



HAL
open science

‘L’appel de la cloche’ : spiritualité, écriture poétique et vision politique chez Muhammad Iqbal (1877-1938)

Denis Matringe

► To cite this version:

Denis Matringe. ‘L’appel de la cloche’ : spiritualité, écriture poétique et vision politique chez Muhammad Iqbal (1877-1938). Catherine Clémentin-Ojha. Convictions religieuses et engagement en Asie du Sud depuis 1850, Ecole Française d’Extrême-Orient, pp.49-82, 2011. halshs-01954758

HAL Id: halshs-01954758

<https://shs.hal.science/halshs-01954758>

Submitted on 13 Dec 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**« L'appel de la cloche » : spiritualité, écriture poétique et vision politique chez Muhammad Iqbal
(1877-1938)**

par

Denis Matringe

RESUME

Sur le plan des idées, la singularité d'Iqbal réside dans son élaboration du concept de *xwudī*, littéralement « ipséité », affirmation créative du soi qui ne prend son plein sens que pour un musulman s'identifiant à sa communauté tout entière. Cette élaboration s'accompagne d'un vibrant appel lancé aux musulmans pour les engager à l'action, à la responsabilité, à l'unité et à la réforme en vue de l'avènement d'une utopique société islamique universelle, égalitaire, fraternelle et dynamique, rejetant traditionalismes, nationalismes, exploitation, oppression et impérialisme.

L'engagement d'Iqbal en politique se fit avec un certain décalage par rapport à l'immense notoriété que lui valut sa poésie dès le début des années 1920. L'article examine son action au niveau du Panjab, de l'Inde et des affaires internationales. Il insiste sur sa contribution à la théorie des deux nations et s'interroge sur deux démarches apparemment contradictoires : Iqbal, dans les années 1930, chercha à faire prévaloir auprès du très laïque et occidentalisé Muhammad Ali Jinnah (1876-1948) son optique régionaliste et séparatiste, et d'autre part fit venir au Panjab le fondamentaliste Abul Ala Maududi (1903-1979) hostile au séparatisme pour lui confier la tâche de préparer la mise en place d'une université islamique.

*

"The call of the bell": spirituality, poetical writing and political vision in Iqbal (1877-1938), by Denis Matringe

In the sphere of ideas, Iqbal's singularity resides in his elaboration of the concept of *xwudī* ("ipseity"), a creative affirmation of the self which takes on its full meaning only for a Muslim identifying himself with his whole community. This elaboration goes along with vibrant call addressed to the Muslims in order to commit them to action, responsibility, unity and reform in view of the advent of a utopian universal Islamic society, egalitarian, fraternal and dynamic, rejecting traditionalism, nationalism, exploitation, oppression and imperialism.

Iqbal's political commitment took place with a time-lag in comparison with the wide fame which his poetry brought him from the early 1920s. The article looks at his commitment at the levels of Punjab, India and international affairs. It insists on his contribution to the two nations theory and raises questions about two apparently contradictory actions: in the 1930s, Iqbal sought to gain acceptance for his regionalist and separatist option with the quite secular and westernised Muhammad Ali Jinnah (1876-1948), and he also called to Punjab Abul Ala Maududi (1903-1979), a fundamentalist hostile to separatism, in order to entrust him with the task of setting up of an Islamic university.

Comme Hugo dans la constellation du romantisme français, Muhammad Iqbal (1877-1938) est le poète qui se distingue indiscutablement parmi les écrivains indo-musulmans confrontés aux grands bouleversements politiques et sociaux des premières décennies du xx^e siècle. Né à Sialkot, alors petite ville panjabie de moins de 60.000 habitants, Iqbal devint le plus grand poète indo-musulman de la première moitié du xx^e siècle, figure de proue du renouveau islamique en son temps et idéologue de la « théorie des deux nations » au nom de laquelle, après sa mort, des Musulmans indiens firent de leur combat contre le colonialisme un mouvement séparatiste qui aboutit à la création du Pakistan en 1947. En dépit d'une santé tôt dégradée et d'une mort prématurée, Iqbal a incarné tout le cycle de l'évolution qui a fait passer la meilleure poésie ourdou d'une écriture conventionnelle à une pratique investie d'une mission sociale, jusqu'à devenir le poète musulman le plus acclamé en Inde et la plus enthousiasmante force d'inspiration pour nombre de ses coreligionnaires. Bien que mort neuf ans avant l'indépendance et la partition, il est considéré officiellement au Pakistan comme le père spirituel du pays, et l'un de ses poèmes de jeunesse en ourdou est aujourd'hui encore chanté dans bien des écoles de l'Union Indienne : *sāre jahām se acchā Hindūstām hamārā...* (Le Meilleur du monde est notre Hindoustan)¹.

Des centaines et des centaines d'études ont été consacrées à Iqbal, et l'on hésite à ajouter une pierre à pareil édifice². En tout état de cause, il ne s'agit pas pour nous de raconter une nouvelle fois la vie d'Iqbal ni de revenir linéairement sur l'évolution de son écriture : il ne sera fait état de sa trajectoire que par rapport à la question qui commande à la présente étude et qui est celle du rapport entre ses idées religieuses, telles qu'elles s'expriment dans ses écrits, et son engagement politique³. Mais pour la commodité du lecteur, nous donnons ci-dessous un tableau récapitulatif des œuvres d'Iqbal citées dans cet essai, avec l'indication de la langue et du genre.

LANGUES ET GENRES		
Langues	Genres	
A = anglais	e = essais	
O = ourdou	m = <i>mašnavī</i>	
P = persan	p = poèmes	
LISTE DES ŒUVRES PAR LANGUE AVEC INDICATION DU GENRE		
PERSAN	OURDOU	ANGLAIS
1915 : <i>AX Asrār-i xwudī</i> , Pm 1918 : <i>RB Rumūz-i bī-xwudī</i> ,	1924 : <i>BD Bāng-i dārā</i> , Op 1936 : <i>BJ Bāl-i Jabrīl</i> , Op	1908 <i>DMP The Development of Metaphysics in Persia</i> , Ae

¹ Voir plus bas pour une citation plus complète et la référence.

² En 1998, on en recensait déjà près de deux mille cinq cents (Taillieu, Lalleman et Callewaert 2000). Schimmel 1963 reste la meilleure étude des idées religieuses d'Iqbal, et Singh 1997 la biographie la plus lisible.

³ Dans cette dernière expression nous donnons à l'adjectif « politique » son extension sémantique maximale, incluant à la fois son sens ancien, rousseauiste, et son acception moderne.

<p>Pm 1923 : PM <i>Payām-i mašriq</i>, Pp 1927 : ZA <i>Zabūr-i ‘ajam</i>, Pp 1932 : JN <i>Javīd-nāma</i>, Pm, 1933 : PCBK <i>Pas ca bāyad kard, e aqvām-i šarq</i>, Pm 1933 : M <i>Musāfir</i>, Pm,</p>	<p>1937 : ZK <i>Zarb-i Kalīm</i>, Op</p>	<p>1934 : RRTI <i>The Reconstruction of Religious Thought in Islam</i>, 2^e édition, Ae 1956 : LIJ <i>Letters of Iqbal to Jinnah</i> Ae 2006 : SWS <i>Speeches, Writings and Statements</i> Ae</p>
<p>1938 : AH <i>Armagān-i Hijāz</i>, P+Op</p>		

Sur le plan des idées, après une révolution spirituelle et intellectuelle sur laquelle nous reviendrons, la singularité d'Iqbal réside dans son élaboration du concept de *xwudī*, littéralement « ipséité », affirmation créative du soi d'un sujet musulman parvenant à se vivre pleinement comme « lieu-tenant » (*xalīfa*) de Dieu sur terre. Cette affirmation ne prend son plein sens que pour un musulman s'identifiant à la communauté musulmane tout entière, qui ne saurait être ni fragmentée en nations ni limitée dans l'espace ou le temps. Elle est celle de l'islam comme idéal social et politique et s'accompagne d'un vibrant appel lancé aux musulmans pour les engager à l'action, à la responsabilité, à l'unité et à la réforme en vue de l'avènement d'une utopique société islamique universelle, égalitaire, fraternelle et dynamique. Cet appel et cette vision ont pour corollaire une critique explicite, en termes très durs, des traditionalismes, des nationalismes et de l'impérialisme, ainsi que de toute forme d'oppression de l'homme par l'homme, du pauvre par le riche.

Ces conceptions furent exposées de façon magistrale dans quatre longs et grandioses poèmes en persan, publiés entre 1915 et 1936, avec un approfondissement constant et certaines contradictions apparentes, mais sans la moindre variation sur le fond du premier au dernier et sur un ton souvent saisissant d'appel à l'éveil et à l'action, – ce ton quasi prophétique qui caractérise aussi tout un pan de la poésie ourdou d'Iqbal et qui, à travers cette dernière, et la première stupeur passée, a galvanisé jusqu'à ce jour des foules musulmanes en Asie du Sud.

L'engagement d'Iqbal en politique se fit avec un certain décalage par rapport à l'immense notoriété que lui valut sa poésie dès le début des années 1920, et les principales questions qui nous arrêteront tiennent à la forme de cet engagement. Nous voyons Iqbal, représentant un parti de seigneurs de la terre, se faire élire en 1927 au titre des électors séparés entre hindous et musulmans, au Conseil Législatif du Panjab mis en place dans la foulée des réformes constitutionnelles de 1919. Nous le voyons, la même année, devenir secrétaire de la Ligue musulmane (Muslim League) fondée en 1906 pour défendre les intérêts des musulmans indiens, et démissionner de ce poste l'année suivante en raison de sa propre position favorable à l'autonomie provinciale. Nous le voyons encore présider en 1930 la session annuelle de la Ligue à Allahabad, affirmer à cette occasion sa théorie des deux nations (hindoue et musulmane) et envisager la formation d'un État musulman séparé au nord-ouest de l'Inde, dans l'empire britannique ou hors de lui. Nous le voyons les années suivantes, en 1931 et 1932, participer aux deuxième et troisième Conférences de la Table Ronde destinées à préparer les nouvelles réformes constitutionnelles, et, en

1933, faire partie d'une délégation indienne invitée par le gouvernement afghan pour proposer des réformes éducatives. Mais surtout, nous aurons à nous interroger sur deux démarches apparemment contradictoires, en liaison avec les deux figures les plus opposées de l'islam indien à son époque, le très laïque et occidentalisé Muhammad Ali Jinnah (1876-1948) et le fondamentaliste Abul Ala Maududi (1903-1979)⁴. Iqbal, en effet, dans les années 1930, chercha à faire prévaloir auprès de Jinnah son optique régionaliste et séparatiste, et d'autre part fit venir au Panjab un Maududi hostile au séparatisme pour lui confier la tâche de préparer la mise en place du grand établissement de formation dont il rêvait pour les musulmans du nord-ouest de l'Inde.

I

Le cheminement intellectuel et religieux d'Iqbal fut infléchi par les deux rencontres à l'origine de son séjour décisif en Angleterre au retour duquel, en quelques années, le poète formula sa quête de l'homme parfait⁵. La première rencontre fut celle, dans l'enfance, de Maulvi Mir Hasan, homme de grande culture islamique et musulman moderniste, qui fut son professeur d'arabe, de persan et d'ourdou. Le rôle du moderniste Mir Hasan fut déterminant dans la décision prise par le père d'Iqbal, un musulman traditionaliste, d'envoyer son fils à l'école missionnaire de Sialkot, où ses excellents résultats valurent au jeune homme de pouvoir continuer ses études au Government College de Lahore. Mir Hasan intervint aussi dans une autre sphère de la vie d'Iqbal : il servit d'intermédiaire pour le mariage de ce fils d'un humble tailleur de Sialkot avec la fille d'un chirurgien renommé de Gujrat, ville qui comptait déjà plus de 750.000 habitants en 1901. Dans les années 1890, un tel mariage n'était pas banal, les musulmans indiens étant mariés par leurs parents dans leur caste, comme les hindous⁶, et elle atteste du rôle déterminant qu'acquerrait alors le prestige scolaire parmi des musulmans modernistes comme le beau-père d'Iqbal.

Au Government College de Lahore, Iqbal fit une autre rencontre décisive : celle du missionnaire et orientaliste Thomas Arnold (1864-1930), qui préparait alors son grand ouvrage *The Preaching of Islam*⁷. Arnold fut le professeur, le tuteur admiratif et le mentor d'Iqbal, qu'il encouragea à continuer à écrire de la poésie. Il aida aussi son protégé diplômé en arabe, anglais et philosophie à trouver rapidement un emploi à Lahore, d'abord comme chargé de cours d'arabe à l'Oriental College puis comme maître de conférences d'anglais au Government College. Avant de repartir lui-même pour l'Angleterre, Arnold persuada le jeune homme de poursuivre sa formation dans ce pays. Iqbal a dit

⁴ À propos de ce dernier, voir l'article de Marc Gaborieau dans le présent volume.

⁵ Tous les faits concernant la vie d'Iqbal sont tirés, sauf indication contraire en note, de sa biographie par Iqbal Singh (Singh 1997).

⁶ Le grand-père paternel d'Iqbal, Sahaj Ram Sapru, percepteur de son état, était un brahmane du Cachemire converti à l'islam (Kak 1995 : chapitre IV, section 52).

⁷ Arnold 1896.

son attachement à son professeur dans un émouvant poème où, mêlant persan et ourdou, il se lamente sur son départ⁸ :

abr-i raḥmat dāman az gulzār-i man bar cīd-u raft
andakī bar ġuncahā-yi ārzū bārīd-u raft⁹
tū kahām hai e Kalīm-i zīrva-yi Sīnā-yi 'ilm
thī tirī mauj-i nafs bād-i našāt-afzā-yi 'ilm

*Le nuage de la faveur a ramassé son habit et de ma roseraie s'en est allé ;
Il a versé quelques gouttes de pluie sur les bourgeons de mon désir et s'en est allé.*

Où es-tu, ô Interlocuteur de Dieu au sommet du Sinaï du savoir¹⁰ ?

Le souffle de ton âme était la brise qui redouble la joie du savoir ! »

Avant son départ pour l'Angleterre en 1905, Iqbal s'était déjà fait un nom dans les cercles lettrés de Lahore en composant des poèmes remarquables, dont l'un, destiné aussi aux enfants, devait connaître jusque dans les écoles un succès qui ne s'est pas démenti jusqu'aujourd'hui. Il s'agit de *Tarāna-i hindī* (Le Chant de l'Inde), publié pour la première fois en 1904 dans le magazine littéraire *Maxzan* sous le titre *Hamārā deś* (Notre pays), et dont voici un extrait¹¹ :

sārā jahām se acchā Hindūstām hamārā
ham bulbuleḡ haiḡ us kī, yi gulistām hamārā
(...)
mazhab nahīḡ sikhātā āpas meḡ bair rakhnā
hindī haiḡ ham, vaṭan hai Hindūstām hamārā
« Le meilleur du monde entier est notre Hindoustan
Nous sommes ses rossignols, lui notre roseraie.
(...)
La religion n'apprend pas la haine mutuelle.
Nous sommes du Hind ; l'Hindoustan est notre patrie. »

⁸ *Nāla-yi firāq* (Lamentation sur la séparation), *BD, KIU* 77 sq. – Les références sont à l'édition standard des œuvres poétiques complètes d'Iqbal éditées en deux volumes à Lahore en 1973 chez Shaikh Ghulam Ali and Sons par son fils Javed Iqbal sous les titres respectifs de *Kulliyāt-i Iqbāl (Farsi)* pour le persan (abrégé en *KIF* dans les notes) et de *Kulliyāt-i Iqbāl (Urdū)* pour l'ourdou, abrégé en *KIU* dans les notes. L'abréviation du titre du volume est précédée de celle du titre de l'œuvre d'où provient l'extrait, selon le tableau donné dans l'introduction.

⁹ Pour faire ressortir l'usage des langues par Iqbal, l'ourdou est transcrit en italique et traduit en romain, et le persan est transcrit en romain et traduit en italique. Quant à l'arabe, il est transcrit en romain gras et traduit en italique gras.

¹⁰ *Kalīm*, forme abrégée de *kalīmu'llāh* « Interlocuteur de Dieu », est l'appellation traditionnelle de Moïse.

¹¹ Iqbāl 1973 (*BD, KIU*) : 83.

Deux ans après son retour d'Angleterre, en 1910, le changement d'horizon était évident : Iqbal composait un autre de ses poèmes aujourd'hui les plus connus, *Tarāna-yi millī* (Le Chant de la communauté), sur le même mètre *muzāri'* (ˆ ˆ ˆ ˆ | ˆ ˆ ˆ | ˆ ˆ ˆ ˆ | ˆ ˆ ˆ) que le précédent, et qui inclut les deux couplets suivants¹² :

Cīn-u 'Arab hamārā, Hindūstām hamārā
muslim haiṃ ham, vaṭan hai sārā jahām hamārā
(...)
sālār-i kārvām hai mīr-i Hījāz apnā
us nām se hai bāqī ārām jāṃ hamārā

« La Chine et l'Arabie sont nôtres, l'Hindoustan est nôtre.
Nous sommes les musulmans, notre patrie est le monde entier.

(...)

Le chef de la Caravane est l'émir du Hedjaz¹³ ;
Son nom apporte à notre âme une paix perpétuelle. »

Comme à propos de son mariage, on peut remarquer, concernant les études d'Iqbal en Europe, qu'étudier dans les premières années du xx^e siècle le droit à Cambridge et, en même temps, la philosophie, auprès de professeurs aussi éminents que James Ward (1843-1925) et, surtout, John McTaggart Ellis McTaggart (1866-1925) était, pour le fils d'un modeste musulman traditionaliste de Sialkot, une aventure extraordinaire¹⁴. En quoi la situation à laquelle fut alors confronté Iqbal aide-t-elle à comprendre la révolution spirituelle et intellectuelle qu'il opéra au cours de son premier séjour en Europe et dont le rapprochement des deux poèmes cités plus haut donne une image saisissante ?

¹² Iqbāl 1973 (*BD, KIU*) : 159.

¹³ À savoir le Prophète Muhammad.

¹⁴ James Ward et John McTaggart Ellis McTaggart enseignaient tous deux au Trinity College de Cambridge. Le premier était un philosophe et psychologue, auteur en 1886 du fameux article « Psychology » de la neuvième édition de l'*Encyclopedia Britannica* (<http://www.1902encyclopedia.com/P/PSY/psychology.html>), avec toute une réflexion sur le « sujet ou ego », dont Iqbal, qui avait découvert l'individualisme dans la pensée européenne, ne put que tirer profit. McTaggart, lui, était un philosophe avocat de l'idéalisme néo-hégélien qui avait déjà publié en 1906 *Studies in Hegelian Dialectic* (Cambridge, At the University Press, 1896), *Studies in Hegelian Cosmology* (Cambridge, At the University Press, 1901) et *Some Dogmas of Religion* (London, Edward Arnold, 1906) et qui fit paraître en 1908, année du retour d'Iqbal en Inde, deux articles qui eurent un grand retentissement : « The Unreality of Time » (*Mind* 17, p. 457-474) et « The Individualism of Value » (*International Journal of Ethics* 18, p. 433-445). Avec ce dernier article, nous sommes dans une problématique qui sera au cœur de la réflexion d'Iqbal sur le sujet et ses valeurs. Voir *Oxford Dictionary of National Biography* : <http://www.oxforddnb.com/index/101034824/> pour John McTaggart Ellis McTaggart et <http://www.oxforddnb.com/index/101036732/> pour James Ward.

C'est à cette question que nous arrêterons tout d'abord, en prenant ce séjour comme un moment-clé pour le destin de celui qui allait devenir une figure de proue de l'élite indo-musulmane.

Le jeune homme qui arrive à Cambridge en 1905 regarde encore le monde du point de vue d'une classe moyenne musulmane panjabis en train de s'arracher au vieil ordre féodal. Ayant perdu le pouvoir politique avec la formation du royaume sikh du Panjab en 1799, ayant vu ensuite l'empire moghol s'effondrer et les Britanniques devenir graduellement maîtres de toute l'Inde, ayant réagi par le repli à l'échec de la révolte des cipayes, les élites musulmanes du Panjab étaient longtemps restées en proie à l'abattement et au ressentiment¹⁵. Après la conquête britannique de 1849, les Panjabis hindous, et notamment ceux des castes marchandes, très nombreux dans les villes, s'étaient vite adaptés aux conditions nouvelles¹⁶. De son côté, une fraction urbaine de l'élite musulmane avait fini par se montrer sensible aux appels lancés par le chef de file de l'école moderniste d'Aligarh, Sir Syed Ahmad Khan (m. 1898), et avait entrepris de relever les défis des temps nouveaux en acceptant le système d'instruction mis en place par les Britanniques et en cherchant à accéder aux nouvelles professions administratives et libérales¹⁷. Les thèses du Congrès (Congress) avaient trouvé, auprès de certains de ces musulmans et malgré les réserves de Sir Syed Ahmad Khan, un accueil favorable. C'est ainsi qu'Iqbal fit sien en ses jeunes années, comme en attestent les vers cités plus haut, l'idéal d'une Inde libre et unie, où hindous et musulmans vivraient fraternellement côte à côte, – vision particulièrement importante dans un Panjab où les deux populations se mêlaient à part égale.

Jeune poète d'expression ourdou déjà reconnu, Iqbal est aussi façonné par trois grands héritages culturels : celui du romantisme européen, celui des poésies persane et ourdou classiques, et celui de la poésie des modernistes disciples de Sayyid Ahmad Khan, au premier rang desquels Hali. Du premier, il a retenu le ton personnel et exalté, l'expression du sentiment de la nature et la conception du poète comme un avertisseur, un phare, doué d'une intuition susceptible de bouleverser le monde. Du deuxième, il a acquis, outre un remarquable savoir-faire poétique, tout un répertoire d'images et de symboles, originaires d'Iran et travaillé par des poètes marqués par la mystique islamique, où la lampe et la phalène, la coupe, la taverne, l'échanson, le musicien, le jardin, le cyprès, la rose, le rossignol, la brise et l'être aimé – qui peut souvent désigner Dieu – tiennent une grande place. Du troisième enfin, il a fait sien le double impératif d'interroger la grandeur et la décadence de l'islam pour en préparer le renouveau, et de pratiquer une écriture qui réponde aux défis du présent¹⁸.

La thèse qu'Iqbal soutint le 7 novembre 1907 à la faculté de philosophie de la Ludwig-Maximilians-Universität de Munich sous la direction du professeur Hommel était intitulée *The Development of Metaphysics in Persia*¹⁹. Elle retient notre attention ici non pour l'étude qu'y fit Iqbal de

¹⁵ Voir Hardy 1972 : 61-91.

¹⁶ Voir Talbot 1988 : 28-29.

¹⁷ Voir Gilmartin 1988 : 73-79.

¹⁸ Voir Shackle and Majeed 1997.

¹⁹ Traduction française : Iqbal 1980. – C'est sur les conseils d'Arnold qu'Iqbal s'était rendu en Allemagne pour cette thèse. Fritz Hommel (1854-1936) était professeur de langues sémitiques à l'Université de Munich depuis 1885, spécialiste notamment des textes cunéiformes et de la plus ancienne littérature arabe. Quand Iqbal arriva

grands mystiques persans alors peu connus, mais parce qu'elle révèle, au passage, que la doctrine soufie du monisme existentiel, qui imprègne toute la poésie persane et ourdou classique, faisait encore partie intégrante de sa religiosité, comme au demeurant de celle de la majorité de ses coreligionnaires²⁰. Avant son départ pour l'Europe, le jeune homme n'était-il pas, du reste, allé se recueillir sur la tombe du grand saint chishti de Delhi Nizamuddin Auliya (m. 1325), à la louange duquel il écrivit sur place un long poème, *Itijā-yī musāfir* (Le Refuge du voyageur), dans lequel on lit ces deux couplets²¹ :

tirī laḥd kī ziyārat hai zindagānī dil kī
Masīḥ-u Xizr se ūncā maqām hai terā
nihām hai terī muḥabbat meḥ rang-i maḥbūbī
baṛī hai šān, baṛā iḥtirām hai terā

« Le pèlerinage à ta tombe est la vie du cœur ;
Ton statut est supérieur à celui du Messie et de Xizr²².
La couleur de l'Aimé est dans le secret de ton amour ;
Grande est ta gloire, et grande ta vénération. »

Mais en Angleterre, Iqbal avait reçu deux chocs déterminants. Le premier fut la découverte de la métropole et de ses contradictions : en face des idéaux généreux de certains britanniques comme la démocratie, le socialisme et le christianisme social, en face d'un progrès scientifique et technique galopant porté par une activité protéiforme et incessante, en face d'un système d'éducation performant, il y avait l'exploitation capitaliste, les criantes inégalités sociales, le nationalisme et ses ravages, et aussi cet impérialisme et ce colonialisme dont il avait vu et subi les conséquences en Inde, lui qui, en Europe, se voyait partout traité sur un pied d'égalité avec et par les autochtones. Le deuxième choc lui vint de ses études et de son insatiable curiosité intellectuelle. Il se familiarisa en Angleterre avec l'œuvre de grands penseurs, Hegel, Marx, Spencer, Bergson et, plus que tout autre, Nietzsche. Il retira de cette fréquentation les outils intellectuels qui allaient lui permettre une réévaluation de sa propre culture islamique et un regard critique sur la société indo-musulmane.

en Allemagne, il venait de publier sa somme intitulée *Grundriss der Geographie und Geschichte des Alten Orients* (Munich, 1904).

²⁰ Iqbal 1980 : 12-13.

²¹ Iqbāl 1973 (*BD, KIU*) : 96 sq.

²² Xazir (Le Verdoyant) ou Xizr est un personnage coranique énigmatique dont la tradition islamique a fait un prophète ou un saint. Ayant atteint la source de la Vie, il s'est abreuvé à son eau (*āb-i ḥayāt*) et est devenu immortel. Lié à l'eau et rendant la nature verdoyante partout où il se tient, il est l'initiateur des prophètes et des saints qui se joue de l'espace et du temps. Sur lui, voir Wensick, « Khaḍir, al- », *EP*, s. v., et, pour une excellente mise au point récente, Geoffroy 2007. Pour les notions islamiques de base qui peuvent n'être pas familières au lecteur, il sera, comme ici à propos de Xizr, renvoyé dans cet article aux entrées correspondantes de l'Encyclopédie de l'Islam.

Surtout, il retint de Nietzsche le soupçon jeté sur la pensée occidentale, dont tout le cours, depuis Socrate, Platon et le christianisme jusqu'au scientisme et au socialisme équivaldrait à une négation des forces de la vie au profit du culte factice de la vérité et de la soumission aux impératifs moraux engendrés par la médiocrité. Il retint aussi du philosophe qu'à partir de cette dénonciation, la dynamique d'un pragmatisme vital peut faire prendre corps un « gai savoir », voie nouvelle ouverte à l'utopie d'une société de la Culture noble, dont la motivation est l'éducation de l'homme à la surhumanité par l'acte de se surmonter soi-même.

Il n'est pas difficile de retrouver ce schéma dans le système élaboré par Iqbal à son retour en Inde. Mais il serait réducteur et inexact de parler d'un simple emprunt. Profondément ébranlé par le choc reçu en Europe, c'est de l'intérieur qu'Iqbal critiqua sa propre culture, avec des outils conceptuels forgés à partir d'elle.

II

Sa culture d'origine, Iqbal en avait retrouvé en Europe une critique caricaturale qu'il connaissait de longue date et que subsume la notion de « fatalisme oriental », mais il était devenu conscient que ce prétendu fatalisme était phénomène beaucoup plus « sociologique » que religieux²³. La pauvreté des masses indo-musulmanes et le poids des contraintes politiques et économiques, au temps des moghols comme sous le joug du colonialisme, rendaient extrêmement aléatoire la possibilité d'un changement et favorisaient l'inhibition devant l'action. Or le Coran qualifie l'homme de « lieu-tenant » de Dieu sur terre (2.30), et dit de Dieu qu'il est le meilleur des créateurs, par quoi il faut entendre, selon Iqbal, que chaque homme à son niveau peut et doit agir en créateur, que chacun peut et doit prendre en main sa destinée et œuvrer à une juste organisation sociale.

De même que Nietzsche s'en était pris à toute la philosophie occidentale, Iqbal pour rendre sensible sa critique à ses lecteurs et auditeurs musulmans choisit de s'en prendre à l'orthopraxie abêtissante des mollahs et à une certaine tradition soufie dans l'esprit de laquelle il avait grandi et qui, une fois encore, imprégnait la religiosité de la majorité des musulmans indiens. Iqbal avait appris au cours de ses études la dette de cette tradition à l'égard du néo-platonisme et des spéculations iraniennes, et c'est en la critiquant et en proposant de renouer avec l'esprit arabe du Coran qu'il élaborait le concept central de sa doctrine : celui de *xwudī*, littéralement « ipsité ».

²³ Sur la notion de « fatalisme oriental » à l'époque de la jeunesse d'Iqbal, voir la section « Moslem Fatalism » de l'article « Fatalism » de la *Catholic Encyclopedia* publiée à New York entre 1907 et 1913. On y lit notamment : « La conception musulmane de Dieu et de son gouvernement du monde, l'insistance sur son unité et le caractère absolu de son règne tout comme la tendance orientale à amoindrir l'individualité de l'homme étaient favorables au développement d'une théorie de la prédestination tendant au fatalisme (...). Tandis que la croyance à la prédestination a tendu à rendre léthargiques et indolentes les nations orientales pour ce qui est du cours ordinaire de la vie, elle a développé chez elles une audace dans le danger qui s'est avérée un élément appréciable en matière militaire » (<http://www.newadvent.org/cathen/05791a.htm>).

Mais Iqbal, qui avait toujours travaillé sous la direction d'un maître, Mir Hasan dans son enfance, Arnold à Lahore, McTaggart à Cambridge et Hommel à Heidelberg, se trouvait devant une contradiction. Il entendait récuser un système de pensée dans lequel le maître spirituel joue un rôle éminent, et il avait besoin d'un maître. Il tourna la difficulté en se plaçant sous le patronage du plus célèbre soufi d'expression persane : Jalal al-Din Muhammad bin Muhammad Maulavi dit Rumi (1207-1273), auteur du *Mašnavī* spirituel enseigné et commenté dans toute l'Asie musulmane et dont, selon lui, la pure mystique coranique restait incomprise²⁴. Rumi n'avait-il pas écrit²⁵ ? :

pīr rā bug'zīn ki bī pīr īn safar hast bas pur āfat-u xauf-u xaṭar

*Choisis un maître car sans maître ce voyage
N'est que malheur, effroi et danger.*

Si grande était sa vénération pour Rumi qu'Iqbal adopta pour toutes ses grandes œuvres en persan le mètre du *Mašnavī*, le *mutaqārib* : - - - | - - - | - - -, s'offrant du coup la possibilité d'incorporer à tout moment de l'écriture une citation du grand poème de son maître. Rumi est au demeurant un personnage-clé de plusieurs poèmes d'Iqbal. Ainsi, dans le prologue de son premier grand poème en persan, *Asrār-i xwudī* (1915) « Les secrets de l'ipsité », Rumi lui apparaît et l'incite à prendre la parole, et dans le dernier, *Javīd-nāma* (1932), il lui sert de guide comme Virgile à Dante dans son voyage céleste²⁶. Enfin, à une époque où plus aucun poète indo-musulman ne pratiquait activement le persan, Iqbal choisit de composer ses grandes œuvres dans la langue de Rumi. Il s'en explique ainsi dans le prologue d'*Asrār-e bī-xwudī*²⁷ :

pārsī az raf'at-i andīša am dar xwurd bā fiṭrat-i andīša am

*Le persan, du fait de l'élévation de mes pensées,
Seul s'accorde à elles.*

Ce choix du persan peut surprendre. Musulman écrivant d'abord pour des musulmans, sans doute Iqbal fit-il aussi ce choix dans l'espoir d'être, comme en son temps Rumi, compris de la Turquie

²⁴ Sur Rumi, voir désormais Lewis 2008. Il existe une traduction française du *Mašnavī* (Rûmî 1990). Mais pour tous les textes en persan et en ourdou cités dans ce chapitre, les traductions sont, sauf indication contraire, de l'auteur. – Dans l'univers même du soufisme, il n'est pas exceptionnel que la direction d'un homme en quête soit assurée par l'influx spirituel d'un prophète ou d'un maître défunt. Celui qui en bénéficie est alors appelé *uwaysī*, en référence à Uways al-Qarani, contemporain du Prophète inspiré par lui sans l'avoir jamais rencontré (voir Baldick, « *Uwaysiyya* », *EI*², s. v.

²⁵ Maulavī 2003 : 132 (livre I, vers 2942-2945).

²⁶ Pour des traductions françaises de ces deux œuvres, voir respectivement Iqbal 1989 et Iqbal 1962.

²⁷ Iqbal 1973 (*AX, KIF*) : 12. – Pour une traduction française complète, voir Iqbal 1989.

à l'Inde. Mais surtout, en écrivant dans la langue et le mètre du *Masnavi*, Iqbal s'affirmait comme le Rumi de son temps, producteur d'un nouveau message islamique universel.

C'est donc dans quatre longs poèmes en persan et en forme de masnavis qu'Iqbal délivra son message de la manière la plus systématique : *Asrār-i xwudī* (Les secrets de l'ipséité, 1915), *Rumūz-i bexwudī* (Les mystères de la non-ipséité, 1917), *Javed-nāma* (Le livre de l'éternité, 1932) et *Pas ca bāyad kard, e aqvām-i šarq* (Que faire ensuite, ô peuples de l'Orient ?, 1936). Le persan restait compris par les élites indo-musulmanes cultivées, et les œuvres en persan, iraniennes et indiennes, gardaient à leurs yeux tout leur prestige. Mais comme Iqbal entendait s'adresser aussi de manière directe à tous les musulmans de l'Inde du Nord, il reprit l'essentiel de son message dans deux recueils principaux de poèmes en ourdou, *Bāng-i dārā* (L'Appel de la cloche [de la caravane], 1924) et *Bāl-i Jabrīl* (l'Aile de Gabriel, 1936²⁸). Les poèmes d'Iqbal en ourdou étaient, pour tant d'entre eux, d'une telle beauté, d'une telle perfection poétique, d'une telle élévation de pensée, d'un ton si prophétique et transportant que l'on continue à les réciter et à les chanter avec une émotion intense. Comme l'écrivit l'un des premiers biographes d'Iqbal, Iqbal Singh (1912-2001) ²⁹:

Iqbal était, au meilleur sens du terme, un poète populaire. Sa poésie n'était pas lue qu'au sein de cercles d'élites ou de cénacles de lettrés, mais aussi par des gens sans formation littéraire. Elle était récitée et chantée dans les rues³⁰.

Enfin, exposant ses vues lors d'une série de sept conférences prononcées à Madras, Hyderabad et Aligarh en 1828 et 1929, Iqbal s'exprima en anglais, pour être compris de tous ses auditeurs quelle que soit leur langue maternelle, et le texte de ses présentations fut repris en volume en 1930 sous le titre de *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, avec un important chapitre en supplémentaire ajouté pour l'édition d'Oxford en 1934 (« Une religion est-elle possible ? »)³¹.

On ne peut qu'être frappé par la constance avec laquelle l'armature conceptuelle centrale du message d'Iqbal, telle que nous allons maintenant la présenter, s'est ainsi maintenue intacte plus de vingt années durant, quels qu'aient pu être à propos de questions conjoncturelles l'évolution de la pensée de l'écrivain au cours d'une période historique où se succédèrent des événements cruciaux pour le devenir de l'Inde. On ne peut qu'être frappé aussi par la révolution culturelle intérieure opérée par Iqbal, qui renie en 1915 ce qu'il avait aimé et qui avait fait de lui un poète, cet héritage persan et

²⁸ Pour une traduction française, voir Iqbal 1977.

²⁹ Iqbal Singh, d'origine sikhe, avait été étudiant au Government College, Lahore, à l'université de Bordeaux et au King's College, Cambridge. Journaliste de grande culture et polygraphe, il est l'auteur de biographies et de livres de science politique, d'histoire contemporaine et de relations internationales.

³⁰ Singh 1997 : 126.

³¹ Pour une traduction française, voir Iqbal 1996.

indo-persan marqué par la mystique contemplative et l'abandon à la providence divine (*tavakku*), et dominé par la figure immense de Hafiz de Chiraz (vers 1325 - vers 1390).³².

Mais selon Iqbal, pour jouer le rôle que Dieu a assigné à l'homme, ce dernier ne doit pas rejeter son ipséité (*xwudī*), mais au contraire la développer, et pour le poète, cette *xwudī* prend le sens de l'ensemble des potentialités mobilisables en vue de l'action positive. Telle est la vraie vie (*zindagī*), le véritable exercice de ce qu'Iqbal appelle la « lieutenance divine » (*niyābat-i ilāhī*)³³. L'homme ne devient lui-même, ne vit vraiment qu'en modifiant jusqu'à l'extrême possible les conditions dans lesquelles il est né. Voici comment cela est exprimé dans un célèbre poème d'Iqbāl, *Panjāb ke dihqān se* (Au Paysan du Panjab), tiré de *Bāl-i Jibrī*³⁴ :

*batā kyā tirī zindagī kā hai rāz
hazāroṃ bars se hai tū xāk bāz !
us xāk meṃ dab gaī tirī āg
saḥr kī azāṃ ho gaī ab to jāg !
zamīṃ meṃ hai go xākiyoṃ kī barāt
nahīṃ us andhere meṃ āb-i ḥayāt !
zamāne meṃ jhūṭā hai us kā nagīṃ
jo apnī xwudī ko parakhtā nahīṃ
butān-i šū'ūb-o qabā'il ko toṛ
rusūm-i kuhan ke salāsil ko toṛ
yihī dīn-i moḥkam yihī fath-i bāb
ki duniyā meṃ tauḥīd ho be ḥijāb !
bixāk-i badan dāna-yi dil fišāṃ
ki īṃ dāna dārad zi ḥāṣil nišāṃ*

Dis-moi, quel est le secret de ta vie,
Depuis des milliers d'années que tu travailles la terre ?
Dans cette terre, ton feu s'est enterré ;
L'appel à la prière a retenti ; réveille-toi, maintenant !
Bien que la terre offre un festin à ceux qui la travaillent,
Elle ne recèle pas en ses ténèbres l'Eau de la Vie !

³² Certains des plus grands ghazals de Hafiz sont en effet à forte teneur spirituelle et ésotérique (*bāṭīn*), et tournés vers une contemplation de l'attribut divin de Beauté (*jamāl*) qui permet au poète d'échapper aux tourments de l'angoisse, aux embûches de la quête et de se vivre finalement comme annihilé en Dieu (c'est ce qu'exprime le concept de *be-xwudī*, litt. « non-ipséité »). Voir par exemple le ghazal n° 104 dans Hâfez 1983 : I.670 ainsi que sa traduction française et son commentaire par Charles Henri de Fouchécour dans Hâfez 2006 : 509.

³³ Iqbal 1973 (*AX*9.3, *KIF*) : 44-46.

³⁴ Iqbal 1973 (*KIU*) : 424.

Il n'a jamais au monde qu'un faux joyau,
 Celui qui ne met pas son Ego à l'épreuve.
 Brise les idoles des races et des tribus,
 Brise les chaînes des anciennes coutumes !
 C'est cela la religion certaine, c'est cela l'ouverture de la porte :
 Que dans le monde l'Unité soit sans voile !
*Dans le terreau du corps sème le grain du cœur,
 Car ce grain laisse présager le gain.*

Se sacrifier pour la cause librement choisie est encore une forme de la vraie vie, et c'est ce don de soi à l'idéal qu'Iqbal, retravaillant dans un sens nouveau une vieille dyade soufie, appelle « amour » (*išq*) et oppose souvent à *'aql*, « l'intellect », « la rationalité » liée au calcul et à l'intérêt égoïste³⁵ :

nuqta-yi nūrī ki nām-i ū xwudī ast	zīr-i xāk-i mā šarār-i zindagī ast
az muḥabbat mī šavad pāyanda tar	zinde tar sūzanda tar tābanda tar
az muḥabbat ištī'āl-i jauharaš	irtiqā'ī-yi mumkināt-i muḥmaraš

*Le point lumineux dont le nom est le Soi (xwudī)
 Est l'étincelle de vie cachée sous notre poussière.
 Par l'Amour, il est rendu plus durable,
 Plus vivant, plus brûlant, plus éclatant.
 De l'Amour provient le rayonnement de son être
 Et le développement de ses possibilités inconnues.*

Cet idéal, même si l'élan vital qui en est la clé rappelle Nietzsche et Bergson, vise à produire non un surhomme nietzschéen, mais un sujet neuf conscient de ses responsabilités au sein d'une communauté en mouvement, un vrai croyant (*mard-i momin*) qui, ici encore, retravaille l'Homme parfait du soufisme et dont le modèle est le Prophète avec la première communauté musulmane dynamique rassemblée autour de lui. Par là, c'est une utopie arabe que propose Iqbal contre les sortilèges soporifiques de la poésie persane³⁶ :

dil ba salmā-yi 'arab bāyad sipurd	tā damad subḥ-i ḥijāz az šām-i kord
az caman-zār-i 'ajam gul cīda i	nau bahār-i Hind-u Īrān dīda i
andakī az garmī-yi šahrā bixwur	bāda-yi dīrīna az xurmā bixwur

Il te faut confier ton cœur à la Salma de l'Arabie³⁷,

³⁵ Iqbal 1973 (*AX 3, KIF*) : 18 ; trad. Iqbal 1989 : 29.

³⁶ Iqbal 1973 (*AX 8, KIF*) : 39.

³⁷ Salmā est l'une des deux principales chaînes de montagnes de l'Arabie centrale.

*Que le matin du Hedjaz s'épanouisse à partir de la nuit kurde.
Tu as cueilli des roses dans le jardin de la Perse,
Tu as vu le printemps de l'Inde et de l'Iran.
Goûte un peu la chaleur du désert,
Bois le vin vieux du palmier.*

Retrouver l'âpre idéal arabe ne signifie en rien, toutefois, une régression religieuse. Ce qu'Iqbal rejette dans le soufisme ascétique et contemplatif, ce sont les attitudes de résignation, de contentement paisible, bref, ce que les orientalistes et les colonialistes ont stigmatisé sous l'étiquette de fatalisme. Il propose une révolution théologique : pour lui, Dieu est fondamentalement immanent, attaché à créer un monde meilleur *avec* les hommes³⁸ :

*xwudī ko kar buland ke har taqdīr se pahle
Xudā bande se xwud pūche batā tirī riṣā kyā hai*

Exalte à ce point ton ipséité qu'avant chaque décret
Dieu lui-même demande à son serviteur : « Quel est ton désir ? »

La responsabilité de chaque homme est donc infinie. Il lui faut prendre en main son destin, ne pas se laisser bercer par la norme socio-religieuse immuable. C'est en ce sens que, comme le dit un sage indien rencontré par le narrateur voyageur du *Javed-nāma*, long poème en persan qui raconte un périple sous la direction de Rumi à travers les cieux de divers astres et une série de rencontres par-delà l'espace et le temps³⁹ :

kāfir-i bīdār-dil pīš-i ṣanam bih zi dīndārī ki xuft andar ḥaram

*L'infidèle au cœur éveillé devant une idole
Vaut mieux qu'un homme religieux dormant dans un sanctuaire.*

Pour Iqbal, les individus libérés par l'exaltation de la *xwudī* sont appelés à trouver leur organisation sociale idéale dans une communauté tout à la fois moderne par son rejet d'une existence tournée vers l'autre monde, et islamique par sa vision d'un ordre social débarrassé du nationalisme, dans lequel Iqbal voit la cause de tous les maux, et de l'exploitation. Il écrit *Vaṭaniyyat* (Nationalisme), poème de *Bāng-i dārā* qui vient juste après *Tarāna-yi millī* (Le Chant de la communauté) cité plus haut⁴⁰ :

³⁸ Iqbal 1973 (*BJ* poème 33, *KIU*) : 347.

³⁹ Iqbal 1973 (*JN*, *KIF*) : 627.

⁴⁰ *Vaṭaniyyat* (Nationalisme), in Iqbal 1973 (*BD* 3 [poèmes postérieurs à 1908], *KIU*) : 160-161.

*aqvām-i jahān meṃ hai riqābat to isī se
tasxīr hai maqṣūd-i tijārat to isī se
xālī ṣidāqat se siyāsāt to isī se
kamzor kā ghar hotā hai ġārat to isī se*

S'il y a des rivalités entre les nations du monde, c'est à cause de lui <le nationalisme>,
Si le but du commerce est la conquête, c'est à cause de lui,
Si la politique est dépourvue de sincérité, c'est à cause de lui,
Si la maison du faible est pillée, c'est à cause de lui.

L'une des caractéristiques essentielles de la nation musulmane, c'est en effet de n'être restreinte par aucune délimitation territoriale. Dans son poème en ourdou des années 1908-1922 intitulé *Mazhab* (Religion), Iqbal écrit⁴¹ :

*apnī milat par qiyās aqvām-i maġrib se na kar
hai tarkīb meṃ qaum-i Rasūl-i hāšmī xāṣ
un kī jam'iyat kā hai mulk-u nasab par inḥisār
quvvat-i mazhab se mustaḥkam hai jam'iyat tirī*

Ne compare pas ta Nation avec les nations occidentales ;
La nation de l'Envoyé hachémite est d'une nature distincte.
Leur société est fondée sur la territorialité et la parenté ;
C'est la force de la religion qui est le ciment de ta société.

opposant à *qaum*, « nation » qui n'est pas nécessairement guidée par une loi religieuse, la notion de *millat*, Nation guidée par la loi islamique⁴².

Dans un des plus importants poèmes de *Bāng-i dārā*, *Xizr-i rāh* (Le Xizr du chemin), ce message d'Iqbal sur le nationalisme se prolonge dans un double refus. Sont rejetés d'une part un colonialisme paré d'atours démocratiques⁴³ :

*us sarāb-i rang-u bū ko gulistāṃ samjhā hai tū
āh ai nādān ! qafas ko āšiyāṃ samjhā hai tū*

Tu as pris ce mirage de couleurs et de parfums pour une roseraie ;
Hélas, ignorant ! Tu as pris la cage pour un nid.

⁴¹ Iqbāl 1973(*BD* 3 [poèmes postérieurs à 1908], *KIU*) : 268.

⁴² Voir Jalal 2000 : 577 et 2001.

⁴³ *Xizr-i rāh* 4, in Iqbāl 1973(*BD* 3 [poèmes postérieurs à 1908], *KIU*) : 262.

et d'autre part l'exploitation du pauvre par le riche, du travailleur par le capitaliste⁴⁴ :

*makar kī cāloṃ se bāzī le gayā sarmāya-dā
intihā-yi sādagī se khā gayā mazdūr māt
uṭh ki ab bazm jahāṃ kā aur hī andāz hai
mašriq-o maḡrib meṃ tere daur kā āgāz hai*

En procédant comme une araignée, le capitaliste a gagné au jeu ;
Par naïveté, le travailleur a été mis échec et mat.
Lève-toi ! Car l'assemblée du monde est en train de changer ;
À l'est et à l'ouest commence ton temps.

Certes, on perçoit dans ces vers de 1922 l'effet des idées socialistes et de celles de la révolution russe, déjà très répandues à cette époque en Inde en général et dans le Panjab en particulier⁴⁵. Mais en dépit de valeurs communes dûment reconnues (« le bolchévisme plus dieu est presque identique à l'islam »⁴⁶), Iqbal rejette le communisme qui, pour reprendre ses mots, s'arrête au début négatif de la profession de foi musulmane (*lā* « [il n'est] pas »). Affirmant qu'il n'y a pas de dieu, le communisme peut détruire les vieilles injustices et les anciennes valeurs, mais il demeure impuissant à faire émerger le stade créatif d'un ordre nouveau. Dans le *Javed-nāma*, Iqbal prête à Jamal al-Din Afghani (1837-1897)⁴⁷, rencontré dans le ciel de Mercure et dont, dit Rumi guide, « les paroles vivifient jusqu'aux pierres », ces mots à propos de Marx⁴⁸ :

dīn-i ān paigambarī-yi Ḥaqq nāšinās bar mosāvāt-i šikam dārad asās

*La religion de ce prophète qui ne connaissait pas Dieu
Est fondée sur l'égalité des ventres*

⁴⁴ *Xizr-i rāh* 5, in Iqbāl 1973 (*BD* 3 [poèmes postérieurs à 1908], *KIU*) : 263.

⁴⁵ Sur la date du poème, voir Matthews 1993 : 160. Sur le mouvement communiste dans le Panjab, voir Josh 1979 et Mohan 1985.

⁴⁶ Lettre de 1931, in Iqbāl 2006 : 250. – « Durant ses dernières années, remarque Nehru dans *The Discovery of India*, Iqbal se tourna de plus en plus vers le socialisme » (Nehru 1947 : 298).

⁴⁷ Penseur musulman caressant des projets d'union panislamique et agitateur politique, Jamal al-Din al-Afghani est considéré comme étant à l'origine du réformisme islamique. Il condamnait la prédétermination et le fatalisme, prônait l'action et l'instruction, critiquait et l'ingérence européenne et le despotisme, et se posait en défenseur du régime parlementaire. Sur al-Afghani, voir Goldziher and Jomier, « *Djamāl al-Dīn al-Afghānī* », *EP*, s. v., et Keddie 1972. Sur le panislamisme, voir Landau 1990 et Özcan 1997.

⁴⁸ Iqbāl 1973 (*JN, KIF*) : 652.

C'est dans l'islam qu'Iqbal voit le véritable remède aux maux qu'il dénonce, et il fait dire à Xizr dans le poème où il le met en scène⁴⁹ :

rabṭ-o zabt-i millat-i baṣiyā hai mašriq kī nijāt

C'est dans l'union et la cohésion de la Communauté lumineuse que se trouve le salut de l'Orient.

Mais, affirme le mythique porte-parole d'Iqbal, l'islam est à « reconstruire », et il cite à ce propos Rumi⁵⁰ :

guft Rūmī : « har banā-yi kuhna kābādāṃ konand »
mi nadānī « avval ān bunyād rā vīrāṃ konand »

*Rumi a dit : « Quand on veut repeupler une ruine »,
Ne le sais-tu pas : « Il faut d'abord en détruire les fondations ».*

Xizr conclut, avec une citation du Coran⁵¹ :

*khol kar āṃkheṃ mire āīna-yi guftār meṃ
āne vāle daur kī dhundālī sī ik taṣvīr dekh
(...)
muslim asti sīna rā az ārzū ābād dār
har zamān pīš-i naẓar « lā yuxlifu l-mīād⁵² »*

Ouvre les yeux, et dans le miroir de mes mots
Vois une image encore brumeuse des temps à venir !
(...)

*Tu es musulman : remplis ta poitrine de désir !
Aie devant les yeux à chaque instant : « Dieu ne manque pas à sa promesse⁵³ ».*

Cet horizon coranique reste chez lui une utopie, « brumeuse » comme il le dit lui-même. À l'unité de Dieu (*tauḥīd*) doit répondre sur le plan social l'universelle fraternité de l'islam, chaque individu (*fard*) ne pouvant connaître sa pleine expansion que dans l'océan en mouvement de la

⁴⁹ *Xizr-i rāh* 6, in Iqbal 1973 (*BD* 3 [poèmes postérieurs à 1908], *KIU*) : 265.

⁵⁰ *Xizr-i rāh* 6, in Iqbal 1973 (*BD* 3 [poèmes postérieurs à 1908], *KIU*) : 264. Pas plus que Matthews 1993 : 164 l'auteur n'a pu identifier la citation de Rumi.

⁵¹ *Xizr-i rāh* 6, in Iqbal 1973 (*BD* 3 [poèmes postérieurs à 1908], *KIU*) : 266.

⁵² Le gras et souligné indique, dans la transcription comme dans la traduction, un passage en arabe.

⁵³ Formule coranique (3.9, 13.31) ; trad. Denise Masson (voir bibliographie, entrée *Coran*).

communauté croyante (*millat*)⁵⁴, dont la Ka'ba est le centre sensible (*markaz-i maḥsūs*). Iqbal écrit, dans *Rumūz-i bīxwudī* (Les Mystères du non-moi)⁵⁵ :

qaum rā rabṭ-u nizām az markazi rūzegāraš rā davām az markazī
rāzdār-u rāz-i mā bait al-ḥaram sūz-i mā ham sāz-i mā bait al-haram

Les peuples acquièrent leur union et leur ordre à partir d'un centre

C'est là aussi ce qui perpétue la durée d'une nation.

La Ka'ba sacrée est à la fois notre secret et le gardien de ce secret.

La passion de notre cœur et notre patience, toutes deux viennent d'elle.

À défaut de pouvoir caractériser la société du gouvernement divin dont Iqbal fait chanter l'avènement dans le *Javed-nāma* par Jamal al-Din al-Afghani⁵⁶, il en pose deux principes fondamentaux, en retravaillant des concepts forgés aux temps des premières élaborations juridiques de l'islam⁵⁷. Le premier est celui de l'*ijtihād*, « effort » de réflexion personnelle sur la base des textes scripturaires, qui en contexte sunnite s'exerça pleinement durant les trois premiers siècles de l'hégire, mais qui, une fois les écoles juridiques constituées, s'effaça graduellement, devenant d'abord relatif aux seuls enseignements d'une école donnée puis cédant le pas à la simple acceptation passive des règles (*taqlīd*, litt. « imitation »)⁵⁸. L'*ijtihād* avait été l'élément dynamique par excellence de la civilisation islamique, celui dont la perte historique, dit Iqbal dans *The Reconstruction*, ouvrit la voie aux tyrannies et au soufisme ascétique et causa le déclin de l'islam⁵⁹. La loi islamique, pour Iqbal, n'est en effet pas immuable : un nouvel *ijtihād* doit permettre tout à la fois d'échapper à sa fossilisation par les écoles de jurisprudence et d'œuvrer à son ajustement aux exigences du présent.

Le second principe travaillé par Iqbal est celui d'*ijmā'*, acte du « consensus » unanime de la communauté en ses représentants qualifiés et, bien sûr, sans contradiction avec le Coran et la Tradition (*sunna*)⁶⁰. À l'*ijmā'*, Iqbal donne un sens révolutionnaire, et qui ne contredit qu'en apparence son rejet d'une démocratie de type européen. Le nouveau consensus qu'il propose, c'est celui auquel parviendrait, au sein d'un État islamique dans lequel l'*ijtihād* aurait toute sa place, un système de

⁵⁴ *Dar ma'nī-yi fard-u millat* (Du lien entre individu et communauté), prélude de *RB* (*KIF* 85-88).

⁵⁵ Iqbāl 1973 (*RB, KIF*) : 135 ; trad. Iqbal 1989 : 139-140.

⁵⁶ Dans un passage intitulé « *Mohkamāt-i 'ālam-i qur'ānī* » (Les Fondements du monde coranique).

⁵⁷ Pour un bon aperçu de ces concepts et de leur première élaboration dans le contexte de la formation des écoles juridiques sunnites, voir Gardet 2002 : 184-188.

⁵⁸ Sur l'*ijtihād*, voir Schacht and MacDonald, « *Idjtiḥād* », *EI*², s. v., et sur le *taqlīd*, voir Calder, « *Taqlīd* », *EI*², s. v.

⁵⁹ Iqbal 1934 : 146-180. D'évidence, Iqbāl distingue deux attitudes mystiques : l'une, qu'il rejette, fondée sur le *taqlīd* et faite d'ascèse, de contemplation, d'imitation servile de modèles stéréotypés et d'obéissance aveugle à un maître au demeurant indigne de ce nom, et l'autre, qu'il fait sienne, enracinée dans l'*ijtihād* spirituel, et personnelle, dynamique, créative.

⁶⁰ Sur l'*ijmā'*, voir Bernand, « *Idjīmā'* », *EI*², s. v.

gouvernement parlementaire inspiré des nations européennes, dont Iqbal ne cherche pas à nier qu'elles sont pour lui sur ce plan un modèle⁶¹ :

La pression de nouvelles forces mondiales et l'expérience politique des nations européennes sont en train de démontrer à l'esprit de l'Islam moderne la valeur et les possibilités de l'idée d'Ijmâ. La croissance de l'esprit républicain et la formation graduelle d'assemblées législatives dans les pays musulmans constituent un grand pas en avant. Le transfert du pouvoir d'« Ijtihad » des représentants d'écoles individuels à une assemblée législative musulmane qui, en raison du développement de sectes opposées, constitue la seule forme possible que l'Ijmâ puisse revêtir dans les temps modernes procurera une contribution aux discussions légales émanant de profanes qui se trouvent posséder une conception intelligente des affaires. Ce n'est que de cette seule façon que nous pourrions réveiller l'activité de l'esprit endormi de notre système juridique et lui donner une vision dynamique.

Mais selon Iqbal, le modèle européen a ses limites, et seule la spiritualité islamique peut permettre à l'humanité d'atteindre à sa plus haute destinée⁶² :

L'humanité aujourd'hui a besoin de trois choses : une interprétation spirituelle de l'univers, une émancipation spirituelle de l'individu et des principes fondamentaux de portée universelle orientant l'évolution de la société humaine sur une base spirituelle (...). L'idéalisme de l'Europe n'est jamais devenu un facteur vivant dans sa vie, et le résultat est un ego perverti se cherchant lui-même à travers des démocraties intolérantes dont la seule fonction consiste à exploiter les pauvres dans l'intérêt des riches. Croyez-moi, l'Europe d'aujourd'hui est le plus grand obstacle qui se dresse sur la voie du progrès éthique de l'homme. En revanche, le musulman est en possession de ces idées ultimes sur la base d'une révélation qui, s'exprimant à partir des profondeurs les plus secrètes de la vie, intériorise son apparente extériorité (...). Souhaitons que le musulman de nos jours sache apprécier sa position, reconstruire sa vie sociale à la lumière des principes ultimes, et dégager des dessins jusqu'ici partiellement révélés de l'Islam cette démocratie spirituelle qui est la fin dernière de l'Islam.

Fondé sur le constat que l'univers est soumis aux lois immuables dans lesquelles les musulmans voient la volonté d'un dieu créateur, le message d'Iqbal veut rappeler aux musulmans

⁶¹ Iqbal 1934 : 137 sq. ; trad. Iqbal 1996 : 174.

⁶² Iqbal 1934 : 179 sq. ; trad. Iqbal 1996 : 179 sq. L'essai récent d'Éric Geoffroy intitulé *L'Islam sera spirituel ou ne sera plus* permet de se faire une idée de l'importance que conserve la pensée d'Iqbal dans les milieux musulmans contemporains où se cherche une refonte du sens de l'Islam. L'auteur, pour qui l'« islam principal recèle les moyens doctrinaux et spirituels » (p. 210) de proposer une alternative à l'actuel désenchantement du monde, et qui valorise l'*ijtihād* spirituel des soufis, cite notamment ce passage de la *Reconstruction* dans un sous-chapitre consacré à une réflexion sur la raison et les Lumières (Geoffroy 2009 : 78).

qu'ils sont libres d'agir à leur guise, et il les appelle à transformer le monde et à maîtriser leur destin. Pour y parvenir, chacun doit s'attacher à développer son être propre. Il doit par là faire de sa vie la mise en œuvre de ses potentialités d'action, en commun avec ses semblables, dans le but d'un progrès constant vers une humanité meilleure et une société plus juste, dont l'organisation soit fondée sur l'effort poursuivi de la réflexion personnelle et sur son exercice au sein d'une assemblée législative. Mais les obstacles accumulés au fil du temps sont nombreux. Au premier rang viennent le nationalisme, qui divise l'humanité, et le couple capitalisme - impérialisme, qui dresse les hommes les uns contre les autres. L'amour, qui à la différence de la raison ignore le calcul intéressé, et la spiritualité sont les forces qui, en mobilisant des énergies en vue de l'idéal, peuvent permettre de venir à bout de ces obstacles.

III

Iqbal ne fut pas seulement un poète et un penseur, il fut aussi un homme engagé dans l'action, et le moment est venu de questionner cet engagement au regard de ses idées religieuses. Ces dernières le portaient tout naturellement vers le panislamisme : le traitement de choix réservé à Jamal al-Din al-Afghani dans le *Javed-nāma* en atteste. Mais bien des actions et des positions du poète semblent contredire cette dimension fondamentale de son engagement. On a parfois mis l'accent sur ces contradictions, qui peuvent sembler flagrantes, sans prendre en considération qu'Iqbal était tout à la fois un musulman panislamiste, un Indien et un Panjabi ou, pour le dire dans la terminologie des sciences sociales, sans prêter suffisamment attention aux jeux d'échelles qui commandaient aux formes de son engagement. Iqbal lui-même s'en était pourtant expliqué avant même d'entrer en politique dans une lettre à son traducteur anglais, le grand spécialiste de persan R. A. Nicholson. À propos de l'universalisme, un concept typiquement européen dont Iqbal entendait montrer qu'il pouvait fonctionner en islam pour peu que des individus responsables s'y emploient, il lui écrivait en 1921⁶³ :

Si vous entendez en faire un idéal efficient et le mettre en œuvre dans la réalité de la vie sociale, il vaut mieux commencer avec une société « exclusive », c'est-à-dire qui ait une croyance et des contours bien tracés, mais en en élargissant les limites par l'exemple et la persuasion. Une telle société, selon moi, est l'islam.

À un premier niveau, Iqbal est en dialogue avec de grands penseurs et avec des hommes d'action des mondes européen et asiatique à la *xwudī* remarquablement développée et engagés au service d'une idée et, pour certains, de leur communauté. En attestent magnifiquement ses conversations dans le *Javed-nāma* avec, par exemple, Gautama, Zoroastre, Jésus et Muhammad, le

⁶³ Bashir Ahmad Dar (ed.), *Letters of Iqbal*, Lahore, Iqbal Academy, 1978, p. 144, cité Shaikh 1989 : 47.

poète indien du VI^e siècle Bhartrihari, le mystique bagdadi du IX^e-X^e siècle Hallaj et Nietzsche, ou encore le shah de Perse Nadir Shah (1688-1747, r. 1736-1747) et le sultan indien Tippu Sultan (1750-1799, r. 1782-1799). On a pu s'interroger à propos du choix de certains d'entre eux, comme Nadir Shah et le souverain afghan Ahmad Shah Durrani (1722-1772, r. 1747-1772) restés tristement célèbres en Inde pour les massacres qu'ils y perpétrèrent, et qui frappèrent indistinctement hindous, sikhs et musulmans. Mais c'est qu'Iqbal voulait les construire symboliquement, en tant que « signifiants » (au sens sémiologique) de l'islam, de vrais croyants prêts à braver tous les dangers pour leur religion.

Ensuite, Iqbal le panislamiste désireux de contribuer à l'avènement d'une fraternité musulmane universelle est attentif à tout ce qui se passe dans le monde musulman, et s'engage à plusieurs reprises pour y intervenir. Concernant les pays arabes, Iqbal se range d'entrée de jeu du côté des louangeurs d'Ibn Saud qui en 1924 avait déclaré la guerre au nouveau calife Hussein et, après avoir occupé La Mecque et Médine, l'avait contraint à abdiquer. En 1926, Ibn Saud fut proclamé roi du Hedjaz et du Nejed qui, réunis en 1932, formèrent le royaume d'Arabie Saoudite. À cause de son admiration pour celui qui avait imposé le wahhabisme dans le pays de naissance de l'islam, Iqbal fut traité de wahhabite par certains oulémas traditionnalistes. C'est aussi contre ces derniers qu'il devint un ardent défenseur des vues de Jamal al-Din al-Afghani, tenant de l'*ijtihad* « libre effort de réflexion personnelle » et du panislamisme, artisan du réveil des pays islamiques, défenseur des libertés constitutionnelles, qui milita pour le nationalisme en Inde et en Égypte, et contre la politique qajar autoritaire en Iran, personnalité complexe à propos de laquelle demeurent aujourd'hui encore bien des questions⁶⁴. Iqbal entretenait aussi des relations épistolaires avec le recteur moderniste de l'université d'Al-Azhar au Caire. À la fin de l'automne 1932, alors qu'il revenait de l'une des Conférences de la Table Ronde (*Round Table Conferences*) à Londres dont nous parlerons plus loin, il participa au Congrès Musulman Mondial (*World Muslim Congress*) à Jérusalem. Enfin, Iqbal milita en 1937 contre le rapport Peel qui préconisait la partition de la Palestine, alors sous mandat britannique, entre Juifs et Arabes. On peut se faire une idée et de l'engagement d'Iqbal et de la sensibilité de certains musulmans indiens au problème palestinien à partir de ce passage d'une lettre écrite en septembre 1937 par le poète à Madame Farquharson, amie londonienne de Gandhi qui militait pour la liberté de l'Inde et la cause arabe⁶⁵ :

J'ai des contacts plus ou moins suivis en Égypte, en Syrie et en Iraq. J'ai aussi reçu des lettres de Najaf. Vous devez avoir lu que les chiites de Kerbela et Najaf ont vivement protesté contre la partition de la Palestine. Le premier ministre iranien et le Président de la République de Turquie ont eux aussi parlé et protesté. De même en Inde, le ressentiment devient de plus en plus vif. L'autre jour, 50.000 musulmans se sont rassemblés à Delhi pour protester contre la Commission sur la partition de la Palestine

⁶⁴ Voir Keddie 1972.

⁶⁵ Iqbal 2006 : 296.

Iqbal s'intéressa aussi au mouvement moderniste des musulmans de Russie, et tout particulièrement à sa principale figure, le procommuniste Musa Jarullah (1875-1949)⁶⁶. Ce dernier avait été en contact avec Muhammad Abduh (1849-1905)⁶⁷, célèbre réformateur musulman égyptien, disciple de Djamal al-Din al-Afghani et mufti d'Égypte à partir de 1889, et il prôna le retour aux sources de l'islam et la nécessité de l'instruction. Musa Jarullah visita l'Inde à plusieurs reprises, et une rencontre fut organisée avec Iqbal en 1935 à Lahore.

Si Iqbal parla peu de l'Iran à l'héritage culturel duquel il devait tant, il s'intéressa de près à l'Asie centrale, en partie partagée entre la Russie et la Chine. Il espérait que la révolte indépendantiste des musulmans du Turkestan chinois, qui éclata en 1933, serait couronnée de succès et aurait des répercussions favorables sur toute la région. Il écrivit au mois de mai de cette année-là⁶⁸ :

La révolution si elle réussit, ne manquera pas d'avoir des répercussions au Turkestan, en Afghanistan comme en Russie, et tout particulièrement au Turkestan russe où il existe un grand mécontentement en raison de la persécution religieuse, et aussi au problème d'approvisionnement en nourriture créé par la politique d'un gouvernement russe qui transforme le pays en un vaste champ de coton. Pour ce qui est du Turkestan afghan, les peuples de l'Asie peuvent, j'espère, compter sur l'idéalisme avisé du roi Nadir Shah.

Le succès de la révolution signifiera aussi la naissance d'un État musulman prospère et fort au Turkestan chinois, où les musulmans, qui forment quelque quatre-vingt-dix-neuf pour cent de la population, seront libérés de la vieille oppression chinoise. Le Turkestan chinois est un pays très fertile, mais à cause de l'oppression chinoise et du mauvais gouvernement, seuls cinq pour cent de son territoire sont présentement cultivés. L'établissement d'un autre état musulman entre l'Inde et la Russie éloignera la menace du matérialisme athée des Bolcheviques des frontières de notre pays, même si elle ne l'écarte pas de l'ensemble de l'Asie Centrale.

Comme il ressort bien de cette déclaration, l'Afghanistan intéresse beaucoup Iqbal, car c'est un pays musulman dont les rois ont toujours su résister à l'impérialisme, et où l'islam a gardé une belle vigueur. Ainsi, en 1922 déjà, Iqbal avait dédié son recueil de poèmes en persan *Payām-i mašriq* (Le Message de l'Orient) au roi Amanullah (r. 1919-1929) qui, après une guerre contre les Britanniques établis en Inde, venait d'obtenir la reconnaissance de l'indépendance de l'Afghanistan par la Grande Bretagne (traité de Kaboul, 1921). À l'automne 1933 précisément, Iqbal est invité par le roi d'Afghanistan Nadir Shah (r.1929-1933), avec l'érudit Sulayman Nadwi (1884-1953)⁶⁹ et son ami Sir Ross Masood (1889-1937), petit-fils du lanceur du réformisme moderniste Syed Ahmad Khan

⁶⁶ Sur lui, voir Kurzman 2002 : 254-256.

⁶⁷ Pour une mise au point récente à son sujet, voir Kügelgen, « 'Abduh, Muḥammad », *El*³, s. v.

⁶⁸ Iqbal 2006 : 175 sq.

⁶⁹ Sur lui, voir Khan (Zafarul-Islam), « Nadwī, Sayyid Sulaymān », *El*², s. v.

(1817-1898)⁷⁰, intime de Forster et dédicataire de *A Passage to India*⁷¹. Le roi veut discuter avec eux son projet de création d'une nouvelle université. Iqbal a évoqué après coup ce voyage dans un petit masnavi en persan, *Musāfir* (Le voyageur, 1933)⁷². Il y loue le roi, qui fut assassiné quelques jours après le départ de la délégation indienne, et y prodigue des conseils à son fils, Zahir Shah (r.1933-1973), tout en célébrant le glorieux passé de l'Afghanistan. Se recueillant sur la tombe du sultan ghaznévide Mahmud de Ghazna (r.997-1030) qui conquiert une partie du Panjab et mène de nombreuses expéditions dans le nord du sous-continent, il parle avec émotion de celui qui introduisit la loi islamique en Inde du Nord-Ouest et détruisit le temple de Somnath : mais là encore, l'important pour lui est le « signifiant » islam...

Du côté de la Turquie et des Balkans, Iqbal s'était enthousiasmé pour les projets panislamistes de la période des guerres balkaniques de 1912-1913. Après la première guerre mondiale, ses réactions aux menaces qui pesaient sur le califat furent beaucoup moins tranchées. Comme nombre de musulmans indiens, il s'était inquiété du sort réservé au calife ottoman après la défaite de la Turquie. En Inde, les partisans du califat mirent sur pied une Conférence Panindienne pour le Califat (*All-India Khilafat Conference*) qui choisit Gandhi pour président en novembre 1919. Quand le traité de Sèvres, en 1920, démembra l'Empire ottoman, les frères Ali, Muhammad (1878-1931) et Shaukat (1873-1938), membres du Congrès, décidèrent de lancer un mouvement de non-coopération, que Gandhi parvint non sans mal à faire adopter par son parti. Deux années durant (1920-1922), ce double mouvement de non-coopération (boycott des écoles et tribunaux anglais, puis des tissus importés) et pour le califat connut un grand succès, culminant avec une grande grève en novembre 1921 pour protester contre la visite du Prince de Galles. Mais Gandhi y mit fin en février 1922, après que l'incendie d'un commissariat eut causé la mort de 22 policiers. Ce mouvement fut soutenu par Abul Kalam Azad (1886-1956), penseur et homme d'action musulman engagé dans le Congrès après être passé par le panislamisme puis l'action nationaliste violente au côté d'Aurobindo au Bengale⁷³. Iqbal, lui, exprima des doutes face à l'entente entre hindous et musulmans, à une époque où la situation était déjà tendue au Panjab, et il se montra sceptique quant à la contribution de Gandhi au progrès des intérêts musulmans. Mais surtout, Iqbal le moderniste se désengagea en raison du rôle joué, sans que la Ligue musulmane en prenne ombrage, par le Rassemblement des Oulémas de l'Inde (*Jamiat al-Ulema-e Hind*), formé à l'initiative des oulémas traditionalistes de l'école dite de Deoband (ville d'implantation de leur première madrasa en 1867). Iqbal voulait absolument éviter que le mouvement pour le califat ne devienne une occasion pour les oulémas d'apparaître comme les représentants du consensus musulman en Inde : ce rôle, nous y reviendrons, devait selon

⁷⁰ Sur lui, voir notamment Troll 1978.

⁷¹ Ross Masood était alors vice-chancelier de l'Aligarh Muslim University fondée par son grand-père, après avoir été, de 1926 à 1928, directeur de l'instruction publique du nabab de Bhopal. – Après la mort de Masood, Iqbal écrivit un poème consacré à son ami sous le titre *Mas'ūd-i maḥrūm* (Feu-Mas'ud), publié en 1938 dans *Armagān-i Hijāz* (Iqbāl 1973 [KIU] : 666-668).

⁷² Iqbāl 1973 (KIF) : 849-882.

⁷³ Sur lui, voir Douglas 1993 et Hasan 2001.

lui être dévolu à la Ligue musulmane. Voyant, après le mouvement, ses craintes en partie justifiées par les succès des oulémas dans la mobilisation des classes moyennes indo-musulmanes autour de leurs propositions, Iqbal écrivit à l'historien Akbar Shah Khan Najibabadi⁷⁴ :

L'influence des mullahs professionnels a beaucoup décru grâce au mouvement de Sir Sayyid Ahmad Khan, mais le comité pour le Califat, à travers ses fatwas politiques, a rétabli leur influence parmi les musulmans. C'est une très grave erreur, dont probablement personne n'a encore pris conscience.

Ce tour d'horizon aura permis, on l'espère, de prendre la mesure de l'engagement, au moins intellectuel, et parfois actif, d'Iqbal dans l'évolution du monde musulman. En Inde même, la situation était pour lui beaucoup plus compliquée, et ce n'est véritablement qu'en 1930, avec sa célèbre déclaration sur l'avenir des musulmans de l'Inde du Nord-Ouest, qu'il trouva la voie dont il ne dévia plus.

La question pour Iqbal semble avoir été de trouver la bonne manière d'articuler, dans les termes d'aujourd'hui, une pensée globale dont nous avons parcouru le soubassement religieux et le déploiement panislamique, avec un engagement local. Comment faire avancer la cause de l'islam en Inde, et plus particulièrement au Panjab ? Comment permettre aux musulmans indiens d'être religieusement et culturellement eux-mêmes dans un territoire où l'éthos hindou – avec son lien entre nationalisme et territorialité – s'imposait naturellement du fait de la démographie ? La réponse d'Iqbal fut finalement de donner le sens d'un destin pour les musulmans indiens à la proposition séparatiste issue de la théorie des deux nations.

Mais essayer de comprendre son engagement, après une longue période recluse jusqu'au début des années 1920, suppose aussi d'en percevoir les conditions sociales et politiques. Iqbal écrit ses premières grandes œuvres dans une Lahore restée très provinciale, en dépit des débats religieux dont son nouvel espace public est le théâtre : missions chrétiennes, Société des Arya (*Ārya Samāh*) hindou, Société des Lions (*Singh Sabhā*) sikhe et 'sociétés' (*anjuman*) musulmanes diverses y sont très actives et débattent. Mais au début des années 1920, ni la Ligue musulmane ni le Congrès n'y sont très organisés. Le Panjab est devenu le grenier de l'Inde grâce aux lotissements irrigués (Canal colonies) ouvertes par les Britanniques dans les années 1880, après un immense effort d'irrigation à partir des affluents de l'Indus. Si nombre de paysans vivent dans la misère et la précarité, la paysannerie est globalement plus prospère au Panjab que dans d'autres provinces. Mais elle est très largement sous la coupe d'une aristocratie de grands propriétaires, qui a partie liée avec les maîtres du soufisme populaire, ces *pīr* du Panjab eux-mêmes à la tête de grands domaines agricoles par le jeu des fondations pieuses et dont l'emprise idéologique sur les masses rurales est immense. À leur propos, Iqbal écrit dans le poème de *Bāl-i Jibrīl* intitulé *Panjāb ke pīrzādom se* (Aux descendants des *pīr* du Panjab)⁷⁵ :

⁷⁴ Lettre citée dans Ikram 1970 : 175.

⁷⁵ Iqbāl 1973 (*KIU*) : 451.

*‘ārif kā ṭhikānā nahīm vu xitta ki jis mem
paidā kulah-i faqr se ho ṭurra-yi dastār
bāqī kulah-i faqr se thā valvala-yi ḥaqq
ṭurrom ne carḥāyā niša-yi xidmat-i sarkār*

Il n'est pas un lieu pour le gnostique le territoire dans lequel
De la toque de la pauvreté est né le plumet du turban⁷⁶.
La toque de la pauvreté perpétuait la clameur de la vérité ;
Les plumets sont le signe de l'asservissement au gouvernement⁷⁷.

Dans les villes, les musulmans de la petite classe moyenne à laquelle appartient Iqbal vivent dans un univers traditionnel semi-féodal, mais ont été exposés au réformisme des traditionalistes et des modernistes. Iqbal, d'abord brièvement universitaire, est devenu avocat, par refus du système d'enseignement colonial. Mais ses revenus sont très modestes, car il limite sa pratique afin de préserver du temps pour la méditation, la lecture et l'écriture. Il est au contact de seigneurs de la terre et de princes, et aussi d'ouvriers et de paysans, et il réagit vivement dans ses écrits à l'injustice sociale dont il est le témoin. Mais l'islam lui offre un lien intellectuel avec tous et lui apparaît aussi comme le ciment susceptible de leur garder une forme d'unité face à un ethos et une culture hindous qu'il respecte, mais pour lesquels il n'a aucune sympathie. Il est aussi conscient que d'une manière générale, les masses musulmanes de l'Inde, qui sont surtout rurales, vivent dans une grande pauvreté, et que dans les villes, notamment en raison de leur réponse par le repli à l'impact colonial et aux événements de 1857, les musulmans ont un retard considérable sur les hindous en matière d'éducation moderne et d'accès aux nouvelles professions. Iqbal joint ainsi à une immense culture occidentale et orientale une riche expérience sociale, et sa poésie en porte la trace.

Quand Iqbal revint d'Angleterre en 1908, un événement politique majeur avait changé le cours de l'histoire de l'Inde colonisée. En 1905, les Britanniques avaient procédé à une partition du Bengale en deux entités à majorité respectivement hindoue et musulmane. Les nationalistes hindous réagirent

⁷⁶ Cette pauvreté (*faqr*) est le détachement dépouillé des vrais mystiques ; elle est voulue et essentielle à la quête (voir, par exemple, Schimmel 1975 : 120-124). Quant au plumet, il évoque celui du turban des grands moghols et renvoie à l'implication des *ṭūr* dans le jeu politique. – Ces vers se présentent comme une partie d'une réponse faite de l'au-delà au poète par Shaikh Ahmad Sirhindi (m. 1624), maître soufi d'origine panjabi et membre de la confrérie naqshbandi fondée à Bukhara par Baha al-Din (m. 1384) et l'une des plus répandue dans le monde contemporain : Shaikh Ahmad Sirhindi, considéré après sa mort comme le « rénovateur » (*mujaddid*) de l'islam à l'aube du deuxième millénaire de l'ère de l'hégire, joua un rôle majeur dans la réaffirmation de l'orthodoxie sunnite contre les tendances syncrétistes des empereurs moghols Akbar (r. 1556-1605) et Jahangir (r. 1605-1628). Dans ce poème, Iqbal se dépeint comme rendant visite au tombeau du cheikh, représentant archétypal du soufisme engagé, et lui demandant de lui donner la « pauvreté » (*faqr*) afin que ses yeux s'éveillent. Sur Shaikh Ahmad Sirhindi, voir Friedman 2000.

⁷⁷ *Sarkār* renvoie ici au gouvernement colonial, qui était ainsi nommé en ourdou.

si vivement que les dirigeants musulmans, qui initialement n'avaient pas approuvé la partition, s'y rallièrent en voyant dans le Bengale oriental un refuge possible pour leurs coreligionnaires de l'est de l'Inde. Les Britanniques, inquiets de la montée des protestations et des actes terroristes de certains nationalistes hindous, firent une concession aux Indiens avec les réformes Morley-Minto : le Government of India Act de 1909 autorisait l'élection d'Indiens aux Assemblées législatives provinciales (*Legislative Councils*) et introduisait, conformément aux demandes présentées par des représentants d'une fraction de l'élite musulmane, des électors séparés : un certain nombre de sièges étaient réservés aux musulmans. Quelques années auparavant, en 1906, avait été créée à Dhaka la Ligue Musulmane Panindienne (*All-India Muslim League*), présidée jusqu'en 1911 par l'Aga Khan et dont la plateforme était initialement très modérée et probritannique. Mais la donne changea après la réunification du Bengale en 1908, vécue par certains musulmans comme une trahison, et en 1913, la Ligue s'assigna comme objectif l'indépendance du pays, et fut rejointe par Ali Jinnah, futur fondateur (malgré lui, Jalal 1985) du Pakistan.

La première guerre mondiale, à laquelle participèrent massivement des troupes indiennes hindoues, musulmanes et sikhes, le retour de Gandhi dans son pays natal en 1915 et la révolution russe provoquèrent en Inde une agitation sans précédent. Les Britanniques réagirent en promulguant, en 1919, un nouveau Government of India Act, qui renforçait l'autonomie des provinces et transférait à des ministres indiens responsables devant des assemblées législatives provinciales certains secteurs jusque là réservés aux gouvernements provinciaux britanniques, sur la base d'électors séparés pour les hindous et les musulmans, comme en avaient convenu la Ligue et le Congrès lors d'un pacte signé à Lucknow en 1916. Mais en cette même année 1919, la Loi Rowlatt (*Rowlatt Act*) promulguée par le Conseil législatif impérial prolongeait certaines restrictions aux libertés fondamentales introduites pendant la guerre, instituait des cours spéciales et autorisait la détention sans procès pour activités subversives. Gandhi réagit en appelant à une grève et à des rassemblements de protestation pacifique ; mais à Amritsar, le général Dyer fit ouvrir le feu, au jardin dit Jallianvala Bagh, sur une foule pacifiquement rassemblée, et ses soldats massacrèrent plusieurs centaines de personnes. Des émeutes s'ensuivirent dans plusieurs grandes villes. Rabindranath Tagore renvoya son titre de chevalier (*knight*) en signe de protestation.

Iqbal, qui allait bientôt suivre avec l'intérêt que nous avons vu l'évolution de la situation en Turquie, semble n'avoir guère réagi, publiquement du moins, aux événements. Il participa bien, fin 1919, à un rassemblement des musulmans de Lahore où il fut décidé de ne pas célébrer l'anniversaire de la victoire des alliés, mais cet idéaliste, pourfendeur du colonialisme, accepta, malgré le geste de Tagore, d'être anobli en 1922.

Le premier engagement politique d'Iqbal se fit sur une ligne très modérée, et en apparence en contradiction avec ses idées religieuses. Mais ici, la question des échelles prend tout son sens, et il convient d'avoir à l'esprit la situation sociale et politique du Panjab pour l'interpréter. C'est tardivement, en 1926, que furent organisées au Panjab les premières élections résultant de la Loi de 1919. Le parti qui allait s'affirmer alors et remporter au Panjab toutes les élections jusqu'à sa défaite de 1946 était le Parti unioniste, poussé par les Britanniques et dominé par un conglomérat de grands propriétaires terriens hindous, sikhs et musulmans, liés, pour ces derniers, comme il a été dit, aux *pir*

établis dans les casbahs et les villages, et qu'Iqbal dénonça de manière cinglante dans un poème de *Bāl-i Jibrīl*⁷⁸, en même temps qu'il appelait, dans le poème cité plus haut, les paysans à l'éveil et à la libération.

Or, le chantre du panislamisme qui avait écrit en 1922 dans le poème déjà rencontré *Xizr-i rāh*, de *Bāng-i Dārā*⁷⁹ :

majlis-i ā'īn-o iṣlāḥ-o rī'āyāt-o ḥuqūq
ṭibb-i maḡrib meḡ maze mīṭhe, aṣar xwāb āvarī

Les assemblées constitutionnelles, les réformes, le gouvernement et les droits :

Le goût de la médecine occidentale est doux, son effet soporifique.

se laissa convaincre par ses amis musulmans du Parti unioniste de se faire élire, fin 1926, membre de l'Assemblée Législative Provinciale (*Provincial Legislative Council*) dans la circonscription musulmane de Lahore, bien qu'il n'eût guère de sympathie pour une formation qui défendait les intérêts des grands propriétaires et des *pīr*.

En 1927, alors qu'il prenait ses fonctions à l'Assemblée, Iqbal était aussi secrétaire de la Ligue musulmane panindienne (*All-India Muslim League*), poste dont il démissionna l'année suivante en raison de divergences de vues sur la question de l'autonomie provinciale. Ces deux formes d'engagement d'Iqbal se situent à deux échelles différentes : celle du Panjab pour la première, et celle de l'Inde pour la deuxième.

Concernant le niveau panindien, l'adhésion d'Iqbal à la Ligue musulmane, qui est un parti de nantis, s'explique par le fait qu'il voit dans cette organisation la seule qui soit susceptible de rassembler autour d'une plateforme islamique des musulmans indiens autrement séparés par la position socio-économique, la langue et les affiliations religieuses. Comme la Ligue est inexistante au Panjab, Iqbal s'engage là où il a des chances de faire progresser la cause des musulmans : en se faisant élire sur un siège réservé au musulmans, au sein du parti appelé à dominer l'assemblée. Et quand on regarde l'action d'Iqbal à l'Assemblée, on voit bien agir un individu autonome au service de sa communauté et, au-delà, de tous ceux qui peuvent avoir les mêmes intérêts qu'elle. Les discours d'Iqbal frappent par la rigueur de leur argumentation, étayée de considérations philosophiques, morales, historiques et économiques, par la subtilité de leur composition, par la force de leur ton et par la qualité de leur style. Que visent-ils ? Principalement l'amélioration du sort des paysans les plus pauvres par des mesures d'allégement fiscal et de progressivité de l'impôt, la défense des écoles musulmanes et la prévention de la haine communautariste.

La démission du poste de secrétaire de la Ligue est quant à elle fondée sur une vision qui fut l'engagement fondamental d'Iqbal dans les dernières années de sa vie. On y lit bien ce qui l'opposa

⁷⁸ Ce poème est intitulé *Panjāb ke pīrzādom se* (les *pīrzāda* [descendants des *pīr*] du Panjab). Iqbal 1973 (*KIU*) : 250 sq. ; trad. fra. Iqbal 1977 : 126.

⁷⁹ *Xizr-i rāh* 4, in Iqbal 1973 (*BD* 3 [poèmes postérieurs à 1908], *KIU*) : 261.

plus tard à Jinnah, que pourtant il soutint indéfectiblement. Comme il a été rappelé, l'adhésion d'Iqbal à la Ligue signifiait son engagement à œuvrer au rassemblement de tous les musulmans de l'Inde autour d'un islam moderniste libéré de l'emprise des *pīr*, des mollahs et des oulémas. Mais en même temps, comme en atteste son acceptation d'une investiture par le Parti unioniste, un parti régional, Iqbal considérait que le sort des musulmans de l'Inde se scellerait dans ces régions du nord-ouest (Sindh, Baluchistan, Panjab et NWFP) où ils étaient majoritaires et non soumis à un roi hindou comme au Cachemire. Il était donc pleinement en accord avec la Ligue lorsque celle-ci, conformément à ses vues, demanda en 1924, à sa session de Lahore, plus d'autonomie pour les provinces à majorité musulmane. Mais le mémorandum, qu'en l'absence d'Iqbal, malade, les dirigeants de la Ligue rédigèrent pour l'exclusivement britannique Simon Commission, envoyée en Inde pour étudier de nouvelles réformes constitutionnelles, en restait à propos de l'autonomie provinciale à un *statu quo* inacceptable pour Iqbal⁸⁰.

Ses conceptions sans cesse approfondies d'une autonomie provinciale qui était à ses yeux la seule façon pour les musulmans de l'Inde de vivre pleinement selon leur ethos et leurs normes, Iqbal les exposa dans son long discours d'ouverture (*Presidential Address*) à la session annuelle de la Ligue musulmane panindienne le 29 décembre 1930 à Allahabad. C'est Jinnah qui l'avait invité en août à présider cette session, lui-même ayant décidé de partir pour Londres en novembre afin d'y participer à la première Round Table Conference destinée à préparer les réformes constitutionnelles. Mais ulcéré par son échec à imposer ses vues sur une future fédération, Jinnah décida d'abandonner la Ligue à ses amis panjabis et de rester à Londres, où il s'établit comme avocat. Gandhi de son côté, après avoir fait élire Jawaharlal Nehru Président du Congrès en 1929, avait lancé son deuxième mouvement de désobéissance civile, dont un temps très fort fut en mars-avril 1930 la « marche du sel ». Mais cette fois, les musulmans ne prirent guère part au mouvement, et 1931 fut l'année des premières grandes émeutes intercommunautaires dans les Provinces Unies (*United Provinces*)⁸¹.

C'est dans ces circonstances qu'Iqbal fit ses déclarations capitales, estimant que pour unir dans toute leur diversité les musulmans de l'Inde derrière la Ligue, il fallait leur proposer un objectif clair et mobilisateur. Le fondement de son propos était une idée formulée pour la première fois trente-sept ans plus tôt par le moderniste probritannique Syed Ahmad Khan, à savoir qu'hindous et musulmans forment, au sein d'un même pays, deux nations distinctes : « En Inde, avait-il déclaré en 1883, coexistent principalement deux nations dont les membres se distinguent par les appellations d'hindous et de musulmans »⁸². Iqbal fit sienne cette « théorie des deux nations », et lui donna une tout autre dimension. À la différence du christianisme en Europe, argumenta-t-il dans sa fameuse adresse présidentielle à la session annuelle de la Ligue musulmane panindienne le 29 décembre 1930 à Allahabad, l'islam ne saurait, sous peine d'être vidé de sa substance, être relégué à la sphère privée ; l'expérience religieuse individuelle y est intrinsèquement liée à un ordre social islamique⁸³.

⁸⁰ Iqbal 2006 : 247.

⁸¹ Voir Gould 2004 : 108-111.

⁸² Khan (Syed Ahmad) 1972 : 159.

⁸³ Iqbal 2006 : 7-8.

Dans cette situation, pour leur bien et au-delà pour celui de l'Asie entière, les musulmans de l'Inde doivent se voir reconnaître le droit à vivre selon leur culture religieuse propre, dans le cadre d'une forme supérieure de communautarisme, et au bout du compte, pour eux, la solution passe par la création, au sein de l'Inde, d'un État qui leur soit propre⁸⁴. Iqbal en vient alors à énoncer cette vision⁸⁵ :

J'aimerais voir le Panjab, la Province Frontalière du Nord-Ouest, le Sind et le Baloutchistan regroupés en un seul état. L'autonomie au sein de l'empire britannique ou hors de cet empire, la formation d'un état musulman indien stable dans le nord-ouest, voilà ce qui me paraît être la destinée finale des musulmans, au moins dans l'Inde du Nord-Ouest.

Iqbal articulait dans ce très important discours ses idées religieuses sur la responsabilité individuelle et sociale du musulman, attaché à cheminer vers la perfection en suivant le modèle prophétique, et sur la nature de l'islam, avec les différentes échelles de son engagement : il s'agissait, une fois encore, au niveau panindien, de mobiliser dans l'unité tous les musulmans en vue de l'obtention d'un État indien qui leur soit propre, et au niveau régional, de se battre pour obtenir un maximum d'autonomie provinciale. Il s'agissait aussi de préfigurer, en vertu des possibilités offertes par le nombre des musulmans dans les provinces du nord-ouest, ce futur État indo-musulman.

On a pu voir dans cette vision d'Iqbal la préfiguration du Pakistan. Mais le poète-philosophe s'en est clairement expliqué dans une lettre adressée le 4 mars 1934 au professeur Edward John Thompson (1886-1946) de l'Université d'Oxford ⁸⁶ :

Vous me dites protagoniste du projet appelé 'Pakistan'. Or le Pakistan n'est pas mon projet. Celui que j'ai suggéré dans mon adresse était la création d'une Province musulmane, c'est-à-dire d'une province avec une large majorité de population musulmane au nord-ouest de l'Inde. Cette province serait, selon mon projet, une partie de la fédération indienne envisagée. Le projet du Pakistan propose une fédération séparée de provinces musulmanes directement liées à l'Angleterre comme dominion séparé. Ce projet a vu le jour à Cambridge⁸⁷.

Iqbal défendit encore ses idées lors des deuxième et troisième Conférences de la Table Ronde (*Round Table Conferences*) à Londres. Mais surtout, après la décision de 1932 fixant la

⁸⁴ Iqbal 2006 : 10.

⁸⁵ Iqbal 2006 : 11.

⁸⁶ Voir Lago 2001 : 285. Le texte intégral de la lettre se trouve sur plusieurs sites de la toile, dont celui de la faculté de théologie de l'Université de Boston (http://sthweb.bu.edu/index.php?option=com_awiki&view=mediawiki&article=Allahabad_Address&Itemid=352).

⁸⁷ Sur la naissance du concept de Pakistan à Cambridge, voir plus bas. – Commentant la position d'Iqbal, poète avec qui il disait avoir beaucoup en commun, qu'il admirait (Nehru 1946 : 298) et à qui il rendit une ultime visite peu avant sa mort, Nehru écrivit dans *The Discovery of India* : « Rien dans sa conception de la vie ne s'accorde avec les développements ultérieurs de l'idée du Pakistan ou de la division de l'Inde » (*ibid.*).

représentation des communautés religieuses (*Communal Award*) de 1932, qui maintenait les électors séparés et en étendait le principe, et le Government of India Act de 1935 qui, notamment, accordait une large autonomie aux provinces, Iqbal fit de plus en plus pression sur Jinnah, qu'il avait contribué à persuader de revenir en Inde, et dont il obtint qu'il soit élu Président de la Ligue en 1936. Cette pression s'exerça dans un double sens, qui montre bien l'articulation entre les différentes échelles de réflexion. Pour Iqbal, Président de la Ligue musulmane pour la province du Panjab (*Punjab Provincial Muslim League*), Jinnah était le seul qui puisse conduire les musulmans de l'Inde vers la forme politique qui les constituerait en État-nation au sein de l'Inde. Iqbal, d'une part, pressa donc Jinnah de renoncer à l'alliance dans laquelle il avait engagé la Ligue avec le Parti unioniste des grands propriétaires et des *pīr*, de manière à ce que la Ligue puisse apparaître avec un programme clairement musulman. Il chercha d'autre part à le détourner de sa priorité donnée à la recherche d'un accord avec le Congrès au niveau central pour créer localement un ou des États musulmans en Inde (le Bengale est aussi parfois évoqué dans ses lettres). Il écrit à Jinnah le 27 mai 1937 une lettre où s'exprime une nouvelle fois clairement le lien entre ses idées socioreligieuses et son engagement :

Le socialisme athée de Jawaharlal ne suscitera vraisemblablement guère de réponse de la part des musulmans. La question est donc la suivante : est-il possible de résoudre le problème de la pauvreté des musulmans ? Le futur de la Ligue dépend de son activité pour y parvenir. Si la Ligue ne peut rien promettre de tel, je suis sûr que les masses musulmanes resteront indifférentes à elle comme auparavant.

Heureusement, il y a une solution, qui passe par l'application de la Loi de l'islam et la poursuite de son développement à la lumière des idées modernes. Après une longue et attentive étude de la Loi islamique, je suis parvenu à la conclusion que si ce système est correctement compris et appliqué, on assure au moins le droit à la subsistance de chacun. Mais la mise en pratique et le développement de la charia de l'islam sont impossibles dans ce pays sans un ou des état(s) musulman(s) libre(s). J'en suis sincèrement convaincu depuis des années et je persiste à penser que c'est le seul moyen de résoudre le problème du pain pour les musulmans ainsi que de réaliser une Inde pacifique⁸⁸.

Et sur le plan politique, il précise dans la même lettre sa pensée en comparant les situations respective de l'hindouisme et de l'islam face à la démocratie⁸⁹ :

Aussi, l'insertion du socialisme de Jawaharlal dans le jeu politique des hindous va vraisemblablement faire couler beaucoup de sang parmi eux. Il est clair pour moi que si l'hindouisme accepte la social-démocratie, il doit cesser d'être lui-même. Pour l'islam, l'acceptation d'une forme de social-démocratie en accord avec les principes légaux de l'islam n'est pas une révolution mais un retour à la pureté originelle de l'islam (...).

⁸⁸ Iqbal 1956 : 17-18.

⁸⁹ Iqbal 1956 : 18-19.

Mais comme je l'ai dit, pour qu'il soit possible à l'Inde musulmane de résoudre ses problèmes, il est nécessaire de redistribuer le pays et de créer un ou plusieurs état(s) où les musulmans forment la majorité absolue de la population.

À l'époque où Iqbal écrivait cette lettre, deux conceptions du nationalisme indo-musulman s'affrontaient : le nationalisme unioniste et le nationalisme séparatiste. Pour les tenants de la première, la lutte contre les Britanniques ne pouvait être fructueuse sans une alliance avec les hindous. Abul Kalam Azad fut le chantre de cette tendance. Pour lui, musulmans et hindous constituaient une seule nation, et il parvint à obtenir la caution des oulémas réformistes traditionalistes de l'école de Deoband.

Les nationalistes séparatistes s'appuyaient, pour leur part, sur la théorie des deux nations, dont Iqbal était alors le héraut. Pour eux, les musulmans étant une minorité en Inde, ils étaient appelés à subir, dans une Inde démocratique, les volontés de la majorité hindoue. Mais ce courant séparatiste était lui-même divisé en deux tendances. Pour certains, qui commençaient à demander la création d'un Pakistan indépendant et que Jinnah rejoignit en 1940, le nouvel État devait être laïque et protéger les minorités indépendantes. D'autres, autour du fondamentaliste orthodoxe Maududi (1903-1979), voulaient la création d'un État théocratique, et pour eux, le séparatisme de la Ligue musulmane n'était qu'un piège. La conception du *dāru'l-islām* « pays d'islam » dont ils rêvaient, n'était pas territoriale, même si à la partition ils optèrent finalement pour le Pakistan.

Dans ce contexte, la position d'Iqbal est singulière, et une confrontation de ses vues avec celles d'Azad et celles de Maududi mériterait examen⁹⁰. Le séparatisme d'Iqbal n'était pas celui du mouvement pour un pays séparé, le Pakistan. Une première demande en ce sens était apparue en 1933, sur la base du nom PAKSTAN (initialement écrit ainsi, sans -i-) forgé par un étudiant panjabi de Cambridge, Choudhary Rahmat Ali (1897-1951), à partir des noms Punjab, Aghan province, Kashmir, Sindh et Baluchistan. Rahmat Ali s'identifiait comme le fondateur du « Pakistan National Movement » et prit soin de préciser que le plan de son mouvement était « fondamentalement différent de la proposition formulée par Sir Doctor Muhammad Iqbal », dont l'entité musulmane du nord-ouest devait rester au sein d'une fédération indienne. Pour Rahmat Ali⁹¹ :

Ces provinces devraient être regroupées en une fédération autonome. Le pays ne peut connaître la paix et la tranquillité si nous, les musulmans, sommes inclus par duperie dans une fédération dominée par les hindous et dans laquelle il ne nous soit pas possible d'être maîtres de notre destinée ni en charge de nos âmes.

Pour faire aboutir son propre projet, Iqbal, nous l'avons vu, poussait le moderniste Jinnah et la Ligue à épouser ses vues. Mais en même temps, il était entré en relations avec le fondamentaliste Maududi. On retrouve à l'extrême, dans cette double attitude, la tension, dans la pensée politico-

⁹⁰ Pour une comparaison entre les vues d'Iqbal et celles d'Azad, voir Shaikh 1992 et Puri 1996.

⁹¹ Cité par Wolpert 1988 : 131.

religieuse d'Iqbal, entre ce qu'il appelle dans lettre à Jinnah citée plus haut « le renforcement de la Loi de l'islam » d'une part et « les idées modernes » d'autre part (social-démocratie, respect des autres religions...). Iqbal avait rencontré une première fois Maududi à Hyderabad en 1929, il avait lu son livre sur le jihad et recevait sa revue, *Tarjumānu'l-Qur'ān* (L'Interprète du Coran). Il avait en tête de fonder dans le Panjab un établissement modèle d'enseignement pour propager une nouvelle idéologie islamique. Il s'était même adressé au recteur moderniste de l'Université Al-Azhar au Caire pour lui demander s'il aurait un directeur à lui proposer. Mais ses exigences étaient telles (compétences en sciences islamiques, en anglais, en sciences naturelles, en sciences économiques et en sciences politiques) que personne n'avait pu être trouvé. Il s'était alors tourné vers une de ses connaissances, Niyaz Ali, fonctionnaire à la retraite qui entendait créer une fondation pieuse (*waqf*) à Pathankot, dans le Panjab. C'est Niyaz Ali qui proposa à Iqbal d'écrire à Maududi pour l'inviter à être l'administrateur de la fondation, sur laquelle plus tard verrait le jour le nouvel établissement d'enseignement. Iqbal accepta, et Maududi prit finalement, en mars 1938, la tête du projet, nommé à son initiative *Dāru'l-islām* (Pays d'islam) : l'autonomie lui était garantie, Iqbal ayant seulement exigé qu'il ne mêlât pas son activité politique à la gestion de la fondation pieuse. Maududi se retrouva libre d'agir à sa guise un mois plus tard, Iqbal étant décédé le 12 avril. Il écrivit en juillet 1938 qu'il avait appelé le projet *Dāru'l-islām* parce que son objectif était de faire de l'Inde entière le *dāru'l-islām*, et de l'établissement de Pathankot, dont il assumait la direction, le « centre nerveux » du renouveau islamique en Inde⁹².

Iqbal ne partageait pas les vues de Maududi, qui en était bien conscient, il avait peu de considération pour lui et n'avait pas envisagé de faire de lui le directeur de sa future institution éducative. Mais il est significatif de son désir d'envoyer un signal fort concernant la charia qu'il ait accepté de faire appel à lui : on retrouve là son absence d'hésitation devant tout « signifiant » pouvant aux yeux des musulmans panjabis signifier l'affirmation islamique.

*

Les traits constants de la pensée d'Iqbal et de son engagement sont la réappropriation créative du religieux, la lutte contre la misère dans laquelle il voyait ses frères musulmans du Panjab et le refus de la domination coloniale. Pour Iqbal, la Nation musulmane (*millat*) en Inde n'avait pas, comme pour Maududi, à affirmer son identité dans une compétition avec d'autres, mais en exprimant positivement un héritage islamique partagé avec les musulmans du monde entier. Les symboles islamiques auxquels Iqbal était attaché et par lesquels il mobilisa à travers sa poésie avaient pour but d'inciter chaque musulman indien à cheminer vers la réalisation de sa perfection individuelle. Il s'agissait moins pour Iqbal de tracer des frontières infranchissables entre les musulmans et d'autres groupes, les hindous notamment, ou d'appeler au rejet des identités locales (lui-même parlait panjabi en privé et se fit lire de la poésie soufie en panjabi sur son lit de mort), que d'œuvrer à la

⁹² Sur tout ceci, voir Nasr 1996 : 34-39.

transformation intérieure de chaque individu et, pour reprendre le terme si justement employé par Nehru, de le « préparer » à l'engagement pour un destin choisi⁹³.

Les concepts de communauté musulmane rassemblée et d'État islamique idéal étaient aussi, pour lui, des instruments de lutte idéologique contre les réformistes traditionnalistes. Ces derniers mettaient l'accent sur l'adhésion individuelle à la charia, quelle que soit la nature de l'État. Pour eux, une communauté musulmane existait dès lors que ses membres acceptaient passivement la loi religieuse sous la direction des oulémas. Pour Iqbal au contraire, l'islam – avec l'application de la charia selon un nouvel *ijtihād* – avait pour vocation essentielle de façonner des individus perpétuellement désireux de transformer le monde et capables de créer et de faire évoluer une « démocratie spirituelle » dont le poète ne proposa jamais de contours définis. Mais par ses idées religieuses, les symboles qu'il forgea pour mobiliser, sa redéfinition de la communauté musulmane et son propre engagement, il contribua de façon déterminante à produire, contre les *pīr*, contre les traditionnalistes et contre les fondamentalistes, une nouvelle définition culturelle des musulmans indiens et une indication de leur destin.

Bibliographie

- Arnold, Thomas Walker, 1935, *The Preaching of Islam : A History of the Propagation of the Muslim Faith*, 3rd ed. (1st ed. 1896), London, Luzac & Co.
- Baldick, Julian, « Uwaisiyya », dans *EI²*, s. v.
- Bernand, Marie, « Idjmā' » , dans *EI²*, s. v.
- Calder, Norman, « Taḳlīd », dans *EI²*, s. v.
- Coran*, Le, 1967, préface par J. Grosjean ; introduction, traduction et notes par D. Masson, Paris, Gallimard.
- Douglas, Ian Henderson, 1993, *Abul Kalam Azad : An Intellectual and Religious Biography*, éd. Gail Minault et Christian Troll, New Delhi, Oxford University Press.
- EI²*: Bearman, Peri J., Bianquis, Thierry, Bosworth, Clifford Edmund, van Donzel, Emery, Heinrichs, Wolfhart P., et al., 1954-2007, *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden, Brill.
- EI³*: Krämer, Gudrun, Matringe, Denis, Nawas, John, and Rowson, Everett, ed., 2007-, *Encyclopaedia of Islam Three*, Leiden, Brill.
- Friedman, Yohanan, 2000, *Shaykh Ahmad Sirhindi. An Outline of his Thought and a Study of his Image in the Eyes of Posterity*, Oxford, Oxford University Press.
- Gandhi, Mohandas Karamchand, 1920, « The Doctrine of the Sword », *Young India* (mercredi 11 août 1920) ; texte reproduit à l'url http://www.mkgandhi.org/nonviolence/D_sword.htm.
- Gardet, Louis, 2002, *L'islam, religion et communauté*, 2^e édition sans changement mais avec une préface de Malek Chebel (1^{re} éd. 1967), Paris, Desclée de Brouwer.
- Geoffroy, Éric, 2007, « Khaḍīr, 'Le Verdoyant' », dans M. A. Amir-Moezzi, éd., *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont.

⁹³ Nehru 1947 : 297.

- Geoffroy, Éric, 2009, *L'Islam sera spirituel ou ne sera plus*, Paris, Le Seuil.
- Goldziher, Ignaz, and Jomier, Jacques, « *Djamāl al-Dīn al-Afghānī* », dans *EI²*, s. v.
- Gould, William, 2004, *Hindu Nationalism and the Language of Politics in Late Colonial India*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hāfeẓ, Shams al-Din Moḥammad, 1362sh (1983), *Divān-e Hāfeẓ*, éd. Parviz Nâtel Xânlari, 2^e éd., Téhéran, Xwârazmi.
- Hāfeẓ de Chiraz, 2006, *Le Divān*, introduction, traduction du persan et commentaires par Charles-Henri de Fouchécour, Lagrasse, Verdier.
- Hardy, Peter, 1972, *The Muslims of British India*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hasan, Mushirul, ed., 2001, *Islam and Indian Nationalism : Reflections of Abul Kalam Azad*, New Delhi, Manohar.
- Ikram, S. M., 1970, *Modern Muslim India and the Birth of Pakistan (1858-1951)*, 2nd ed., Lahore, Shaikh Muhammad Ashraf.
- Iqbal, Muhammad, 1934, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 2^e édition, Oxford, Oxford University Press, repr. Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1982 ; trad. : Mohammed Iqbal, *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, trad. Eva de Vtray Meyerovitch, Paris, Albin Michel, 1996.
- Iqbal, Muhammad, 1956, *Letters of Iqbal to Jinnah*, ed. Muhammad Ali Jinnah, Lahore, Shaikh Muhammad Ashraf.
- Iqbāl, Muḥammad, 1973, *Kulliyāt-i Iqbāl (fārsī)*, éd. Javed Iqbāl, Lahore, Shaikh Ghulam Ali and Sons (KIF).
- Iqbāl, Muḥammad, 1973, *Kulliyāt-i Iqbāl (urdū)*, éd. Javed Iqbāl, Lahore, Shaikh Ghulam Ali and Sons (KIU).
- Iqbal, Mohammad, 1960, *Le Livre de l'éternité*, trad. Éva Meyerovitch et Mohammad Mokri, Paris, Albin Michel.
- Iqbal, Mohammad, 1977, *L'Aile de Gabriel*, trad. Morza Saïd-uz-Zafar Chaghtaï et Suzanne Bussac, Paris, Albin Michel.
- Iqbal, Mohammed, 1980, *La Métaphysique en Perse*, trad. de *The Development of Metaphysics in Persia* (London, Luzac and Co., 1908) par Éva de Vitray-Meyerovitch, Paris, Sindbad.
- Iqbal, Mohammad, 1989, *Les Secrets du Soi. Les mystères du Non-Moi*, trad. Djamchid Mortazavi et Éva de Vitray Meyerovitch, Paris, Albin Michel.
- Iqbal, Muhammad, 2006, *Speeches, Writings & Statements of Iqbal*, ed. Latif Ahmed Sherwani, New Delhi.
- Jalal, Ayesha, 1985, *The Sole Spokesman : Jinnah, the Muslim League and the Demand for Pakistan*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Jalal, Ayesha, 2001, « Religion as Difference, Religion as Faith », paper presented at a meeting organised by the Council of Social Sciences, Pakistan, on February 6, 2001, Islamabad (http://www.coss.sdnpk.org/coss_monograph1.htm).
- Jalal, Ayesha, 2000, *Self and Sovereignty: Individual and Community in South Asian Islam Since 1850*, London, Routledge.

- Josh, Bhagwan, 1979, *Communist Movement in Punjab*, Delhi, Anupama.
- Kaka, Ram Nath, 1995, *Autumn Leaves (Kashmiri Reminiscences)*, New Delhi, South Asia Books, texte en ligne à l'URL <http://www.koausa.org/Books/AutumnLeaves/>.
- Keddie, Nikki R., 1972, *Sayyid Jamal al-Din Afghani: A Political Biography*, Berkeley, University of California Press.
- Khan, Syed Ahmad, 1972, *Writings and Speeches of Sir Syed Ahmed Khan*, ed. Shan Muhammad. Bombay, Nachiketa.
- Khan, Zafarul-Islam, « Nadwī, Sayyid Sulaymān », dans *EI²*, s. v.
- Kügelgen, Anke, « 'Abduh, Muḥammad », dans *EI³*, s. v.
- Kurzman, Charles, 2002, *Modernist Islam, 1840-1940. A Sourcebook*, London and New York, Oxford University Press.
- Lago, Mary, 2001, « *India's Prisoner* » : *A Biography of Edward John Thompson 1886-1946*, Columbia, Mo., University of Missouri Press.
- Lewis, Franklin D., 2008, *Rumi Past and Present, East and West. The Life, Teachings and Poetry of Jalāl al-Dīn Rumi*, 2nd ed. (1st ed. 2000), Oxford, Oneworld.
- Landau, Jacob, 1990, *The Politics of Pan-Islam : Ideology and Organization*, Oxford, Clarendon Press.
- Matthews, David, 1993 *Iqbal : A Selection of the Urdu Verse*, London, School of African and Oriental Studies.
- Maulavī, Jalāl al-Dīn Muḥammad bin Muḥammad, 1382sh (2003), *Masnavī-yi mana'vī*, éd. Nicholson, 2^e réimpr. Téhéran, Hermes.
- Minault, Gail, 1982, *The Khilafat Movement : Religious Symbolism and Political Mobilization in India*, New York, Oxford University Press.
- Mohan, Kamlesh, 1985, *Militant Nationalism in the Punjab*, New Delhi, Manohar.
- Nehru, Jawaharlal, 1947, *The Discovery of India*, 2nd ed., London, Meridian Books Limited.
- Nasr, Seyyed Vali Reza, 1996, *Maududi & the Making of Islamic Revivalism*, New York, Oxford University Press.
- Özcan, Azmi, 1997, *Pan-islamism : Indian Muslims, the Ottomans and Britain 1877-1924*, Leiden : Brill.
- Puri, Balraj, 1996, « Azad and Iqbal: A Comparative Study », *Economic and Political Weekly* 31.10.1996, p. 591-595.
- Rûmî, Djalâl-od-Dîn, 1990, *Mathnawî : la quête de l'absolu*, trad. Éva de Vtray Meyerovitch et Djamchid Mortazavi, Monaco, Éditions du Rocher.
- Schacht, Joseph, and MacDonald, Duncan Black, « *Idjtihād* », dans *EI²*, s. v.
- SCHIMMEL, Annemarie, 1963, *Gabriel's Wing. A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*. Leiden, Brill.
- Schimmel, Annemarie, 1975, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- Shackle, Christopher, and Majeed, Javed, 1997, *Hali's Musaddas, translated, and with a critical introduction*, New Delhi, Oxford University Press.
- Shaikh, Farzana, 1989, *Community and Consensus in Islam : Muslim Representation in British India, 1860-1947*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Shaikh, Farzana, 1992, « Azad and Iqbal: The Quest for the Islamic 'Good' », dans M. Hasan, ed., *Islam and Indian Nationalism: Reflexions on Abul Kalam Azad*, New Delhi, Manohar.
- Singh, Iqbal, 1997, *The Ardent Pilgrim. An Introduction to the Life and Work of Mohammed Iqbal*, 2nd éd, Delh, : Oxford University Press.
- Taillieu, Dieter, Lalleman, Francis and Callewaert, Winand M., 2000, *A Descriptive Bibliography of Allama Muhammad Iqbal (1877-1838)*, Leuven, Peeters & Department of Oriental Studies.
- Talbot, Ian, 1988, *Punjab and the Raj*, New Delhi, Manohar.
- Troll, Christian W., 1978, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*, New Delhi, Vikas Publishing House.
- Wensick, Arent J., « Khaḍir, al- » dans *El² s. v.*
- Wolpert, Stanley, 1988, *Jinnah of Pakistan*, New York, Oxford University Press.