



N° 01/08 - Octobre 2001

La Loi Divine et son établissement sur terre: débat d'actualité en Asie du Sud

Par Christian W. Troll s.j.

C.W. Troll est jésuite. Il est actuellement engagé dans le dialogue islamo-chrétien en Allemagne. Spécialiste des courants qui agitent l'islam du sub-continent indien, il a notamment écrit une thèse sur Sayyid Ahmad Khân, fondateur d'un courant moderniste particulièrement connu en Inde.

Le texte présenté dans ces pages a été publié à Rome dans un recueil d'articles publié en 1998 par l'Institut Pontifical Oriental sous le titre: Faith, Power and Violence (Orientalia Christiana Analecta, N° 258). Les écrits de Mawdudi ont aussi été traduits en français et sont particulièrement appréciés dans les milieux de jeunes musulmans, d'où l'intérêt particulier de la controverse analysée ici. La présente traduction en français est due à J. Tomas et J.M. Gaudeul.

1. LES PROTAGONISTES: PERSONNAGES ET MOUVEMENTS.

Maulânâ Sayyid Abû'l A'la Maudûdî (1903-1979), naquit à Aurangabad (Inde) et devint citoyen pakistanais peu après la division du sous-continent indien en 1947. Il était l'un des penseurs musulmans les plus renommés de son temps. Il a énormément contribué à donner sa cohérence à la pensée du "réveil" islamique et exercé son influence à travers le monde sur de nombreux penseurs musulmans. Son influence est évidente dans l'exégèse de Sayyid Qutb, ainsi que dans les idées et l'action d'autres activistes du "réveil". C'est en Asie du Sud, où prirent forme les idées de Maududi, que son influence se fait le plus sentir. La Jamâ'at-i Islâmî (Parti Islamique), l'organisation qui a donné corps à son idéologie au cours des cinq dernières décennies, a joué un rôle significatif dans l'histoire de la politique du Pakistan, de l'Inde, du Bangladesh, au Sri-Lanka et dans les communautés asiatiques du Golfe Persique, de la Grande Bretagne et d'Amérique du Nord.

Parallèlement à son travail de politicien et d'organisateur, Maududi a écrit un nombre impressionnant d'articles, de brochures et de livres. Il est l'un des auteurs les plus influents du réveil musulman, composante importante de la pensée religieuse traditionaliste. Il s'exprime dans un style clair qui a provoqué l'admiration de ses amis et ennemis. Sa traduction et son commentaire du Coran, *Tafhîm al-Qur'ân* (Pour une compréhension du Coran), commencés en 1942, furent achevés en 1972 ; c'est un des commentaires coraniques les plus lus de nos jours en langue urdu. Dans ses nombreux ouvrages, Maududi expose sa vision de la société, de l'économie et de la politique. Sa ligne

idéologique, aux articulations des plus prolifiques et systématiques du mouvement islamiste, a été capitale dans l'essor du réveil à travers le monde musulman. Les positions du discours islamique à l'égard du socialisme et du capitalisme ont d'abord été définies par lui, comme l'a été la majeure partie de la terminologie associée au mouvement de réveil musulman y compris les termes de "révolution islamique", "d'Etat islamique" et "d'idéologie islamique".¹

Maulânâ Wahîduddîn Khân (né en 1925), est un *'âlim* (homme de religion) indien bien connu, qui vit à Delhi. Il est l'auteur de nombreux ouvrages, - tous écrits en urdu - sur des thèmes centraux de l'Islam. Certains, traduits en arabe et en anglais, ont trouvé une large audience parmi les lecteurs indiens qui ne connaissent pas l'Urdu et les musulmans vivant ailleurs dans le monde. Maulana Wahiduddin est le fondateur du Mouvement al-Risâla dont il publie l'organe officiel, le mensuel *al-Risâla*.²

C'est vers la fin des années quarante, raconte Wahiduddin, que poussé par un des discours de Maududi, il s'est joint à la Jamâ'at-i Islâmî, pour consacrer sa vie à l'étude et service de l'Islam. Cependant, vers la fin des années cinquante, il devint de plus en plus critique vis à vis de certaines idées importantes de Maududi. Wahiduddin était surtout en désaccord avec le concept de *dîn*, tel que Maududi l'avait exprimé dans ses écrits, ainsi que la façon dont la littérature et les activités de la Jamâ'at continuaient à le répandre. Après de nombreuses années d'étude critique, de discussions prolongées et de courrier échangé avec le fondateur et les membres dirigeants de la Jamâ'at, Wahiduddin décida de quitter l'organisation en 1962 et de publier un livre expliquant les raisons de son choix: *Ta'bîr kî ghalatî*.³

Je voudrais présenter ici le contenu de ce travail parce que (1) le poids et l'influence des idées de Maududi suffisent à donner de l'importance à toute analyse critique sérieuse qui en est faite ; (2) la critique de Wahiduddin est pertinente, car il est un des représentants de la classe des *'ulamâ* (spécialistes du religieux), et donc quelqu'un formé dans le système d'éducation traditionnel des madrasa. Il participe de la vaste tradition musulmane sud-asiatique, en matière d'éducation juridico-théologique et d'expérience spirituelle ; (3) le débat porte sur ce que l'on peut considérer comme un thème central dans toute discussion sur les fondements et la nature spécifique de la théologie d'un penseur musulman donné: la signification et le but du *dîn*⁴ et le devoir de la communauté musulmane de l'établir sur terre (*iqâmat-i dîn*) ; (4) la réponse qu'un groupe de musulmans fournit aux questions sur le *dîn*, va conditionner la façon dont le groupe conçoit sa relation aux autres, musulmans et non-musulmans, chrétiens compris ; elle influencera aussi les relations au quotidien.

2. LA NATURE DU DEBAT EN QUESTION.

La question à débattre ici fait partie de ce qui est traditionnellement appelé *hikmat-i dîn*, une approche théologique qui avait été privilégiée par le grand *'âlim* indien Shâh Walî Allâh Muhaddith al-Dihlawî (1703-1762) dans son oeuvre *Hujjat Allâh al-bâligha*.⁵ Ce livre bien connu offre une réflexion sur la "sagesse", la raison et le but des différents enseignements religieux et des prescriptions de l'Islam, il signale aussi leurs "utilités" cachées (*maslahat*, pl. *masâlih*). Maududi, dit Wahiduddin, a été un maître dans cette ligne de réflexion, non seulement en donnant la signification et l'utilité de chacun des enseignements et recommandations de la religion en Islam, mais plus particulièrement parce qu'il explique le sens global du *dîn* et qu'en outre, il détermine la "place" que les divers éléments

¹ Cf. Seyyid Vali Reza Nasr, art. Mawdudi, EMWI, 3:71 & ss.

² Cf. Troll, 1982.

³ *Une erreur dans la compréhension du Coran* [et donc de la religion de l'Islam] publié en 1963 (2^{ème} éd. New Delhi: Maktaba Al-Risala, 1987)

⁴ (N.D.L.R.) Sur la notion de *dîn*, habituellement traduit par "religion", voir plus loin la note 13.

⁵ Pour une excellente introduction à la place que tient Shah Wali Allah dans la pensée islamique, voir Marcia K. Hermansen, *The Conclusive Argument from God. Shah Wali Allâh of Delhi's Hujjat Allah al-Baligha* (Leiden, 1996), pp. xv-xl. Ce livre offre une bonne traduction du 1^{er} volume de *Hujjat*.

du *dîn* occupent dans l'ensemble, tant du point de vue de leur usage externe que de leur définition théologique et de leur évaluation.

Cependant, la principale accusation de Wahiduddin contre Maududi est celle-ci: bien que le concept de *dîn* selon Maududi, contienne tous les éléments essentiels, la vision d'ensemble (*kullî tasawwur, majmû'î hay'at*) qu'il en a n'est pas correcte. Elle est en fait sérieusement déformée. La forme et l'insistance de la vision du *dîn* de Maududi, contraste avec son concept réel. Cela parce que Maududi voit et présente le *dîn*, surtout comme *nizâm* (ordre, système) et en fait l'élément dominant. Alors l'Islam pour Maududi c'est surtout "un mode de vie omniprésent et détaillé". Dans la vision de Maududi, l'aspect totalisant du *dîn* en tant que "système de vie" domine l'ensemble et donne un rôle spécifique ou une coloration particulière à tous ses éléments essentiels.

"Il n'est pas erroné en soi de décrire le *dîn* comme *nizâm*. Mais lorsque l'idée de *nizâm* est prise comme la cause première (*sabab-i jâmi'*) qui unifie les différents éléments du *dîn* dans un tout, on se trompe. C'est cela l'erreur principale de la pensée de Maududi. Il considère le *nizâm* comme le concept global (*majmû'î takhayyul*) [la clé herméneutique, pour ainsi dire] qui permet de comprendre la religion dans son ensemble, alors que son trait fondamental est quelque chose de bien différent : le *dîn* indique la relation (*ta'alluq*) entre Dieu et son serviteur. Le *dîn* n'est pas uniquement un *qânûnî nizâm*, comparable à d'autres systèmes du genre, il est la manifestation de la relation de l'âme avec Dieu (*khudâ sê nafsîyatî ta'alluq*). Lorsque cette relation est vécue réellement, tous les éléments indiqués par la phrase *nizâm-i hayât* sont inclus. Néanmoins, la "dimension de système" de la religion est (seulement) une manifestation (*mazhar*), un plus, mais pas son caractère fondamental."⁶

L'insistance exagérée de Maududi sur le *dîn* en tant que système de vie omniprésent, affirme Wahiduddin, le fait passer à côté de "l'âme" de la vraie religion comme le ferait un concept de l'homme qui oublierait ce qui constitue le caractère essentiel de l'être humain, c'est à dire son âme ; de façon similaire, si, pour interpréter la réalité humaine, on subordonne tout à la notion de personne en tant qu'"être social". Autrement dit Maududi fait de ce qui constitue l'âme (*rûh*) du *dîn* - la relation la plus profonde entre l'homme et Dieu - quelque chose de subordonné à la manifestation externe du *dîn*, à savoir le mode de vie adopté en soumission à la volonté de Dieu.

"Dans cette interprétation du *dîn*, le but avoué de l'effort religieux est un "changement révolutionnaire de système" (*inqilâb-i nizâm*), tandis qu'en ce monde, le but ultime du serviteur de Dieu est d'établir cette relation de cœur et d'esprit avec Dieu, que le Coran décrit, par exemple, en termes de faire mémoire de Dieu, Lui rendre grâce, crainte et supplication, humilité et soumission, mépris de soi et repentir."⁷

Wahiduddin maintient qu'en raison de l'insistance exagérée de Maududi, a fait émerger dans la Jamâ'at des dirigeants, pour lesquels l'activisme et l'action politique sont plus importants que le but premier de notre vie, à savoir l'expérience profonde d'une relation personnelle entre Dieu et son serviteur.

L'insistance de Maududi, soutient Wahiduddin, n'a pas de fondements coraniques solides et elle n'est pas vraiment enracinée dans l'histoire de la pratique réelle de la *da'wat*. Au cours de l'histoire, les musulmans se sont répandus dans d'innombrables régions du monde. Partout où ils arrivaient, ils se sont engagés dans la *da'wat-i dîn*. En beaucoup de ces endroits, plus tard, s'établirent aussi des gouvernements de l'Islam (*Islâm kî hukûmatêñ*). Nulle part, cependant, les musulmans n'ont commencé en invitant les gens à faire une "révolution islamique" (*islâmî inqilâb*) ou à établir un gouvernement de l'Islam.

⁶ Wahiduddin 1987, p. 140.

⁷ Wahiduddin, 1987, p. 142.

Il n'est pas surprenant qu'à la suite de la partition de l'Inde, beaucoup de membres de la Jamâ'at-i Islâmî en Inde (devenue, vite après la Partition la Jamâ'at-i Islâmî Hind) estimèrent que les écrits et la constitution de l'organisation, tels qu'ils avaient existé jusqu'alors, devaient être révisés substantiellement. Pourtant, mis à part quelques changements de présentation, la tâche n'a jamais été entreprise. L'idée dominante était que l'insistance vigoureuse que l'on mettait à souligner les aspects d'organisation externe du *dîn* n'était qu'accidentelle. On estimait qu'il s'agissait d'expressions liées à l'atmosphère particulièrement riche d'implications politiques qui prévalait au moment de la genèse de l'organisation et non d'un élément inhérent à la pensée et aux écrits de Maududi ainsi qu'aux textes de la Jamâ'at.

Ceux qui pensaient ainsi ignoraient - ou voulaient ignorer - que la structure fondamentale de la pensée religieuse de Maududi est, en fait, faussée: des changements de pure forme ne pouvaient vraiment la débarrasser de son erreur. Si un enfant, explique Wahiddudin, a organisé les pièces d'un jeu de patience pour former l'image d'un chameau au lieu de celle d'un cheval, on ne pourra reconstituer l'image du cheval en se contentant de réduire la longueur du cou du chameau.

Le vrai sens du *dîn* qui nous permet d'en combiner tous les éléments et que nous voyons pratiqué à travers toute l'histoire de l'Islam, est le suivant : la vérité essentielle du *dîn* est de réaliser une relation à Dieu qui est faite de crainte révérentielle et d'amour, d'amitié et de confiance (*khauf o mahabbat, wilâyat o tawakkul kâ ta'alluq*). La manifestation nécessaire de cette relation est ce que la *sharî'at* appelle *'ibâdat*. Quand la personne humaine qui adore Dieu en fait l'objet de son désir, le résultat inévitable en est qu'il commence, dans ses relations sociales (*mu'âmalat*) aussi, à rechercher le bon plaisir de Dieu et à obéir à ses commandements. Il soumet son libre arbitre à celui de Dieu. De même, il presse nécessairement les autres à servir Dieu, à l'adorer et à le servir expliquant qu'ils doivent passer leur vie à poursuivre ce but excellent: l'œuvre que Dieu veut voir réaliser en ce monde. De cette manière, tous les aspects de prédication de la vérité et de service de la religion vont graduellement devenir partie intégrante de la vie d'une personne.

Dîn, d'abord, désigne une somme d'injonctions divines. Celles-ci doivent être mises en pratique parce que Dieu, Tout-Puissant, nous fait obligation (*mukallaf*) du *dîn*. Il existe, cependant, un deuxième aspect du *dîn* qui s'adresse profondément à notre être intérieur (*nafsîyât*): ce n'est pas juste une injonction légale qui nous est imposée de l'extérieur, mais elle répond au désir le plus profond de la personne humaine. C'est la manifestation (*zuhûr*, dans le sens de l'allemand *Vollzug*) de la nature humaine. Notre "lecture" du *dîn* sera correcte et complète seulement à condition de tenir compte de ce second aspect.

Ainsi, le sens global et le but (*hikmat-i jâmi'*) du *dîn*, c'est la relation avec Dieu, et tous les autres éléments de celui-ci en sont les manifestations, sa vérité profonde... Par conséquent, *dîn* n'est pas *nizâm*, contrairement à ce que soutient la pensée que nous venons d'examiner...

De plus, *dîn* n'indique pas une "liste" indifférenciée des divers éléments de l'enseignement religieux - ce que le concept de *nizâm* voudrait insinuer. *Dîn* a plutôt une réalité profonde (*haqîqat*) ; tandis que les autres éléments n'en sont que ces aspects (*pahlu*) qui s'enracinent en lui sur la base de diverses relations (qui lui sont accidentelles) (*mukhtalif nisbatôn kê taht*). Autrement dit, certains éléments du *dîn* en sont les exigences essentielles et d'autres en font partie par voie d'addition (*izâfat*). Exigence essentielle ici veut dire: la dimension intérieure, profondément émouvante, de la rencontre expérientielle de Dieu où l'on devient son serviteur et adorateur inconditionnel. Par voie d'addition, on signifie toutes ces prescriptions données pour la vie extérieure et que les croyants extériorisent en fonction des diverses situations et interactions (*hâlât o mu'âmalât*). L'exigence essentielle du *dîn* est requise inconditionnellement de chaque être humain et à tout moment, quelle que soit l'époque ou la situation. La vérité profonde du *dîn*, c'est à dire la relation avec Dieu, est première et fondamentale, sa réalisation procure à la personne sa plus grande joie en ce monde.

En contraste, les exigences additionnelles deviennent nécessaires dans certaines conditions. Du point de vue du libre arbitre de la personne, le caractère nécessaire de ces exigences additionnelles

peut augmenter ou diminuer: si des facteurs additionnels existent, l'exigence devient nécessaire, autant que l'exigence essentielle. Cependant, si le facteur additionnel est absent, - c'est à dire, en ce qui concerne une obligation donnée - alors le croyant n'est pas obligé. En d'autres mots, la différence ici entre additionnel et essentiel exprime seulement la différence entre deux catégories distinctes. La différence demande de savoir quelle prescription est exigée et à quel moment. Une fois que l'injonction est définie comme nécessaire et obligatoire, il n'y a plus de différence entre les deux quant à la nécessité de s'y soumettre.

"De la différence concernant le concept fondamental de *dîn*, découle une différence quant au concept de mission. Lorsque ce qui constitue la cause globale d'une réalité complexe vient à exister, tous les éléments de la réalité produite viennent à exister ; de même, lorsqu'il n'existe pas, les éléments de la réalité produite feront défaut aussi. Qu'une façon de penser mette l'accent sur un élément donné parmi un ensemble d'éléments divers, et en fasse la cause globale de tous les autres éléments d'une réalité donnée, cette façon de penser insistera au maximum sur cette cause globale pour qu'on la réalise et qu'on la réalise en premier lieu."⁸

Alors que, dans le passé, les enseignants de l'Islam s'attachaient d'abord à inculquer dans l'esprit des gens la réalité de Dieu et des choses ultimes, Maududi et la Jamâ'at se préoccupent surtout d'établir la religion comme une nouvelle façon de vivre, et de la nécessité d'y arriver au moyen d'un changement radical de l'ordre existant.

3. CRITIQUE DES "QUATRE CONCEPTS FONDAMENTAUX DE L'ISLAM" DE MAUDUDI.

Maududi lui-même considérait l'un de ses nombreux écrits comme essentiel pour obtenir une connaissance correcte du Coran . "*Lisez le Coran*, écrivait-il, *après avoir étudié ce livre, et les portes de la connaissance profonde du Coran s'ouvriront à vous*"⁹. Cette œuvre a pour titre *Qur'ân ki châr bunyâdî istilâhêñ* (Les quatre concepts fondamentaux du Coran), et présente ce que Maududi considère être les concepts fondamentaux du Coran : *ilâh*, *rabb*, *'ibâdat*, *dîn* (Dieu, Seigneur, adoration et religion). Wahiduddin fait une analyse critique de cette œuvre à la lumière de sa propre lecture du Coran, parce qu'exposer les failles de la pensée de Maududi dans le livre cité plus haut, équivaut à exposer la lecture fondamentale que Maududi fait du Coran, ainsi que son point de vue global sur l'Islam: une erreur. Nous présentons, ci-dessous les principaux points de la critique de Wahiduddin.

Une erreur fréquente chez Maududi consiste à énumérer les différents sens coraniques d'un terme donné, sans essayer de préciser quel en est le sens essentiel, la vérité qu'il contient, ou quels sont les autres sens ; c'est à dire, ceux qui en sont les conséquences nécessaires, sous certaines conditions. Wahiduddin compare Maududi à quelqu'un qui explique la réalité d'un œuf, en énumérant les différents éléments de celui-ci: le jaune, le blanc et la coquille, en oubliant de dire la différence de rôle de chacun des trois éléments cités par rapport à ce qu'est essentiellement un œuf.

La seconde erreur de Maududi, consiste à dire que ce qui est seulement requis sous certaines conditions, est l'élément essentiel lui-même. Ainsi, la compréhension de ce que Maududi présente comme les quatre concepts fondamentaux du Coran est considérablement modifiée: *ilâh*, et *rabb*, par exemple, sont compris surtout comme *iqtidâr* (pouvoir), et tous les autres éléments de compréhension de ces deux termes sont dérivés de cette notion de *iqtidâr*. Or, aux yeux de Wahiduddin, la vérité essentielle de ces deux termes, *ilâh* et *rabb*, est celle de *parwarish* (protection, soutien, nourriture). C'est cette notion qui lie ensemble les divers éléments de leur signification.

En expliquant le sens d'adoration (*'ibâdat*), Maududi choisit la notion "d'obéissance à Dieu, en tant qu'autorité absolue", comme le sens essentiel et central du terme, alors qu'en fait "la vérité

⁸ Wahiduddin, 1987, pp. 145-6.

⁹ Cité dans Wahiduddin, 1987, p. 147.

fondamentale de *ibâdat* c'est la relation aimante et humble à Dieu". (*khudâ sê 'âjizâna o mushtâqâna ta'alluq*). Dans la pensée de Wahiduddin *'ibâdat* désigne d'abord et essentiellement l'attitude intérieure de crainte révérencielle infinie et d'amour de Dieu. Lorsque ceci vient à se réaliser, le serviteur naturellement réalise la prière prescrite et obéit à chaque commandement de Dieu. Pour Maududi, au contraire, la vérité essentielle et centrale de *'ibâdat*, c'est l'acceptation du pouvoir suprême de Dieu et l'établissement d'un système d'obéissance sous son autorité suprême. Dans le cas du *dîn*, aussi, le contenu essentiel du terme, c'est à dire l'abaissement dans l'humilité et le soumission (*jhukâo wa maghlûbiyat*), a été mis de côté, tandis que *nizâm*, qui n'est qu'une exigence additionnelle du *dîn*, est devenu sa signification essentielle. La différence entre les deux interprétations n'est pas une question de mots, il s'agit plutôt d'une blessure portée à la signification essentielle du *dîn*¹⁰. Pour Wahiduddin, ce qui est le centre de la notion de *dîn* c'est *ta'alluq bi Allâh*, une intense relation qui produit "un amour profond" (*hubb-i shadîd*). Il cite dans ce contexte Cor. 2,164 ; 96,19 et 7,56 et le hadith qui parle du *shibhu ru'ya*. De même que la photo d'une personne vue de dos, ne nous montrerait pas son visage, ni les traits physiques caractéristiques d'une personne, de même la vision du *dîn* de Maududi passe à côté de la réalité de l'Islam.

4. L'INTERPRETATION DE LA MISSION DE L'ISLAM.

Pour Maududi "l'Islam est un système de vie global et parfait, les prophètes sont venus pour réaliser l'ordre le plus parfait sur terre par l'établissement du gouvernement divin ... et de cette façon s'attirer les grâces de Dieu."¹¹ Le gouvernement divin se réalise en établissant la loi de la *sharî'at* (*shar'i hukûmat*). Quiconque refuse d'accepter la loi de la *sharî'at* est coupable de *baghâwat* (infraction à la loi, révolte). Les vrais croyants ont le devoir de briser cette résistance rebelle et de mettre en œuvre le *qânûn-i-shar'î* partout où c'est possible.

Ce travail (de briser la rébellion contre la Loi Divine) devrait se faire en principe en donnant de bons conseils, des enseignements convaincants et la prédication (*nasîhat fahmâ'ish targhîb aur tabligh hî sê*). Mais ceux qui se sont établis illégalement comme les maîtres du domaine de Dieu, n'abandonnent pas le pouvoir sous la seule influence des bons conseils. Le croyant est donc forcé de partir en guerre pour que soit écarté tout obstacle à l'établissement de la Loi divine (*hukûmat-i ilâhîyat kê qiyâm*)¹².

Il est vrai qu'après la "Partition" (de l'Inde), la Jamâ'at-i Islâmî Hind, remplaça les mots de l'objectif de base de la Jamâ'at : *qiyâm-i hukûmat-i ilâhîyah*, par : *iqâmat-i dîn*.¹³ Mais ce changement n'était que de façade, on changeait de mots mais pas de contenu. Deux citations tirées des écrits de Maududi, que la Jamâ'at-i Islâmî Hind continue de diffuser, montrent clairement que celle-ci, n'est pas simplement une Jamâ'at de prédication, mais que son but est de supprimer toute injustice par la force, de prendre le pouvoir et d'installer un gouvernement juste.

« Ceci n'est pas une société de prédicateurs religieux ni de missionnaires, mais plutôt une société de soldats de Dieu. Son travail consiste à supprimer de ce monde, par la force (*bi-zôr*), toute mauvaise conduite, nuisance, dépravation, immoralité, insolence et gain frauduleux, de mettre un terme au pouvoir des gouvernants athées et d'établir le bien à la place du mal. Car ce parti, ne connaît pas d'autre remède que celui de prendre le pouvoir politique... Une civilisation saine ne peut pas être établie,

¹⁰ Wahiduddin, 1987, p. 153.

¹¹ Wahiduddin, 1987, pp. 209, 210.

¹² Wahiduddin, 1987, p. 210.

¹³ "L'objectif poursuivi par la Jamaat-e-Islami Hind is Iqâmat-e-Dîn, dont le vrai motif consiste uniquement à accomplir le Bon Plaisir divin et à atteindre le succès dans l'Au-delà." *The Constitution of the Jamaat-e-Islam Hind*, 4^{ème} ed., 1980, p.4) Il est très difficile de donner un équivalent français de l'expression *Iqâmat-e-Dîn*. On pourrait, cependant, la traduire par l'établissement, la réalisation et la pratique de la religion. 'Religion', 'mode de vie', ou système de croyances et d'activités, sont de très imparfaites approximations du mot 'Dîn'.

tant que le pouvoir des corrompus n'a pas été saisi par les justes. »¹⁴

Un autre texte de Maududi (*Musulmân aur siyâsi kashmakash*, pt. 3), dit clairement que la notion de *dîn* est presque identique à celle d'état (en réalité à celle d'une sorte d'état totalitaire).

« De fait, l'apôtre de Dieu a été envoyé pour établir un état où il n'y a pas de place pour l'autodétermination (*khud-ikhtiyârî*) de l'homme, ni pour l'autorité d'un homme sur un autre ; mais un état où toute loi et souveraineté appartiendraient exclusivement à Dieu. Le but de la venue de l'Apôtre de Dieu c'est que tout le système d'obéissance, jusque dans ses moindres détails, soit subordonné à la seule grande obéissance et grande loi, autrement dit, le but en est que toute obéissance soit soumise aux ordres de Dieu. La Loi de Dieu est la seule règle de toute obéissance, et il n'existe pas d'obéissance en dehors des limites de ce seul grand système de loi ». ¹⁵

Autrement dit, conclue Wahiduddin, Maududi et la Jamâ'at ont pour objectif d'établir, par la force, l'Islam comme un omniprésent système d'obéissance dans lequel Dieu serait aux commandes. En agissant ainsi ils accomplissent la mission de l'Islam, telle qu'ils l'entendent.

Wahiduddin au contraire, insiste sur le fait que le but fondamental de la religion ne consiste pas à établir un système d'état obéissant aux ordres de Dieu, mais plutôt à "établir une relation avec Dieu" (*khudâ se ta'alluq paida karma*). Pour prouver cela à partir du Coran, il présente une analyse détaillée de cinq passages coraniques, cités fréquemment dans les écrits de Maududi et la littérature Jamâ'at'. Il démontre que les phrases clés de ces passages ont été constamment et gravement mal interprétées par Maududi et ses partisans.

1. Cor. 2, ¹⁴³ :

Et ainsi Nous avons fait de vous une communauté de justes pour que vous soyez témoins aux gens, comme le Messager sera témoin à vous (trad. Hamidullah).

Mots-clé du passage: *shuhadâ' `alâ al-nâs*

De nombreux versets coraniques parlent du témoignage que la *Umma* portera dans la vie future contre les peuples qui n'ont pas accepté le message divin en cette vie. Le témoignage que la *Umma* porte à la vérité en cette vie est lié à son devoir d'avertir les gens du Jugement Dernier, au moyen de la prédication et de la mission. Il n'y est nullement question d'une mission d'origine divine visant à établir la souveraineté de Dieu.

2. Cor. 42, ¹³ :

Il vous a légiféré en matière de religion, ce qu'Il avait enjoint à Noé, ce que Nous t'avons révélé, ainsi que ce que Nous avons enjoint à Abraham, à Moïse et à Jésus : «Établissez la religion ; et n'en faites pas un sujet de division». (trad. Hamidullah)

Mots-clé du passage: *an aqîmû al-dîn*

Dans le passé, tous les commentateurs du Coran, ont souligné que le *dîn* et son instauration ne consistait pas à établir un système de lois et de normes légalement et culturellement détaillé, mais suggèrait plutôt que l'essentiel du *dîn* c'est la relation vécue d'amour et de service, message que tous les prophètes ont proclamé en tous temps. D'ailleurs, ceci ne veut pas dire que, dans des circonstances favorables, il ne soit pas possible, voire nécessaire d'établir aussi éventuellement certaines des lois sociales ou culturelles de la *sharî'at*.

¹⁴ *Tafhîmât*, 1^{ère} partie (Delhi: Markazi Maktabah Islami, 1979), pp. 74-97: 'Jihâd fî sabîl Allâh'.

¹⁵ Cité dans Wahiduddin, 1987, pp. 213 f.

3. Cor. 8,39 :

Et combattez-les jusqu'à ce qu'il ne subsiste plus d'association et que la religion soit entièrement à Allah. Puis s'ils cessent (ils seront pardonnés car) Allah observe bien ce qu'ils œuvrent.

Cor. 2,139 :

Et combattez-les jusqu'à ce qu'il n'y ait plus d'association (*fitna*) et que la religion soit entièrement à Allah seul. S'ils cessent, donc plus d'hostilités, sauf contre les injustes. (tr. Hamidullah)

Mots-clé du passage: *fitna* (association)

Maududi appelle *fitna* toute situation où la société n'est pas régie par d'autres que Dieu, c'est à dire partout où ne fonctionne pas la *hukûmat-i ilâhiya*. Avec un seul incroyant on peut s'y prendre par la persuasion et les bons conseils (*fahmâ'ish wa nasîhat*). Mais la *fitna* est un système et en tant que tel il doit être combattu par les croyants sans états d'âme. Pour Maududi, les deux passages coraniques ci-dessus cités, exigent clairement des croyants de l'Islam de combattre, jusqu'à ce que soient chassés de ce monde ces systèmes qui invitent à la désobéissance et à la rébellion (*baghâwat*) contre Dieu. Expliquant le verset Cor. 2,193, Maududi écrit:

A partir du contexte, il est évident que le mot *fitna* ici renvoie à une situation des choses où l'objet de l'obéissance est autre chose que Dieu. Par conséquent, le but du combat du croyant est de mettre fin à la *fitna* et que l'obéissance soit réservée seulement à Dieu... Le mot "cesser" ici, ne signifie pas que les incroyants quittent l'incroyance et le polythéisme, mais qu'ils abandonnent toute activité hostile à l'égard de la religion ordonnée par Dieu. L'incroyant, le polythéiste et l'athée - chacun a la liberté de tenir à ses croyances et d'adorer ce qu'il veut. Pour libérer ces gens de leur erreur, les musulmans doivent les conseiller et leur dire où se trouve le bien. Mais les musulmans ne doivent pas essayer d'y parvenir en ayant recours à la force. En même temps, ces gens fourvoyés n'ont pas le droit d'imposer les fausses lois qu'ils se sont inventées, à la place des lois divines, ni d'entraîner le peuple de Dieu à servir ce qui n'est pas Dieu. Pour mettre fin à cette *fitna*, on peut utiliser la persuasion et la force, faisant usage de l'une ou de l'autre selon les circonstances, et un vrai croyant n'aura de repos que lorsque les mécréants auront abandonné cette *fitna*.¹⁶

Wahiduddin désapprouve cette position, en disant qu'aucun des commentateurs classiques n'utilise ces versets pour dire que le but du combat c'est l'établissement de la loi divine en tant que système. Selon eux, le Coran - dans ces versets - demande seulement aux croyants d'amener les incroyants à reconnaître la vraie foi. De plus, pour Wahiduddin ces versets font allusion à une guerre bien spécifique (*makhsûs qitâl*), à savoir la lutte de Muhammad contre les *Banû Ismâ'îl*, qui refusèrent de recevoir son message. L'ordre de les combattre fut donné "pour des raisons spécifiques" (*makhsûs asbâb ke binâ par*) : l'Apôtre avait reçu de Dieu l'ordre spécifique de n'accepter que leur conversion à l'Islam.

Mais si l'on donne à ce verset une interprétation théorique d'application générale (*nazariyâtî haysiyat*), en sorte qu'il fasse référence à une mission générale, le sens de cette mission serait qu'il faut continuer à combattre les gens jusqu'à ce qu'ils acceptent l'Islam. Alors que l'on sait bien que Dieu ne nous a pas donné le droit d'agir ainsi.¹⁷

4. Cor. 3,110 :

Vous êtes la meilleure communauté qu'on ait fait surgir pour les hommes vous ordonnez le convenable, interdisez le blâmable et croyez à Allah. Si les gens du Livre

¹⁶ Mawdûdî, 1988, 1: 152-3.

¹⁷ Wahiduddin, 1987, p. 230.

croyaient, ce serait meilleur pour eux, il y en a qui ont la foi, mais la plupart d'entre eux sont des pervers. (tr. Hamidullah)

Mots-clé du passage: *amr bil ma'rûf wa nahiy 'an al-munkar*

D'après Wahiduddin, ce verset demande que toutes les prescriptions de la *sharî'at* (concernant *'aqâ'id*, *'ibâdât*, *akhlâq o mu'âmalât*), soient mises en pratique, dans la mesure où c'est possible pour la *Umma*, par la force s'il en est besoin. Et quiconque s'oppose à cela, doit en être empêché par la force. A partir de là, il est évident que ce verset ne peut pas être considéré comme une description complète et adéquate de l'objectif du mouvement Islamique et/ou de ce qu'il devrait être. Ce dernier poursuit un but plus ample que la simple mise en pratique de lois et d'une structure de gouvernement. Son premier but est de créer dans l'esprit des gens le sens de Dieu et la crainte du Dernier Jour. En second lieu, si les croyants musulmans sont réticents à changer dans le sens qui leur est indiqué, alors ils devraient être contraints au changement pour que le système "sans-Dieu" ne puisse pas dominer. Cependant, puisque *ma'rûf* et *munkar* englobent les *'ibâdât* (relations de l'individu à Dieu), ce verset ne peut pas être considéré comme définissant le but de la mission de l'Islam envers les non-musulmans, parce que la contrainte en matière de foi et de culte n'est admissible qu'à l'encontre de musulmans. En ce qui concerne les non-musulmans, ce verset ne peut être appliqué qu'en partie. Le sens de la mission auprès des non-musulmans est de leur présenter ce qu'enseigne l'Islam et de faire naître en eux le désir d'entrer en Islam. Imposer ces choses reviendrait à *ikrâh fi 'l-dîn* (contrainte en religion), ce qui est clairement interdit par l'Islam. A ce propos, la relation entre musulmans et non-musulmans est de l'ordre du *dâ'î* (invitant) et *mad'û* (invité) et non pas de *âmir* (commandant) et *ma'mûr* (commandé). Si nous devons considérer la mission de l'Islam comme comportant l'application obligatoire de la *sharî'at* pour tout le monde, musulmans et non-musulmans, il n'y aurait presque pas de différence entre Armée islamique et Mouvement islamique. En résumé, dans le cas d'une société musulmane, il serait juste de faire observer "de force" la *sharî'at* et ses règles, et même, partout où cela serait réellement possible, d'imposer la foi, la morale et le culte. Cependant, en ce qui concerne les non-musulmans, la plupart des éléments du *dîn*, doivent être prêchés et enseignés, de façon pacifique. Il faut s'efforcer de leur donner motif de choisir librement les valeurs islamiques. Dans ce cas, seule une partie secondaire et relativement moins importante de la *sharî'at* pourrait leur être imposée "par la force manuelle" comme le dit un hadith. On remarquera par la suite que le Coran ne décrit pas la mission normale des prophètes en termes de *amr bil-ma'rûf wa nahiy 'an al-munkar*. De plus, cette phrase coranique, ne décrit pas de façon adéquate et complète le but et le contenu du message des prophètes aux gens de ce monde.

5. Cor. 9,32-33 :

Ils veulent éteindre avec leurs bouches la lumière d'Allah, alors qu'Allah ne veut que parachever Sa lumière, quelque répulsion qu'en aient les mécréants. C'est lui qui a envoyé Son messenger avec la bonne direction et la religion de la vérité, afin qu'elle triomphe sur toute autre religion, quelque répulsion qu'en aient les associateurs. (tr. Hamidullah)

Mots-clé du passage: *arsala rasûlahu bi-'l-huda wa dîn al-haqq liyuzhirahu 'ala al-dîn kullihî wa law kariha al-mushrikûn*.

Wahiduddin, paraphrase ainsi le sens donné par Maududi à ces versets: Dieu a envoyé son apôtre avec le système de vie authentique et vrai et le but de sa mission c'est de faire réellement triompher ce système sur tout autre système.¹⁸

Contre cette position, il présente les arguments suivants:

1. La phrase *yuzhirahu 'ala al-dîn* (faire triompher sur toute autre religion) n'indique pas que cela concerne la mission des prophètes, Muhammad inclus. Le travail premier et

¹⁸ Wahiduddin, 1987, p. 236; cf. Maududi, 1988, p. 110.

fondamental du prophète c'est la prédication du *dîn* pour que les personnes acceptent volontiers le message et le fassent devenir partie de leur vie. Les prophètes viennent sauver les gens du châtement de l'enfer. Cela n'est possible que s'ils acceptent librement la religion de la vérité, et non si la religion leur est imposée contre leur gré.¹⁹

2. D'après le contexte, on voit clairement que la tâche dont parle le verset

...n'est pas un travail humain (*insânî mishan*) mais plutôt un plan divin (*ilâhî mansûba*). En fait il s'agit, fondamentalement, de la manifestation d'une décision de la part de Dieu et non pas de la manifestation de simples efforts humains qu'il faudrait faire.²⁰

En résumé, le verset dit: "C'est la volonté de Dieu qu'il (le prophète) accomplisse telle ou telle chose", le verset ne dit pas: "C'est la mission des serviteurs de Dieu d'accomplir telle ou telle chose". Donc, ce verset ne peut pas être considéré comme la preuve de la définition de la mission de la *Umma*. *Itmâm-i nûr* (compléter la lumière) et *izhâr-i dîn* (faire triompher le *dîn*) sont des actes divins et non pas la définition d'une fonction essentielle de la *Umma*.²¹ Le compagnon du prophète Abdullâh Ibn Abbâs, un des premiers *mufasssir* (commentateur), interprétait notre *izhâr* d'ici comme faisant allusion au fait que toute la connaissance concernant la *sharî'at* a été donnée au prophète. Dans cette ligne d'interprétation, on peut dire que: C'est uniquement au dernier des prophètes qu'il a été accordé d'établir un pouvoir politique complet en Arabie, de sorte que la totalité du système révélé de la *sharî'at* puisse être appliqué, et ainsi être connu pour toujours. Les musulmans du temps de Muhammad reçurent de Dieu *ghalba* (victoire) et *tamakkun* (opportunité) pour que les *asbâb al-nuzûl* (circonstances) rendent possible la révélation de la *sharî'at* dans sa totalité. Voilà la *hikmat-i makhsûs* (raison spéciale- et par conséquent non généralisable- de la sagesse de Dieu) de la *ghalba-i dîn* (triomphe victorieux de la religion) accordé à Muhammad.

Par ailleurs, Wahiduddin insiste:

Ceci ne veut pas dire que l'effort pour faire triompher la religion était restreint à la période du temps du prophète et que maintenant nous n'aurions plus rien à faire en ce domaine. Ce dont il s'agit c'est que lorsque le *dîn* et le *lâ-dînîyat* (irréligion) sont en confrontation, c'est le devoir des musulmans de prendre la défense du *dîn* et faire leur possible pour le faire triompher. Cependant, faire de ce devoir spécifique la mission catégorique de l'Islam, et en conséquence, interpréter le *dîn* comme si cet effort en était la tâche essentielle, c'est une erreur.²²

Dans le contexte de la jurisprudence Islamique (*fiqh*), ce sujet est évoqué à l'occasion de discussions sur la façon dont le *nasb al-imâmat* (établissement de l'imamat) est en rapport avec le but et la portée de la mission islamique. Alors que *nasb al-imâmat* concerne l'organisation d'un groupe donné de musulmans, c'est à dire, une société musulmane, Maududi le met en relation avec la totalité de la *Umma* et sa mission. C'est comme si on prenait les normes qui régissent la vie sociale et qu'on voulait les appliquer à la vie de l'homme en général. De plus, alors qu'il est du devoir d'un groupe donné de musulmans de "s'organiser" eux mêmes, de choisir un chef, etc., cela ne veut pas dire que les musulmans dans leur ensemble ont la mission d'établir partout dans le monde, par des moyens révolutionnaires, un système de lois et un gouvernement. Instituer un imam pour chaque groupe de prière ne veut pas dire se sentir obligé d'instituer un chef pour le monde entier... Wahiduddin considère erronée l'opinion qui voudrait que la mission centrale de la *Umma* soit d'établir, par la politique ou l'usage des armes, un gouvernement divin, c'est à dire le règne de la *sharî'at* dans le monde entier.

¹⁹ Cf. Wahiduddin, 1987, p. 238.

²⁰ Cf. Cor. 5,67. Wahiduddin, 1987, pp. 238 f.

²¹ Cf. Wahiduddin, 1983, pp. 243 f.

²² Wahiduddin, 1987, pp. 245 f.

5. LES CONSEQUENCES DE L'INTERPRETATION ERRONEE DE L'ISLAM PAR MAUDUDI.

Wahiduddin pense que Maududi se trompe gravement, d'un point de vue théorique, en ce qui concerne l'ensemble de l'interprétation du *dîn* et de l'Islam. Sans doute, sa définition du *dîn* englobe les éléments essentiels qui composent la vision du *dîn* et de l'Islam. Mais Maududi insiste trop sur l'aspect "système" du *dîn*, oubliant de mettre en valeur ce que Wahiduddin appelle l'aspect *ta'abbudî* du *dîn*, en particulier : *imân, islâm, taqwa, ihsân*. Tout cela est présent mais seulement en tant que "bases morales du mouvement islamique" (*tahrîk-i Islâm kî akhlâqî bunyâdêñ*) plutôt qu'en tant qu'étapes (sur la route) vers une relation encore plus profonde avec Dieu. (Wahiduddin, 1987, p. 258)

Dans la pensée de Maududi, ces réalités qui ne sont que des manifestations spéciales de la relation à Dieu, qui apparaissent sous la forme d'un gouvernement intègre (*imâma sâliha*) et "l'établissement du système de la vérité" (*nizâm-i haqq kâ qiyâm*) sont considérées ici comme le vrai but (*maqsûd*) de la religion et effort ultime du musulman. Les musulmans qui adhèrent à cette école de pensée, insiste Wahiduddin, vont adhérer à une vision politique spécifique, si bien que les réalités du souvenir de Dieu, du retour humble et fréquent à Dieu vont facilement disparaître chez eux. Cultiver la vertu personnelle de justice (Cor. 4,135 : *kûnû qawwâmîn bi 'l-qist*) devient l'ordre du changement révolutionnaire au niveau planétaire. Dans le concept de *'ibâdat*, l'élément de soumission humble et personnelle, disparaît au profit d'une insistance sur l'obéissance totale. En regardant le travail du prophète, ils vont privilégier son œuvre de mise en œuvre de la shari'at et sa fondation d'un état islamique, tandis que la mission prophétique de prédication du message de *tawhîd* (monothéisme) sera négligée.

D'un point de vue pratique, Wahiduddin décèle dans le mouvement de Maududi, une quantité de dérives révélatrices, par rapport à l'approche classique majoritaire en Islam. Elles découlent toutes de sa vision déformée du *dîn*.

- (1) L'interprétation du Coran faite par un dirigeant devient plus importante que l'étude personnelle du Coran lui-même.
- (2) L'aspect du *dîn* qui implique une action socio-politique prend le dessus sur la profonde dimension spirituelle de l'Islam.
- (3) L'imprégnation de l'Islam par la politique conduit à la prédominance, chez les membres de la Jamâ'at de Maududi, de l'activisme politique et du succès.
- (4) Les gens auxquels s'adresse le Mouvement Islamique - musulmans et non-musulmans - sont considérés exclusivement en fonction du rôle positif ou négatif qu'ils peuvent jouer dans la lutte pour la suprématie et le pouvoir de l'Islam.
- (5) Une attitude extrémiste conduit à un refus de participer activement à une coexistence juste et pacifique avec les autres dans des sociétés plurielles et laïques.
- (6) La perspective idéologique l'emporte sur la profondeur spirituelle, qui prend sa source dans la relation personnelle avec Dieu.

6. CONCLUSION

La correspondance entre Wahiduddin, Maududi lui-même et des membres dirigeants de la Jamâ't-i Islâmi, publiée par Wahiduddin dans la première partie de son livre *Ta'bîr kî ghalatî*, ne contient aucune réfutation des critiques formulées par Wahiduddin à l'encontre de Maududi et des idées de la Jamâ'at. Aucun d'entre eux n'était disposé à engager un vrai débat autour de sujets soulevés par son travail, dont le texte leur avait été soumis accompagné d'une invitation expresse à entrer dans un tel débat.

Néanmoins, en observateur non-engagé, on peut formuler les observations suivantes:

(1) Le travail de Wahiduddin semble manquer de clarté, en ce qui concerne l'interprétation de versets tels que Cor. 9,32 : "pour qu'il la fasse triompher sur toute autre religion". Même en acceptant que Dieu soit le sujet de cette phrase et Muhammad l'instrument du plan divin, on peut difficilement nier qu'effectivement Muhammad comprit ces recommandations et autres révélations similaires comme autant d'ordres d'engager le combat afin d'établir la suprématie de la *Umma*, et donc celle de l'Islam, d'abolir la religion polythéiste et de soumettre les religions des *ahl-i kitâb* (gens du Livre). L'idée que ces recommandations expriment un plan spécial de la sagesse de Dieu, limité à cette situation particulière et non une mission permanente de la communauté musulmane, ne suffit pas à dissiper nos doutes.

Wahiduddin est loin d'être clair lorsqu'il dit un peu plus loin dans le même contexte: Lorsque le *dîn* et *lâ-dînîyat* (l'irréligion) viennent à s'affronter, les musulmans ont le devoir de défendre le *dîn* et de lutter pour le faire triompher (*keh voh dîn kî taraf sînâh-sipar hokar us ko ghâlib karne kî jidd-o-jahd kareñ*²³). Cependant, il ajoute qu'il n'est pas correct d'en déduire qu'en cela consiste la mission de l'Islam et d'interpréter le *dîn* de telle façon qu'on en fasse la tâche principale. Quels sont les critères qui permettent à une société musulmane de savoir qu'un certain état des choses entre la communauté musulmane et d'autres communautés est tel qu'il faille le considérer comme une "confrontation entre la religion et l'irréligion (le sécularisme ?)" et que devient nécessaire cette "lutte pour la faire triompher ? De plus, une telle situation justifie-t-elle toute sorte de lutte, militaire y comprise ? Beaucoup d'ambiguïté semble subsister ici.

(2) Sommes nous sur la bonne voie en supposant que le Coran doit être lu en relation étroite avec la biographie du prophète et que sa vie est le meilleur commentaire du Coran ? Si tel est le cas, ce serait la tâche des générations après Muhammad de suivre, d'aussi près que possible, son exemple lorsqu'il alliait une profonde quête spirituelle à une absorbante et intense action politique et militaire dans le but d'étendre le domaine et la suprématie de l'Islam. Et pareillement, d'imiter l'exemple du prophète et ses efforts pour purifier le pays de tout polythéisme et de contenir Chrétiens et Juifs à l'intérieur du cadre musulman en tant que citoyens protégés de seconde classe. Ne parlons pas ici de l'extermination des ennemis politiques quand l'exigent le bien-être et la sécurité de la *Umma muslima*.

(3) Finalement, alors que les idées de Wahiduddin peuvent aider les musulmans en situation minoritaire (comme les musulmans dans la République Indienne) à accepter de vivre dans leur milieu avec une bonne conscience coranique, il dit peu de chose pour aider les musulmans en situation majoritaire, à accepter les membres des minorités non-musulmanes comme leurs concitoyens à part entière, jouissant des mêmes droits humains que les membres de la majorité. Il semble penser qu'à l'intérieur des sociétés et des groupes à majorité musulmane, la force peut être employée pour imposer le bien et éviter le mal.

a b c f

BIBLIOGRAPHIE

Nasr, Seyyid Vali Reza (1995), art. Mawdûdî, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 3:71ff.

Mawdûdî, Abû'l A'î (1988), *Qur'ân kî châr bunyâdî istilâheñ*. Delhi: Markazî Maktabah Islâmî. (1ère ed. 1979)

id. (1982) *Tafhim al-Qur'an*. vols. 1-6. Lahore: Idârah Tarjumân al-Qur'ân.

²³ Wahiduddin, 1983, p. 246.

- id. (1988) Traduction anglaise: *Towards Understanding the Qur'an*, vols. 1-5 (jusqu'à sura 21) tr. by Zafar Ishaq Ansari) Leicester: The Islamic Foundation.
- Troll, Christian W. (1982), 'The Meaning of din: Recent Views of Three Eminent Indian Ulama' in *Islam in India: Studies and Commentaries* (ed. C.W. Troll) New Delhi: Vikas, pp. 168-177.
- , (1998), 'A Significant Voice of Contemporary Islam in India. Maulana Wahiduddin Khân (b. 1925)', in: Adel Theodor Khoury / Gottfried Vanoni (Hg.) "Geglaubt habe ich, deshalb habe ich geredet". Festschrift für Andreas Bsteh zum 65. Geburtstag (Religionswissenschaftliche Studien 47). Echter Verlag, Würzburg/Oros Verlag, Altenberge 1998, 587 S.
- Wahîduddîn Khân, Maulana (1985), *Tadhkîr al Qur'ân*. 2 vols. New Delhi: Maktabah Al-Risâlah.
- , (1987), *Ta'bir kî ghalatî*. New Delhi: Maktaba Al-Risâlah, 1987 (first 1963).
- , (1985), *Dîn kî siyâsî ghalatî*. (Khulâsah ta'bir kî ghalatî). New Delhi: Maktabah Al-Risâlah.



SE COMPRENDRE

Rédaction: J.M. Gaudeul Administration: J. Tomas
SMA-PB - 5, rue d'Issy - 92170 Vanves - France
Tél. 01 46 44 21 71 Fax: 01 46 44 83 02

Abonnements (10 numéros par an, de Janvier à Décembre)

France: 26 € (175 F) - Etranger: 30 € (200 F) - CCP 15 263 74 H Paris

Site Internet: <http://www.comprendre.org> adresse e-mail: contact@comprendre.org