

L'Asie centrale dans l'horizon de l'Inde au début du XX^e siècle : à propos d'une lettre de Sayyid Ahmad Barelwî à l'émir de Boukhara

Marc Gaborieau



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asiacentrale/448>

ISSN : 2075-5325

Éditeur

Éditions De Boccard

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 1996

Pagination : 265-282

ISBN : 2-85744-870-8

ISSN : 1270-9247

Référence électronique

Marc Gaborieau, « L'Asie centrale dans l'horizon de l'Inde au début du XX^e siècle : à propos d'une lettre de Sayyid Ahmad Barelwî à l'émir de Boukhara », *Cahiers d'Asie centrale* [En ligne], 1/2 | 1996, mis en ligne le 01 février 2011, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asiacentrale/448>

L'Asie centrale dans l'horizon de l'Inde au début du XX^e siècle : à propos d'une lettre de Sayyid Ahmad Barelwî à l'émir de Boukhara

Marc Gaborieau

Les liens entre l'Inde et l'Asie centrale avaient été distendus par l'émergence de l'Afghanistan comme entité politique autonome au XVIII^e siècle sous l'égide d'Ahmad Shâh Durrânî (règne : 1747-1773 ; voir Gommans, 1995 : 44-66), puis, au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle, par la mainmise des Sikhs sur le nord-ouest de l'Inde et la domination britannique dans le bassin du Gange. L'Asie centrale n'avait pourtant pas totalement disparu de l'horizon de pensée des musulmans de l'Inde du Nord et de leurs stratégies commerciales, politiques et religieuses, qu'elles fussent réalistes ou utopiques. C'est ce que je voudrais illustrer à travers la correspondance du réformateur Sayyid Ahmad Barelwî (1786-1831), initiateur d'un mouvement désigné par des termes divers : *Tarîqa-yi Muhammadiyya*, mouvement des *Mujâhîdîn* ou wahhabisme indien.

Les lettres de Sayyid Ahmad ont été étudiées soit sous l'angle de la doctrine religieuse qu'elles contiennent, soit sous celui des desseins qu'on lui prête contre les Anglais en Inde. À ma connaissance, personne n'a jamais essayé de voir la représentation de l'Asie centrale qui

s'en dégage. C'est ce que je voudrais essayer de faire ici en insistant plus particulièrement sur une lettre adressée vers 1828 à l'émir de Boukhara. Après avoir replacé Sayyid Ahmad et sa correspondance dans leur contexte et cartographié les mentions de l'Asie centrale dans cette correspondance, j'insisterai sur la lettre adressée à l'émir de Boukhara. Ce qui me permettra d'esquisser la représentation de l'Asie centrale qui se dégage des données étudiées. Que nous apprennent-elles sur les horizons des musulmans indiens du début du XIX^e siècle ? Peuvent-elles nous aider à interpréter le mouvement de Sayyid Ahmad Barelwî ? Ce dernier avait-il une vue géopolitique réaliste ou était-il un utopiste ?

L'auteur et le texte, dans leur contexte

La carrière de Sayyid Ahmad

Sayyid Ahmad fut à la fois soufi, réformateur et leader militaire d'une guerre sainte (Hardy, 1972 : 50-55 ; Rizvi, 1982 : 473-497 ; Gaborieau, 1996 et sous presse). Il naquit en 1786 à Rae Bareilly, près de Lucknow, dans la moyenne vallée du Gange ; sa famille cultivait la double tradition de la vie mystique dans la confrérie *naqshbandiyya* et de l'art de la guerre. Peu doué pour les études, il cultiva surtout les arts martiaux. N'ayant pas trouvé à s'embaucher comme soldat, il partit poursuivre son éducation mystique à Delhi où, de 1803 à 1808, il commença sa carrière de maître mystique. Entre 1812 et 1817, il entama une seconde carrière de soldat au service du chef afghan Amîr Khân (1768-1834) qui se tailla une principauté dans le Rajasthan, à Tonk, puis dut déposer les armes quand, en 1817-1818, les Britanniques vainqueurs des Marathes démilitarisèrent l'Inde occidentale. Sayyid Ahmad abandonna alors sa carrière de soldat pour se recycler dans la réforme religieuse : basé à Delhi, il parcourut, de 1818 à 1821, toute la vallée du Gange entre Delhi et Calcutta, prêchant contre les cultes empruntés aux Hindous et surtout contre les abus du soufisme comme le culte des saints. Il entreprit ensuite de remettre en vigueur par l'exemple deux « obligations oubliées » : le pèlerinage et la guerre sainte ou *jihâd*. Il fit un pèlerinage à La Mecque avec 700 disciples entre 1821 et 1824.

À son retour, il commença à prêcher *le jihâd*. Au début de 1826, accompagné de centaines de disciples, il se rendit à travers le Rajasthan, le Sind et l'Afghanistan (Ghazi et Kaboul) dans la région de Peshawar. Prêt à combattre à la fin de 1826, il déclara solennellement la guerre

sainte contre les Sikhs. Et dès le début de 1827, pour se donner plus d'autorité dans la conduite du *jihâd*, il se proclama « Commandeur des croyants » (*amîru 'l-mu 'minîn*, titre réservé au calife), ou *imam*, se posant ainsi comme le calife de tous les musulmans. Il adopta les principaux symboles de la fonction califale : outre le titre de commandeur des croyants, il fit prononcer la *khutba* et battre monnaie en son nom. Et surtout (ce qui nous intéresse ici), comme le Prophète et les premiers califes, il entretenait une correspondance diplomatique avec les chefs d'Etat environnants ; elle est rédigée en persan, qui était alors la langue de chancellerie dans cette région du monde et aussi la langue de culture des musulmans de l'Inde du Nord (Gaborieau, 1994). Il fit aussi écrire par son principal disciple et idéologue, Shâh Ismâ'îl Shahîd (1779-1831), un traité en persan qui justifiait ses prétentions, le *Mansab-i-imâmat* (Ismâ'îl Shahîd c. 1827 ; Rizvi, 1982 : 514-516). Il s'allia avec les chefs pathans (*i. e.*, d'ethnie afghane) du clan des Afghans Yûsufzai qui dominait la rive occidentale de l'Indus. Mais il fut bientôt trahi par eux ; il essaya de reprendre le terrain en conquérant, en 1830, la ville de Peshawar où il battit monnaie en son nom. Mais il renonça vite à sa conquête, traversa l'Indus avec ses troupes et se dirigea vers le Cachemire dont il voulait faire une nouvelle base. Il fut vaincu et tué en route par une troupe de Sikhs à la bataille de Balakot en 1831.

La correspondance de Sayyid Ahmad

La correspondance de Sayyid Ahmad comprend dans sa recension de l'Université du Pendjab (*Corr. A*) plus de 150 lettres d'époques et de contenus divers, dont beaucoup traitent de sujets purement mystiques. Nous nous intéresserons à celles de la dernière période califale (1827 à 1831), aisément identifiables même si elles ne sont pas toutes datées : Sayyid Ahmad s'y désigne en effet comme le calife en commençant par l'expression rituelle : « de la part du Commandeur des croyants (*az amîr 'l-mu 'minîn*) ». Et, parmi ces lettres califales, nous examinerons ici seulement celles qui sont adressées à des chefs d'État.

L'interprétation de cette correspondance pose des problèmes, car il y a évidemment une mise en scène, comme l'a bien souligné Peter Hardy : « Comme le Prophète, selon la tradition musulmane, écrivit des lettres aux grandes puissances de son temps pour les inviter à reconnaître sa prophétie, de la même façon Sayyid Ahmad, selon la tradition des réformateurs, écrivit des lettres aux gouvernants de l'Asie centrale en se donnant le titre de commandeur des croyants » (Hardy, 1972 : 53-54).

De plus, le style extrêmement formel et ampoulé ne rend pas la lecture facile. Comme toute la littérature dite wahhabite émanant du mouvement de Sayyid Ahmad (Gaborieau, 1994a), cette correspondance n'a pas fait l'objet d'éditions critiques. Il en existe de multiples recensions manuscrites : au British Museum (MS. Or. 6635 ; cf. Hardy, 1972 : 54, note 1), à la Panjab University à Lahore (*Corr. A*), à Tonk (Rizvi, 1982 : 517), à la Nadwatu'l-'ulamâ de Lucknow (M.. Ahmad, 1975 : 397), à l'Université de Patna (Q. Ahmad, 1966 : xiv), à la Salar Library d'Hyderabad (Deccan) ; la liste n'est sans doute pas exhaustive... La date à laquelle ont été copiés ces manuscrits ne m'est pas connue sauf pour ceux de Patna (1880) et de Lahore (1883). Je n'ai pas eu accès à ces manuscrits.

J'ai travaillé sur les deux seules recensions publiées. La première le fut dès 1891 par Muhammad Ja'far Thânesarî dans le cadre de la première biographie de Sayyid Ahmad en ourdou (*Corr. B* ; voir Thânesarî, 1891 ; Q. Ahmad, 1966 : xiv et Gaborieau, 1994a : 181) ; cette recension qui compte seulement 59 lettres a été réimprimée en 1969 avec une traduction en ourdou (voir sous *Corr. B*). Publiée pendant la domination britannique, la recension de Thânesarî a probablement été édulcorée, en particulier les allusions aux Britanniques ont été remplacées par des mentions des Sikhs (Q. Ahmad, 1965 : 357-358). La seule édition intégrale fut la reproduction photographique, en 1975, du manuscrit de Lahore : il compte 157 lettres et date, rappelons-le, de 1883 (*Corr. A*).

Le fait que les recensions soient aussi tardives pose des problèmes d'authenticité. Ces lettres ont-elles été réellement écrites du temps de Sayyid Ahmad ? Ou ont-elles été forgées par ses successeurs après 1857 ? Je n'ai pas pour le moment les moyens de trancher. Rappelons que des problèmes similaires ont surgi à propos de la correspondance de Shâh Waliu'llâh Dihlawî (1703-1762 ; voir Rizvi, 1980 : 286-316) que certains tiennent pour apocryphe (Baljon, 1986 : 15, note 1) ; son authenticité a cependant été récemment réaffirmée (Gommans, 1995 : 169, note 28). Mon sentiment est qu'une correspondance attestée en si nombreux exemplaires ne peut qu'émaner des cercles proches de Sayyid Ahmad, même si elle n'est pas absolument authentique. Elle reflète donc quelque chose de l'idée que l'on se faisait de l'Asie centrale dans ces milieux.

Le contexte historique et géopolitique

Pour comprendre ces lettres aux chefs d'Etat d'Asie centrale, replaçons-les dans leur contexte historique et géopolitique. La carrière de Sayyid

Ahmad se situe dans une période de transition en Inde, comme en Afghanistan et en Asie centrale.

En Inde, c'est la période d'extension et de consolidation de la mainmise britannique (Hardy, 1972 : 31-60 : Bayly, 1988 : 79-135 : Markovits, 1994 : 295-409). Arrivés par Calcutta, les Anglais ont progressé vers l'ouest : ils ont achevé de conquérir la vallée du Gange en prenant Delhi en 1803, l'année où Sayyid Ahmad arriva pour y étudier. En 1818, ils finissent de soumettre l'Inde occidentale encore tenue par leurs plus puissants ennemis, les Marathes : cette année marque la véritable démilitarisation de l'Inde. Ce n'est pas un hasard si Sayyid Ahmad commença cette année-là sa carrière de réformateur : il ne pouvait plus être un soldat de fortune comme il l'avait été pendant cinq ou six ans.

Mais tout le nord-ouest du sous-continent indien (*grosso modo* l'actuel Pakistan) échappait encore au contrôle britannique. Le Sind (en principe vassal de l'Afghanistan, mais en fait indépendant) et les confins afghans sur la rive occidentale de l'Indus restaient dominés par les chefs musulmans. Le reste du bassin de l'Indus qui avait été conquis par l'empire afghan des Durrânî au XVIII^e siècle (Gommans, 1995 : 44-66), était dominé par le puissant empire sikh de Ranjit Singh, qui devait durer jusqu'en 1849. Toute cette région échappait alors complètement aux Anglais : ils n'interviendront qu'une dizaine d'années plus tard avec la conquête du Sind (1838-1843), l'expédition malheureuse d'Afghanistan (1839-1842) et l'annexion de l'empire sikh (1845-1849). C'est parce que cette région n'était pas encore démilitarisée que Sayyid Ahmad put y mener la guerre sainte : il avait pris à revers les Sikhs infidèles pour les attaquer. Il s'était installé sur la rive gauche de l'Indus dans le territoire de la tribu Yûsufzai. Il avait derrière lui pour l'appuyer des chefs musulmans : quels espoirs avait-il de ce côté-là ?

Ce que nous appelons aujourd'hui l'Afghanistan était aussi dans une période de transition. Après la mort d'Ahmad Shâh Durrânî en 1773, il avait perdu la structure unifiée qu'il avait connue sous ce dernier. Au début du XIX^e siècle, les rejetons de sa famille furent progressivement chassés du pouvoir : ils ne se maintinrent plus guère qu'à l'ouest, à Hérat, où régnèrent successivement Mahmûd (m. 1829), puis son fils Kâmrân (1829-1842). Dans l'Afghanistan oriental émergeait une obscure branche de la famille Durrânî, les Bârakzay, dont l'homme fort fut Dost Muhammad (1826-1839, 1843-1863), l'unificateur de l'Afghanistan moderne autour de la nouvelle capitale de Kaboul. Quand Sayyid

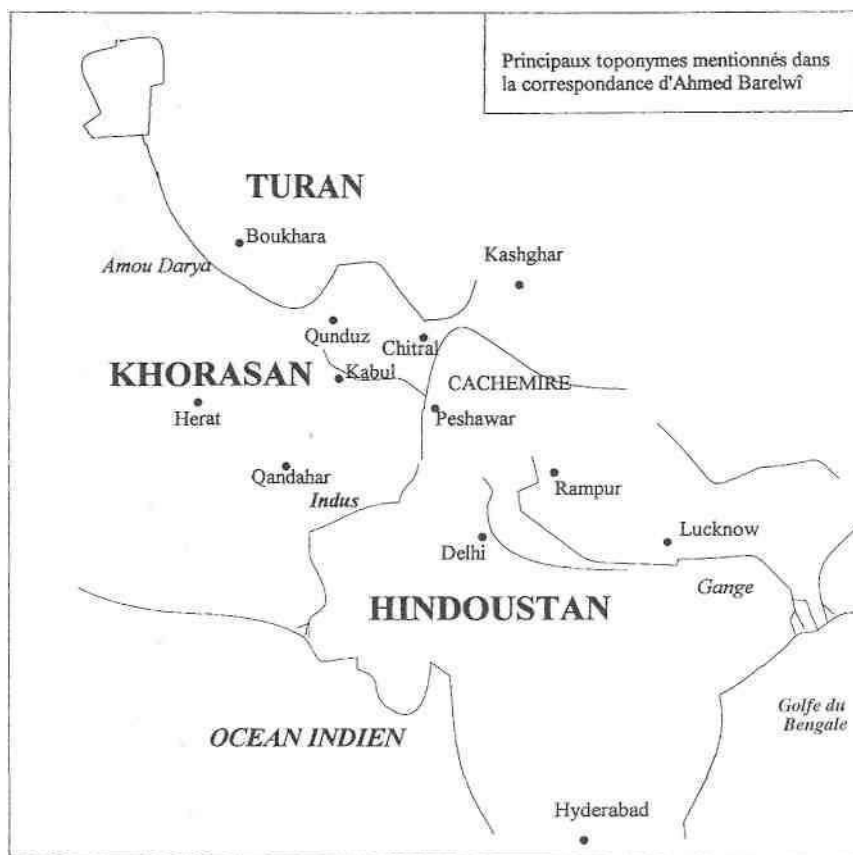
Ahmad arriva sur la frontière en 1826, cette unification n'était pas terminée, et il eut affaire à une pluralité de chefs Bârakzay en Afghanistan, et de chefs Yûsufzai sur la rive occidentale de l'Indus dans l'actuel Pakistan. Il n'y avait plus d'empire afghan puissant capable de faire échec aux Sikhs ou aux Britanniques.

Y avait-il des recours plus loin ? Au nord de Kaboul, après avoir franchi la chaîne de l'Hindu Kuch et traversé le Badakhshan, on arrivait au khanat de Boukhara : il brilla d'un dernier lustre avec l'émir Haydar (1800-1827) qui renforça la pratique religieuse et fut le dernier à battre monnaie en son nom. Son successeur Nasr Allâh (1827-1860), qui passe pour avoir été un tyran sanguinaire, fut le dernier émir indépendant. Son successeur Muzaffar al-Dîn (1860-1885) dut se soumettre aux Russes. Plus à l'est, au delà du plateau du Pamir, le Turkestan oriental avec Kashghar était dans la mouvance chinoise depuis 1759. Donc en Asie centrale comme en Afghanistan et dans le nord-ouest du sous-continent indien, nous sommes dans une période transitoire où une marge de manœuvre subsiste encore. Comment Sayyid Ahmad voit-il la situation ?

L'Asie centrale dans la correspondance de Sayyid Ahmad

La fraction de la correspondance qui est adressée après 1827 à des chefs d'Etat est souvent mentionnée par les commentateurs (voir la mise au point récente de Rizvi, 1982 : 419-492) : elle n'a pas fait l'objet d'une étude systématique. Nous allons en donner une vue d'ensemble avant de nous concentrer sur la lettre adressée à l'émir de Boukhara.

Un premier pointage a été fait dans la recension de Lahore (*Corr. A*). Il donne la répartition suivante (voir carte). Dans l'Inde contrôlée par les Britanniques, on trouve deux princes régnants : Ahmad 'Alî de Rampur et Asaf Jâh III de Hyderabad. Le gros de la correspondance concerne deux régions bien précises. D'une part le *no man's land* sur la rive occidentale de l'Indus où s'établit Sayyid Ahmad entre le territoire des Sikhs et l'Afghanistan : on y trouve mentionnés les chefs des principautés de Kohat, Bannu, Hastnagar et Chitral. Le second bloc concerne les chefs Bârakzais qui contrôlaient l'Afghanistan oriental (Peshawar, Kaboul et Qandahar). Une lettre isolée concerne le khan de Qalât au Balouchistan.



Au-delà, c'est-à-dire à l'approche de l'Asie centrale, les lettres sont plus rares. Trois d'entre elles concernent Hérat : elles sont adressées au sultan Shâh Mahmûd Durrânî (m. 1828), à son successeur désigné, Kâmrân Shâh Durrânî (r. 1828-1842) et à Pasand Khân, ministre de Mahmûd. Une missive est destinée au chef de Qunduz (Rivzi, 1982 : 491), qui semble bien alors avoir été un Ouzbek (*EF*², vol. V, « Kunduz »). Enfin il y a une seule mais longue lettre adressée à l'émir de Boukhara sur laquelle nous reviendrons en détail plus loin.

Tout ce que nous avons vu jusqu'ici va en direction du nord-ouest, en suivant à partir de Peshawar le principal tracé des routes commerciales (Gommans, 1995 : 13-43). Est-ce à dire que tous les échanges diplomatiques de Sayyid Ahmad sont limités à cette direction ? Il reste un cas litigieux : au moins deux commentateurs (Q. Ahmad, 1966 : 50

et l'éditeur de *Corr. A*, pp. 88b, 105b) indiquent que des lettres furent envoyées vers le nord-est en mentionnant Kâshghar, dans le Turkestan oriental ou Sinkiang. Les visées de Sayyid Ahmad auraient-elles donc porté vers cette région alors sous contrôle chinois ? Perspective tout à fait alléchante. Mais il a fallu vite déchanter. Car le terme n'est pas *Kâshghar*, mais *Kâshqâr*, qui est un autre nom de Chitral, une principauté de l'extrême nord-ouest de l'actuel Pakistan, le long de l'Afghanistan (*EF*², vol. II, « Chitral » ; Gommans, 1995 : 107, n. 10, donne l'orthographe *qâshqâr*). Sayyid Abû'l Hasan 'Alî Nadwî, qui dès avant la guerre avait donné cette identification à laquelle nous nous rallions, utilise quant à lui l'orthographe *kâshkâr* (Nadwî, I, 403 : II, 16 et 59). D'ailleurs la route qui passe par Chitral (Gommans, 1995 : 107-108) rejoint aussi Qunduz et la Transoxiane.

Les regards du Sayyid suivent le tracé des principales routes commerciales qui sont aussi celles que suivaient les étudiants et les soufis : ainsi, au début du XIX^e siècle, les visiteurs d'Asie centrale qui fréquentaient à Delhi le *khânqâh* de Shâh Ghulâm 'Alî (m. 1824) venaient de Boukhara, Samarcande et Tachkent (Nadwî : vol. I, 81 : Alam, 1994 : 224, note 87). Il n'est pas question de Kâshghar qui était plus accessible par le Cachemire (auquel Sayyid Ahmad pensera seulement plus tard) que par les routes partant de Peshawar.

Plutôt que d'Asie centrale en général, comme le font la plupart des commentateurs, il vaut mieux parler plus sobrement, comme le fait Azîz Ahmad, « d'Afghanistan et de Boukhara » (A. Ahmad, 1967 : 20). Nous allons donc nous tourner maintenant vers cette dernière ville qui est la seule à représenter l'Asie centrale dans la correspondance de Sayyid Ahmad.

La lettre à l'émir de Boukhara

La lettre adressée à l'émir de Boukhara se trouve dans les deux recensions (*Corr. A* : 24a-29a ; *Corr. B* : 77-85). Elle n'est pas datée, mais l'hagiographie la situe en 1828.

Circonstances de l'envoi

Nous avons généralement peu de renseignements sur la façon dont les lettres de Sayyid Ahmad furent envoyées aux souverains destinataires. Mais dans le cas de l'émir de Boukhara, l'hagiographie est plus prolixe (M. Ahmad, 1975 : 206). Le récit le plus détaillé est donné par Nadwî

qui s'appuie sans doute sur une compilation en ourdou, le *Waqâ'i-i ahmadî*, qui fut écrite à partir de 1859 (Q. Ahmad, 1966 : xii ; sur l'usage qu'il fait lui-même de cette source, voir Nadwî, I : 510) :

« Plusieurs membres avisés de l'armée de Sayyid Ahmad et des savants qui étaient à son service lui dirent : "Si vous le pensez approprié, envoyez une délégation à Boukhara pour lancer une invitation au *jihâd* (*da'wat-i jihâd*)." Ce conseil lui fut agréable. Maulânâ Ismâ'îl [*Shahîd*] choisit Miyân-jî Chishtî [*non identifié*]. Il y eut une grande presse. Il envoya Miyân-jî Chishtî avec neuf hommes et il donna comme présent un magnifique Coran calligraphié et orné de dorures dont le Nawâb Amîr Khân de Tonk lui avait fait cadeau : il confia aussi à la délégation une proclamation d'invitation [*à servir la cause de Dieu*] et du *jihâd* » (Nadwî, II, 79).

Les compilateurs des deux éditions utilisées désignent cette lettre comme adressée au « Shâh de Bukhârâ » : dans le cours de la lettre l'émirat de Boukhara et la famille régnante y sont désignés explicitement avec les titres de Sultân ou de *janâb-i wâlâ*. Mais le nom exact du souverain n'est pas exactement mentionné : il y a pourtant des titres approchant comme Nasr al-Dîn ou Nasr al-Mujâhidîn. C'est donc sans doute pour des raisons chronologiques que Rivzi l'identifie comme Nasr Allâh qui fut émir de Boukhara de 1827 à 1860 (voir *EF*², vol. I, « Bukhârâ »).

Contenu de la lettre

Le seul commentateur qui se soit intéressé à cette lettre est S. A. A. Rizvi (1982 : 419-492). Dans le résumé qu'il en donne, il relève les thèmes suivants. Sayyid Ahmad se présente comme un soufi rattaché à l'ordre *naqshbandiyya*. Il met l'accent sur la situation pitoyable de l'Inde où les musulmans sont sous la coupe des Anglais et des infidèles hindous et sikhs. Il argue ensuite que si les infidèles envahissent le Khorasan (nous verrons plus loin ce qu'il faut entendre par ce terme), le khanat de Boukhara aussi sera menacé. Sayyid Ahmad se présente comme mandaté par Dieu lui-même à la suite de visions qu'il a eues au cours de son pèlerinage à La Mecque ; il a été reconnu comme *imâm* par ses fidèles qui lui ont juré allégeance ; il est donc impératif de se joindre à lui pour combattre les infidèles. Quant à lui, il ne recherche aucun avantage personnel, il ne veut ni les richesses, ni le pouvoir ; il remplit son rôle religieux d'imam ou calife ; il laissera les sultans continuer à jouir des territoires qu'ils gouvernent.

Ce résumé rend bien l'essentiel de la lettre, mais pas forcément dans l'ordre de l'original : il ne détaille pas toujours les arguments spécifiques qui concernent la situation en Afghanistan et en Asie centrale. Nous allons d'abord donner un résumé plus précis de cette lettre pour revenir ensuite sur ces arguments qui nous renseignent plus spécialement sur l'image que Sayyid Ahmad se faisait de l'Asie centrale. La présentation qui suit n'est pas – sauf quelques passages entre guillemets – une traduction littérale qui serait trop longue, mais un résumé qui s'efforce de rendre le style solennel de la missive.

En préambule, après la louange de Dieu et du Prophète, Sayyid Ahmad s'adresse à l'émir : « de la part du Commandeur des croyants, Sayyid Ahmad, au resplendissant de lumière, ombre de la Majesté divine, calife du Miséricordieux [...] sultan, fils de sultan... » Après les salutations d'usage, vient la requête.

Sayyid Ahmad présente d'abord sa carrière de soufi et de réformateur. Il est, dit-il, issu d'un lignage de sayyids établis, depuis des siècles, en Hindoustan, où ils se consacrent entièrement à suivre la voie du Prophète. L'ancêtre de ce pauvre *faqîr* [Sayyid Ahmad] était le Shaykh 'Alam Allâh [1624-1684], l'un des *khulafâ'* du Shaykh Âdam Banûrî [m. 1643], proche de Dieu et de la *sunna* du Prophète, et actif dans la propagation de la confrérie [*Naqshhandiyya*] *Mujaddidiyya*. Ce *faqîr* un moment s'absorba dans la pratique et la transmission de cette voie qui était bien reçue par tous ses disciples. Ils se purifient des innovations (*bida'*) et du polythéisme (*shirk*). Des milliers de personnes, mieux, des personnes sans nombre, s'honorèrent d'avoir prêté serment d'allégeance (*bai'at*) à sa personne. Tous les musulmans de l'élite comme de la masse furent purifiés de leurs péchés et entrèrent dans la voie de la piété.

Vient ensuite un noir tableau de l'Inde aux mains des infidèles. Depuis quelques années, argue Sayyid Ahmad, les méchants chrétiens et les infidèles ont saisi la plus grande partie du territoire occidental depuis le fleuve Abâsîn [Indus] jusqu'à la capitale de Delhi. Ils étendent le voile de l'erreur sur la religion d'Allah pour l'effacer. Et toutes les régions sont obscurcies par leur infidélité et leur oppression. Les infidèles ont étendu leur tyrannie aux lieux de culte et aux mosquées de l'islam. Ils ont détruit les principes de la justice du gouvernement et de l'Etat et de la Loi divine : ils ont mis en vigueur les principes de l'infidélité. Bref dans ces villes, ces pays, ces districts, règnent les coutumes des infidèles et les Lois de l'islam ont été oblitérées. En raison

de la prévalence de l'oppression, la justice a été oblitérée. Le nom et le drapeau des adorateurs de la Vérité ne subsistent plus.

Sayyid Ahmad explique ensuite sa réaction. Pour cette raison, dit-il, lui, ce moins que rien, à la vue de cette situation, fut rempli de tristesse : il décida de partir en exil (*hijrat*) d'ici, et de faire la guerre sainte, le *jihâd*. Il fit d'abord un pèlerinage (*hajj*) avec 700 musulmans pieux. Il reçut dans les lieux saints d'Arabie des rêves et des grâces innombrables et incomparables. Dans ces lieux saints, l'événement le plus important fut l'inspiration (*ilhâm*) de l'établissement du *jihâd* et de la suppression de l'infidélité et de la corruption. Bref il est revenu des lieux saints avec la mission de faire *le jihâd*. Il insiste donc sur le fait que faire *le jihâd* est une obligation de tous les musulmans. Et c'est plus particulièrement le devoir des gouvernants puissants de combattre l'oppression.

Il raconte ensuite comment, de retour en Inde, il a prêché la guerre sainte ; comment ensuite avec ses fidèles il s'est exilé dans le territoire des Yûsufzai sur la rive occidentale de l'Indus et a commencé la guerre sainte. Il explique quelles raisons l'ont amené à se faire proclamer *imâm* :

« Comme le *jihâd* du point de vue de la *sharî'a* ne peut se faire sans imam, pour cette raison tous les sayyids dignes de respect, tous les oulémas respectables, les cadis et les *shaykh* de haut rang, les khans respectés et tous les musulmans de l'élite et de la masse ont fait le serment d'allégeance (*bai'at*) de l'imamat. Grâce à Dieu l'extermination des infidèles ainsi que les prières du vendredi et des grandes fêtes ont été ainsi rendues légales conformément à la *sharî'a*¹. »

Sayyid Ahmad souligne ensuite qu'il n'a absolument aucune ambition personnelle, aucune soif de pouvoir terrestre.

« Le seul but de ce mouvement et de cette guerre est de glorifier le nom de Dieu, de revivifier la *sunna* du plus noble des Prophètes : de libérer les villes des musulmans des mains des infidèles. Je n'ai pas d'autres desseins. Je n'ai pas un soupçon de tentation démoniaque ni de désir égoïste qui entrerait dans cette invitation divine et cette inspiration du Seigneur. Le sultan peut s'informer à ce sujet auprès des pèlerins, des marchands, des voyageurs et des gens bien informés. »

Après tous ces préliminaires commence l'appel à l'émir de Boukhara. Puisque le père et les ancêtres de l'émir étaient des piliers de la religion connus pour tels dans le monde entier au point que Boukhara était cité en exemple, argue Sayyid Ahmad, il est de son devoir de prendre part

au *jihād*, car il doit tout faire pour mettre en pratique la *sunna* du Prophète.

« Dans l’Hindoustan et le Khorasan, on oublie l’obligation de l’obéissance ; et l’accomplissement du *jihād* se fait lentement : l’obéissance à Dieu est négligée. En réalité, celui qui s’abstient d’accomplir les commandements de Dieu, celui-là n’est pas un serviteur de Dieu : le croyant qui n’a pas de zèle pour la religion, celui-là n’est pas un croyant : il n’est pas un sincère croyant. »

Mais grâce à Dieu, on peut espérer qu’il y aura à Boukhara, qui reste un modèle pour les musulmans, plus d’enthousiasme pour la cause divine. L’urgence du moment est qu’à tous les oulémas, aux élites, aux soldats courageux et aux sujets obéissants on fasse la proclamation [du *jihād*] pour qu’ils se rassemblent en une armée victorieuse, et que le trésor de Sa Majesté s’ouvre pour l’entretien des *mujâhidîn*. Ainsi cette participation de l’émir à la guerre sainte proclamera bien haut la gloire de la parole de Dieu. La fortification atteindra alors le cœur des *mujâhidîn* ; le royaume de l’émir obtiendra la gloire ; la Loi sera appliquée dans tout le royaume.

Après ces exhortations religieuses, Sayyid Ahmad présente des arguments stratégiques plus terre à terre. L’avancée des Anglais (ou des Sikhs) menace directement Boukhara :

« Que votre Majesté y réfléchisse et se mette à l’œuvre, car les Sardârs du Khorasan sont connus pour leur injustice : leurs sujets et leurs armées ne sont pas sûrs. Par contre les Européens (*firangî*) qui ont pris le contrôle de l’Inde (selon *Corr. A* ; mais *Corr. B* dit « les Sikhs qui ont pris le contrôle du Panjab ») sont très malins. S’ils venaient à attaquer le Khorasan, ils prendraient facilement toutes les villes, et leur territoire serait adjacent au vôtre. Le *dâr al-islâm* et le *dâr al-harb* se confondraient. Les *fitna* s’introduiraient et l’étendard de la rébellion contre Sa Majesté s’élèverait. »

Si l’émir attaque immédiatement les infidèles, ils abandonneront l’idée d’attaquer les musulmans. Sinon on verra les infidèles envahir le Khorasan car ils voient très loin.

Après une dernière exhortation à la guerre sainte, Sayyid Ahmad mentionne en terminant qu’il a fait parvenir sa lettre par l’intermédiaire de Maulvî Nizâm al-Dîn Chishtî [vraisemblablement le même que Miyân-jî Chisthî cité plus haut], musulman modèle qui a affronté toutes les difficultés du chemin à travers les forêts et les montagnes. La lettre n’est pas datée.

Réception de la lettre

On ne sait si la lettre a réellement été envoyée ; et, si elle l'a été, comment elle a été reçue à Boukhara. Les commentateurs se plaisent à souligner que la correspondance de Sayyid Ahmad en général n'a pas soulevé l'enthousiasme : « Les lettres de Sayyid ne reçurent pas cependant de réponse satisfaisante et sa mission ne fut pas prise au sérieux » (Rizvi, 1982 : 491 : voir aussi Pearson, 1979 : 50-51). Il y a fort à parier que, si l'émir de Boukhara a réellement reçu cette lettre, il n'en a guère tenu compte.

La correspondance de Sayyid Ahmad et la géopolitique

Pour interpréter cette lettre isolée, il faut la comparer au reste de la correspondance, pour distinguer ce qui relève d'une argumentation générale présente dans d'autres lettres, et ce qui concerne l'Asie centrale et plus particulièrement Boukhara. Comme mon analyse de la correspondance n'est pas terminée, je m'aiderai ici des réflexions et des citations des biographes de Sayyid Ahmad (notamment Nadwî : vol. 1, 399-409 : et M. Ahmad, 1975 : 125-131, 175-179, 395-396 : Rizvi, 1982 : 491).

Les thèmes communs

Avec une phraséologie identique, on retrouve dans les lettres adressées aux chefs d'État trois thèmes principaux. Le premier est que Sayyid Ahmad a été investi d'une mission divine qui lui a été inspirée lors de son pèlerinage à La Mecque ou même avant. Cette revendication d'une communication directe avec Dieu, pourtant très fréquente dans le soufisme de l'époque, est le thème le moins souvent relevé aujourd'hui par les commentateurs indiens et pakistanais : ils aplatissent considérablement la dimension mystique ainsi que je l'ai fait remarquer ailleurs à propos du principal manifeste du mouvement de Sayyid Ahmad, le *Sirât al-mustaqîm* (Ismâ'îl Shahîd 1818 : Gaborieau, sous presse).

Deuxièmement, Sayyid Ahmad insiste sur la nécessité de faire le *jihâd*. C'est une obligation oubliée qu'il veut remettre à l'honneur. Ainsi dans une lettre adressée aux oulémas et aux soufis de l'Inde il dit : « Comme la prédication par la parole n'est pas complète sans le *jihâd* par l'épée, pour cette raison celui qui montre la voie aux chefs et aux prédicateurs, c'est-à-dire le Prophète, a finalement reçu l'ordre de combattre les infidèles pour la gloire de la *shari'a* » (cité dans Nadwî : vol. 1, 406-407).

Enfin Sayyid Ahmad souligne qu'il n'a aucune ambition personnelle dans ce monde. Il distingue nettement entre le rôle de calife et celui de sultan. Le sultan gouverne un royaume et se préoccupe d'acquérir des territoires et d'amasser des richesses. Sayyid Ahmad, lui, est un calife dont le rôle est purement juridique et religieux : il rend légales la guerre sainte et la prière du vendredi et des grandes fêtes. Il n'a pas pour but de se tailler un royaume dans les territoires où il mène la guerre sainte ; il veut laisser en place les gouvernants existants :

« Le but de ce mouvement est d'exalter la parole de Dieu, et de faire qu'un pays au moins soit débarrassé de la tutelle des infidèles et des polythéistes. Nous n'avons pas d'autre but. Ce *faqîr* n'a pas pour but d'acquérir des biens et des propriétés, ni de conquérir des pays et des provinces » (Lettre à Shâh Sulaimân de Chitral, citée dans Nadwî : vol. 1, 405).

De même il écrit au sultan de Hérat :

« Il y a une grande différence entre l'imamat et le sultanat. L'imam est nommé pour conduire la guerre sainte et déraciner la rébellion et l'insurrection. Le but véritable de l'imam n'est pas de gouverner les pays, les villes, les districts. Son but réel est de transférer le sultanat à celui à qui il appartient légitimement. Inversement le but réel de ceux qui gouvernent un sultanat est de consolider leur pouvoir, de gouverner, de conquérir d'autres pays et d'élargir leurs frontières » (*Corr. A*, 17b ; voir aussi Rizvi, 1982 : 491).

Cette distinction entre l'imamat (ou califat) et le sultanat, sans cesse réaffirmée dans la correspondance, est établie en théorie dans le *Mansab-i imamat*, traité de politique écrit à la même époque par Ismâ'il Shahîd (Ismâ'il Shahîd, c. 1827 ; Rizvi 1982 : 515-516).

Boukhara dans la géopolitique de Sayyid Ahmad

Comment Sayyid Ahmad replace-t-il plus particulièrement cette mission dans le contexte de l'Afghanistan et de l'Asie centrale ? À Kâmrân, prince héritier de Hérat, il écrit :

« Je veux seulement débarrasser ce pays [la frontière de l'Afghanistan] de l'infidélité et de l'hypocrisie : ensuite je retournerai dans l'Hindoustan pour le purifier du polythéisme et de l'infidélité, car mon véritable but est de faire le *jihâd* dans l'Hindoustan, non de m'établir dans le Khorasan » (cité dans Nadwî : vol. 1, 408-409).

Si la correspondance de Sayyid Ahmad est authentique, il faut admettre que le but ultime de Sayyid Ahmad était, comme il apparaît dans cette citation, de rétablir la *sharī'a* dans l'Inde et donc, en dernier ressort, de faire la guerre aux Anglais. Dans cette stratégie ultime, quelle place occupent l'Afghanistan et l'Asie centrale ?

Sayyid Ahmad a conscience d'être, à la frontière nord-ouest de l'actuel Pakistan, dans une sorte de *no man's land* qu'il désigne comme le territoire de Yûsufzai. Derrière lui, à l'ouest, s'étend ce que nous appelons aujourd'hui l'Afghanistan. D'après l'index de l'édition de Lahore (*Corr. A*), ce mot n'apparaît qu'une seule fois (p. 88b) dans la correspondance : il désigne alors, semble-t-il, les régions montagneuses situées à l'est de l'Afghanistan actuel. Par contre le terme « *Khurâsân* » (Khorasan) n'a pas moins de vingt-deux occurrences. Il est évident qu'il ne désigne pas seulement la province iranienne de ce nom : à tout le moins le mot a le sens historique qu'il avait encore au XVIII^e siècle, couvrant non seulement la province iranienne actuelle, mais aussi tout l'ouest de l'Afghanistan autour d'Hérat ; c'était d'ailleurs le sens que donnaient les Afghans à ce terme au début du XIX^e siècle d'après Elphinstone (cité par Gommans, 1995 :11, note 25). Il n'est pas exclu cependant que Sayyid Ahmad emploie le terme dans un sens beaucoup plus ancien (EI², vol. V, « *Khurâsân* ») qui désigne tout le territoire qui s'étend de l'Iran à la vallée de l'Indus, incluant l'actuel Afghanistan.

Quoi qu'il en soit, le Khorasan est pour lui – en raison des rivalités entre les Durrânî encore en possession de Hérat, et les Bârakzai qui veulent contrôler tout l'Afghanistan – dans une situation très instable : il est un maillon faible qui pourrait, dit-il, être facilement la proie des Britanniques.

Au-delà commence la Transoxiane dont seul le khanat de Boukhara est cité. Il ne semble pas que Sayyid Ahmad ait un terme pour la désigner. On a seulement l'impression que, pour lui, cette région reste toujours solidement ancrée dans le *dâr al-islâm*, à la différence de l'Inde devenue *dâr al-harb*. La mention, au début de la lettre, de l'appartenance de Sayyid Ahmad à la confrérie *naqshbandiyya* n'est pas innocente : près de la ville de Boukhara se trouve le village de Qasr-i 'Ârifân qui abrite la tombe de Bahâ' al-Dîn Naqshband (1318-1389), saint protecteur de la ville et éponyme de la confrérie *naqshbandiyya*. Mentionner cette affiliation, c'est aussi en appeler à la sainteté de la ville qui est un modèle pour les musulmans.

Rien dans les textes que j'ai vus jusqu'ici n'indique une conscience des autres empires qui menacent le *dâr al-islâm* de l'autre côté, je veux dire la Russie et la Chine.

Conclusion

Au fond, la vision des rapports entre l'Inde et l'Asie centrale qu'entretient Sayyid Ahmad se résume à l'opposition entre trois blocs de taille inégale. Premièrement l'Hindoustan qui s'étend peut-être pour lui, selon les conceptions géographiques de l'époque moghole, jusqu'à la vallée de Kaboul (Gommans, 1995 : 11) : il est désormais presque entièrement aux mains des infidèles. Puis s'étend le Khorasan, dans le nord et l'ouest de l'actuel Afghanistan : encore aux mains des musulmans, il est cependant un maillon faible en raison des dissensions et des rivalités entre les prétendants à la domination dans cette région. Enfin, au-delà, la Transoxiane, qui reste un bastion de l'islam, protégé par un grand saint soufi et dirigé par un émir soucieux de l'islam.

Nous ne sommes donc pas dans une géopolitique réaliste. Sayyid Ahmad oscille entre une conscience aiguë des transformations apportées en Inde par la domination britannique, et une utopie fondamentaliste qui restaurerait les institutions de l'islam dans leur pureté primitive. Il met en œuvre cette dernière en se proclamant *imam*, c'est-à-dire calife. Elle lui survivra, puisque ses disciples feront de lui, après sa mort, le *mahdî*, ce maître de justice dont tous les musulmans attendent l'avènement à la fin des temps.

NOTE

1. La question de savoir s'il était légal ou non pour les musulmans de réciter la prière du vendredi et des grandes fêtes dans un pays qui n'était plus gouverné par des musulmans, et donc devenu *dâr al-harb*, fut largement agitée en Inde depuis le début du XIX^e siècle, notamment chez les Farâ'izî du Bengale (voir Khan 1965 : 67-80).

BIBLIOGRAPHIE

- Ahmad, Aziz, *Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857-1964*, Londres, Oxford University Press, 1967.
- Ahmad, Mohiuddin, *Saiyid Ahmad Shahid : bis Life and Mission*, Lucknow, Academy of Islamic Research and Publications, 1975.

- Ahmad, Qeyamuddin, *The Wahhabi Movement in India*, Calcutta, Mukhopadhyay (1966, 2nd ed., Delhi, Manohar, 1994).
- Ahmad Barelwî, Sayyid, *Makâtib*. J'ai utilisé les deux versions imprimées de cette correspondance :
- Corr. A : Makâtib*, Lahore, Maktaba Rashîdiyya, 1975.
- Corr. B : Maktûbât-i Sayyid Ahmad Shahid*, Karachi, Nafis Academy, 1969 (réimpression avec traduction ourdou de la recension de Thânesarî publiée en 1891 : voir sous Thânesarî 1891).
- Alam, Muzaffar, « Trade, State Policy and Regional Change : aspects of Mughal-Uzbek commercial Relations, c. 1550-1570 », *JESH*, 1994, XXXVII, pp. 202-222.
- El², *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., Leyde, Brill ; Londres, Luzac, 1960, Articles : vol. I : « Afghânistân », « Ahmad Shâh Durrânî », « Bukhârâ » ; vol. III, « Harât » ; vol. IV, « Kâbul », « Kâshghar » ; vol. V : « Khorasân », « Kunduz ».
- Baljon, J. M. S., *Religion and Thought of Shâh Walî Allâh Dihlawî (1703-1762)*, Leyde, Brill, 1986.
- Bayly, Christopher A., *Indian Society and the Making of the British Empire*, Cambridge University Press (The New Cambridge History of India, II/1), 1988.
- Gaborieau, Marc, « Late Persian, Early Urdu : the Case of "Wahhabi" Literature (1818-1857) » in Françoise Delvoye ed., *French Studies in Indo-Persian Culture*, Delhi, Manohar, 1994, pp. 170-196 (signalé ici comme Gaborieau, 1994 a).
- Id.*, (en collaboration avec Ch. Jaffrelot), « Chap. XVIII : Les transformations culturelles et religieuses » in Cl. Markovits 1994, éd., pp. 394-409 (signalé ici comme Gaborieau, 1994b).
- Id.*, « Criticizing the abuses of the Sufis : the debate in early 19th century in India : 1798-1831 » in Fred. de Jong & Bernd Radtke, ed., *Sufism and its opponents*, Leyde, E. J. Brill (à paraître en 1996).
- Id.*, « The description of Sufism in the first manifesto of the Indian Wahhabis : the *Sirâtu'l-mustaqîm* by Ismâ'îl Shahîd and 'Abdu'l-Hayy (c. 1818) », communication au séminaire franco-indien *Evolution of Medieval Indian Culture : the Indo-Persian Context*, Delhi, 14-16 février 1994 (à paraître en 1996 dans les actes du colloque, Delhi, Manohar).
- Gommans, Jos J. L., *The rise of the Indo-Afghan Empire, c. 1710-1780*, Leyde, Brill, 1995.
- Hardy, Peter, *The Muslims of British India*, Cambridge University Press, 1972.
- Hunter, William, 1871, *Our Indian Musalmans : Are they Bound in Conscience to Rebel against the Queen ?* Londres, Trübner & Co., 1871 (Reprint : Benares, Indological Book House, 1969).
- Isma'îl Shâhîd, Shâh Muhammad (1781-1831), *Sirât al-mustaqîm*, 1818, first published Calcutta, Matba' Shaikh Hidâyatu'llâh, 1822 ; édition utilisée, Meerut s. d. (Texte persan. Traduction ourdoue : Deoband, Idâra al-rashîd, s. d. et Lahore, 'Abdu'l-'Azîz, s. d.).

- Id.*, *Mansab-i imâmat*, Delhi, Matba'-i Fârûqî, n. d., c. 1827 (texte persan seul : autre édition avec le texte persan accompagné d'une traduction ourdoue : Delhi, Matba'-i Fârûqî, 1888-1889).
- Khan, Muin-ud-Din Ahmad, *History of the Farâ'idî Movement in Bengal, 1818-1906*, Karachi, Pakistan Historical Society, 1965 (2^e éd., Dhaka, Islamic Foundation Bangladesh, 1984).
- Markovits, Claude, éd., *Histoire de l'Inde moderne, 1480-1950*, Paris, Fayard, 1994.
- Mehr, Ghulâm Rasûl, *Sayyid Ahmad Shahîd*, Lahore, Kitâb Manzil, 1952, 2 tomes reliés en un volume.
- Nadwi, Abû'l-Hasan 'Alî, *Sîrat-i Sayyid Ahmad Shahîd*, 2 vol., Lucknow, 1939-1941 (cité d'après une réédition : vol. 1, 1982, nouvelle présentation ; vol. 2, 3^e éd., 1977).
- Pearson, Harlan O., *Islamic Reform and Revival in the Nineteenth Century : the 'Tariqa-i Muhammadiyya'*, Ph.D. dissertation, Duke University, 1979 (inédit).
- Rizvi, Sayyid Athar Abbas, *Shâh Walî Allâh and his Time*, Canberra, Ma'rifat Publishing House, 1980.
- Id.*, *Shah 'Abd al-'Aziz and his Time. Puritanism, Sectarianism, Polemics and Jihad*, Canberra, Ma'rifat Publishing House, 1982.
- Thânesarî, Muhammad Ja'far, *Sawânih-i Ahmadî*, Delhi, Mujtabâ'î Press, 1891.