



**HAL**  
open science

## Guerre, religion et territoire : positions de juristes sunnites contemporains

Dominique Avon

► **To cite this version:**

Dominique Avon. Guerre, religion et territoire : positions de juristes sunnites contemporains. Maria Paiano. *Violenza sacra. Guerra santa, sacrificio e martirio in età contemporanea*, 2, Viella, pp.299-333, 2022, 978-88-3313-891-6. hal-04360321

**HAL Id: hal-04360321**

**<https://hal.science/hal-04360321>**

Submitted on 21 Dec 2023

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

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

**10. Dominique Avon (EPHE, Paris), « Guerre, religion et territoire : positions de juristes sunnites contemporains »**

Dans le champ de la violence, les mots d'ordre religieux ont une efficience à la fois réelle et limitée. Du premier conflit mondial à la guerre qui ravagea la Syrie au cours de la seconde décennie du XXI<sup>e</sup> siècle, des dirigeants, *'ulamā'* [« savants religieux »] et juristes musulmans appelèrent au combat, mais ils ne parvinrent jamais à convaincre leurs coreligionnaires d'unifier leurs rangs pour lutter contre un ennemi commun. Ce constat n'est pas une spécificité de la période contemporaine, il s'étend aussi au contexte d'expansion territoriale des premiers compagnons de Muḥammad<sup>1</sup>, et à l'ensemble de l'histoire pluri-séculaire des fidèles musulmans.

Le terme de *ḡihād* [litt. « effort »] n'est employé que de manière parcimonieuse dans le texte coranique, avec quatre occurrences<sup>2</sup>, quand celui de *qitāl* [« combat »] l'est une douzaine de fois<sup>3</sup>. Celui de *siyar* (pluriel de *sīra*), qui a le sens d'« étapes » dans le Coran<sup>4</sup>, ne fut utilisé qu'ultérieurement comme synonyme de relations entre ensembles politico-religieux, incluant les campagnes militaires. Dans le cadre de l'empire abbasside naissant, les traditionnistes et juristes mobilisèrent la notion de *ḡihād* en la reliant à un cadre précis. Elle leur permit de préciser les motifs de la lutte armée, les acteurs impliqués, les moyens auxquels ils pouvaient avoir recours, ainsi que les règles de combat qu'ils devaient respecter<sup>5</sup>. Ce faisant, ces élaborateurs d'un savoir juridico-religieux établirent un système théorique et pratique sur une représentation du monde au sein de laquelle deux territoires<sup>6</sup> étaient distincts : le *Dār al-islām* [« Domaine de l'islam »] d'un côté et, de l'autre, un « Domaine » auquel ils attribuèrent différentes dénominations, dont celle de *Dār al-ḥarb* [« Domaine de la guerre »] ou *Dār al-ṣulḥ* [« Domaine de la conciliation »]<sup>7</sup>.

Leurs héritiers, *'ulamā'* du XX<sup>e</sup> siècle, expliquèrent, justifiaient et transmirent ces références, tout en étant conscients que le soubassement des catégories juridiques, celle d'un monde essentiellement binaire, ne correspondait plus à la réalité contemporaine des États-nations dotés de frontières. Les interrogations et débats prirent une acuité plus vive à partir de la fin des années 1970, lorsque les savants des institutions officielles durent porter la réplique aux groupes radicaux et violents se réclamant de l'islam. En dépit d'inflexions dans certaines interprétations du corpus de référence, cette contradiction, au cœur de tensions personnelles et collectives non résolues, se révéla dans chaque situation de crise. Afin de l'étudier, le choix s'est porté sur quatre personnalités formées au sein de l'université égyptienne d'al-Azhar : Muḥammad Abū Zahra (1898-1974), 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (1910-1978), Muḥammad al-Ġazālī (1917-1996) et Yūsuf al-Qaraḍāwī (n. 1926). Leur point commun est d'avoir continué à justifier un recours à la force armée, en l'occurrence lorsque les musulmans ne pouvaient plus avoir la garantie de l'expansion de l'islam, un droit asymétrique puisque refusé aux non-musulmans pour leurs propres doctrines, religieuses ou non.

*Comment continuer à parler du « Domaine de l'islam » à l'heure des États-nations ?*

Le texte coranique contient une trentaine d'occurrences du terme *dār*. Associé à un pronom – « leur » ; « sa » ; « votre », il signifie une demeure au sein de laquelle un mal ou un bien est arrivé. Associé à un nom apposé pour la qualifier – « ultime » ; « finale » ; « bonne » ; « éternelle » ; « de la paix » ; « de la stabilité » ; « de la perte », il renvoie à ce qui est couramment identifié au paradis ou à l'enfer. Dans de rares cas, il est associé à un lieu géographique : « À ceux qui, avant eux, se sont installés dans la demeure/le territoire et dans la foi, qui aiment ceux qui émigrent vers eux, et ne ressentent dans leurs cœurs aucune envie pour ce qu'ils ont reçu et qui [les] préfèrent à eux-mêmes, même s'il y a pénurie chez eux. Quiconque se prémunit contre sa propre avarice, ceux-là sont ceux qui réussissent<sup>8</sup>. » Les exégètes musulmans interprétèrent ce verset et ceux qui précèdent en les reliant aux rapports établis entre des habitants de Yaṭrib/Médine ayant rallié Muḥammad et ses compagnons après l'hégire, à l'inverse d'autres ayant adopté une attitude d'hostilité, notamment une tribu juive (non désignée de manière explicite) finalement expulsée<sup>9</sup>.

En se fondant sur le *Ḥadīth*<sup>10</sup>, les recueils relatifs aux conquêtes<sup>11</sup>, et les circonstances dans lesquelles eux-mêmes évoluaient, les juristes de l'époque classique (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles) élaborèrent, selon le chercheur syrien 'Abd al-Raḥman al-Ḥāḡḡ, les divisions conceptuelles liées au mot *Dār*<sup>12</sup>. Ces acceptions furent liées à l'établissement d'un empire, puis à l'affermissement d'autorités locales, à distance ou en opposition au pouvoir califal<sup>13</sup>. La représentation qui en résulta lia la communauté musulmane à « la guerre<sup>14</sup> » et sépara le monde connu en deux ensembles. Le premier était déterminé par son rapport à l'islam : le territoire contrôlé par une autorité musulmane, le calife et le *qāḍī* [« juge »] ; le *Dār al-'adl* [« Domaine de la justice »] contre celui du *fiṣq* [« le vice »], la *'adāla*<sup>15</sup> signifiant l'observation fidèle du pacte attribué à Dieu ; le lieu où l'application des *aḥkām* [« prescriptions »] était observée, c'est-à-dire où le double principe du *amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar* [« ordonnance du bien et pourchas du mal »] était appliqué ; l'espace sur lequel les non-musulmans ne disposaient pas des mêmes droits que les musulmans ; là où était situé le *ḥaram*, i.e. un espace interdit aux *kuffār-mušrikīn* [« mécréants-associationnistes »] au sens d'un établissement permanent, comme dans une grande partie de la péninsule arabique, ou au sens d'une simple présence comme à La Mecque, à Médine, dans le Ḥaram al-Ḥalīl à Hébron et sur l'esplanade de la mosquée al-Aqṣā à Al-Quds/Jérusalem ; enfin, le territoire sur lequel aucune guerre n'était censée se dérouler.

Par opposition au *Dār al-islām* se trouvait un autre espace auquel pouvait être associés plusieurs noms, à commencer par ceux de *Dār al-ḥarb*<sup>16</sup> [« Domaine de la guerre »], *Dār al-ṣulḥ/al-'ahd* [« Domaine du compromis/du pacte »] et *Dār al-kufr* [« Domaine de la mécréance »]. Les règles qui prévalaient dans ces territoires n'obligeaient pas les musulmans, et ceux-ci devaient veiller à ne pas y résider, sauf cas de force majeure. Dans une perspective d'expansion universelle de l'islam, les parties de ce domaine étaient vouées à être intégrées dans le premier. Le juriste hanafite 'Alā' al-Dīn Abū Bakr b. Mas'ūd al-Kāsānī (m. 1191), surnommé *malik al-'ulamā'* [« le roi des savants religieux »], enseignant à Alep, indiqua que l'intention de nommer un territoire *Dār al-islām* ou *Dār al-kufr* était d'abord fondée sur la distinction entre la « sécurité » et la « crainte<sup>17</sup> ». À sa suite, cependant, nombre de juristes estimèrent que l'application des *aḥkām al-ṣarī'a* [« prescriptions de la *ṣarī'a* »] définissaient l'appartenance ou non d'un territoire au *Dār al-islām*. Mais, ces *aḥkām* purent être entendues de manière extensive ou restrictive<sup>18</sup>. À l'orée des temps contemporains, le Yéménite Muḥammad al-Šawkānī (1760-1834) définit de manière traditionnelle le *Dār al-islām*, soit un espace sur lequel la souveraineté appartenait aux musulmans. Cependant il soutint aussi qu'un territoire pouvait être considéré comme *Dār al-Islām*, même s'il n'était pas sous domination musulmane, tant qu'un musulman pouvait y résider en toute sécurité et remplir librement ses obligations religieuses<sup>19</sup>.

Au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, des communautés humaines revendiquant le titre de « nations » édifièrent des États aux dépens d'empires continentaux, en particulier celui dirigé par les Ottomans<sup>20</sup>. Dans le même temps, des empires européens ultramarins imposèrent leur domination sur différents territoires, incluant ceux où se trouvaient des populations musulmanes, majoritaires comme en Afrique du Nord, ou minoritaires comme dans le sous-continent indien<sup>21</sup>. Pour décrire cette réalité, savants et intellectuels musulmans utilisèrent des catégories héritées du patrimoine islamique, mais également des concepts modernes. Dans la revue « *الْعَزْوَةُ الْوُثْقَى* » [« *Le lien indissoluble* »] (1884), diffusée du Maghreb aux Indes, Ġamāl al-Dīn al-Afġānī (1838-1897) et Muḥammad 'Abduh<sup>22</sup> (1849-1905) appelèrent au renforcement des liens entre les « peuples musulmans » et à la défense de leurs droits<sup>23</sup>, ils prônèrent *al-waḥda al-islāmiyya* [« l'unité islamique »] contre la colonisation européenne. Ils employèrent aussi des expressions démarquées de tout référentiel islamique, telles que *al-Šarq* [« l'Orient »], Mišr [« l'Égypte »] ou *al-dawla al-'uṭmāniyya* [« l'État ottoman »], tout en entretenant la représentation d'une victoire originelle de l'islam comme celle du « faible contre le fort<sup>24</sup> ».

L'appel au *ġihād*, formulé par des autorités officielles ou par des personnalités dotées d'un charisme spécifique, résonna à plusieurs reprises en Afrique subsaharienne ou dans l'Empire perse<sup>25</sup>. Les sultans-califes ottomans y eurent recours ponctuellement, ou ils laissèrent des autorités locales s'y référer pour mobiliser des troupes<sup>26</sup>. Le 14/23 novembre 1914, Mehmed V (r. 1909-1918), appela « les peuples musulmans » au *ġihād* afin de protéger « toutes les localités musulmanes où se trouvent des lieux prophétiques ainsi que des sépultures de saints et de martyrs », il supplia « le Tout-Puissant d'accorder son concours vengeur pour l'anéantissement des ennemis de l'islam » et affirma que les « musulmans qui s'empresseront de participer à la guerre sainte au nom de leur divine religion pourront compter sur l'assistance de Dieu et le peuple élu qui sacrifiera sa vie et ses biens pour le relèvement de la gloire [de la] *Charia* musulman[e] jouira de l'aide spirituelle du Prophète<sup>27</sup>. » Dans un mémoire transmis peu après<sup>28</sup>, l'orientaliste allemand Max von Oppenheim (1860-1946), invita les autorités de son pays à saisir cette opportunité pour promouvoir un soulèvement au sein des empires britannique, français et russe. Mais, loin de susciter une approbation unanime, cet appel fut ignoré ou rejeté, avec l'appui des puissances concernées<sup>29</sup>. Ce fut le cas du shaykh égyptien Muṣṭafā al-Marāġī (1881-1945) qui venait de déplorer l'engagement des Ottomans aux côtés des Allemands<sup>30</sup>.

À l'apogée de l'expansion coloniale européenne, le chaînon de solidarité religieuse ne primait donc pas sur d'autres formes d'appartenance, ou d'autres intérêts. Ce décalage n'empêchait pas, toutefois, de continuer à affirmer la force d'un modèle, juridique et symbolique<sup>31</sup>. Ainsi, Rašīd Riḍā (1865-1935) qui, contrairement à son ami Šakīb Arslān (1869-1946) n'avait pas soutenu l'appel au *ġihād* en 1914, n'en défendit pas moins l'institution califale, lorsque celle-ci fut abolie dix ans plus tard, et la nécessité de préserver un rapport territorialisé et politique à la religion : « [Le musulman] estime que sa religion ne subsiste qu'à la condition de l'existence d'un État islamique indépendant et fort, en mesure de mettre en application les prescriptions légales [de l'islam], à l'abri de toute opposition et de toute domination étrangères<sup>32</sup>. » Cette position justifia sa sympathie pour Abdelaziz ibn Saoud (v. 1880-1953), bâtisseur du royaume d'Arabie saoudite, et pour Ḥasan al-Bannā (1906-1949), fondateur du mouvement des Frères musulmans, auteur d'une *Épître du ġihād*<sup>33</sup>. D'autres personnalités, ayant une fonction institutionnelle, cherchaient à réduire l'écart entre la norme religieuse héritée et la réalité étatique contemporaine. Ainsi, en 1931, dans « *السياسة الشرعية، أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية* » [« La politique (islamiquement) légale ou le régime de l'État islamique dans les affaires constitutionnelles, extérieures et financières »], le shaykh égyptien 'Abd-al-Waḥḥāb Ḥallāf (1888-1956), juriste spécialiste de *uṣūl al-fiqh* [« [Science] des fondements de la méthodologie jurisprudentielle »], justifia les « prescriptions de l'islam relatives à la guerre<sup>34</sup> » face aux « lois internationales », lorsque les musulmans ne pouvaient pas faire reconnaître leurs croyances, pratiquer leurs rites culturels et mettre en œuvre la *da'wa* [« mission islamique »].

*Quatre savants égyptiens, deux générations, un discours dominant*

Juriste hanafite, Muḥammad Abū Zahra (1898-1974) naquit al-Maḥalla al-Kubrā, deuxième ville la plus importante du delta du Nil. Il intégra, à un âge précoce, l'école de droit qui servait à former les juges dans les tribunaux égyptiens nouvellement créés. Sujet brillant, il acquit rapidement une double compétence, en *šarī'a* islamique et en *qānūn*, le droit séculier. Sa carrière fut celle d'un professeur, d'abord à Dār al-'ulūm [« Maison des sciences »], où étaient formés les futurs professeurs, puis au collège de *uṣūl al-dīn* [« [Science des] fondements de la religion »] où il enseigna la *ḥiṭāba* [« l'art oratoire »] et le *ğadal* [« la dialectique »]. Il enseigna également l'art oratoire et le droit, religieux ou profane, à l'Université du Caire, devenue un établissement public en 1925. Il séjourna dans plusieurs États à référence islamique, mais il ne se rendit jamais en Europe ni sur le continent américain. Il prit sa retraite en 1958. Cependant, après la réforme d'al-Azhar en 1961<sup>35</sup>, il cofonda la faculté des Enseignements islamiques, où il enseigna la *šarī'a*, et il intégra l'Académie de recherche islamique qui succéda à l'Institut des grands '*ulamā'*. Il publia plus d'une cinquantaine d'ouvrages et fascicules, relatifs au pouvoir, à la '*aqīda* [« doctrine religieuse »], aux questions de statut personnel et de propriété en lien avec les prescriptions religieuses. Il se pencha aussi sur l'histoire comparée des religions et rédigea des essais dans lesquels il mettait en regard l'islam et le christianisme ; certaines de ses conférences sur les religions furent publiées après 1965. Il disqualifia le mouvement ahmadi<sup>36</sup> en affirmant que Ghulam Ahmad (1835-1908) avait quitté le courant principal de la '*aqīda* de l'islam. Il publia un *tafsīr* [« commentaire »] du Coran dans la revue « لواء الإسلام » [« La Brigade de l'islam »]. Sa spécialité resta le *fiqh*, la méthodologie de la jurisprudence religieuse : à côté de travaux théoriques, il donna à connaître les parcours, les pensées et les positions des fondateurs d'écoles. Il défendit l'islam comme étant la religion de la *wasāṭiyya*<sup>37</sup> [« (juste) milieu »].

Surnommé par ses disciples le « Ġazālī du xiv<sup>e</sup> siècle de l'hégire<sup>38</sup> », fils d'un azhari, le shaykh 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (1910-1978) intégra la petite cohorte de savants religieux égyptiens qui s'inscrivit à la Sorbonne durant l'entre-deux-guerres, avec Muḥammad 'Abd Allāh Drāz (1894-1958). Sous la direction de Louis Massignon (1883-1962), il soutint une thèse<sup>39</sup> sur le soufi al-Ḥārīt b. Asad al-Muḥāsibī<sup>40</sup> (m. 243/857) en 1940. De retour en Égypte, il enseigna à la faculté de langue arabe puis de *uṣūl al-dīn*. Membre de la confrérie Ḥamīdī-Šāḍilī, il rencontra René Guénon (1886-1951) alias Abd al-Wāḥid Yaḥyā, auquel il consacra une biographie. Le shaykh 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd se lança alors dans une entreprise de disqualification du savoir moderne séculier considéré comme un rejeton tronqué et dangereux d'un héritage islamique antérieure qui, seul, était en mesure de répondre à tous les besoins des musulmans de son temps. Doyen de la faculté de sciences religieuses en 1964, il accéda au poste de secrétaire général de l'Académie de recherches islamiques en mars 1969. Il encouragea la création de la *Kulliyat al-Da'wa* [« Faculté de mission islamique »] et œuvra à l'élaboration d'une codification religieuse à même de supprimer tous les éléments de droit européen séculier introduits depuis le xix<sup>e</sup> siècle. Il devint successivement président de l'Université al-Azhar en 1970, secrétaire du Bureau des *Awqāf* [« biens de mainmorte »] en 1971 puis, le 27 mars 1973, grand imām nommé par décret présidentiel, une fonction qu'il occupait encore lors de son décès. Il obtint des aides financières en provenance de différents pays, et en particulier de ceux du Golfe arabo-persique. Il se montra intransigeant dans deux domaines, celui de la marge d'autonomie laissée aux hommes de religion et celui des mœurs : en juillet 1974, il présenta sa démission pour protester avec succès contre le décret qui plaçait al-Azhar sous la coupe du ministère des *Awqāf*<sup>41</sup> ; et, jusqu'à la fin de sa vie, il empêcha l'adoption d'un projet de modifications de la loi relative aux droits accordés aux femmes<sup>42</sup>. Mais cette opposition ne s'exprima pas dans le domaine de la politique étrangère : en la matière, il ne put qu'acquiescer devant les décisions du pouvoir politique, ou se taire.

Issu d'une famille de commerçants, Muḥammad al-Ġazālī (1917-1996) passa une partie de sa jeunesse à Alexandrie, où son père avait acheté un magasin dans lequel il vendait des ouvrages religieux et profanes. En 1937, il s'établit au Caire. Il obtint une *iğāza* [« licence »] en *'ulūm al-dīn* [« sciences de la religion »] en 1941 et une autre pour *al-iršād wa-l-da'wa* [« la guidance et la mission »] en 1943. Il eut comme enseignants les shaykhs Muḥammad 'Abd Allāh Drāz, qui défendit, dans un article de 1949, la fidélité aux engagements internationaux<sup>43</sup>, 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī (m. 1948) et Maḥmūd Šaltūt (1893-1963), qui tenta d'infléchir l'usage des références scripturaires dans les *fatāwā*<sup>44</sup>. Il se présenta ultérieurement comme un élève de l'école du *Manār* c'est-à-dire un héritier de Muḥammad 'Abduh et Rašīd Riḍā, le premier étant cependant également revendiqué comme référence par le courant intellectuel opposé. Au cours de ses études, Ġazālī rencontra en effet Ḥasan al-Bannā, auquel il lia son itinéraire. Il livra des articles pour « مجلة الإخوان المسلمين » [« La revue des Frères musulmans »]. Il exerça la fonction influente de *ḥaṭīb* [« prédicateur »] à la mosquée al-Azhar. Il publia ses premiers essais à la fin des années 1940, contre les thèses de la gauche arabe. Arrêté en 1948, au motif de ses accointances avec le mouvement bannaïte, il fut relâché rapidement. En 1950 dénonça le « despotisme<sup>45</sup> » en s'appuyant sur des exemples passés et, en 1952, il soutint le coup d'État des officiers libres. Il prit ses distances avec le mouvement des Frères musulmans sous le coup d'une forte répression, et s'accommoda du pouvoir nassérien à l'instar de plusieurs de ses confrères. Avec le shaykh Muḥammad al-Bahī (1905-1982), il contribua à la mobilisation de savants contre les intellectuels musulmans libéraux accusés de s'être compromis avec les Européens lors de la période coloniale. Il publia plus d'une soixantaine d'ouvrages d'importance variable : des pamphlets aux traités. Sa popularité crût dans les années 1970, à partir de la mosquée historique 'Amr b. al-'Āṣ<sup>46</sup>. Figure de la *Ṣaḥwa* [« Réveil »], il entretint des relations parfois mouvementées avec les wahhabites.

Né en 1926, dans le district d'al-Ġarbiyya, Yūsuf al-Qaraḍāwī (n. 1926) grandit au sein d'une famille modeste, originaire du village de Qaraḍa, où il suivit sa scolarité primaire. Il entra à l'Institut des sciences religieuses de Tanta à l'âge de douze ans. Il rencontra Ḥasan al-Bannā, qui exerça sur lui une fascination<sup>47</sup>, et il intégra le mouvement des Frères musulmans. En 1950, il était étudiant à la faculté de *'ulūm al-dīn* d'al-Azhar. Il entretint des relations de connivence intellectuelle avec Muḥammad al-Bahī, Maḥmūd Šaltūt et Muḥammad al-Ġazālī. Il eut, parallèlement, des échanges avec Ḥasan al-Huḍaybī (1891-1973) le *muršid* [« guide »] des Frères musulmans et Sa'īd Ramaḍān (1926-1995), gendre d'al-Bannā. Arrêté en 1954 dans le contexte de la campagne nassérienne, il fut ensuite relâché. En 1961, il s'installa au Qatar, engagé comme directeur d'une école secondaire. Devenu, selon ses propres termes, prédicateur islamique de la « cause de la *Umma* », il effectua des allers et retours entre Doha et Le Caire pendant plusieurs années. Le gouvernement qatari, qui lui accorda la naturalisation, le sollicita au début des années 1970 pour diriger un programme religieux radiophonique<sup>48</sup> intitulé *Nūr wa-hidāya* [« Lumière et Guidance »], repris ensuite à la Télévision. Devenu professeur de culture musulmane au sein de la jeune Faculté de pédagogie à Doha, Yūsuf al-Qaraḍāwī renforça sa surface médiatique dans le monde arabe, grâce au lancement de la chaîne al-Jazira (1996), où il présenta l'émission *Al-Šarī'a wa-l-Ḥayāt* [« La *Šarī'a* et la Vie »]. Parallèlement, il assura le développement d'un réseau en Europe. Membre du Conseil de patronage du centre des études islamiques à l'Université d'Oxford, en 1985, il créa, en 1997, le Conseil Européen de la Fatwā et des Recherches (CEFR) destiné à répondre aux demandes juridico-religieuses d'Européens musulmans ou de musulmans vivant en Europe<sup>49</sup>. En 2004, il fonda et présida l'Union internationale des savants musulmans (UISM), doté d'un organe, « الأمة الوسط » [« La communauté du (juste) milieu »], avec le projet d'exercer un magistère transnational, indépendant des institutions traditionnelles car subordonnées aux pouvoirs politiques au sein de chaque État.

*Ġihād et qitāl en vue de l'obtention des indépendances*

Acteurs influents dans l'élaboration de la pensée sunnite au cours du second xx<sup>e</sup> siècle, les quatre azharis ci-dessus présentés restèrent discrets sur leurs engagements lors du conflit mondial de 1939-1945, puis lors de la guerre israélo-arabe de 1948-1949. Outre une expérience de formation et d'enseignement commune, ils entretenaient, dans le cas des deux cadets, une amitié. Avec des outils communs ou complémentaires, ils menèrent un combat contre *al-Ġarb* [« l'Occident »], identifié aux puissances coloniales, mais aussi à un système politique et à une matrice culturelle dont il fallait à tout prix préserver les sociétés historiquement liées à l'islam. Face au « bloc de l'Ouest », représentant pour eux l'individualisme, le matérialisme, le scepticisme, et la perversion des mœurs<sup>50</sup>, le « bloc de l'Est » était tout aussi répulsif du fait de la référence à l'athéisme. L'unique solution alternative était donc un régime islamique englobant, selon une logique développée par le savant indo-pakistanaï Abū al-'Alā' Mawdūdī (1903-1979), que Qaraḍāwī rencontra et que 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd invita au Caire<sup>51</sup>. Il s'agissait de défendre la *manḥaġ al-ittibā'* [« méthode d'observance »] d'un droit, de sciences et de mœurs, dépouillés de toute influence exogène, contre *al-ġazw al-fikrī* [« invasion intellectuelle »]. Le *niḡām* [« régime »], conforme à l'islam qu'ils professaient, devait être le seul à même de garantir l'établissement d'une société voulue par Dieu. Ses contours étaient exprimés dans la *da'wa* [« mission islamique »] que personne n'avait le droit d'entraver, au risque de justifier le recours à la guerre<sup>52</sup>.

Muḥammad Abū Zahra promut la représentation d'une transmission univoque de la parole attribuée à Dieu dans le Coran jusqu'aux règles juridiques pratiques enseignées dans les institutions islamiques : la chaîne avait été assurée par les *maġmū'āt fiqhīyya* [« groupes doctrinaux »], depuis les *Ṣaḡāba* [« Compagnons »] du prophète de l'islam ayant fixé les *manāhiġ al-baḡt* [« méthodologies de recherche »] et les *Tābi'ūn* [« Épigones »] jusqu'aux *riġāl al-dīn* [« hommes de religion »] du temps présent. Cette lecture, sans aspérité en dehors de quelques différends canonisés, était proposée au prix d'importants sauts chronologiques<sup>53</sup>. Une telle représentation du passé islamique était partagée par de nombreux pairs. Elle était fondée sur trois affirmations intrinsèquement liées : l'islam originel, celui des deux premières générations, était un système quasiment complet ; il n'avait pas subi d'imprégnation de la part des sociétés, religions et systèmes politico-juridiques environnants ; il avait été transmis sans altération jusqu'à l'orée de la période marquée par la domination européenne.

En 1962, le processus de décolonisation du monde arabe majoritairement musulman était, sauf exception, achevé. Si l'héritage islamique avait été invoqué dans le contexte de ces luttes, c'était à côté d'autres référentiels séculiers, libéraux, marxistes ou nationaux autoritaires<sup>54</sup>. Dans un volumineux traité publié l'année suivante, le Syrien Wahba al-Zuhaylī (1932-2015) reprit en détail les références des quatre écoles juridiques sunnites. Il en déduisait qu'il n'y avait pas de définition précise de *Dār al-islām* et *Dār al-ḡarb* dans les sources islamiques premières, que cette division ne relevait pas d'un critère religieux explicite, sinon celui de pouvoir garantir la sécurité des musulmans, ni d'une partition territoriale entre pays musulmans et pays non musulmans fondées sur un ensemble de règles très précises. Il y revenait néanmoins en distinguant la paix et la guerre, à savoir la guerre contre les musulmans et l'opposition à la pratique et à la prédication de la religion islamique<sup>55</sup>. Le paysage du *Dār al-islām* paraissait davantage morcelé que dans le contexte précolonial des empires ottoman, perse et moghol. Prenant acte de la réalité des frontières démarquant la souveraineté territoriale des États, de l'existence d'un droit international en expansion fondé sur ces réalités étatiques, et des rapports de force entre familles idéologiques au sein d'une même société majoritairement musulmane, le shaykh Muḥammad Abū Zahra adapta le langage religieux à la réalité contemporaine :

Le *Dār al-islām* est *al-Dawla* [« l'État »] gouverné par l'autorité des musulmans. En son sein, la puissance et la force relèvent des musulmans. Ce domaine, les musulmans ont le devoir de le défendre. Si l'ennemi n'a pas pénétré en son sein, le *ġihād* est *farḍ kifāya* [« obligation religieuse collective »] mais si l'ennemi a pénétré en son sein, le *ġihād* à leur rencontre est *farḍ 'ayn* [« obligation religieuse individuelle »] Ils doivent tous, dans la mesure du possible et s'il trouve un moyen en ce sens, faire acte de résistance contre lui<sup>56</sup>.

Le savant égyptien ajouta qu'il n'était pas nécessaire de spécifier davantage ce qu'était ce *Dār*. En revanche, il indiquait qu'il y avait des désaccords au sujet de la définition du *Dār al-ḥarb* [« Domaine de la guerre »] et du *Dār al-ḥudna* [« Domaine de la trêve »]. Cette position, classique, fut sévèrement contestée par Sayyid Quṭb (1906-1966), emprisonné pour n'avoir pas accepté de rallier le mot d'ordre unitaire de Gamal Abdel Nasser (1918-1970). Puisqu'il ne pouvait pas y avoir de régime plus achevé et complet que celui représenté par l'islam et puisque, selon l'éminence grise des Frères musulmans, cet islam était combattif par essence, il était nécessaire de conduire la guerre en vue de se donner les moyens de convertir l'humanité entière, pour le bien de celle-ci. Quṭb insistait sur le fait que les premiers ennemis du « message » étaient les faux musulmans, les schismatiques hypocrites au sein même de la *Umma*, les gêneurs du déploiement de la *da'wa*, les dévots sans vision claire des enjeux, les appareils religieux soumis à des intérêts divers, et les intellectuels acquis à la modernité<sup>57</sup>.

Ces thèses n'eurent pas un effet pratique immédiat dans la mesure où le cadre étatique demeura solide. Dans le contexte du traumatisme laissé par la défaite contre Israël lors de la guerre de juin 1967, le shaykh 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd déclina une position nationalo-religieuse en s'appuyant sur le *ḥadīth* : *ḥubb al-waṭan min al-īmān* [« l'amour de la patrie relève de la foi »]. Il rédigea l'avant-propos des actes du 4<sup>e</sup> Congrès de l'Académie de Recherches Islamiques qui se tint au Caire, du 27 septembre au 24 octobre 1968. Il appela « l'ensemble des masses des peuples islamiques dans le monde entier » à répondre aux épreuves présentées comme la résultante d'un décret attribué à Dieu par le redressement de « leur foi islamique, caractérisée par le plus fiable des préceptes de Dieu contre la croyance sioniste illusoire », et il s'adressa aux dirigeants du « Monde musulman » pour les engager à prendre leurs responsabilités, notamment en matière de respect des préceptes du *fiqh*. Lors de ce Congrès, il définit le *ġihād* comme un « conflit pour des principes » et il le relia à « la victoire par la volonté de Dieu ». Il proposa une lecture de la geste muhammadienne en se référant à plusieurs sourates<sup>58</sup> : Muḥammad, expliqua-t-il, était venu rétablir le « monothéisme » dans le domaine de la foi, de la « justice » dans le domaine de la législation, et de la « miséricorde » dans le domaine de la morale. Si les communautés avaient cru en cette mission, qualifiée de juste et bonne, si les individus et les nations avaient adopté cette religion, la *Umma* islamique n'aurait pas eu besoin de recourir au *ġihād* armé et il n'y aurait eu aucun combat au motif de la *da'wa*. Or le « Messenger » avait eu beau prêcher, les polythéistes n'avaient pas répondu à la voix du monothéisme et de la justice, ni adopté une attitude passive. Au contraire, ces Qurayshites, adorateurs d'idoles et vivant dans la fornication, avaient tourmenté et chassé les musulmans de leurs demeures, jusqu'à ce que « descende » le verset :

Autorisation est donnée à ceux qui sont attaqués (de se défendre) – parce que vraiment ils sont lésés ; et certes Dieu est capable de les secourir. Ceux qui ont été expulsés de leurs demeures, - contre toute justice, simplement parce qu'ils disaient : "Dieu est notre Seigneur." [Si Dieu ne repoussait pas les gens les uns par les autres, les ermitages seraient démolis, ainsi que les églises, les synagogues et les mosquées où le nom de Dieu est beaucoup invoqué, Dieu soutient, certes, ceux qui soutiennent (Sa Religion). Dieu est assurément fort et puissant<sup>59</sup>.

De cette lecture matricielle, et en s'appuyant sur d'autres références au Coran et au *Hadīṭ*, 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd déduisit des principes et des règles relatives au « *ḡihād* en temps de paix et de guerre ». Il affirma que Dieu avait établi une union étroite entre la foi et le *ḡihād* : « C'est une union solide qui est incassable. Foi et *ḡihād* sont à ce point unis par Dieu que la foi est annulée si d'aventure quelqu'un fuit le *ḡihād* ou tente de l'amoindrir<sup>60</sup>. » Il présenta les martyrs comme une source de satisfaction pour Dieu. Il expliqua que, par avance, Dieu avait formulé des plans pour suivre le « chemin de la victoire » et répondu à ceux qui étaient susceptibles d'exprimer des réserves : « Le combat vous a été prescrit alors qu'il vous est désagréable. Or, il se peut que vous ayez de l'aversion pour une chose alors qu'elle vous est un bien. Et il se peut que vous aimiez une chose alors qu'elle vous est mauvaise. C'est Dieu qui sait, alors que vous ne savez pas<sup>61</sup>. » Il précisa que l'unité d'une nation était l'un des facteurs de la victoire. Il qualifia de « lâche » et de « mécréant » le musulman en mesure de combattre mais ne contribuant pas à cette lutte :

Il est du devoir de tout musulman de se préparer lui-même et de toujours être prêt, comme soldat, de combattre pour la cause de Dieu. Il est également de son devoir de faire attention à ne pas perdre cette qualité parce que celui qui apprend certaine technique de guerre et qui la néglige, qui n'est pas en mesure de défendre sa demeure est considéré par Dieu comme un grand pécheur. Cependant, il n'y a aucun mal à rappeler à nouveau cela au peuple ; combattre est légal, en islam, quand il s'agit d'autodéfense, de réduire l'injustice, d'abolir la tyrannie, d'émanciper un peuple, d'ouvrir un espace à la confiance, à la guidance et à la bienveillance que les rois et princes tyranniques ont toujours essayé d'entraver<sup>62</sup>.

La guerre d'octobre 1973 se déroula pendant le mois de Ramadan et les soldats égyptiens musulmans, stimulés par le cri de ralliement « *Allah akbar* » [« Dieu est le plus grand »], bénéficièrent d'une *fatwā* proclamant le *ḡihād* qui permettait leur alimentation en plein jour<sup>63</sup>. Dans la perspective d'un combat dont la dimension était à la fois politique et religieuse, augmentée d'une perspective eschatologique, le Haut Conseil des Affaires Islamiques, dirigé par le Dr. Muḥammad Tawfīq 'Uwayḍa (m. 2015), en lien avec le Ministère des *Awqāf*<sup>64</sup> avait également publié un ouvrage sur le *ḡihād*. Le shaykh 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd y avait signé un article dont le titre reprenait la sourate al-Ṣāffāt (37 :173), « وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ » [« Et que nos soldats auront le dessus »] :

C'est chose bien connue que ce devoir est un devoir collectif dans son fondement général si l'ennemi n'est pas dans les pays de l'islam, mais si d'aventure l'ennemi est à l'intérieur des pays de l'islam alors cela devient un devoir impératif pour tout musulman ou musulmane en mesure de l'accomplir. Or, donc, si l'ennemi est par exemple au Sinaï et sur le Golan ou en Palestine, ainsi qu'il l'est maintenant, alors le *ḡihād* est un devoir pour les musulmans du monde entier, et il est un devoir pour tout musulman du fin fond de l'univers d'élever la parole de Dieu et de libérer la patrie des musulmans<sup>65</sup>.

Le décalage fut rapidement patent entre ces proclamations jihadistes et les négociations en vue d'un désengagement concerté, qui accompagnèrent à la fois les combats sur le terrain et l'embargo décidé par l'Arabie saoudite et ses partenaires. En avril 1974, Anouar al-Sadate échappa à un attentat perpétré par des bannaïtes intransigeants. Les Frères musulmans d'Égypte, réunifiés par 'Umar al-Tilmisānī (1904-1986) après le décès du *muršid* Ḥasan al-Ḥuḍaybī, tout comme leurs sympathisants, à l'instar du shaykh Muḥammad al-Ġazālī, exprimèrent à la fois leur désaccord contre l'attentat et contre la répression. La tendance intégrale, qui avait pris l'ascendant à la fin des années 1950, s'employa alors à préciser ce que devait être un État véritablement islamique.

*La promotion d'un régime islamique idéal à l'épreuve de la paix entre l'Égypte et Israël*

N'ayant, du fait de son âge, pas participé aux controverses du milieu des années 1920 sur le califat<sup>66</sup>, le shaykh Muḥammad Abū Zahra se fit le promoteur de la *šūrā* [« consultation »] exigée, selon son interprétation, par le Coran, et du choix libre de *al-ḥākim al-muslim* [« le dirigeant des musulmans »]. En 1973-1974, au sein de cercles et sociétés cairotés ou alexandrines, il conduisit une action de lobbying contre la réforme de la législation concernant les femmes, estimant que les principes invoqués allaient à l'encontre du droit islamique. Comme lui, 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd participa à la mobilisation de savants contre la réforme du statut de la famille qui était, à leurs yeux, un indice de « dés-islamisation » de la société. Il en alla de même de Muḥammad al-Ġazālī qui mit en garde contre le *bid'a* [« innovation »] assimilé à de la corruption au sens large. Ce dernier encouragea la révision du *Code pénal*, soutenue par des savants religieux et des parlementaires, en vue de procéder à une purification du droit afin de le réislamiser selon des conceptions considérées comme non négociables :

Les lois de la famille, des rapports sociaux, des peines et du talion, voilà ce que l'on trouve dans le droit musulman, choses qui reposent sur le Coran et les Traditions du Prophète. Ces gens-là veulent se débarrasser de tout ce qui reste encore d'islamique dans le Code familial actuel. Nous voulons, nous, nous débarrasser de tout ce qui s'est introduit d'étranger dans la *šarī'a*<sup>67</sup>.

Au sein du courant de *al-Ṣaḥwa al-islāmiyya*<sup>68</sup> [« le Réveil (de la conscience) islamique »], avec pour slogan *al-islām awwalan* [« l'islam en premier »] dont il devint un des représentants éminents<sup>69</sup>, Yūsuf al-Qaraḏāwī fixa, avec l'appui de son ami Ġazālī, ce que devait être le cadre de *al-islām al-ḥaqq* [« l'islam vrai »] et de *al-islām al-wasaṭ* [« l'islam du [juste] milieu »], en prétendant l'incarner<sup>70</sup>. Proclamé *miṭālī* [« parfait, exemplaire »], et *šumūlī* [« englobant »], cet islam devait échapper à la contingence. Par conséquent, la vocation des musulmans était, selon le mot de H. al-Bannā, de permettre l'exercice d'un *ustādīyyat al-'ālam* [« magistère sur le monde »]. Deux essais étaient alors régulièrement réédités : « ليس من الإسلام » [« Ceci ne relève pas de l'islam »], publié en 1958 (à Damas) par l'aîné et « الحلال والحرام في الإسلام » [« Le licite et l'illicite en islam »], publié en 1960 par le cadet. Ces bannaïtes entretenaient des relations de proximité et, tout à la fois, de conflictualité avec les wahhabites<sup>71</sup>. La Rābitat al-'ālam al-islāmī [« Ligue islamique mondiale »], fondée par l'Arabie saoudite en 1962, apparut comme un vecteur missionnaire privilégié<sup>72</sup>, mais aussi un organisme où s'exprimait des interprétations et des intérêts parfois divergents. Des interrogations se posaient concernant les priorités ou les réponses à apporter à certains défis. Ainsi, comment réagir à la situation du Pakistan, État fondé « pour les musulmans » en 1947, mais confronté à une partition en 1971, au terme d'une guerre dans laquelle l'Inde avait soutenu le futur Bangladesh ?

En dépit de certains désaccords, tous ces acteurs partageaient la conviction de la nécessité d'une *dawla islāmiyya* [« État islamique »], à tout le moins d'une *qiyāda markaziyya* [« commandement central »] musulmane. *Al-muḡtama' al-islāmī* [« La société islamique »] ne pouvait qu'être gouvernée par un *imām* [« guide »], dont le pouvoir était subordonné à la *šarī'a* [entendue au sens de « loi religieuse »], source d'une « constitution islamique », spécifiée et garantie par les *riḡāl al-dīn* [« hommes de religion »] ou *'ulamā'* qui, seuls, avaient les compétences nécessaires pour choisir ce « gouverneur ». En d'autres termes, l'islam était un *mašrū' ḥaḏārī mutakāmīl* [« projet

civilisationnel complet »] : il était doctrine, morale, éducation, traditions, lois pour permettre d'édifier *al-ṣaḥṣiyya al-islāmiyya* [« la personnalité islamique »]. Peu avant son décès, 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd valida un projet de constitution islamique, rédigé à sa demande par un comité *ad hoc* de shaykhs azharis. Les auteurs placèrent la corporation des hommes de religion au cœur du dispositif du régime considéré comme idéal. Ils pensèrent la configuration du modèle souhaité comme une fédération d'États volontairement associés. L'occurrence du terme *ḡihād* témoignait d'un horizon appelé à transcender les frontières :

Article 56- L'*Imām* [« Guide »] est responsable de la direction de son armée pour le *ḡihād* contre l'ennemi. Il protège les confins, le territoire de la patrie, les frontières qui ont été édifiées. Il signe les traités après que ceux-ci ont été décidés.

Article 60- L'*Imām* [« Guide »] a l'obligation de prendre les mesures exceptionnelles précisées par la loi en cas de trouble, quand apparaît ce qui peut être considéré comme un trouble, quand l'entité de l'État est menacée, comme en cas de guerre civile ou de guerre avec d'autres États. Il lui appartient de proposer ces mesures au Conseil des représentants dans la semaine qui précède. S'il ne peut y avoir de vote du Conseil, alors c'est l'ancien Conseil qui est saisi. Ces mesures sont caduques si la procédure n'a pas été suivie. Une loi doit être adoptée pour encadrer ces mesures exceptionnelles [...] <sup>73</sup>.

Ce projet constitutionnel, porté par des savants d'al-Azhar, ne connut pas de transposition directe dans le champ du droit. L'une des raisons fut la marginalisation de l'Égypte au sein de la Ligue des États arabes, qu'elle abritait depuis sa création en 1945, et au sein de l'OCI (Organisation de la Conférence islamique), fondée à l'initiative de l'Arabie saoudite en 1969, en raison de la normalisation de ses relations avec Israël. Le 1<sup>er</sup> septembre 1975, en effet, sous l'impulsion de la diplomatie états-unienne, l'Égypte avait signé un accord de non-belligérance avec son voisin. Les '*ulamā' al-salāṭīn* [« hommes de religion du régime »] n'exprimèrent pas, ou peu, leur désapprobation, ce qui leur valut le qualificatif de *samāsira* [« intermédiaires », « entremetteurs »] de la part de leurs pairs passés à l'opposition. Le point décisif de rupture intervint lors de la signature des accords de Camp David (septembre 1978), suivis du traité de paix entre l'Égypte et Israël (mars 1979). Nommé membre du Haut Conseil des Affaires Islamiques par Nasser en 1960, puis mufti de la République par Anouar al-Sadate (1918-1981) en 1978, le shaykh Ḡād al-Ḥaqq 'Alī Ḡād al-Ḥaqq (1917-1996) promulgua une *fatwā* pour justifier religieusement cet acte. Il établit son raisonnement sur les arguments suivants : l'islam était « religion de la sécurité et de la paix » et « l'ennemi » ayant montré une inclination « vers la paix » après « la guerre victorieuse de Ramadan » ayant « restauré le prestige des Arabes », les musulmans étaient donc autorisés à négocier au nom de l'intérêt et de l'éloignement d'un plus grand mal. Il saisit comme exemple, dans la Tradition musulmane, la « conciliation de Ḥudaybiyya », entre Muḥammad et les Qurayshites païens de La Mecque<sup>74</sup>, et ajouta que l'accord n'empêchait pas d'envisager « la récupération de la précieuse Al-Quds [Jérusalem] au sein [du territoire] de l'islam » :

L'islam [...] ne s'est pas servi du glaive pour gouverner et diriger, sinon lors de ses guerres comme moyen pour pouvoir garantir la sécurité de sa *da'wa*. Le noble Coran a ordonné aux croyants de s'abstenir de se battre s'il n'y avait pas obligation de le faire. Tel le dit du Très-Haut, dans le Livre de Dieu : « S'ils se mettent à part en votre présence, s'ils ne vous combattent point et vous offrent la paix, alors Dieu ne vous donne pas de chemin contre eux » (al-Nisā', 90). Ou dans Son autre dit : « Et s'ils s'inclinent vers la paix, incline-toi vers celle-ci et place ta confiance en Dieu » (al-Anfāl, 61). [...] Au faite de la victoire militaire, le président de l'Égypte a proposé la paix, espérant ainsi faire prévaloir la sécurité

dans cette région, et espérant permettre aux Arabes de reprendre leur souffle après une guerre longue et prolongée, sans perspective pour un commencement de fin. Le président de l'Égypte a pu récupérer pacifiquement des parties importantes du Sinaï, bien plus que cela n'avait été le cas par la guerre. Puis sont intervenus son initiative et son appel à la paix, à Al-Quds, en présence des adversaires afin de témoigner au monde, que ces derniers refusaient d'y entrer. Patiemment, il a discuté avec eux et [les partenaires de] la région, de la même manière qu'il les avait combattus par la force des armes. Il est parvenu à les faire plier jusqu'à la paix. [...] Ce qu'a ordonné Dieu et Son envoyé par cette conciliation qui a eu lieu entre l'Égypte et Israël, après ces guerres, c'est l'expression des *mu'minīn* [« croyants »] lorsqu'ils se sont adressés à Dieu et à Son envoyé pour arbitrer entre eux et qu'ils ont dit : « Ecoutez-nous et obéissez-nous<sup>75</sup>. »

Les savants ayant des postes institutionnels ne contestèrent pas publiquement cette *fatwā*. Les mouvements radicaux s'engouffrèrent dans cet espace de silence. Ils développèrent à la fois la thèse selon laquelle il fallait poursuivre le combat contre Israël au nom de l'islam et celle de la mise à mort du dirigeant musulman qui avait failli dans sa mission. Dans la mouvance bannaïte se développa un rameau justifiant le recours à l'usage de ce type de violence. Muḥammad 'Abd al-Salām Faraḡ (1954-1982) fonda le Tanzīm al-Ġihād [« Organisation du Ġihād »] en 1979, subdivisé en plusieurs cellules, dont l'une fut dirigée par Ayman al-Ḍawāhirī<sup>76</sup> (n. 1951). Il rédigea « الفريضة الغائبة » [« L'impératif occulté »] (1981), pour tenter de justifier, à partir de citations des savants Ibn Taymiyya (1263-1328) ou Ibn Kaṭīr (1300-1373), la nécessité de rompre avec le régime en vue d'instaurer un « État islamique<sup>77</sup> ». Cet essai, dont l'orientation pratique fut contestée par la direction des Frères musulmans, servit de référence au groupe qui assassina Sadate en octobre 1981. Yūsuf al-Qaraḏāwī lui-même manifesta alors une forme d'inquiétude en publiant « الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف » [« Le Réveil islamique entre reniement et extrémisme »]. Il estima que les raisons du développement de cette « extrémisme » étaient à la fois « religieuses », « politiques », « sociales », et « économiques », tout en mettant l'accent sur la « corruption du pouvoir<sup>78</sup> ».

Trois autres événements de l'année 1979 modifièrent le cadre géopolitico-religieux dans lequel se déployèrent des tensions, des luttes armées de basse intensité ou des guerres ouvertes. Le premier fut la révolution iranienne, qui donna naissance à un régime islamique chiite : ses responsables utilisèrent le registre religieux à la fois contre les opposants politiques de l'intérieur et contre l'Irak dont l'armée envahit une partie du territoire en 1980, agression à l'origine d'une guerre de huit ans<sup>79</sup>. Le deuxième fut la tentative avortée de renversement de la dynastie saoudienne, marquée par des affrontements armés au sein même de la grande mosquée de La Mecque et la disqualification des insurgés au nom de la défense de l'ordre politique établi contre une *fi'a ḏālla* [« clique d'égarés »] et du rejet de leurs interprétations des textes islamiques de référence qualifiées d'erronées et de dangereuses<sup>80</sup>. Le troisième fut l'appel au *ġihād* contre le régime communiste afghan et l'armée soviétique venue porter secours à ce dernier en occupant une partie du pays à partir du mois de décembre 1979<sup>81</sup>.

*Une tentative de dépassement de la représentation du monde en deux « Domaines »*

Les flux migratoires des années 1960-1980 eurent pour conséquence l'établissement, dans des proportions inédites, de populations musulmanes au sein des sociétés ouest-européennes ou américaines. Si, initialement, ces migrations furent envisagées de manière temporaire, ce dont témoignait entre autres le rapatriement des défunts dans les pays de naissance, leur inscription dans la durée conduisit une partie des *'ulamā'* à relativiser la bipartition du monde sur un fondement religieux. Suivant une conception extensive de ce qui avait été parfois formulé durant la période ottomane, selon laquelle tout sunnite dans le monde pouvait être considéré comme, potentiellement, un sujet du sultan, ces savants religieux mirent l'accent sur une *Umma* islamique non territorialisée. Le plus important, pour eux, était que le musulman apparut sujet de plein droit, du fait de l'application partielle d'éléments considérés comme relevant de la *šarī'a*. Ils conservaient, néanmoins, l'idée qu'il y avait des « terres musulmanes » ou des « pays musulmans » à défendre.

En 1987, Muḥammad al-Ġazālī publia « جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج » [« Le *ġihād* de la mission islamique, entre l'impuissance de l'intérieur et la manipulation de l'extérieur »]. Il y rejetait toute accusation selon laquelle l'islam était une « religion agressive », habitée par une « nature militaire ». Il y distinguait *al-'ālam al-awwal – bi-luġat 'ašrinā* [« le premier monde – dans la langue de notre temps- »] d'un côté et *al-'ālam al-islāmī al-kabīr* [« le vaste monde islamique »] de l'autre, afin de dénoncer les agressions du premier contre le second. Il défendait une réplique adaptée : il n'était pas possible d'appeler au *ġihād* en dehors d'une autorité instituée ; le référentiel musulman et le référentiel national devaient avoir partie liée, dans la mesure où l'islam était déjà le fondement légal de l'autorité dans « tout pays islamique ». À cette condition, l'objet de la défense impliquant le recours au *ġihād* pouvait avoir une acception extensive, incluant *al-'ird* [« l'honneur »], *al-šaḥsiyya* [« la personnalité »] et *al-dunyā* [« les biens de ce monde »] :

À notre époque, il n'y a pas de peuples qui aient connu autant d'injustice que ce qui est arrivé aux peuples islamiques. Les savants s'accordent sur le consensus selon lequel, dans cette circonstance, le *ġihād* est un droit, puisqu'il relève d'une défense de la terre, de l'honneur, du présent, de l'avenir, de l'histoire, de la personnalité, de la religion et des biens de ce monde [...] Je regrette que les agitateurs d'arguments aient imprégné de mauvais slogans les esprits des jeunes après avoir gelé ceux-ci, d'une manière ou d'une autre, et les aient dirigés vers un élan sans fondement et des affrontements meurtriers, au lieu de les occuper à des bonnes actions dans l'intérêt de leur religion et de leur nation<sup>82</sup>.

Ce discours ne convainquit pas les groupes les plus intransigeants au tournant de la décennie. La guerre du Golfe (janvier-février 1991), à la veille de laquelle des hommes de religion saoudiens justifièrent la présence d'une coalition internationale conduite par les États-Unis dans la péninsule arabique, catalysa la naissance d'al-Qaïda<sup>83</sup>. Quelques mois plus tard, la suspension du processus électoral après le premier tour des législatives en Algérie précipita une guerre civile. Face aux prises de position radicales, Ġazālī perdit une partie de son audience. Après son décès, Yūsuf al-Qaraḍāwī défendit son ami au sujet des arguments qu'il avait défendus en milieu algérien<sup>84</sup>. Peu après, il publia « الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي » [« Le Réveil islamique et les préoccupations de la patrie arabe et islamique »] et, dans le contexte de l'application partielle, émaillée de violences, des accords d'Oslo (1994) censés poser les fondements d'un règlement de paix entre Palestiniens et Israéliens, il participa à un congrès au sujet de Jérusalem pour dénoncer le projet sioniste et la « trahison » de certains de ses coreligionnaires. Ces thèses donnèrent lieu à un essai rédigé à Doha :

Je plains nos enfants et nos jeunes, à qui nous avons appris à mémoriser les hymnes du *ǧihād* et les chants du retour, et dont nous avons attaché les cœurs et les yeux à la mosquée al-Aqṣā, au dôme du Rocher, au voyage du Prophète, à la première des deux qibla. Nous avons versé dans leurs esprits et leurs consciences la haine des enfants de Sion et de l'injustice d'Israël, qui était établie sur l'usurpation de la terre, la violation de l'honneur, et le déplacement des populations. Et, du jour au lendemain, nous avons effacé tout cela, nous l'avons abrogé d'un trait de plume. L'ennemi est devenu un ami, le viol a été rendu licite, l'agression a pris une forme acceptable alors même que la patrie n'a pas été libérée, et que le réfugié n'est pas revenu sur sa terre. Al-Aqṣā est toujours détenue [par d'autres]. C'est comme si nous disions à cette pauvre génération : ne faites pas crédit à ce que nous vous disons, car ce que nous avons appelé hier *ǧihād*, héroïsme et lutte est devenu aujourd'hui violence et terrorisme, et ce que nous appellerons demain un bourreau est aujourd'hui un homme d'honneur. Il n'y a rien de solidement établi chez nous, tout ce qui était vrai peut être faux. Ouvrez donc les portes pour que les biens d'Israël entre chez vous, et aussi les filles d'Israël, ainsi que le SIDA d'Israël<sup>85</sup> !!

Les hommes de religion du courant majoritaire s'opposaient sur un point : puisque l'État d'Israël ne pouvait pas être considéré comme relevant du *Dār al-islām*, les musulmans devaient-ils, comme y engageait le shaykh Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī (1914-1999) par une *fatwā*, quitter les territoires palestiniens sous autorité non islamique<sup>86</sup> ? Formé à al-Azhar au début des années 1950, directeur du département des Croyances et Religions à la faculté de Šarī'a de Damas, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al Būṭī (1929-2013) refusait une telle option. Dans « *الجهاد في الإسلام. كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟* » [« *Le ǧihād en islām. Comment le comprenons-nous ? Comment l'appliquons-nous ?* »], il dénonça l'utilisation du concept par les salafistes et rejeta explicitement la *fatwā* susnommée. Sa démonstration conduisait, plus généralement, à repenser la catégorie du « *Domaine de l'islam* » :

L'application des dispositions de la *šarī'a* islamique n'est pas une condition pour considérer le territoire comme *Dār al-islām*, mais plutôt une obligation pour les musulmans qui vivent dans *dār al-islām*. Si les musulmans ne parviennent pas à mettre en œuvre les différentes règles islamiques sur leur demeure islamique, leur échec dans la mise en œuvre n'exclut pas que la demeure soit une demeure de l'islam, mais plutôt le responsable d'un tel échec porte péchés et blâme<sup>87</sup>.

Fidèle au mouvement des Frères musulmans, Qaraḍāwī resta le défenseur d'une « solution » intégralement islamique, « celle qui fonde sa politique sur la loyauté ou fidélité (*al-walā'*) de la *Umma* de l'islam, sur l'hostilité aux ennemis de l'islam, sur le travail acharné, sincère et permanent, en recommençant l'unité et le califat islamiques [...] contre ceux qui veulent l'introduction de lois chrétiennes au cœur de la société musulmane<sup>88</sup>. » Cela impliquait la mise en œuvre de toutes les « prescriptions islamiques » telles qu'elles étaient transmises par les hommes de religion. Ce socle n'apparut pas suffisant pour maintenir une unité déjà fortement ébranlée depuis la fin des années 1970. La problématique des critères de justification de la violence armée, et de ses moyens, fut au cœur de la déchirure du tissu majoritaire dans le milieu des autorités religieuses.

*Intégraux transigeants et intégraux intransigeants face à une violence sacralisée*

Les attentats commis par al-Qaïda le 11 septembre 2001 sanctionnèrent la division de l'islam intégral en deux branches, la seconde assumant le choix du recours à la violence en dehors de toute régulation étatique. En réaction, les États-Unis prirent la tête d'une coalition visant à renverser le régime des talibans en Afghanistan (2001), où al-Qaïda avait trouvé refuge après 1996, puis celui du régime de Saddam Hussein (1937-2006) en Irak (2003) avec des arguments fallacieux. L'ONU donna sa caution à l'intervention armée dans le premier cas, mais pas dans le second, aucun lien n'ayant été sérieusement établi entre le régime irakien et al-Qaïda. Les responsables de cette organisation conduisirent une série d'attentats, dont les plus importants touchèrent Madrid (2004) et Londres (2005). Mais un rameau décida d'adopter une autre stratégie<sup>89</sup>, celle d'une guerre contre l' « ennemi proche » -i.e. le non sunnite- plutôt que contre l' « ennemi lointain » -i.e. le non-musulman-.

En vue de montrer qu'il n'y avait aucun lien entre « l'islam » et le « terrorisme », le secrétaire général de la Ligue des universités islamiques et professeur du droit international à l'université d'al-Azhar, Ja'far 'Abd al-Salām (1941-2018) publia une étude pour expliquer que la division théorique, historique et circonstancielle du monde en deux parties était tombée en désuétude, dans la mesure où les musulmans pouvaient pratiquer leurs croyances et leurs obligations religieuses dans la plupart des pays. Il ajoutait cependant que la proclamation d'un horizon universel vers la paix, promu par les Nations Unies, ne devait pas faire oublier que le sionisme se fondait sur des « écritures anciennes et modernes », et que les Occidentaux avaient leur part de responsabilité dans cette situation<sup>90</sup>. Le savant irakien Ṭāhā Ḡābir al-'Alwānī (1935-2016), fondateur et ancien président du Fiqh Council of North America, diplômé de l'université d'al-Azhar, partageait un avis analogue, lorsqu'il soulignait que l'islam n'avait pas de frontières géographiques et que le *Dār al-Islām* signifiait toute terre dans laquelle un musulman pouvait se sentir en sécurité dans la pratique de sa religion, même s'il vivait dans un pays à majorité non musulmane, où ses droits pouvaient d'ailleurs être plus favorables que ceux dont disposaient ses coreligionnaires dans des États à référence musulmane<sup>91</sup>.

L'état de quasi guerre-civile en Irak inquiéta les leaders politiques et religieux de l'ensemble de la région. En juillet 2005, à l'invitation du roi de Jordanie, Abdallah II (n. 1962), se tint à Amman une réunion de 180 '*ulamā'* et « penseurs », en provenance de quarante pays, dix-sept du monde arabe et vingt-trois extérieurs à celui-ci dont le Pakistan, le Bangladesh et l'Inde, l'Iran et l'Azerbaïdjan, la Russie, la Turquie et la Bosnie, l'Allemagne, la Grande-Bretagne et les États-Unis. Ces personnalités, reconnues pour leur savoir religieux ou leurs compétences intellectuelles, représentaient huit « écoles islamiques » : les quatre « écoles sunnites » (hanafite, chafiiite, malikite et hanbalite), ainsi que l'école ja'farite (celle des chiïtes duodécimains), l'école zaydite (une branche du chiïsme reconnaissant l'autorité de cinq Imāms), l'école ibadite (issue du kharijisme), et l'école zahirite (apparue huit siècles plus tôt dans la péninsule ibérique sous autorité musulmane). Parmi les personnalités en vue figuraient le shaykh al-Azhar, Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī (1928-2010), l'ayatollah 'Alī al-Sistānī (n. 1930), le plus haut dignitaire chiite en Irak, le mufti égyptien 'Alī Ḡum'a (n. 1952), et le shaykh égypto-qatari Yūsuf al-Qaraḏāwī. Au-delà de la recherche de l'apaisement entre sunnites et chiïtes par l'interdiction du recours à la takfirisation (i.e. excommunication), l'objectif était de s'opposer à toute apparition de courant nouveau qui n'eût pas déjà reçu l'aval d'une autorité établie dans le passé. Les points retenus dans la déclaration finale furent les suivants :

La condamnation et la non autorisation de mettre en œuvre [la règle de] l'excommunication [*takfir*]. [...] L'interdiction de faire couler le sang [des musulmans], de s'en prendre à leur honneur et à leurs biens. [...] La mobilisation contre les campagnes injustes de diffamation et de calomnie, auxquelles l'islam est exposé, le refus de permettre l'excommunication des adeptes de la doctrine ash'arite [i.e. les sunnites] qui pratiquent le vrai soufisme, ainsi que les adeptes de la pensée salafiste authentique, suivant ce qui a été écrit à ce sujet dans la *fatwā* de son Eminence le shaykh al-Azhar. [...] le refus de permettre l'excommunication de toute autre catégorie parmi les musulmans qui croient en Dieu et en son Prophète, [qui croient aux] piliers de la foi et ne nient pas ce qui est connu comme obligatoire en matière religieuse. [...] La non autorisation, à quelque personne que ce soit, de revendiquer l'*iğtihād* [i.e. l'interprétation de la Tradition] en vue de créer une nouvelle école ou de promulguer des *fatāwā* rejetées. [...] L'obligation d'approfondir le sens de la liberté et de respecter l'opinion des uns et des autres dans le monde islamique<sup>92</sup>.

Après 2006, le conflit s'apaisa temporairement en Irak du fait du ralliement de tribus sunnites à l'ordre établi par les États-Unis. La bipartition religieuse du monde apparaissait sérieusement remise en question, alors même que les conflits se multipliaient au Proche et au Moyen-Orient. Toutes les sociétés où cohabitaient des musulmans de différentes branches de l'islam devinrent des terrains propices à l'exacerbation d'antagonismes marquées par le confessionnalisme<sup>93</sup>. Ce fut le cas au Liban, durant le printemps 2008, où les violences armées ne s'arrêtèrent qu'à la suite d'un sommet organisé au Qatar<sup>94</sup>. Pour tenter de saisir le phénomène, de nombreux ouvrages parurent, en Europe et en Amérique du Nord, afin de faire la part des facteurs religieux et des facteurs politiques, géopolitiques et économiques. Professeur à l'Université de Californie (Los Angeles), Khaled Abu Fadl (n. 1963) proposa une distinction entre « Muslim moderates » et « Muslim puritans<sup>95</sup> », mais son explication ne pénétra pas jusqu'au cœur des institutions religieuses officielles.

Le shaykh Yūsuf al-Qaraḍāwī publia alors une somme visant à repreciser ce qu'étaient les fondements du *ğihād*. Il estima qu'il était possible de conserver la catégorie de *Dār al-islām* pour les pays majoritairement musulmans, où les fidèles de l'islam étaient en sécurité, même si toutes les prescriptions n'y étaient pas appliquées. Il expliqua que le *ğihād* entendu au sens d'une réponse armée restait obligatoire dans trois cas de figure : 1. pour libérer les territoires musulmans sous occupation coloniale, ce qui incluait la Palestine, et protéger les frontières du *Dār al-Islām* ; 2- pour « changer les régimes mécréants », identifiés aux « pouvoirs laïques extrémistes » ; 3. pour permettre l'achèvement de la « mission islamique » sur le monde, à condition d'en faire un « moyen » lié à des conditions, et non une « fin » en soi<sup>96</sup>. Ce fut dans ce registre précis que s'inscrivit le *mémorandum* adopté par les Frères musulmans égyptiens, le 30 novembre 2009 :

[...] libérer la patrie musulmane – toutes ses parties – de tous les pouvoirs non islamiques et aider les minorités musulmanes en tout lieu, œuvrer en vue du rassemblement des musulmans jusqu'à ce qu'ils deviennent une *Umma* unie ; édifier l'État islamique qui exécute effectivement les préceptes de l'islam et ses enseignements, qui les préserve à l'intérieur et qui se charge de leur promotion et de leur transmission à l'extérieur [...]. La régénération de la *Umma* : préparation jihadiste pour constituer un front unique face aux envahisseurs et aux dominants qui sont parmi les ennemis de Dieu pour aplanir [le terrain] en vue d'élever l'État islamique bien guidé<sup>97</sup>.

Le(s) « printemps arabe(s) », porté(s) par une jeunesse liée par les réseaux sociaux, précipitèrent la chute de Ben Ali (1936-2019) en Tunisie, Hosni Moubarak (1928-2020) en Égypte, Mouammar Kadhafi (1942-2011) en Libye, et Ali Abdallah Salih (1947-2017) au Yémen. La *ḥuṭba* [« prêche »] que Yūsuf al-Qaraḍāwī donna sur la place Tahrir, au Caire, en février 2011, fut le signe de la prise en main de la parole politico-religieuse par les Frères musulmans<sup>98</sup>. Il salua la chute du *Tāgūt* [« Idole »] et appela de ses vœux le jour où il pourrait se rendre à al-Quds<sup>99</sup>. Il soutint les mouvements d'opposition au régime de Bachar al-Asad (n. 1965). Et si, en avril 2013, il appela le front al-Nuṣra à rompre avec al-Qaïda<sup>100</sup>, il paraphrasa ensuite la *fatwā* d'Ibn Taymiyya contre les alaouites, branche de l'islam à laquelle était rattaché le clan Asad, selon laquelle ces « nusayris étaient plus mécréants que les juifs et les chrétiens<sup>101</sup> », ce qui impliquait de lutter contre eux par les armes. En juin 2013, à l'occasion d'un congrès tenu au Caire, il laissa appeler au *ḡihād* en Syrie<sup>102</sup>. Un an plus tard, il qualifia l'offensive de Daesh en Syrie et en Irak de *ṭawra 'ārima lil-sunna*<sup>103</sup> [« révolution impétueuse des sunnites »], au sens où leur combat redonnait une fierté à des sunnites présentés comme humiliés. Mais il fit marche arrière au mois de juillet 2014, considérant que la proclamation du califat en Irak était *bāṭilan šar'an*<sup>104</sup> [« nulle sur un plan légal »]. La « lettre ouverte au docteur Ibrāhīm 'Awwād al-Badrī dit 'Abū Bakr al-Baḡdādī », signée par plus de cent-vingt savants, témoigna alors d'une forme de désarroi des autorités sunnites officielles à l'égard de Daesh. Ce document se résumait à une vingtaine d'« interdits » relatifs à des pratiques, dont certaines étaient celles qu'ils continuaient eux-mêmes à enseigner dans leurs institutions respectives, tout en ajoutant que les conditions pour leur application n'étaient pas réunies, ainsi l'esclavage<sup>105</sup> ou le *ḡihād* armé. L'un des désaccords théoriques majeurs portait sur le rapport à l'État ainsi décliné : « La loyauté envers son pays est permise en Islam<sup>106</sup> ».

Ce point, essentiel, était une manière de légitimer le cadre étatique national contre les groupes qui le rejetaient. Les Congrès du Caire<sup>107</sup> (décembre 2014) et de La Mecque (février 2015) ne permirent pas aux hommes de religion sunnites de désarmer idéologiquement les combattants de Daesh, porteur d'une « théologie apocalyptique<sup>108</sup> ». Nombre d'entre eux présentaient l'« extrémisme religieux » comme une conséquence de l'« athéisme » et de manipulations étrangères<sup>109</sup>. Tous s'accordaient pour dire que les responsables de l'organisation violente ne représentaient pas l'islam et qu'ils étaient « pécheurs », mais seule une minorité appela à les excommunier. La proposition ne fut pas retenue, au motif qu'une telle décision conduirait à diviser davantage encore la *Umma* islamique dans un moment où elle apparaissait, plus que jamais, déchirée. Pour la minorité, l'argument posait un problème dans la mesure où, au cours des décennies précédentes, des musulmans libéraux avaient été victimes du *takfīr* [« excommunication »] prononcé par des instances religieuses officielles. Face aux attentats commis par des musulmans, ou contre des musulmans, dans la seconde moitié de la décennie 2010, ces mêmes savants sunnites condamnèrent tout à la fois les « actes terroristes » et l'« islamophobie », appelant à « promulguer des lois protégeant le sacré » ou « les religions<sup>110</sup> ».

Cette tension était le signe d'un désarroi, perceptible quant à la désignation de l'« ennemi ». Au cours du siècle écoulé, celui-ci avait pris plusieurs visages : 1. les « croisés », chrétiens devenus parfois des alliés pour lutter contre un danger plus grave encore (le « matérialisme », « l'athéisme », le « libertinage »), d'où l'abandon partiel des catégories de *ḍimmī* [« protégés » et dominés] et *kuffār* [« mécréants »] ; 2. les « juifs », souvent indistinctement associés à Israël et à la politique de ses responsables ; 3. les « communistes », en raison de leur idéologie athée et parce que le communisme était parfois considéré comme l'enfant de *al-yahūdiyya al-'ālamīyya* [« le judaïsme international »] ; 4. les partisans « extrémistes » de la « laïcité », ouvrant la voie à l'athéisme et au dénigrement des religions ; 5. les chiites, associés à la politique étrangère de l'Iran ; 6. les fidèles des rameaux issus de l'islam, qu'ils se considèrent eux-mêmes musulmans ou non, à savoir les ismaéliens, alaouites, alévis, druzes, ahmadis et bahais ; 7. des factions ou des responsables sunnites<sup>111</sup> qui, par leur comportement, avaient provoqué l'un des maux les plus graves selon la doctrine classique : la *fitna* [« discorde »].

\*

En 2016, Aḥmad al-Ṭayyib (n. 1946), grand *imām* d'al-Azhar, expliqua que la bipartition religieuse du monde avait peut-être dépendu d'un « chaos des relations internationales » à un moment donné de l'histoire, et il invita ses coreligionnaires à s'en affranchir : « Reconnaissons que cette classification n'a pas été mentionnée dans le Coran ou dans la Sunna, pas même parmi les Compagnons de le Messenger de Dieu, [...], il faut donc faire une distinction entre la jurisprudence de la réalité qui émerge d'une réalité spécifique et ne se rapporte à aucun texte mais concerne plutôt un incident spécifique et la jurisprudence qui repose sur des textes explicites. [...] il faut donc mettre fin à ce classement<sup>112</sup> ». Mais, la même année, dans le premier chapitre du premier volume de la collection *The different Aspects of Islamic Culture*, publiée sous l'égide de l'UNESCO par un groupe de savants religieux et universitaires musulmans, l'Indien Muzammil H. Siddiqi (n. 1943), à l'inverse de son prédécesseur à la tête du Fiqh Council of North America, assuma l'usage de la catégorie de « domain of Islam (*Dār al-islām*)<sup>113</sup> ».

L'État islamique fédéral idéal, tel qu'il avait été envisagé à la fin des années 1970 par des savants religieux, s'avéra être une chimère, jamais reconnue comme telle. La crise qui en résulta conduisit à poser des affirmations contradictoires, selon lesquelles il fallait opérer un dépassement de catégories religieuses classiques ou, au contraire, s'y enraciner avec fermeté tout en opérant quelques aménagements : « On constate que le chaînon manquant dans les "révolutions" arabes qui ont eu lieu en 2011 était l'accord préalable sur un projet social ainsi que sur les fondements de l'État et du système politique<sup>114</sup> ». Force est de constater que les *'ulamā'* ne s'accordent pas pour déterminer les concepts qui sont sujets de l'*iğtihād*. Ils ne s'accordent pas davantage pour dire s'il s'agit d'une division *tawqīfī* [« définitivement arrêtée » ; « indéfectible »], car elle serait déterminée par les textes juridiques du Coran et de la Sunna, c'est-à-dire que même un *iğmā'* [« consensus »] ne permettrait pas de s'écarter de cette division ou d'en proposer une autre, ou si cela relève de l'*iğtihād fiqhī* [« interprétation jurisprudentielle »]. Le débat reste d'autant plus ouvert qu'en amont, il n'y a pas non plus d'*iğmā'* sur la liste des versets coraniques ayant effectivement un statut juridique impératif.

C'est à la marge ou en dehors des institutions religieuses elles-mêmes qu'ont donc été formulées des interprétations permettant d'ouvrir des portes dans un système clos sur lui-même<sup>115</sup>, relativement à l'usage ou non de la violence armée<sup>116</sup>. « Beaucoup de juristes, et des plus influents, conçoivent uniquement le [*ğihād*] comme une guerre contre les non-musulmans, qui ne prendra fin qu'avec la conversion du monde entier à l'islam<sup>117</sup> », s'offusquait ainsi le magistrat égyptien Muḥammad Sa'īd al-ʿAšmāwī (1932-2013). Cette prise de position publique intervenait quelques mois après la mort de l'intellectuel soudanais Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā (1909-1985), exécuté dans son pays pour des motifs politiques et religieux, après avoir proposé une révision de la manière de saisir les sources islamiques premières afin d'ouvrir la voie à la non-violence<sup>118</sup>. Dans un essai intitulé *Le Livre et le Coran*, publié en 1990 et censuré dans de nombreux États qui se réfèrent constitutionnellement à l'islam, l'universitaire syrien Muḥammad Šaḥrūr (1938-2019) tenta de repenser « le dogme individuel du combat pour l'islam primordial ou pour les valeurs humaines, et le dogme de combat collectif qui est l'allégeance à la nation<sup>119</sup> ». Son compatriote, Ğawdat Sa'īd (n. 1932), a quant à lui appelé à rompre de manière radicale avec toute justification religieuse d'une guerre<sup>120</sup>. Ces individus ne constituent pas un réseau, mais leurs écrits essaient dans les milieux confessants ou non.

**Dominique Avon**

Directeur d'Etudes, EPHE, PSL

GSRL (UMR 8582)

Directeur de l'IISMM

<sup>1</sup> Robert G. Hoyland, *Dans la voie de Dieu. La conquête arabe et la création d'un empire islamique VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Alma, 2018, p. 49-89. Ouvrage initialement paru à Oxford University Press en 2015, sous le titre : *In God's Path : The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire*.

<sup>2</sup> Coran : 9 : 24 ; 22 : 78 ; 25 : 52 ; 60 : 1. Précisons, ici, que les autres occurrences d'autres formes, établies sur la même racine verbale, sont beaucoup plus nombreuses.

<sup>3</sup> Coran : 2 : 216, 217 (deux occurrences), 246 (deux occurrences) ; 3 : 121 ; 3 : 167 : 4 : 77 ; 8 : 16, 65 ; 33 : 25 ; 47 : 20. La précision apportée à la note 2 s'applique également ici.

<sup>4</sup> Coran : 34 : 18.

<sup>5</sup> Alfred Morabia, *Le Ġihād dans l'islam médiéval*, préface de Gilles Kepel, Paris, Albin Michel, « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 2013 (1993), p. 200-262.

<sup>6</sup> Dominique et Janine Sourdel, « Dār al-Islām », *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, PUF, 2017 (1996), p. 236.

<sup>7</sup> Hervé Bleuchot, *Droit musulman*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2000, p. 585-616.

<sup>8</sup> Coran : 59 : 9. La traduction éditée par les éditions Dar Albouraq, en 2005, à Beyrouth, sous les auspices de la Présidence générale des Directions des recherches scientifiques islamiques, de l'*Iftā'* [« Délivrance d'avis jurisprudentiel »], de la *Da'wa* [« Mission islamique »] et de l'Orientation religieuse en Arabie saoudite, contient la précision suivante : « Dans le pays : en terre d'Islām. Il s'agit ici de Médine. » (note 2, p. 546). Les autres occurrences sont les suivantes : 7 : 78 et 91 ; 11 : 65 ; 13 : 31.

<sup>9</sup> Paul Neuenkirchen, « Sourate 59 Al-Ḥaṣhr (Le Rassemblement) », in Mohammad-Ali Amir-Moezzi et Guillaume Dye (ed.), *Le Coran des historiens*, vol. 2b, Paris, Cerf, 2019, p. 1692-1697.

<sup>10</sup> En particulier Muḥammad al-Buḥārī, « كتاب الجهاد والسير » [« Livre du Ġihād et des campagnes militaires »], par exemple n°3058 (Livre 56, § 180, <https://sunnah.com/bukhari/56>) et « كتاب المغازي » [« Livre des razzias »], par exemple n°4346 (Livre 64, <https://sunnah.com/bukhari/64>). Notons que, dans ces sources, c'est le terme « Arḍ » et non « Dār » qui désigne la « terre » à défendre ou à conquérir.

<sup>11</sup> Ces récits ont eu pour auteurs principaux 'Urwa b. al-Zubayr (m. 714), al-Zuhrī (m. 741) ou Mūsā b. 'Uqba (m. 758), mais les textes originaux ont été perdus, cf. Roy Parviz Mottahedeh & Ridwan al-Sayyid, « The Idea of the Jihād in Islam before the Crusades », in Angeliki E. Laiou & Roy Parviz Mottahedeh (ed.), *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Washington D.C., Dumbarton Oaks, 2001, p. 23-29.

<sup>12</sup> 'Abd al-Raḥmān al-Ḥāgġ, « المنظر الفقهي والتقسيم القرآني للمعمورة » [« La perspective juridique et la division coranique du globe »], *Islāmiyya al-Ma'rifa*, n°45, été 2006, p. 5.

<sup>13</sup> Hamilton A. R. Gibb, « The Evolution of Government in Early Islam », *Studia Islamica*, 1955, n°4, p. 5-17.

<sup>14</sup> Michael Bonner, *Le Jihad. Origines, interprétations, combats*, Paris, Téraèdre, coll. « L'islam en débat », 2004, p. 49.

<sup>15</sup> Louis Gardet, *La Cité musulmane. Vie sociale et politique*, Paris, Vrin, coll. « Études musulmanes », 1981 (1954), p. 95.

<sup>16</sup> A. Abel, « Dār al-Ḥarb », *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill, vol. 2, p. 126.

<sup>17</sup> Sarah Albrecht, *Dār al-Islām revisited. Territoriality in Contemporary Islamic Legal Discourse on Muslims in the West*, Leiden, Brill, 2018, p. 50-51.

<sup>18</sup> Khaled Abou El Fadl, « Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries », *Islamic Law and Society*, 1994, vol. 1, n°2, 1994, p. 141-187.

<sup>19</sup> Hilmi M. Zawati, *Is Jihād a Just War? War, Peace, and Human Rights under Islamic and Public International Law*, Lewiston/Queenston/Lampeter, The Edwin Mellen Press, 2001, p. 50.

<sup>20</sup> Odile Moreau, *L'Empire ottoman au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Armand Colin, 2020, p. 67-72.

<sup>21</sup> Sylvie Thénault, « L'État colonial », in Pierre Singaravélou (ed.), *Les empires coloniaux, XIX<sup>e</sup> -XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Points, 2013, p. 215-256.

<sup>22</sup> Gilbert Delanoue, « Endoctrinement religieux et idéologie ottomane : l'adresse de Muḥammad 'Abduh au Cheikh Al Islam, Beyrouth, 1887 », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°13-14, 1973, p. 293-312.

<sup>23</sup> « الجريدة ومنهجها » [« Le journal et sa ligne de conduite »], « العزوة الوثقى » [« Le lien indissoluble »], édité par Salāḥ al-Dīn al-Bustānī avec le sous-titre « الثورة التحريرية الكبرى » [« La grande révolution éditoriale »], Le Caire, Dār al-'Arab, 1993 (1<sup>ère</sup> édition 1957), p. 7-8 (p. 65-66).

<sup>24</sup> Muḥammad 'Abduh, « رسالة التوحيد » [« Épitre de l'Unité »], Beyrouth, Dār al-Kutub al-'Ilmiya, 1986, p. 96. L'ouvrage fut rédigé entre 1885 et 1888, à Beyrouth, cf. B. Michel et Moustapha Abdel Razik, « introduction sur

la vie et les idées du Cheikh Mohammed Abdou », dans Cheikh Mohammed Abdou, *Rissalat al-Tawhid. Exposé de la religion musulmane*, Paris, Geuthner, 1984 (1925), p. xxxv-xxxvi.

<sup>25</sup> Rudolph Peters, *Jihad in classical and modern Islam*, Princeton, Markus Wiener, 1996, p. 55 sq.

<sup>26</sup> Julie d'Andurain et Cloé Drieu, « Par-delà le théâtre européen de 14-18. L'autre Grande Guerre dans le monde musulman », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée (REMMM)*, juin 2017, n°141, p. 11-33.

<sup>27</sup> Document cité dans Jacques Rhétoré, *Les chrétiens aux bêtes : souvenirs de la guerre sainte proclamée par les Turcs contre les chrétiens en 1915*, Paris, Cerf, 2005, p. 265-267.

<sup>28</sup> Max von Oppenheim, *Mémoire concernant la révolutionnarisation des territoires islamiques de nos ennemis, présenté au gouvernement de l'Empire allemand*, novembre 1914, traduit de l'allemand et présenté par Iman Hajji, Tunis, Nirvana, 2021, p. 31-110.

<sup>29</sup> En décembre 1914, le volume n°29 de la *Revue du monde musulman* est intégralement consacré à la publication d'« Adresses et témoignages de fidélité des chefs musulmans et des personnages religieux ».

<sup>30</sup> Francine Costet-Tardieu, *Un réformiste à l'université al-Azhar. Œuvre et pensée de Mustafâ al-Marâghî (1881-1945)*, Paris, Karthala-CEDEJ, 2005, p. 27-28.

<sup>31</sup> Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1955), p. 51-73.

<sup>32</sup> Muḥammad Rašīd Riḍā, « الخلافة » [« Le Califat »], Le Caire, Hindāwī, 2013 (1923), p. 109.

<sup>33</sup> Amin Elias, « L'islam comme contre-proposition au modèle européen laïque. Étude de cas : Hassan al-Bannâ fondateur des Frères Musulmans (1906-1949) », in Amin Elias, Augustin Jomier et Anaïs-Trissa Khatchadourian (ed.), *Laïcités et Musulmans, débats et expériences XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Berne, Peter Lang, 2014, p. 45-60.

<sup>34</sup> 'Abd al-Wahhāb Ḥallāf, « السياسة الشرعية، أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية » [« La politique (islamique) légale ou le régime de l'État islamique dans les affaires constitutionnelles, extérieures et financières »], Le Caire, Dār al-Anṣār, 1977 (1931), p. 85-90.

<sup>35</sup> Loi n°103/104 de 1961 qui intégra al-Azhar à l'appareil éducatif de l'État et fonctionnarisa les enseignants, cf. Georges C. Anawati, « L'Azhar ». Traduction, avec introduction, du mémorandum explicatif accompagnant la loi, signé par le ministre d'Etat Kamāl al-Dīn Maḥmūd Rif'at, *MIDEO*, 1959-1961, n°6, p. 473-484.

<sup>36</sup> Adil Hussain Khan, *From Sufism to Ahmadiyya. A Muslim Minority Movement in South Asia*, Bloomington, Indiana University Press, 2015, p. 21-63.

<sup>37</sup> Muḥammad Abū Zahra, « المجتمع الإنساني في ظل الإسلام » [« La société humaine à l'ombre de l'islam »], Arabie saoudite, al-Dār al-Sa'ūdiyya lil-našr wa-l-tawzī', 1981 (1967), p. 147-162.

<sup>38</sup> Aishima Hatsuki, « A Sufi-Ālim Intellectual in Contemporary Egypt "Al-Ghazālī of 14<sup>th</sup> Century A.H." Shaykh 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd », in Éric Geoffroy (ed.), *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, Paris, Maisonneuve & Larose / Espace du Temps présent / Éditions Aïni Bennāi, 2005, p. 319-332.

<sup>39</sup> Abd el-Halim Mahmoud, *Al-Mohāsibī. Un mystique musulman religieux et moraliste*, thèse sous la direction de Louis Massignon, Paris, Geuthner, 1940.

<sup>40</sup> Yolande de Crussot, « Présentation de l'ouvrage de al-Ḥārīt b. Asad al-Muḥāsibī : *Les Gains, les Moyens de subsistance licites et la Réalité de l'abandon confiant à Dieu* », in Geneviève Gobillot et Jean-Jacques Thibon (ed.), *Les maîtres soufis et leurs disciples des III<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles de l'hégire (IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup>)*, Damas/Beyrouth, Presses de l'IFPO, 2012, p. 131-143.

<sup>41</sup> Jacques Jomier, « Le décès du Grand Imam, Cheikh al-Azhar », *MIDEO*, 1980, n°14, p. 405.

<sup>42</sup> Safaa Monqid, « Mouvements féminins et féministes en Égypte : rétrospective et histoire d'une évolution (fin XIX<sup>e</sup> siècle à nos jours) », *Insaniyat*, 2016, n°74, p. 49-73.

<sup>43</sup> Muhammad Abdallah Draz, « Le droit international public et l'Islam », *Revue égyptienne de droit international*, p. 13-15/26-27 (texte en français et en arabe).

<sup>44</sup> Kate Zebiri, *Maḥmūd Shaltūt and Islamic Modernism*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 107-127.

<sup>45</sup> Muḥammad al-Ġazālī, « الإسلام والاستبداد السياسي » [« L'islam et le despotisme politique »], Le Caire, Dār al-Kitāb al-'Arabī lil-Ṭibā'a wa-l-Našr, 1950, 224 p.

<sup>46</sup> 'Amr Baṭīša, « الشيخ محمد الغزالي شاهد على العصر » [« Le shaykh Muḥammad al-Ġazālī témoin du siècle »], Riadh, Dār al-Farūq, 2010, p. 12.

<sup>47</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, « التربية الإسلامية ومدرسة حسن البنا » [« L'éducation islamique et l'école d'al-Bannā »], Le Caire, Maktaba Wahba, 1992 (pour la 3<sup>e</sup> édition), p. 39-49.

<sup>48</sup> Mahmud El-Wereny, « Misyār-Ehe : Begriffsbestimmung und islamrechtliche Grundlagen unter besonderer Berücksichtigung Yūsuf al-Qaraḍāwīs (geb. 1926) Ansichten », Eimel, 2016, vol. 4, p. 55-73.

<sup>49</sup> Michel Younès, « Les musulmans en Europe, entre organisation et intégration, dans Michel Younès (ed.), *La Fatwā en Europe. Droit de minorité et enjeux d'intégration*, Lyon, Profac, -CECR, 2010, p. 3-15.

<sup>50</sup> 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, « الحمد لله هذه حياتي » [« Grâce à Dieu. Voici (le récit de) ma vie »], Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1981 (1976), p. 176.

- <sup>51</sup> Malika Zeghal, *Gardiens de l'Islam. Les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996, p. 156-158.
- <sup>52</sup> Muḥammad Abū Zahra, « العلاقات الدولية في الإسلام » [« Les relations internationales en islam »], Le Caire, Dār al-Fikr al-'Arabī, 1995, p. 100-101.
- <sup>53</sup> C'est la représentation qui a été adoptée dans les six volumes publiés sous l'égide de l'UNESCO, *The Different Aspects of Islamic Culture*, en 2014, au terme d'un processus de quarante années de discussions et de travaux, au cours duquel la Ligue islamique mondiale et l'Organisation de la Conférence islamique jouèrent un rôle-clé.
- <sup>54</sup> « Les forces internationales et révolutionnaires dans la guerre d'Algérie selon la Charte de Tripoli (juin 1962) », extrait traduit dans Jean-Paul Charnay, *Principes de stratégie arabe*, Paris, Éditions de L'Herne, 2003, p. 215-218.
- <sup>55</sup> Wahbah al-Zuhaylī, « دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي. آثار الحرب في الإسلام » [« Traditions relatives à la guerre, dans le Fiqh islamique. Étude comparée »], Damas, Dār al-Fikr, 1998 (1963), p. 172-173.
- <sup>56</sup> Muḥammad Abū Zahra, « العلاقات الدولية في الإسلام » [« Les relations internationales en islam »], Le Caire, Dār al-Fikr al-'Arabī, 1995, p. 56.
- <sup>57</sup> Olivier Carré, *Mystique et politique. Le Coran des islamistes par Sayyid Quṭb, Frère musulman radical (1906-1966)*, Paris, Cerf, 2004, p. 205 et p. 248.
- <sup>58</sup> Il cite tout particulièrement les sourates Hūd (11), al-Naḥl (16) et al-Anbiyā' (21).
- <sup>59</sup> Citation de deux versets coraniques : 22 : 39-40.
- <sup>60</sup> 'Abd al-Halim Mahmoud, « Jihad », in Al Azhar (Academy of Islamic Research), *The Fourth Conference of the Academy of Islamic Research (septembre 1968)*, Le Caire, General Organization for Government Printing Offices, 1970, p. 30.
- <sup>61</sup> Citation d'un verset coranique : 2 : 216.
- <sup>62</sup> 'Abd al-Halim Mahmoud, « Jihad », in Al Azhar (Academy of Islamic Research), *The Fourth Conference of the Academy of Islamic Research (septembre 1968)*, op. cit., p. 33.
- <sup>63</sup> Gilles Kepel, *Sortir du chaos. Les crises en Méditerranée et au Moyen-Orient*, Paris, Gallimard, « Esprits du Monde », 2018, p. 31.
- <sup>64</sup> « تعيين السيد / محمد توفيق عويضة بدرجة نائب وزير بوزارة الأوقاف وشئون الأزهر » [« Nomination de Monsieur Muḥammad Tawfiq 'Uwayḍa au poste de représentant du ministre au ministère des 'Awqāf et des affaires d'al-Azhar »], 1971, <https://manshurat.org/node/52553>
- <sup>65</sup> 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, « وَإِنَّ جُنْدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ » [« Et que nos soldats auront le dessus »], in Haut-Conseil des Affaires Islamiques de la République arabe d'Égypte, « الجهاد في الإسلام » [« Le ḡihād en Islām »], Le Caire, Wizāra al-Awqāf, 1973, p. 16.
- <sup>66</sup> Abdou Filali-Ansary, introduction à Ali Abderraziq, *L'islam et les fondements du pouvoir*, Paris/Le Caire, La Découverte/CEDEJ, coll. « Textes à l'appui », 1994, p. 5-42. Dominique Avon, « Al-Azhar (xix<sup>e</sup>-xx<sup>e</sup> siècles) : itinéraires de rijāl al-dīn (« hommes de religions ») », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, 2020, t. 127 (2018-2019), p. 447-470.
- <sup>67</sup> Cité par Olivier Carré et Gérard Michaud, *Les Frères musulmans (1928-1982)*, Paris, Gallimard/Julliard, coll. « Archives », 1983, p. 112.
- <sup>68</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, « الإسلام والعلمانية وجهها لوجه » [« L'Islam et la Laïcité : le face à face »], Le Caire, Maktaba al-Wahba, 1997 (1980), p. 187-189.
- <sup>69</sup> Ibrahim M. Abu-Rabi', *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, Londres, Pluto Press, 2004, p. 228-230.
- <sup>70</sup> Muḥammad al-Gazālī, « ليس من الإسلام » [« Ceci ne relève pas de l'islam »], Le Caire, Dār al-Šurūq, 2005 (Damas, 1958), 221 p. Yūsuf al-Qaraḍāwī, « الحلال والحرام في الإسلام » [« Le licite et l'illicite en islam »], Le Caire, 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī, 1960, 261 p. Ces deux ouvrages ont été réédités à plusieurs reprises et le second a été traduit dans plusieurs langues.
- <sup>71</sup> Stéphane Lacroix, *Les islamistes saoudiens. Une insurrection manquée*, Paris, PUF, coll. « Proche Orient », 2010, p. 149-153.
- <sup>72</sup> Mohamed-Chérif Ferjani, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris, Fayard, 2005, p. 266.
- <sup>73</sup> Texte traduit et introduit dans Dominique Avon, « Les Frères musulmans et al-Azhar. Une confrontation ouverte », *Oasis*, 30 octobre 2019, <https://www.oasiscenter.eu/fr/freres-musulmans-al-azhar-se-confrontent>.
- <sup>74</sup> Tilman Nagel, *Mahomet. Histoire d'un Arabe. Invention d'un Prophète*, Genève, Labor et Fides, 2012, p. 167-168.
- <sup>75</sup> Mufti Ḡād al-Ḥaqq 'Alī Ḡād al-Ḥaqq, extrait de la fatwa relative à l'accord de paix entre l'Égypte et Israël, Muḥaram 1400 de l'hégire, 26 novembre 1979 (ère chrétienne), Source en arabe : <http://shamela.ws/browse.php/book-432/page-2571>, Traduction : Dominique Avon.
- <sup>76</sup> La doctrine relative à la révolte contre le gouvernant musulman est reprise dans Ayman Al-Zawahiri, *L'absolution. Le dernier livre du théoricien d'al-Qaida*, s.l., Éditions Milelli, 2008, p. 133-142.

- <sup>77</sup> Muḥammad ‘Abd al-Salām Faraj, extrait de *Al-Farīda al-Ġā’ibā* [« L’impératif occulté »], cité par Gilles Kepel, « L’Égypte aujourd’hui : mouvement islamiste et tradition savante », *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 1984, n°4, p. 675 (p. 667-680).
- <sup>78</sup> Yūsuf al-Qaraḏāwī, « الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف » [« Le Réveil islamique entre stagnation et extrémisme »], Le Caire, Dār al-Šurūq, 2001 (1981), p. 50-51.
- <sup>79</sup> Yann Richard, *L’Iran. Naissance d’une République islamique*, Paris, Éditions de La Martinière, 2006, p. 320-324.
- <sup>80</sup> Nabil Mouline, *Les Clercs de l’islam. Autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie saoudite, xviii<sup>e</sup>-xxi<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, coll. « Proche Orient », 2011, p. 270-271 et p. 299-305.
- <sup>81</sup> Gilles Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l’islamisme*, Paris, Gallimard, 2000, p. 136-149.
- <sup>82</sup> Muḥammad al-Gazālī, « جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج » [« Le *ḡihād* de la mission islamique. Entre l’impuissance de l’intérieur et la manipulation de l’extérieur »], Guizeh, Nahḏat Miṣr, 2005 (1987), p. 6.
- <sup>83</sup> Felice Dassetto, *Jihad u akbar. Essai de sociologie historique du jihadisme terroriste dans le sunnisme contemporain (1970-2018)*, Louvain, UCL Presses universitaires de Louvain, 2018, p. 97-101.
- <sup>84</sup> Yūsuf al-Qaraḏāwī, « الشيخ الغزالي كما عرفته » [« Le shaykh al-Ġazālī tel que je l’ai connu »], Madinat Naṣr, Dār al-Šurūq, 2000 (1996), p. 280.
- <sup>85</sup> Yūsuf al-Qaraḏāwī, « القدس قضية كل مسلم » [« Al-Quds/Jérusalem, enjeu pour tout musulman »], s.l., Markaz al-īlām al-‘Arabī al-Silsila, 2011 (1998), p. 60.
- <sup>86</sup> « ما حكم هجرة المسلمين من الضفة الغربية إلى بلد مسلم آخر، وهل هذه الهجرة تمكن اليهود من الضفة الغربية واحتلالها » [« Quelle est la prescription relative à l’émigration des musulmans de Cisjordanie vers un autre pays musulman et est-ce que cette émigration autorise les juifs à occuper la Cisjordanie ? »], *fatwā* non datée, en ligne sur un site consacré à Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, <https://www.al-albany.com>, consulté le 24.07.2021.
- <sup>87</sup> Muḥammad Sa’īd Ramaḏān al-Būṭī, « الجهاد في الاسلام: كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟ » [« Le *ḡihād* en *islām*. Comment le comprenons-nous ? Comment l’appliquons-nous ? »], Damas, Dār al-Fikr, 1993, p. 81.
- <sup>88</sup> Yūsuf al-Qaraḏāwī, « الحل الإسلامي فريضة وضرورة » [« La solution islamique, obligatoire et nécessaire »], Le Caire, 2001 (6<sup>e</sup> édition), p. 39 et p. 83-84. Traduction par Haoues Seniguer dans *Petit précis d’islamisme : des hommes, des textes, des idées*, Paris, L’Harmattan, coll. « Bibliothèque de l’iReMMO », 2013, p. 104.
- <sup>89</sup> Jean-Pierre Milelli, « Abou Moussab al-Zarqawi, le jihad en “Mésopotamie” », in Gilles Kepel (ed.), *Al-Qaīda dans le texte*, Paris, PUF, coll. « Proche Orient », 2005, p. 367-379.
- <sup>90</sup> Ġa’far Abd al-Salām, « نحو بلورة معاصرة للعلاقة بين الاسلام والآخر » [« Vers une cristallisation contemporaine de la relation entre l’islam et l’autre »], La Ligue des universités islamiques. Résumé proposé dans « دراسة تبين أساس « العلاقة بين الإسلام والغرب » [« Étude précisant le fondement de la relation entre l’Islam et l’Occident »], *Al-Šarq al-Awsaṭ*, n°8872, 14.03.2003.
- <sup>91</sup> Ṭāhā Ġābir al-Alwānī, « مقاصد الشريعة » [« Finalités de la *šarī’a* »], Beyrouth, Dār al-Hādī, 2001, p. 113.
- <sup>92</sup> Extrait de la déclaration finale présentée à l’occasion du Congrès des savants à Oman, juillet 2005, cité dans « علماء المذاهب الاسلامية يحرمون تكفير اتباعهم وتحريم دماهم » [« Les savants des écoles islamiques interdisent l’excommunication de leurs fidèles et le fait de faire couler leur sang »], 06.07.2005, texte en ligne sur le site <https://middle-east-online.com>, consulté le 20.03.2021.
- <sup>93</sup> Pierre-Jean Luizard, *Histoire politique du clergé chiite xviii<sup>e</sup>-xxi<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 2014, p. 299-304.
- <sup>94</sup> Dominique Avon et Anaïs-Trissa Khatchadourian, *Le Hezbollah. De la doctrine à l’action : une histoire du « parti de Dieu »*, Paris, Seuil, 2010, p. 114.
- <sup>95</sup> Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft. Wrestling Islam from the Extremists*, New York, HarperCollins, 2007 (2005), p. 5 et p. 45-94.
- <sup>96</sup> Yūsuf al-Qaraḏāwī, « فقه الجهاد. دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة » [« *Fiqh al-Ġihād*. Étude comparée de ses prescriptions et de sa philosophie à la lumière du Coran et de la Sunna »], Le Caire, Maktaba al-Wahba, 2009, vol. 2, p. 1325-1339.
- <sup>97</sup> Extrait du mémorandum (en arabe) du 30 décembre 2009 valant Code général des Frères musulmans et reprenant les termes des documents du 10 mai 1978, du 29 juillet 1982 et du 28 mars 1994. Traduction D. Avon. Ce document ne figure plus sur les sites contrôlés directement ou indirectement avec les Frères musulmans.
- <sup>98</sup> Yahia Michot, « Sh. Qaradawi’s Khutbah from Tahrir Square in English », 03/03/2011, <http://hartsem.edu/documents/Qardawi.pdf>. Le document a été, depuis, retiré du site de Hartford Seminary.
- <sup>99</sup> Dominique Avon, « Les Frères musulmans et l’Etat civil démocratique à référence islamique », *Cahiers de l’Orient*, n°108, Hiver 2012, p. 81-95.
- <sup>100</sup> « Qaradaoui appelle el-Nosra à renoncer à son allégeance à el-Qaēda », *L’Orient-Le Jour*, 23.04.2013.
- <sup>101</sup> « Al-Qaraḏāwī : “les nusayris/alaouites” sont plus mécréants que les juifs et les nazaréens/chrétiens », <https://www.echoroukonline.com>, 31.05.2013.
- <sup>102</sup> « Depuis le Caire, les savants musulmans appellent au *ḡihād* en Syrie », <https://www.alarabiya.net/>, 13.06.2013.

- <sup>103</sup> « القرضاوي يحيي الثورة » وطهران تحشد على الحدود » [« Al-Qaradāwī salue la “révolution” et Téhéran décrète la mobilisation à la frontière »], <http://www.al-akhbar.com>, 16.06.2014.
- <sup>104</sup> « القرضاوي يعتبر إعلان الخلافة في العراق "باطلا شرعا" » [« Al-Qaradāwī considère que la proclamation du Califat en Irak est “nulle sur le plan légal” »], <https://thenewkhalij.co/>, 05.07.2014.
- <sup>105</sup> Omero Marongiu-Perria, *Rouvrir les portes de l’Islam*, Paris, Atlande, 2017, p. 55-88.
- <sup>106</sup> Texte complet en arabe, en date du 19.09.2014, avec les noms des signataires, à l’adresse suivante : <http://lettertobaghdadi.com/arabic2.php>. Résumé en français sous le titre « Lettre ouverte à l’Etat islamique », <http://www.courrierinternational.com/article/2014/10/30/lettre-ouverte-a-l-etat-islamique>; 16.12.2014.
- <sup>107</sup> « بيان الأزهر العالمي في مواجهة التطرف والإرهاب » [« Déclaration mondiale d’al-Azhar pour faire face à l’extrémisme et au terrorisme »], <https://www.azhar.eg/>, 17.12.2014.
- <sup>108</sup> Othman El Kachtoul, « L’exploitation idéologique des références eschatologiques de l’islām. Le cas du groupe “État islamique” », thèse sous la direction d’Éric Geoffroy, Université de Strasbourg, 20 septembre 2019, p. 179.
- <sup>109</sup> « شيخ الأزهر: «داعش» صنيعة استعمارية » [« Shaykh al-Azhar : “Daesh” est une création coloniale »], <http://alhayat.com/>, 09.09.2014.
- <sup>110</sup> « الأزهر يدين حادث باريس ويدعو لتشريع عالمي يجرم الإساءة للاديان » [« Al-Azhar condamne l’événement de Paris [i.e. l’attentat contre l’enseignant Samuel Paty], et appelle à une législation mondiale criminalisant l’insulte contre les religions »], <https://al-ain.com/>, 17.10.2020.
- <sup>111</sup> « Désormais, il est certifié que manifester est un impératif individuel [en référence au *ḡihād*]. Al-Qaradāwī appelle le peuple égyptien et la Umma au vendredi de la colère », <https://www.al-qaradawi.net/node/907>, 15.08.2013. « القرضاوي يستقبل من « هيئة كبار العلماء في الأزهر » [« Al-Qaradāwī démissionne du Conseil des grands ‘ulamā’ d’al-Azhar »], <http://www.al-akhbar.com/>, 03.12.2013.
- <sup>112</sup> Shaykh Aḥmad al-Ṭayyib, « ما معنى دار الإسلام ودار الكفر؟ من الحلقة 18 من برنامج "الإمام الطيب" » [« Quel est la signification de Dār al-islām et de Dār al-kufr ? Épisode n°18 du programme “L’imām al-Ṭayyib” »], [https://www.youtube.com/watch?v=q9CUQLp\\_d6g](https://www.youtube.com/watch?v=q9CUQLp_d6g), 23.06.2016.
- <sup>113</sup> Muzammil H. Siddiqi, « Islam and other Religious Traditions », dans Zafar Ishaq Ansari et Isma’il Ibrahim Nawwab (dir.), *The different Aspects of Islamic Culture*, vol. 1 *Foundations of Islam*, Beyrouth, UNESCO Publishing, 2016, p. 27.
- <sup>114</sup> Wael Saleh, *À la recherche d’un aggiornamento de l’islam. Des voies contemporaines*, Paris, L’Harmattan, coll. « Études post-printemps arabe », 2018, p. 190.
- <sup>115</sup> C’est ce que révèlent les références du chapitre rédigé par Abd al-Salam Muhammad al-Sherif al-Alim, « Jihād in Islam », in Idris El Hareir & El Hadji Ravane M’Baye (ed.), *The different Aspects of Islamic Culture*, vol. 3, *The spread of Islam throughout the World*, Beyrouth, UNESCO Publishing, 2016, 949 p.
- <sup>116</sup> À titre d’exemple, l’ouvrage collectif : « العلاقات الدولية في الإسلام وقت الحرب. دراسة للقواعد المنظمة لسير القتال » [« Les relations internationales en islam en temps de guerre. Étude des règles régissant la conduite du combat »], Virginie (États-Unis), Institut international de la Pensée islamique, 1996, p. 131-132.
- <sup>117</sup> Muhammad Saïd al-Ashmawy, *L’islamisme contre l’islam*, traduction (avec la collaboration de Iman Farag et Raphaël Costi) et préface de Richard Jacquemond, Paris/Le Caire, La Découverte/Al-Fikr, coll. « Textes à l’appui », 1989 (1987), p. 71.
- <sup>118</sup> Mohammed Chirani, « Œuvres et idées du “réformiste” soudanais Mahmoud Muhammad Taha (1909-1985). Analyse des raisons politiques et religieuses de son exécution pour apostasie et hérésie », mémoire de Master II soutenu sous la direction de D. Avon, Paris, EPHE, 25 juin 2020.
- <sup>119</sup> Muhammad Shahrour, *Pour un islam humaniste. Une lecture contemporaine du Coran*, traduit de l’arabe, présenté et annoté par Makram Abbès, Paris, Cerf, coll. « Islam. Nouvelles approches », 2019, p. 418.
- <sup>120</sup> Jawdat Said, *Vie islamique alla non violenza*, par Naser Dumaireh, préface rédigée par Adnane Mokrani, traduction de l’arabe vers l’italien par Paola Pizzi, Marzabotto, Zikkaron, 2017, p. 22-26.