

Mots. Les langages du politique

79 (2005)

Discours de violence au nom de la foi

Abderrahim Lamchichi

***Jihâd*. Un combat contre quel adversaire ?**

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Abderrahim Lamchichi, « *Jihâd*. Un combat contre quel adversaire ? », *Mots. Les langages du politique* [En ligne], 79 | 2005, mis en ligne le 28 mai 2008. URL : <http://mots.revues.org/1302>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : ENS Éditions

<http://mots.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://mots.revues.org/1302>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© ENS Éditions

***Jihâd*. Un combat contre quel adversaire ?**

Certains médias ne s'embarrassent guère de nuances en traduisant le terme *jihâd* par « guerre sainte », autrement dit guerre de conquête ou d'extermination des ennemis menée au nom de Dieu, ou encore propagation de l'islam par la subversion, l'action violente, les moyens militaires. D'autres observateurs, surtout depuis la tragédie du 11 septembre 2001, réduisent l'emploi de ce concept aux actes terroristes des groupuscules autoproclamés *jihâdistes*, singulièrement ceux de l'organisation tentaculaire al-Qaïda. Cette réduction est d'autant plus aisée à opérer que leurs crimes sont revendiqués au nom même du *jihâd*. Pourtant, cet islam de la haine, du ressentiment et de la violence – qu'il s'agisse de sermons incendiaires ou de passages à l'acte – vise avant tout d'autres musulmans, dont le point de vue pacifique et modéré est en butte aux intégristes qui s'évertuent à rallumer le feu d'un *jihâd* brutal et n'hésitent pas à faire l'apologie du meurtre. Tel est le cas des *néofondamentalistes*, qui usent et abusent de catégories guerrières allant jusqu'à projeter sur le monde une vision binaire, l'objectif de ces « combattants d'Allah » n'étant rien de moins que combattre tous les « mécréants ». Aucun doute à leurs yeux : la bataille qu'ils mènent est une guerre contre l'Occident « croisé » (Amérique en tête), contre les juifs « conspirateurs » – la thèse de l'historien de l'antisémitisme, Léon Poliakov, sur *La Causalité diabolique*¹ s'actualise ici de manière terrifiante –, mais aussi contre les musulmans « tièdes » (ceux qui ne partagent pas leur vision totalitaire).

Pourtant, au cours de débats multiséculaires, la notion de *jihâd* a donné lieu, dans les sources théologico-juridiques de référence des musulmans, à maintes interprétations, fait l'objet d'usages multiples et subi toutes sortes de métamorphoses. Examinons cette problématique du *jihâd* telle qu'elle s'est posée dans les traditions scripturaires de l'islam et se pose aujourd'hui dans les argumentations et les pratiques qu'y puisent soufistes comme *jihâdistes*. Peut-on parler de *guerre sainte*, de *guerre juste*, de *droit à la guerre*, et dans la perspective de quelle guerre ?

1. Poliakov L., 1980, *La Causalité diabolique. Essai sur l'origine des persécutions*, Paris, Calmann-Lévy.

Le *jihād* et la guerre²

Guerre sainte, guerre juste ?

La notion de « guerre sainte » transposée dans l'univers islamique n'est pas tout à fait pertinente ; elle a été forgée, en réalité, par la chrétienté lors des Croisades³, même si elle était étrangère à la vision des premiers chrétiens. Dans la littérature arabe classique et les chapitres du corpus canonique consacrés à cette question, il n'était pas d'usage, ainsi que l'a souligné Bernard Lewis⁴, d'accoler l'adjectif *saint* au substantif *guerre*. Ce n'est que tardivement que les musulmans reprirent cette notion aux chrétiens. L'arabe moderne en donne un équivalent avec *al-harb al-muqaddassa*. Mais, auparavant, les deux mots n'existaient que séparément. Le mot « guerre » est *harb*. Quant à *muqaddassa*, féminin de *muqaddas*, il signifie « saint », mais « se rencontre assez rarement dans l'usage classique », comme le rappelle Bernard Lewis, qui ajoute : « En général, alors que la sacralisation de lieux est courante et largement répandue dans le monde islamique, la sacralisation de personnes vivantes et d'actions humaines n'est pas pratiquée par les musulmans. »

Rappelons que la racine *qds* vient de l'araméen et dérive d'une racine sémitique qui a donné *kadosh*, « saint » en hébreu. On en trouve plusieurs occurrences dans le texte coranique (*quds*, *quddūs*, *muqaddas*, etc.). Parmi les noms divins, celui d'*al-Quddūs* signifie « le Très Saint ». De même, Jérusalem, selon un usage tardif, est appelé *al-Quds*. Une autre racine est plus fréquemment utilisée pour désigner la sacralité : *hrm*. Comme son équivalent latin, *sacer*, en arabe la notion de *harām* signifie à la fois « sacré », « inviolable » et « interdit » (*muharram*), ou encore « à préserver »⁵. Ce terme désigne particulièrement les sanctuaires sacrés, comme la Ka'ba à La Mecque, Médine (*al-Haramayn*, « les deux cités saintes ») ou encore la mosquée al-Aqsa et le Dôme du Rocher. L'espace du *haram* était réservé, n'appartenant à personne, et interdit aux étrangers (la règle de séparation qui définit le sacré est universelle)⁶. Cette sacralité

2. Voir A. Lamchichi, 2004, « Islam(s) et islamisme(s) à l'épreuve de la violence et de la guerre », H. Lelièvre éd., *Terrorisme : questions*, Bruxelles, Complexe, p. 73-109 ; M. Abbès, 2003, « Guerre et paix en islam : naissance et évolution d'une théorie », *Mots. Les Langages du politique*, n° 73, novembre, p. 43-58 ; J. Flori, 2002, *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Paris, Points Seuil. Voir en fin de dossier la « Bibliographie thématique ».
3. Voir A. Dupront, 1997, *Le mythe de croisade*, 4 vol., Paris, Gallimard ; P. Alphandery et A. Dupront, 1995 [rééd.], *La chrétienté et l'idée de croisade*, Paris, Albin Michel ; J. Richard, 2000 [rééd.], *L'esprit de la croisade*, recueil de textes, Paris, Le Cerf.
4. B. Lewis, *Le langage politique de l'Islam*, Paris, Gallimard, 1988, p. 110-138.
5. D'elle découle *harīm*, d'où vient le français *harem*, gynécée, repris du turc.
6. J. Chelhod, 1986 [rééd.], *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris, Maisonneuve & Larose.

porte surtout sur des lieux et concerne peu l'action humaine, encore moins la guerre.

Ainsi, la notion de « guerre sainte » projetée sur l'islam est *stricto sensu* impropre. Néanmoins, il ne s'agit pas d'une fiction, dans la mesure où, pour certains musulmans, le *jihâd*, lorsque la signification militaire tend à l'emporter, désigne la « guerre ordonnée par Dieu ». D'où vient ce terme ? La racine *jhd* qui a donné *jahd* (effort) signifie « zèle », « application » au sens le plus vaste, dont la guerre ; à la forme verbale, *jâhada*, elle évoque l'idée pour un individu de « combattre », « entrer en lutte », « fournir un effort », « accomplir une tâche », « tendre au dépassement de soi » en vue d'une « action bonne » (*ihsân*). Il s'agit pour le croyant de rassembler toutes ses énergies afin de les investir dans une visée noble. C'est dire l'amplitude sémantique de *jihâd*, combat contre d'autres (*jihâd mineur*), combat contre soi (*jihâd majeur*). On comprend que le concept n'ait cessé d'être discuté, enrichi au long des quatorze siècles d'histoire musulmane.

Dirigeants, théologiens et jurisconsultes se sont efforcés de bâtir progressivement un véritable droit de la guerre où les critères moraux tiennent parfois une place considérable. Ils voulurent soumettre à un ensemble serré de conditions aussi bien la décision de déclenchement de la guerre (cause juste, légitime défense, réponse à une agression, lutte contre la tyrannie, épuisement de toutes les médiations, décision relevant de la seule autorité légitime, etc.) que les modalités de déroulement de celle-ci (principe de proportionnalité, discrimination des combattants et des civils, traitement humain à réserver aux prisonniers et aux populations des pays conquis, rôle devant incomber aux représentants envoyés, droits et immunités devant leur être accordés, limites des châtiments à infliger aux agents infiltrés, dispositions concernant le respect de l'environnement, des animaux et des biens des ennemis, conditions d'acquisition ou de distribution du butin, interdiction de brûler ou piller, interdiction de s'opposer au culte des Gens du Livre, conclusion des belligérences, etc.). Ces conditions furent assez tôt bien identifiées, puis progressivement intégrées aux traités de jurisprudence classique sur le *jihâd* et au corpus du droit musulman. Il n'est donc pas excessif d'affirmer qu'à l'instar de la théologie chrétienne une doctrine de la « guerre juste » a existé en islam : les critères qui font d'une guerre une « guerre juste » relèvent, comme dans la tradition occidentale, de deux

7. Voir J.-P. Charnay, 1986, *L'Islam et la guerre. De la guerre juste à la révolution sainte*, Paris, Fayard, et 2003, *Principes de stratégie arabe*, Paris, L'Herne ; J. Chabbi, 2001, « Des versets pacifiques », *Télérama* hors série : *Comprendre l'islam. Si loin, si proche*, p. 28-29 ; M. Chebel, 1995, *Dictionnaire des symboles musulmans*, Paris, Albin Michel, p. 140-141 ; S. Mervin, 2000, *Histoire de l'islam. doctrines et fondements*, Paris, Flammarion ; A. Morabia, 1993, *Le Gihâd dans l'Islam médiéval. Le « combat sacré », des origines au 12^e siècle*, Paris, Albin Michel ; E. Weber et G. Reynaud, 1989, *Croisade d'hier, Djihad d'aujourd'hui. Théorie et pratique de la violence dans les rapports entre l'Occident chrétien et l'Orient musulman*, Paris, Le Cerf ; E. Tyan, « Djihâd », *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, Brill / Paris, Maisonneuve & Larose, 1960-2003, t. 2, p. 551-553. Voir « Bibliographie thématique » en fin de dossier.

parties intimement mêlées : rectitude de la décision d'entrer en guerre (*jus ad bellum* ou droit à la guerre), juste façon de mener celle-ci (*jus in bello* ou droit dans la guerre).

À l'époque de la prédication de Muhammad, ce ne sont point les musulmans qui introduisirent la guerre dans la péninsule Arabique ; celle-ci existait, sous forme d'escarmouches interminables, d'actions de pillages et de quête de butin, d'opérations de vengeance (*tha'r*) ou de défense de l'honneur (*'ird, sharaff*) ; elle était même endémique, opposant des tribus pour le contrôle des grandes voies caravanières ; entretenue aussi par les deux puissances tutélaires de l'époque – la Byzance chrétienne et la Perse zoroastrienne –, qui disposaient d'armées de supplétifs arabes. Dans un tel contexte, le Prophète instaure en fait une réforme profonde dans une région où le mode de vie était très âpre, le milieu inclément, où le plus fort faisait la loi, où conflits et meurtres étaient monnaie courante. Au demeurant, le message prophétique ne s'adressait pas à un peuple particulier, une classe, une ethnie ou un clan, mais transcendait ces clivages par l'appel aux nouvelles valeurs du « témoignage » (*shahâda*) ; il prônait la constitution d'une *'Umma* au-delà des attaches et appartenances, notamment tribales.

Le droit à la guerre

Plus tard, la plupart des juristes musulmans s'efforcèrent de tracer les frontières de la paix et de la guerre, ainsi que les normes juridiques dans la conduite de cette dernière. La guerre sera encadrée par des règles strictes, codifiée à l'extrême : interdiction au musulman de verser le sang d'un autre musulman et celui des Gens du Livre, réglementation rigoureuse des modes de capitulation, respect des prisonniers et des civils, interdiction d'incendier et de piller, etc. Loin donc de déceler dans l'éthique musulmane une fascination belliqueuse et sans bornes, il convient d'y reconnaître une volonté sourcilleuse de ne point laisser un domaine aussi crucial que la conduite de la guerre et l'instauration de la paix être débordé par des considérations contingentes ou des affects passionnels⁸.

Parmi ces règles du droit à ou de la guerre, un principe irrefragable semble particulièrement important : le déclenchement du *jihâd* incombe au souverain détenteur de l'autorité légitime ; pour éviter d'éventuels excès, l'ordre d'ouvrir les hostilités, la déclaration de guerre, le fait de lever des troupes, devaient émaner du chef d'État musulman, du calife (qui bénéficiait, au besoin, de la caution des religieux) – du moins à une époque où la question du califat, c'est-à-dire de la direction spirituelle et politique de la *'Umma*, ne semblait poser aucun problème. Ce fut le cas à l'âge classique, lorsque le siège du califat était identifié

8. M. Dousse, 2002, remarque : « En islam, la guerre est davantage codifiée que dramatisée ou sacralisée liturgiquement. » (*Dieu en guerre. La violence au cœur des trois monothéismes*, Paris, Albin Michel, p. 208.)

et légitimé (Damas pour les Umayyades, Bagdad pour leurs successeurs abbasides). En réalité, aussitôt après la mort de Muhammad, la problématique de la succession prophétique donna lieu à une effroyable guerre au cœur de l'islam originel, que les historiens ont l'habitude de nommer par euphémisme la « Grande Discorde » (*al-Fitnatu al-Kubrâ*)⁹; de violents conflits opposèrent les premiers musulmans, dont l'une des conséquences, et non des moindres, est que la Demeure de l'islam, *Dâr al-islâm*, fut livrée à des potentats, monarques et chefs locaux, et morcelée en une multitude de sultanats, émirats, *wilâya*, donc de pouvoirs plus ou moins indépendants du califat. Chacun affirmait disposer de la possibilité d'invoquer la religion pour enclencher un processus de mobilisation en vue du *jihâd* visant des ennemis extérieurs, mais aussi, de plus en plus, d'autres musulmans considérés comme hostiles. Si donc, à l'origine, le meneur du *jihâd* était le calife, « Lieutenant » ou « Ombre de Dieu sur terre », plus tard, n'importe lequel de ces sultans pouvait déclarer le *jihâd* et mobiliser les troupes de fidèles qui ne pouvaient se dérober à ce qui constitue bel et bien un *devoir* religieux. Ainsi que le rappelle Bernard Lewis :

Au temps où les critères islamiques de légitimité et de justice furent abaissés pour être accommodés aux dures réalités du pouvoir militaire, les juristes prirent soin d'insister sur le fait que l'obligation du *jihâd* survivait à tout changement de gouvernement ou de régime et était un devoir pour tout gouvernement possédant le pouvoir nécessaire. Dans le *jihâd*, le devoir normal d'obéissance du sujet devient un devoir de soutien actif par les armes¹⁰.

Ce changement était déjà palpable entre la fin de l'expérience de la Cité-État prophétique de Médine (624-632) et le début de la stabilisation de l'Empire. Sans oublier cette parenthèse cruciale, moment traumatique inaugural de l'histoire de l'islam, que fut le dénouement tragique de la « Grande Discorde » entre sunnites, shî'ites et khârijites. C'est durant cette parenthèse dramatique que *jihâd* a pris la connotation de « guerre civile ».

Après cet épisode de guerre de succession, une modification sensible dans l'appréhension de la thématique du *jihâd* devint perceptible dès la stabilisation de l'Empire. Les dynasties califales, dans leurs confrontations avec leurs concurrents perses, byzantins, mongols, chrétiens croisés, et avec leurs « ennemis de l'intérieur », n'eurent ni la même attitude à l'égard de l'usage de la violence, ni la même stratégie guerrière, ni la même rhétorique. Comme chacun sait, l'expansion de l'univers islamique eut lieu à une vitesse fulgurante, de l'Andalousie à l'Ouzbékistan. Elle a pu s'adosser à une vision belliqueuse du *jihâd*, mais pas toujours, car nombre de peuples adhèrent à l'islam sans que les souverains musulmans aient eu recours à la force. Dans le même temps,

9. Voir à ce sujet l'historien tunisien H. Djait, 1989, *La Grande discorde. Religion et politique dans l'islam des origines*, Paris, Gallimard, et H. Laoust, 1983, *Les schismes dans l'islam*, Paris, Payot.

10. *Le langage politique de l'islam*, op. cit., p. 113-114.

l'expansion de l'Empire ayant débouché (du 7^e à la fin du 9^e siècle) sur des frontières plus ou moins définitives, les leaders musulmans se mirent à douter de l'imminence de l'expansion planétaire de l'islam.

Cette prise de conscience coïncida avec une inflexion dans la perception de la « frontière » (*limes*) et une mutation dans la saisie des affaires stratégiques relatives à la nature de la guerre et aux modalités des relations diplomatiques avec les puissances du moment. Certains théologiens commencèrent à reconsidérer la question de la *da'wa* et celle de la nature du *jihâd*. À leurs yeux, si le prosélytisme s'était révélé, pour les premiers musulmans, nécessaire (lors de la période de la Révélation puis au moment des conquêtes : *al-futûhât*), la guerre pouvait à présent se révéler néfaste ; il y avait d'autres moyens de combattre pour la foi. Cette nouvelle phase, qui a commencé dès le 11^e siècle, a été marquée par la montée de troubles internes (*fitna*) et par une relative maîtrise des périls extérieurs. Pour les '*ulamâ'* et les *fuqahâ'* comme pour les califes et les princes, il convenait de renoncer (momentanément ?) à la suprématie universelle de l'islam et d'accepter la coexistence dans un monde multiconfessionnel. Les dirigeants musulmans cherchèrent à réconcilier deux impératifs intimement liés : l'instauration d'un équilibre politique interne, la paix avec les voisins ; il semble que le *jihâd* resta à connotation guerrière mais surtout défensive, avec pour but de résister aux périls extérieurs et de maintenir la cohésion et l'unité de la '*Umma*.

C'est à ce moment-là que fut élaborée la thématique de la tripartition de l'univers en « trois mondes » (*Dâr al-islâm*, *Dâr al-solh*, *Dâr al-harb*). Sans fondement coranique, elle est, à l'âge classique, le fruit d'une construction relativement tardive des docteurs de la foi. Il y a, d'une part, la « Demeure de l'islam » (*Dâr al-islâm*), c'est-à-dire tout territoire appartenant à la grande '*Umma* et où s'applique la *sharî'a* ; d'autre part, le « domaine de la guerre » (*Dâr al-harb*), appelé aussi « territoire de l'impiété » (*Dâr al-kufr*), désignant les pays non encore soumis ou considérés comme hostiles à l'islam (que la loi islamique n'y soit pas prédominante ou que les musulmans ne puissent y pratiquer leur religion). Enfin, le troisième monde, appelé « territoire de la trêve », « territoire de la réconciliation » (*Dâr al-solh* ou *Dâr al-silm*), où des traités de paix ont été conclus, est considéré comme un espace relativement neutre : la loi islamique ne s'y applique certes pas, mais il n'est pas à considérer comme hostile aux musulmans. Se situant entre le *Dâr al-harb* (à qui la guerre peut être déclarée) et le *Dâr al-islâm*, il s'agissait, au cours des premiers siècles de l'hégire (et du déclenchement des conquêtes arabes), des pays obtenant la paix sans guerre, moyennant un tribut particulier, la *jizya*¹¹.

11. La *jizya* désignait les impôts de capitation frappant les non-musulmans, en particulier les « Gens du Livre » (*Ahl al-Kitâb*) : juifs et chrétiens, mais aussi sabéens, descendants de la reine de Saba, et Perses zoroastriens, appelés mazdéens (*mâjûs*, en arabe), le zoroastrisme étant à l'époque de la prédication (*da'wa*) de Muhammad, religion d'État de l'Empire des Sassanides. Voir C. Cahen, « Djizya », *Encyclopédie de l'Islam*, t. 2, p. 573-576.

Lectures contemporaines plurielles

On le voit, cette notion de *jihâd* a été soumise à toutes sortes d'interprétations, des plus belliqueuses aux plus accommodantes. Dans la large panoplie scripturaire dont ils disposaient, '*ulamâ*' et '*fuqahâ*' autorisèrent de multiples attitudes, tantôt conciliantes, tantôt violentes. C'est à l'épreuve des Croisades, puis, bien plus tard, face aux entreprises coloniales, que l'acception du *jihâd* reprit – comme aux temps du prosélytisme prophétique à Médine ou lors de la conquête de nouveaux territoires – des accents à prévalence guerrière, quoique toujours à prédominance politique. Face à cette dérive violente, d'autres valeurs de l'islam ont été développées, se voulant mystiquement plus proches des textes sacrés et d'un Dieu de miséricorde.

Le soufisme

Les mystiques soufis¹² (Jalâl al-Dîn al-Rûmî, al-Hallâj, Suhrawardî, Ibn al-'Arabî, etc.) se fondaient sur des passages du Coran (surtout les versets eschatologiques) pour justifier leur attitude. Ils préconisaient une interprétation allégorique, voire métaphorique, et rejetèrent les spéculations philosophiques ou casuistiques au profit de l'intuition et de l'immédiateté du contact avec Dieu. Ainsi, dès la fin du 9^e siècle, certains intégrèrent des éléments issus de multiples religions et croyances non islamiques (éléments chrétiens, iraniens, zoroastriens, gnostiques, hindouistes – *nirvana* –, hellénistiques, etc.) ; d'autres adoptèrent la doctrine plotinienne de l'émanation qui implique que le monde, miroir reflétant l'être divin, n'est qu'apparence ; pour y échapper, il faut parvenir à l'anéantissement (*al-fanâ*) de sa personnalité propre dans l'être divin, seule réalité (ou vérité – *al-haqq*) et s'absorber en Lui. Ce monisme fut théorisé par Ibn al-'Arabî : tout émane de l'essence divine et y retourne. Un *mathnâwî* (poème distique) de Jalâl al-Dîn al-Rûmî illustre aussi cette doctrine¹³. Le soufi

12. Voir C. Bonan, 2002, *Le soufisme. Al-tasawwuf et la spiritualité islamique*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2002 ; M. Lings, 1977, *Qu'est-ce que le soufisme ?*, Paris, Le Seuil ; S. H. Nasr, 1980, *Essais sur le soufisme*, Paris, Albin Michel ; A. M. Schimmel, 1996, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam*, Paris, Le Cerf ; E. de Vitray-Meyerovitch, 1978, *Anthologie du soufisme*, Paris, Sindbad ; 1995, réédition, Paris, Albin Michel ; 1991, *Islam : l'autre visage*, entretiens avec R. et J.-P. Cartier, Paris, Critéion ; 1977, *Rûmî et le soufisme*, Paris, Le Seuil.

13. Rûmî, soufi et poète mystique iranien, qualifié par ses élèves d'« l'ivre de Dieu », *Jalâl al-Dîn al-Rûmî*, mort en 1273, est le fondateur à Konya, en Anatolie (*Rûm* en arabe, d'où son surnom *al-Rûmî*), de la voie soufie *al-Mawlâwiyya*, confrérie de derviches tourneurs. Il est l'auteur du *Mathnâwî*, chef d'œuvre de la littérature persane islamique (26 000 distiques), de *ghazals* (odes mystiques) ainsi que de poésies, *Rubâ'iyât* ; il cherchait à atteindre Dieu par l'amour, la danse et la musique. Voir Rûmî Djalâl-od-Dîn, *Rubâ'iyât*, traduit par E. de Vitray Meyerovitch (*Les Quatrains*), 1987, Paris, Albin Michel.

(*mutaṣawwif*) parcourt, par étapes successives, les trois stades de la Voie (*tarîqa*) mystique : noviciat (le novice reçoit de son guide spirituel l'initiation, seconde naissance), progression (à travers diverses étapes et degrés) et terme (qui doit conduire au *fanâ'* : « annihilation de soi dans l'Être suprême »). Le but n'est pas la *sharî'a*, ni l'organisation de la Cité selon les règles de l'éthique religieuse ou les normes juridiques qui en découlent, mais la recherche d'une « méthode » (*manhaj*) spirituelle pour parvenir à apaiser l'esprit du croyant. La question centrale est celle des moyens d'acquérir une meilleure connaissance de Dieu par la prière et l'amour¹⁴. Le soufisme exprime le désir d'intériorisation de la foi, d'élévation au-dessus des contingences matérielles comme des controverses théologiques et juridiques, ainsi que la volonté d'expérimentation personnelle de la présence divine. Il eut ses martyrs. Certains '*ulamâ'*, gardiens intransigeants de l'« orthodoxie », se méfiaient de cette religiosité rebelle aux dogmes et ont cautionné, parfois réclamé, la répression de grands mystiques, tel Hussayn Mansûr al-Hallâj qui, condamné à mort en 922, vécut un supplice atroce¹⁵.

Comme le souligne Jean Mouttapa¹⁶, cette interprétation « spirituelle » ou « mystique » du *jihâd* est relativement tardive : ce n'est qu'après la période des grandes conquêtes et la stabilité de l'Empire que les théologiens se mirent, comme l'avaient entrepris avant eux juifs et chrétiens à propos des passages « belliqueux » de la Bible, à multiplier les herméneutiques allégoriques de sourates du Coran qui, au départ, étaient sinon martiales, du moins ambivalentes. C'est avec le développement des confréries soufies, surtout à partir du 11^e siècle, qu'une partie des commentateurs intégra, de manière plus systématique et durable, les termes « guerriers » de l'islam originel à un vocabulaire et une perspective mystiques. Pour eux, la religion doit s'efforcer d'entretenir et élever le sens moral de ses fidèles, en particulier par le respect absolu de la vie et de la dignité de l'homme. Jean Mouttapa rappelle que Ibn al-'Arabî (1165-1240), surnommé le « Vivificateur de la religion » (*Mouhyi al-dîn*), ou encore le « Plus Grand Maître » (*al-Shayk al-Akbar*), doit être considéré comme l'exemple de cette démarche ; l'un de ses traités mystiques s'intitule *Al-Futûhât al-makiyya* [Les Conquêtes mecquoises] en interprétant le terme *futûhât*, dont le sens littéral est certes « ouvertures » (singulier *fath*) mais servait à désigner les conquêtes (« ouverture des frontières ») qui ont constitué l'Empire musulman. Dans la partie de cet immense ouvrage consacrée à l'amour du croyant pour son Dieu, Ibn al-'Arabî cite la parole du Prophète à ses combattants lors de la bataille de Badr : « Faites ce que vous voulez, je vous ai déjà pardonnés. » Parole destinée à

14. Attitude typique chez Rûmî : voir M. Nouri-Ortega, 2005, *Le sens de l'amour chez Rûmî*, Paris, Dervy.

15. L. Massignon, 1975, *La Passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, 4 vol., Paris, Gallimard.

16. J. Mouttapa, 2001, « Un terme piégé : le djihad », *Actualité des religions*, hors série, n° 6.

dédouaner par avance les *mujâhidîn* (combattants) des transgressions morales et religieuses qu'ils seraient amenés à commettre dans cette première grande bataille de l'islam. Or, exemple des interprétations métaphoriques familières aux mystiques, le théologien détourne cette citation de cet emploi premier pour en faire un équivalent de la devise augustinienne : « Aime et fais ce que tu veux ! » Il n'est pas inutile de rappeler que cette acception mystique de la présence de Dieu – c'est-à-dire du témoignage (*shahâdah*) que le croyant lui doit – est bien présente dans le Coran, ainsi que dans la prédication prophétique. Pour les mystiques soufis, ce n'est pas à la pointe de l'épée que l'on peut toucher le cœur des hommes mais avec l'amour ; le combat le plus important se situe au niveau intérieur, au niveau de l'ascèse, du *jihâd majeur* (moral ou spirituel) que doit livrer le croyant d'abord contre lui-même, « à l'aide de son cœur », pour expulser de soi les pulsions négatives. Dans cette perspective, les « ennemis de la religion » sont à saisir dans un sens psychologique et spirituel : ce sont les obstacles intérieurs, passions et faiblesses, qui empêchent le croyant de progresser dans la Voie d'Allah, de réaliser en lui le triomphe des vertus, de tendre vers la perfection, voire vers la fusion en Dieu.

Les réformistes

Cette démarche se retrouve chez les penseurs musulmans modernistes et chez certains réformistes. Relisant le Coran à la lumière des défis des temps présents, ils n'y sélectionnent que les appels à la paix et mettent l'accent sur l'éthique de reconnaissance et de dialogue des civilisations. Une telle conduite n'est pas nouvelle ; elle fut inaugurée, dès la fin du 19^e siècle, par des théologiens ou des intellectuels réformistes qui interprétèrent le *jihâd* dans le sens d'effort pacifique tendu vers la renaissance du monde musulman. Dans le contexte des colonisations, le *jihâd*, en tant que résistance, ne pouvait être que défensif ; l'essentiel était, pour eux, l'exercice de l'*ijtihâd* (effort d'interprétation), les réformistes (*al-Islâh*) ayant fondé leur problématique sur la conciliation des valeurs civilisationnelles de l'islam avec la modernité européenne. Jamâl al-Dîn al-Afghânî comme Muhammad 'Abduh plaçaient la nécessité d'intégrer la science et le progrès au cœur de l'exigence de réinterprétation et de réforme de l'islam. Quant aux libéraux modernistes (*al-Nahda*)¹⁷, ils ambitionnaient de laïciser l'État et l'espace politique. Tout compte fait, aux yeux de ces réformistes et modernistes, la religion n'a prescrit aucun type particulier de gouvernement – c'est la thèse d'un 'Alî 'Abd al-Râziq¹⁸ en particulier –, l'organisation de la Cité étant le produit de l'action des hommes. Ces courants s'engagèrent fermement – parfois au

17. Voir A. Hourani, 1991, *La pensée arabe et l'Occident*, Paris, Naufal.

18. A. Abderraziq, 1994 [1925], *L'islam et les fondements du pouvoir*, traduit en français par A. Filali-Ansary, Le Caire, Paris, La Découverte/CEDEJ.

nom d'une autre exigence de la foi – en faveur de la mise à distance de la religion par rapport aux impératifs politiques. Certains estimèrent que les principes d'obéissance (*tâ'a*) et de consultation (*shûrâ*) sont moins des règles d'organisation politique que des valeurs morales « séculières » (ou « profanes ») devant servir de critère éthique et de méthode dans la gestion des affaires publiques. Distinguant citoyenneté et spiritualité, invitant les musulmans à concilier éthique coranique et exigences de la modernité, ils plaidèrent en faveur de l'autonomie de l'espace politique. Selon eux, l'ordre politique est le produit d'une construction humaine, non une obligation religieuse. Une autre figure emblématique de ce réformisme est l'Indien Muhammad Iqbâl (1877-1938), qui préconisa une sorte d'*ijtihâd* collectif, se démarquant ainsi d'autres réformistes qui considéraient, eux, que seul un clerc ayant reçu une solide formation en sciences religieuses était habilité à l'exercer. La position d'Iqbâl préfigure-t-elle pour autant celle de certains islamistes contemporains ? Pas forcément, car l'*ijtihâd* qu'il appelle de ses vœux est essentiellement un *ijtihâd* intellectuel et culturel¹⁹.

L'aptitude des intellectuels et de certains '*ulamâ*' à accompagner les évolutions et à se mettre au diapason de la marche du monde peut se révéler décisive. Le Coran lui-même invite à des alternatives herméneutiques ouvertes ; la période de l'âge classique de l'islam témoigne à souhait du prodigieux travail critique accompli par maints réformistes inventifs ; la pensée, y compris théologico-juridique, était pluraliste et riche ; aucune école ne pouvait faire prévaloir sa « solution » sans débat contradictoire. Après une longue période de « glaciation » de la pensée, cette audace intellectuelle et critique resurgit aujourd'hui. Réinterprétant le Coran à la lumière d'une analyse adaptée aux circonstances, certains penseurs modernistes n'hésitent plus à opérer une distinction entre, d'un côté, les versets coraniques qui contiennent, à leurs yeux, un message spirituel, éthique et eschatologique et sont universels parce qu'ils s'adressent au genre humain et, de l'autre, ceux qui correspondaient aux structures sociales et mentales de l'époque et s'adressaient à la communauté des Arabes du 7^e siècle. Ces réformistes proposent de faire prévaloir les versets les moins coercitifs et de considérer les autres comme caducs.

L'islamisme radical

À rebours d'une telle démarche, une vision extrémiste de la théorie classique du *jihâd* est développée par les militants islamistes radicaux qui prêchent le combat violent, voire le meurtre (*qitâl*) et le tyrannicide (*al-tâghût*, concept coranique

19. Voir M. Iqbal, 1999, *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, traduit par Éva de Vitray-Meyerovitch, préfaces de F. Lamand et L. Massignon, Paris, Unesco et Éditions du Rocher. Voir également S. B. Diagne, 2001, *Islam et société ouverte. La fidélité et le mouvement dans la pensée de Muhammad Iqbal*, Paris, Maisonneuve & Larose.

signifiant : « tyran mécréant ») à l'intérieur même des sociétés musulmanes atteintes, selon leurs critères, de « corruption » (*fasâd*) et ignorantes (*jâhiliyya*) des préceptes religieux. Mais il convient de noter diverses attitudes chez les doctrinaires de l'islamisme : l'Indien Abû al-'Alâ' al-Mawdûdî (1903-1979)²⁰, fondateur des *Jamâ'ât-i islâmî*, prôna un prosélytisme pacifique (qui inspirera aussi les associations nées, sous l'impulsion de Muhammad Ilyâss, dans le même sous-continent indien, *al-Tablîgh wa al-Da'wa*) ; et, à l'intérieur d'une même organisation telle les Frères musulmans égyptiens (*al-Ikhwân al-muslimîn*), deux positions idéologiques purent s'exprimer : celle de Hassan al-Bannâ (1906-1949) était plutôt conciliante et relativement modérée ; celle, en revanche plus radicale, de Sayyid Qutb (1906-1966)²¹ a fourni, bien plus tard – sous la présidence d'Anouar el Sadate (qui sera assassiné par un islamiste), puis après la révolution khomeyniste –, à certains extrémistes (*al-Takfîr wa al-Hijra, al-Jihâd*) des thèmes plus subversifs (révolution islamique tous azimuts, *jihâd* offensif comme obligation cardinale de l'islam au même titre que les cinq autres piliers, lutte implacable et violente contre les nouveaux « croisés », mais aussi contre l'État, jugé « impie », etc.). Leur référence en la matière est le théoricien néohanbalite Taqî al-Dîn Abû al-'Abbâs Ahmad Ibn Taymiyya (1263-1328), né en Haute Mésopotamie dans une famille de juristes hanbalites²², qui autorisa à son époque le *jihâd* contre les Mongols en considérant qu'ils n'étaient pas véritablement musulmans et ne respectaient pas la *shari'a*. Ce prédicateur exigeait du pouvoir qu'il fasse appliquer la loi religieuse, seule manière d'assurer une légitimité politique. Selon lui, l'État véritablement juste doit viser la réalisation de l'idéal éthique de la religion²³.

Les extrémistes actuels prennent souvent les noms de *jihâdistes* et/ou *salafistes*. Ces groupuscules se sont appropriés ces labels. Tout juste peut-on admettre que *jihâdistes*, forgé par des politologues, soit relativement correct pour désigner les partisans du *jihâd* belliqueux (dit *mineur*). Il s'agit de la nébuleuse islamiste extrémiste née avec la guerre en Afghanistan contre l'occupation soviétique, dont les réseaux ont essaimé depuis le début des années

20. Voir Maudoudi (Abul A'la), 1994, *Comprendre l'Islam*, Paris, Association des étudiants islamiques de France.

21. Voir l'étude consacrée à Sayyid Qutb par O. Carré, 1984, *Mystique et politique : lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Paris, Presses de la FNSP et Éditions du Cerf. Voir également : O. Carré et P. Dumont éd., 1986, *Radicalismes islamiques*, 2 vol., Paris, L'Harmattan ; O. Carré, 1991, *L'utopie islamique dans l'Orient arabe*, Paris, Presses de la FNSP ; autres titres dans la « Bibliographie thématique ».

22. Par référence au théologien et juriconsulte fondateur de l'une des grandes écoles du droit musulman sunnite : Ibn Hanbal (Bagdad, 780-855).

23. Abû al-'Abbâs Ahmad Ibn Taymiyya, *Le traité de droit public*, traduit de l'arabe par H. Laoust et présenté par A. Djebbari, 1990, Alger, ENAG Éditions ; H. Laoust, 1986, *La profession de foi d'Ibn Taymiyya*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner ; *Id.*, 1950, *Le traité de droit public d'Ibn Taymiyya*, Damas, Institut français. Celui-ci nuance la thèse de l'« extrémisme » d'Ibn Taymiyya : selon lui, c'est d'abord un savant attaché à la doctrine du « juste milieu » (*wâsitiyya*) et soucieux de concilier raison et révélation.

quatre-vingt-dix. Ce *jihâdisme* planétaire fait de la détestation de l'Occident, des juifs et des *croisés* (selon la terminologie d'al-Qaïda) ses raisons d'être. Le second terme, *salafisme*, est, lui, un abus de langage. Originellement, le terme *salafiyya*, qui dérive de *Salaf* (« Anciens ») et de *al-Salaf al-Sâlih* (« les Pieux Anciens »), signifiait : « ceux qui se réfèrent aux Pieux Anciens », dans le but non de retourner à un âge d'or révolu (et mythique) mais de réformer (*islâh*) les sociétés musulmanes en adaptant théologie et jurisprudence aux nécessités (*darûrah*) des défis modernes²⁴. Rien à voir, donc, avec ceux qui se disent *jihâdistes*, *salafistes* ou *néosalafistes* et constituent la frange la plus radicale, anti-démocrate, anti-occidentale, des néofondamentalistes, diffusant une morale ultrarigoriste et une vision anti-historique de l'islam.

Nul ne saurait ignorer le fait inquiétant que le thème du *jihâd* comme guerre à outrance contre les « ennemis d'Allah » (juifs, Occidentaux ou musulmans jugés « tièdes ») tient aujourd'hui une place primordiale dans la rhétorique et la pratique des mouvements néofondamentalistes et islamistes radicaux. L'assassinat politique, les attentats indiscriminés, le « martyr au nom de Dieu » sont devenus une réalité aussi sinistre que quotidienne.

Pourtant, cette perception du *jihâd* comme usage démesuré et délirant de la violence est, aux yeux d'autres musulmans, un anachronisme grossier et dangereux. Ces musulmans – même si leurs voix sont couvertes par les vociférations des intégristes ou étouffées sur tous les fronts allumés par les « *jihâdistes* néosalafistes » (déconnectés des réalités locales et nationales, de leur milieu social et communautaire) – désirent substituer à cette conception belliciste une approche plus tempérée de la foi, voire la saisie du *jihâd* (dit *majeur*) comme ascèse intérieure. À leurs yeux, « l'effort sur la voie de Dieu » doit s'exercer pacifiquement. Chercher la diffusion du message par des voies paisibles est, pour eux, une forme plus élevée de foi. N'ignorant pas que le monde est désormais pluraliste, que diverses croyances (religieuses ou agnostiques) y coexistent dans le respect mutuel, ils insistent sur l'effort spirituel, l'imagination créatrice, l'esprit critique, l'exigence de paix et une éthique de la responsabilité.

Ces réformateurs ne rechignent pas à recourir aux méthodes les plus novatrices de l'herméneutique et des sciences sociales en général²⁵ pour valoriser

24. Ce courant en faveur de l'usage de la raison (*'aql*) dans la modernisation de l'islam a été incarné par des penseurs de la fin du 19^e siècle, tels Muhammad Iqbâl (1875-1938), Jamâl ad-Dîn al-Afghânî (1838-1897), Muhammad 'Abduh (1849-1905) et Rashîd Ridâ (1865-1935). Il eut des répercussions considérables dans le monde musulman, jusqu'au Maghreb, avec le nationaliste marocain Allâl al-Fâssî (1906-1974) et le réformiste algérien 'Abd al-Hamîd Ibn Bâdis (1889-1940), fondateur de la célèbre AUMA (Association des *'ulamâ'* musulmans d'Algérie), qui plaçaient l'intégration de la science et du progrès au cœur de leur exigence de réforme.

25. Voir N. Abou Zeid, 1992, *Naqd al-Fikr al-Dînî*, Le Caire, Sina ; traduit de l'arabe par Mohamed Chairêt, 1999, sous le titre *Critique du discours religieux*, Paris, Sindbad/Actes Sud. Voir « Bibliographie thématique ».

les vertus de tolérance et de paix de l'islam. Pour un grand nombre de musulmans – bien au-delà des seuls courants de la mystique soufie –, l'islam reste en effet prioritairement une religion du for intérieur et de l'ascèse, une spiritualité, une morale de paix plutôt qu'une doctrine politique de combat, encore moins une idéologie belliqueuse. Le *jihâd majeur* est celui que doit livrer le croyant contre ses mauvais penchants afin de parvenir à une conduite vertueuse, à une attitude rassérénée et respectueuse d'autrui. Conception épurée, dans la mesure où elle ne retient de la définition du *jihâd* que l'aspect personnel, occultant sa dimension guerrière.

Cette conception apologétique, non exempte d'une forme de candeur, semble oublier que, dès la mort du Prophète Muhammad, la rupture entre sunnisme et shî'isme, qui inaugura l'histoire politique de l'islam, fut particulièrement sanglante – comme le furent, dans l'histoire du christianisme, les séparations entre ariens et chrétiens, Rome et Byzance, catholiques et protestants. D'ailleurs, les considérations qui entrèrent en jeu dans ce conflit pour la succession et la direction de la *'Umma* (califat) avaient peu à voir avec la transcendance et la foi.

Position apologétique, disais-je, empreinte d'irénisme, mais qui a l'avantage de s'efforcer d'argumenter afin de proposer d'autres lectures, un autre visage de l'islam, plus amène et pacifique ; elle veut, en effet, montrer que la conception des kamikazes – suicidaire et destructrice de la vie –, est absolument antinomique avec l'esprit et la doctrine classique de l'islam. C'est un point de vue qui vise aussi à séparer le credo religieux des contingences et motivations du combat politique.

Enfin, à rebours de la posture du néofondamentalisme – faite d'acrimonie et d'aigreur, de haine envers les non-musulmans –, la position des musulmans modernistes a l'avantage de vouloir apaiser les esprits, rapprocher islam et Occident, contribuer au nécessaire dialogue de civilisation. Je mets sciemment ici *civilisation* au singulier pour signifier que celle-ci ne saurait se limiter à une somme de cultures, modes de vie, croyances, coexistant dans l'indifférence – elle doit même s'en distinguer –, mais qu'elle se définit comme idéal commun à l'humanité, érigeant, à partir d'un ensemble de valeurs à portée universelle, l'être humain en responsable de son destin (liberté, égalité, dignité de la personne, civilité) par-delà toutes les cultures du monde et par opposition à la barbarie²⁶.

26. Voir E. Barilier, 2004, *Nous autres civilisations... Amérique, Islam, Europe*, Carouge, Genève, Zoé.