



N° SAU/091 - 5 juin 1969

LES MUSULMANS INDO-PAKISTANAIS ET L'EXÉGÈSE CORANIQUE MODERNE

M.L. Fitzgerald

**I - A propos du livre de J. M. S. BALJON
Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)
Leiden, Brill, 1961, X + 135 p.**

Ce qui est écrit est écrit, L'Écriture ne change pas, mais son interprétation change. Comme pour la Bible, l'exégèse des biblistes de nos jours diffère de celle des Pères de l'Église ; en est-il ainsi pour le Coran ?

Peut-on parler d'une exégèse moderne du Coran ? Le tout, c'est de savoir ce qu'on entend par le vocable "moderne". On pourrait dire que tout commentaire est moderne, car il est fait en fonction des besoins de son temps. Pourtant, en ce qui concerne le monde musulman, il est utile de faire coïncider le début de la période moderne avec la soumission des pays musulmans à des puissances étrangères non-musulmanes. Peut-être même conviendrait-il de la faire coïncider avec les premières révoltes contre cette domination, celle des Cipayes aux Indes, the Indian Mutiny, en 1857, et celle de "Urabi Pacha en Égypte en 1882.

C'est d'ailleurs dans ces deux pays, l'Égypte et les Indes (avant la partition, donc l'Inde et le Pakistan) que l'on trouvera les exégèses du Coran les plus représentatifs des temps modernes, et dont les commentaires seront marqués par la confrontation avec la civilisation occidentale. Les débuts de cette période ont été bien étudiés par Ignaz Goldziher (1). Il a fait ressortir la différence d'optique entre les théologiens indiens et les théologiens égyptiens. Si, des deux côtés, on veut montrer que l'Islam et le monde moderne ne s'opposent pas, pour les uns c'est dans le sens d'une réponse aux valeurs de la civilisation occidentale, tandis que pour les autres il s'agit plutôt d'une réaction. Les écrivains indiens sont fortement influencés par le système britannique d'éducation, avec ce qu'il comporte d'esprit libéral, Ahmad Khan, par exemple qui fonde à Aligarh un collège (la future Université musulmane) qu'il veut être le Oxford-Cambridge des Indes, et Ameer Ali, premier Indien à être membre du conseil de la Reine (Privy Council) et auteur d'un fameux livre "*The Spirit of Islam*", ne se sentent pas du tout liés aux formes traditionnelles de l'Islam. Pour eux, l'Islam est un esprit avant d'être une loi. Il ne peut pas y avoir de loi éternelle, mais seulement des lois adaptées à des temps particuliers et qui, donc, doivent évoluer. Mais finalement, dans cette optique, toute précision théologique est éliminée, le vrai esprit religieux est évacué, et il ne reste qu'un éthos qui devient vite un sécularisme.

Tout autre est l'esprit des Égyptiens, Muhammad 'Abduh et Rachid Ridâ. Si eux aussi s'attaquent au traditionalisme, au "taqlîd", à l'acceptation aveugle des doctrines et d'usages séculaires,

ce n'est pas pour se dégager de la Loi de l'Islam, mais pour rechercher et retrouver sa pureté originelle. S'ils s'ouvrent dans une certaine mesure au monde moderne, c'est pour s'inspirer de ses progrès et emprunter ses techniques, afin d'opérer un renouvellement de l'Islam, de l'intérieur. L'harmonie avec le monde moderne qu'ils cherchent est celle où l'Islam ne perd pas son identité, mais se montre comme la religion parfaite.

Ces tendances ont eu une grande influence dans la suite. Mais le livre de Goldziher date de 1920. Un aperçu de l'exégèse dans les 40 années qui suivent est fourni par l'orientaliste néerlandais, J. M. S. Baljon. Dans un petit livre, écrit en anglais (2), il fait connaître les exégètes les plus importants leurs méthodes d'interprétation, les problèmes théologiques qu'ils se posent, l'enseignement qu'ils tirent du Coran pour la vie dans le monde moderne.

C'est une analyse assez rapide que donne M. Baljon. Pour l'exégèse coranique en Égypte, on ferait mieux de se rapporter aux études plus profondes du P. Jomier (3). Par contre, en ce qui concerne l'exégèse indienne, le travail de M. Baljon est précieux, car l'auteur connaissant l'urdu, a pu aborder les commentaires directement. Comme il le remarque lui-même, très justement, à se contenter des œuvres en anglais, comme "*The Spirit of Islam*", de Ameer Ali, on risque fort de se leurrer, car celles-ci, en tant que marchandise d'exportation, ont tendance à verser dans la polémique.

Les principaux auteurs étudiés dans le livre sont : Abu 'l-Kalâm Azâd (1888-1958), Muhammad 'Inayat Allah Khan al-Machriqi (1888), et Ghulâm Ahmad Parwez (1903).

Âzâd fut un brillant journaliste et un politicien de marque. Il a été élu deux fois (1923 ; 1940) président du Congrès, et fut, pour un temps, conseiller de Gandhi pour les affaires musulmanes. De 1947 à 1958, année de sa mort, il fut Ministre de l'Éducation. Toujours respecté des Indiens, il suscita l'ire des Anglais pour son opposition à la tradition d'Aligarh, d'Ahmad Khan, de collaboration anglo-indienne. Sept fois incarcéré, il a passé, en tout, dix ans de sa vie en prison. Il ne s'en (plaignait) pas trop, car il aimait la solitude, et il (l'a) mise à profit pour écrire son commentaire sur le Coran : *Tardjumân al-Qur'ân* (Vol. I, 1930, II, 1936, revu en 1945).

Malgré ses conflits avec les autorités britanniques, Âzâd était au fond un homme modéré. Bien différent était al-Machriqi un activiste qui a vu dans le fascisme la meilleure voie vers le progrès. Dans son "*tadhkira*" (Rappel, cf. S. 74, 54) il traça un programme d'action, et il lança le Khaksar, un mouvement semblable à la jeunesse hitlérienne. Lui aussi a souffert la prison, mais en 1951, dans l'Inde indépendante, et c'est là qu'il a écrit son *Hadîth al-Qur'ân*.

Le troisième auteur, Parwez, était également engagé dans la politique, remplissant la fonction de secrétaire adjoint dans le gouvernement du Pakistan.

Lui, pourtant, a préféré se retirer de la vie publique, se consacrant à la direction d'un centre de recherches religieuses. De 1941 à 1949 il a composé son "*Ma'ârif al-Qur'ân*", une étude sur le Coran en quatre tomes qui est moins un commentaire qu'une synthèse théologique.

Méthodes d'interprétation

Ce qui caractérise l'exégèse indienne, c'est sa grande liberté d'esprit. Les auteurs ne se sentent pas du tout liés aux explications des commentateurs anciens. Comme il est dit dans la préface du *Ma'ârif* de Parwez : "Le premier principe d'une interprétation intelligible, c'est d'expliquer le Coran par le Coran".

Par conséquent, ils récuse les Isrâ'iliyyat, l'utilisation de légendes juives pour élucider des points obscurs. Pourtant Azâd fit usage des Écritures à cette fin, Par exemple il se réfère à la vision du bélier à deux cornes en Daniel 8, pour identifier Dhû l-Qarnayn, non pas avec Alexandre, mais avec Cyrus.

Le commentaire par les hadiths est également rejeté. Parwez, en particulier dans son ouvrage *Maqâm Hadîth* (1953), part en guerre contre cette méthode. Il nie la valeur normative de la Sunna, la Tradition. On ne veut pas admettre une interprétation figée du Coran, valable pour tous les lieux et tous les temps.

Pour la même raison, on préfère laisser de côté le travail lexicographique et grammatical des anciens commentateurs, car là aussi le résultat est de délimiter le sens du texte. Cependant ces mêmes

auteurs modernes font usage d'artifices lexicographiques quand cela leur paraît utile. Pour ne donner que deux exemples, le nom de Dieu, al-Jabbâr, est interprété non pas comme "Tyran", qui pourrait mal sonner aux oreilles des modernes, mais comme "Celui qui lie l'univers par son autorité et sa sagesse pour que tout se tienne en place", ceci à partir d'un sens secondaire de la racine "jabara", "bander un os cassé". Et le terme al-muddathir appliqué à Muhammad en S. 74, est traduit par "réformateur mondial", à partir d'un sens de daththara "faire son nid" (4).

Un autre aspect de la tradition qui est laissé de côté est l'effort pour établir le contexte historique de chaque sourate ou partie de sourate (les asbâb al-nuzûl). Les auteurs indiens ne nient pas l'aspect historique et fragmentaire de l'origine du Coran. Ils s'y appuient pour souligner le caractère temporaire de certaines prescriptions coraniques. Mais ils se plaisent à considérer le Coran comme un tout, afin d'en dégager un enseignement pour leur génération. Ils essaient de voir la continuité entre sourates ou parties de sourates. Par exemple, Azad, à propos de l'incise sur la prière en S. 2,238-9, veut montrer son lien avec les normes sur le mariage qui précèdent et qui suivent, pour enseigner que la prière seule peut donner stabilité au mariage dans les vicissitudes des temps modernes.

Pour conclure sur les méthodes d'interprétation, on pourrait dire que les auteurs indiens semblent voir le Coran avec un peu plus de recul que les anciens commentateurs. Ceci les conduit à voir l'Ijâz l'inimitabilité du Coran, non pas dans le fait de son langage, ni dans l'annonce de découvertes futures (ils s'aventurent assez peu dans "l'exégèse scientifique" chère à Tantawi Jawhari et d'autres en Égypte (5), mais plutôt dans la qualité de son enseignement. Un autre résultat, c'est qu'ils font plutôt de la théologie que de l'exégèse proprement dite (6).

Questions théologiques

On peut discerner une articulation de leur théologie sur trois chefs, Dieu, les relations entre Dieu et l'homme, et les relations entre les hommes (tout en remarquant que les divisions ne sont pas nettes).

Dieu est considéré, non pas comme une Personne, mais comme l'ultime réalité, l'Élan Vital (concept que le penseur et poète Muhammad Iqbal a emprunté à Bergson (7). Il se révèle dans le livre de sa Parole, mais aussi dans le livre de la Nature. C'est surtout dans l'homme que cette révélation se fait (interprétation de S. 30,30 : fitrat Allâhi llati fatara l-nasa 'alay-ha, la conception originelle qu'Allah a donnée aux hommes (Blachère). Par conséquent, c'est le devoir de l'homme d'être le reflet de Dieu, Parwez, ici, n'est pas d'accord, car, pour lui, ce serait contraire à l'insistance du Coran sur la faiblesse de l'homme. C'est Al-Machriqi surtout qui se plaît dans ces développements, et qui voit le terme de l'évolution de l'homme dans la rencontre avec l'intelligence Divine (cf. S. 13,2 : (Allah) expose intelligemment ses signes, peut-être vous serez convaincus de la rencontre de votre Seigneur).

Mais ici surgissent les problèmes des relations entre Dieu et l'homme, question du libre-arbitre, question du rapport entre la raison et la révélation.

Peut-être pour les besoins de l'apologétique qui présente l'Islam comme la religion qui convient le mieux à l'homme moderne, ces auteurs ont tendance à souligner les versets coraniques favorables à l'existence du libre arbitre, et à donner une interprétation large des versets contraires (8). De la même façon ils insistent sur le fait qu'il n'y a pas opposition, mais complémentarité, entre la raison et la révélation. L'homme, par la raison, est capable de scruter la Nature, mais la Révélation lui en donne une vision unifiée. Il en va de même pour les principes moraux. L'Écriture semble réduite souvent à n'être qu'un rappel (tadhkira), un éveil (nadhîr), non pas des révélations antérieures, mais des potentialités de la raison. Selon la formule d'Iqbal : "Le but principal du Coran est d'éveiller en l'homme une meilleure prise de conscience de sa relation avec Dieu et l'Univers". Pour Azad, en commentant S. 3, 3, révélation et raison sont, toutes les deux, dons de Dieu, mais l'Écriture (al-Kitâb), suppose le discernement naturel (al-Furqân),

Dans cette perspective rationaliste, ou rationalisante, il n'y a guère place pour des miracles. Azâd, par exemple, essaie d'éliminer, ou au moins de diminuer, le désir du miraculeux dans la demande des Apôtres pour une Table Céleste (S. al-Mâ'ida 5, 112).

Le vrai musulman ne doit pas se réfugier dans le "surnaturel", mais s'engager dans la Société. On combat donc l'idée "chrétienne" de la fuite du monde, et également le "culte des ancêtres". On ne veut pas que l'homme aspire vers l'au-delà. Car l'autre monde (al-Akhira) n'est pas vraiment autre, dit

al-Machriqi, et le Paradis (al-Janna) ne signifie aucunement un lieu de délices, mais la pleine domination de l'homme sur le monde.

L'Islam implique donc un engagement sur le plan social, implique le socialisme (mais non pas le communisme ; on trouve une certaine polémique anti-communiste, chez Azâd, par exemple). Ainsi l'Islam, du moins le vrai Islam, purifié de toutes les ajoutes des siècles, est la religion universelle, celle qui est la plus adaptée aux temps modernes.

Pour compléter cet aperçu des tendances de l'exégèse coranique aux Indes, il convient de noter qu'il y en a dont M. Baljon ne fait mention qu'en passant, celle des Ahmadiya, par exemple, et celle des Jama'at-i-Islami, le correspondant pakistanais des Frères Musulmans. Le fondateur de ce dernier mouvement, Abû l-A'-la al-Mawdûdî (1903), a lancé un mensuel en Urdu, *Tarjumân al-Qur'ân*, diffusé surtout parmi ceux qui n'ont pas connaissance des langues et des cultures occidentales. Sa tendance est nettement conservatrice, "intégriste", pourrait-on dire, car il demande la pleine application de la Chari'a au Pakistan.

On pourrait s'étonner également que l'auteur ne donne pas plus de place dans son étude à M. Iqbal, dont l'exégèse, très personnelle et très libre, du Coran, a ouvert de nouvelles perspectives.

Une plus grande attention à la situation politique des auteurs étudiés n'aurait pas été, non plus, sans utilité. Elle pourrait expliquer, du moins en partie, la différence entre Parwez, plus conservateur, parce que vivant au sein de l'État musulman du Pakistan, et Azâd, plus libéral et un peu syncrétiste, car il était opposé à la partition, puis à la formation d'un État musulman, et favorable au rapprochement entre Musulmans et Hindous (9).

Mais, finalement, on ne peut pas trop demander à un petit livre, Si celui de M. Baljon n'explique pas tout dans les tendances de l'exégèse coranique aux Indes, on lui saura gré de les avoir exposées.

II - Muhammad Iqbal - Le père spirituel du Pakistan,

"Muhammad Iqbal est considéré, à juste titre croyons-nous, comme un des plus grands philosophes-poètes de tout l'Orient, et comme le chef spirituel incontesté d'une centaine de millions de Musulmans du Sub-Continent Indo-Pakistanaï... Il représente pour une grande partie de l'Islam le porte-parole des aspirations les plus profondes d'une élite intellectuelle moderne". (E. Meyerovitch)

Déjà de son vivant, Iqbal exerçait une influence considérable et il était conscient d'être un pont entre l'Occident et l'Orient, rôle pour lequel il était admirablement préparé. Né au Punjab en 1873, dans une famille très cultivée, il étudia à Lahore d'abord, puis à Cambridge et à Munich, où, en 1908, il a soutenu sa thèse de docteur en philosophie. Après six mois d'enseignement de l'arabe à l'Université de Londres, il retourna à Lahore où on lui offrit une chaire de philosophie. et de littérature anglaise. Mais bientôt il abandonna l'université pour exercer la profession d'avocat.

Homme d'action, il prit une part active à la vie politique de son pays. En 1927 il fut élu membre de l'assemblée législative du Punjab, et en 1930, président de la Ligue Musulmane. Il fut également membre de la Conférence de la Table Ronde qui se réunit à Londres, en 1931 et 1932, afin d'élaborer une constitution pour le sous-continent indien. C'est lui qui, le premier lança l'idée d'un État musulman au sein de l'Inde. Mais Iqbal ne vécut pas assez longtemps pour voir la création du Pakistan. Il mourut en 1936, presque dix ans avant la Partition.

Si Iqbal a soutenu l'idée d'un État musulman indien, c'est parce qu'il le considérait nécessaire pour le bien des musulmans du sous-continent, pour leur progrès, pour leur survivance même. Il voulait réveiller ses coreligionnaires. Il considérait qu'il avait une mission à cet effet, un message qu'il ne pouvait pas taire :

"On m'a dit : "Tais-toi, et ne divulgue pas nos secrets".
Mais moi je veux proclamer le Takbir. (10)

(Message de l'Orient)

Ce message, il l'a répandu par ses écrits, soit en prose et en anglais, soit surtout en vers et en persan et urdu (11). S'il a choisi la poésie comme mode d'expression, c'est sans doute parce qu'il a placé l'intuition plus haut que la raison.

Dans ce choix on voit l'influence de Bergson. Dans le contenu de la pensée d'Iqbal on discerne clairement l'influence de Nietzsche. Iqbal, comme ce dernier, insiste sur le développement de l'Ego. Mais il corrige Nietzsche par les philosophes musulmans et leur idéal de al-Insàn al-kâmil, l'homme parfait (12). Ainsi, au lieu d'être un Surhomme orgueilleusement renfermé sur lui-même, l'Ego, selon Iqbal, est doublement ouvert vers Dieu, le suprême Ego, et vers l'univers et les hommes.

C'est la prière qui permet à l'Ego de l'homme d'entrer en contact avec l'Ego de Dieu, la prière qui est "une expression du désir intérieur à l'homme d'une réponse dans le silence terrible de l'Univers." (*Reconstruction*)

Dans cette quête de l'invisible, Iqbal a vu un point essentiel de l'Islam, car il met dans la bouche d'Abu Jahl, l'ennemi mecquois de Muhammad, les paroles suivantes :

Mon cœur est enflammé de haine contre Mohammed ! Son souffle a éteint les lumières de la Ka'aba !... Dans ses paroles, il y a des sortilèges : même ces deux mots lâ ilâh sont de l'impiété ! Il a retiré de devant nos yeux tout ce qui était la religion de nos pères, et vous avez vu ce qu'il a fait avec nos dieux ! Il a attaché les cœurs à l'Absent et les a détachés du présent, et ses sortilèges ont détruit les belles images du présent. Fixer ses regards sur l'invisible, c'est insensé : où est donc ce qui ne tombe pas sous les yeux ? Se prosterner devant l'invisible, c'est de l'aveuglement ; la nouvelle religion est aveugle, et l'aveuglement c'est l'éloignement. Se prosterner devant un Dieu sans dimensions, c'est là une prière qui n'apporte aucun plaisir au fidèle !

(Le livre de l'éternité)

A l'appel de l'homme, Dieu répond, car il a promis : "Priez-moi ! Je vous exaucerai." (Coran 40,60). Pourtant sa réponse n'élimine pas l'Ego de celui qui prie. Ici Iqbal se sépare des mystiques musulmans ou autres, de tendances monistes. "Le terme de la quête de l'Ego ne se trouve pas dans l'émancipation des limites de son individualité, mais au contraire dans une définition plus nette de celle-ci." (*Reconstruction*)

Ce contact avec Dieu dans la prière donne ainsi à l'homme une meilleure conscience de ses limites, mais il lui révèle également sa dignité. Car l'homme commence à pénétrer les décrets divins et il comprend qu'il est appelé à coopérer à leur réalisation. Il se tient-devant Dieu comme un deuxième créateur, le khalife de Dieu sur la terre, selon le mot du Coran ; "(Rappelle) quand ton Seigneur dit aux Anges : Je vais placer, sur la terre, un vicaire." (Coran 2,30). Dans des vers célèbres, Iqbal chante cette noble vocation de l'homme :

Dialogue entre Dieu et l'homme.

Dieu

J'ai fait ce monde d'eau et d'argile :
Tu as fait l'Iran, la Tartarie, Zanzibar.
De la terre, j'ai fait l'acier pur :
Tu as fait l'épée, la flèche, et le fusil.
Tu as fait la hache pour l'arbre de la prairie,
Tu as fait la cage pour l'oiseau chanteur

L'Homme

Tu as fait la nuit, et j'ai fait la lampe.
Tu as fait l'argile, et j'ai fait la coupe,
Tu as créé les déserts, les vallées, les montagnes,
J'ai fait les parterres, les jardins, les roseraies.
C'est moi qui ai tiré le verre de la pierre,
Et l'antidote du poison !

(Message de l'Orient)

Ainsi la prière mène à l'action, une action qui doit être soutenue une vie entière :

Heureux l'homme dont l'âme ignore le repos :
Il est le cavalier du coursier du temps ;
La robe de la vie est faite à sa mesure,
Car il est le dernier-né de la création, et devant lui s'ouvrent les âges
(*Le livre de l'éternité*)

La mort elle-même n'amènera pas le repos, car elle est une porte qui conduit à une activité plus intense dans la quête de l'infini de Dieu,

On a dit avec raison que la prière est la pierre d'angle de la philosophie d'Iqbal (13). Il a emprunté des idées à Kant, à Nietzsche, à Bergson, comme à Ibn al-'Arabi. Il a été influencé par Goethe, comme par Jalâl al-Din Rûmî. Mais l'unité de sa pensée vient du Coran, lu et médité. Il ne faut pas chercher chez lui un commentaire systématique du Coran. C'est une relecture personnelle qu'il nous donne :

Pourquoi demander à Razi (14) le Commentaire du Coran
Notre cœur est l'interprète de ses versets :
La raison allume une flamme, le cœur y brûle
(Message de l'Orient).

Michaël Fitzgerald,

NOTES

1. GOLDZIHNER I, - *Die Richtungen der Islamischen Koranlegung*, Leiden, Brill, 1920, pp. 310-370.
2. BALJON J. M. S. - *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, Leiden, Brill, 1961, p. X + 135.
3. JOMIER. J. - *Le Commentaire Coranique du Manâr*, Paris, 1954.
- Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Égypte révélées par une polémique récente (1947-1951), in *MIDEO* 1 (1954), p. 39-72,
- L'exégèse scientifique du Coran d'après le Cheikh Amin al-Khuli, in *MIDEO* 4 (1957), p. 269-280. (cf. *COMPRENDRE*, série saumon n° 41 (1961)
Le Cheikh Tantawi Jawhari (1862-1940) et son commentaire du Coran, in *MIDEO* 5 (1958), pp. 115-174.
- cf. *COMPRENDRE*, Série saumon n° 78 (1966), Aspects de l'exégèse coranique, Annexe.
4. En fait le texte du Coran porte "al-muddaththir", forme contractée de "al-mutadaththir", celui qui revêt le "dithar" (grand manteau bédouin).
5. cf. JOMIER, *MIDEO* 5 (1958) pp. 115-174, et *MIDEO* 4 (1957), p. 269-280.
6. Âzâd, par exemple, consacre la majeure partie de son commentaire sur la Fâtiha (224 p.) à montrer qu'une saine théologie devrait constituer la base d'une religion universellement acceptable.
7. cf. *COMPRENDRE*, série saumon n° 38 (1960), l'Islam et le Monde moderne (M. Talbi).
8. Ceci est tout à fait dans la ligne du Mu'tazilisme (cf. CASPAR R. , Le renouveau du Mu'tazilisme, in *MIDEO* 4 (1957) p. 157-201). Les théologiens indiens ont d'ailleurs pris le nom de "Néo-mu'tazilites". Il faut noter pourtant que Parwez adopte parfois une position assez proche de la doctrine Ash'arite du "kasb" (cf. Baljon, p. 61, note 2).
9. Sur tous ces aspects on pourrait consulter CRAGG K. , *Counsels in Contemporary Islam*, Edinburgh 1965.
Sur la situation politique aux Indes, avant et après la Partition, voir SMITH W. C. , *Islam in Modern History*, Mentor Book, New York, 1959.
10. Le Takbîr : formule désignant les mots Allah Akbar, "Dieu est le plus grand". Pour Iqbal, la grandeur de Dieu est une invitation faite à l'homme en vue d'un dépassement de lui-même, cf. infra, sur le développement de l'Ego.
11. Œuvres d'Iqbal en prose :
- *The Development of Metaphysics in Persia*, London 1908 (Thèse de doctorat de philosophie).
- *Six lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1930. (Traduction française et notes d'E. Meyerovitch, préface de L. Massignon, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1955).

- *Speeches and Statements*, Lahore 1944.
- *Letters to Jinnah*, Lahore, 1943.

Œuvres en vers :

- *Aser-i-Khodî* (Les Secrets du Moi), en persan, Lahore, 1915 (Traduction anglaise, R. A. Nicholson, Lahore, 1944).
- *Ramûz-i-Bekhudî* (Secrets du Non-Moi), en persan, 1917.
- *Payâm-i-Mashriq* (Message de l'Orient) en persan, 1923 (traduction française par E. Meyerovitch et M. Achena, Société d'édition "Les Belles Lettres", Paris, 1956).
- *Bâng-i-Dara* (L'appel de la caravane), en urdu, 1924.
- *Zabûr-i-Ajam* (Psaumes persans), en persan, 1927.
- *Javid-Nâma* (Le livre de l'éternité), en persan, 1932 (traduction française par E. Meyerovitch et M. Mokri, Editions Albin Michel, Paris, 1962).
- *Musâfir* (Le voyageur), en urdu, 1934.
- *Bâl-i-Jibril* (L'aile de Gabriel), en urdu, 1935.
- *Pas tche bâyard kard* (Alors que Faire ?) en urdu, 1936.
- *Zarb-i-Kalîm* (Le glaive de Moïse), en urdu, 1936.
- *Armughân-i-Hijâz* (Le don du Hedjaz), anthologie posthume de poèmes en persan et en urdu,

cf. également

Maître Luce-Claude, *Mohammed Iqbal*, coll. Poètes d'aujourd'hui, 107, Editions Seghers, Paris, 1964,

12. Idée développée surtout par Muhyi al-Dîn Ibn al-Arabi (1165-1240) et 'Abd al-Karim al-Jîlî (mort en 1428) ; cf. Arberry, *Sufism* chap. 9.
13. cf. SCHIMMEL A. M. , The Idea of Prayer in Islam, in *Muslim World* 48 (1958) p. 205-222.
14. Fakhr al-Dîn Râzî, en persan, mort en 1209, grand philosophe et théologien, auteur d'un commentaire composé d'une façon très méthodique.



<p>S. M. A. Comprendre 20, rue du Printemps PARIS C. C. P. : 15 263 74</p>
