

**Roland Laffitte**

**Le *ġihād*  
et son instrumentalisation  
dans la politique contemporaine**



**Chez l'auteur  
mai 2020**

On avale à pleine gorgée et tout d'une haleine, le mensonge qui nous flatte, tandis qu'on hume, malgré soi, goutte à goutte, et en faisant la grimace, la vérité qui nous est amère.

Denis Diderot, *Le neveu de Rameau*, ouvrage posthume, Paris : Delaunay, 1821, 127-128.

## Sommaire

Prologue	6
1. La notion de <i>ġihād</i> dans le Coran et dans le fiqh	8
2. Le <i>ġihād</i> chez Hassan al-Banna	14
3. Le <i>ġihād</i> chez Abou l-Ala Mawdudi et Sayyid Qotb	25
4. Le <i>ġihād</i> chez Abdullah Azzam	34
5. Le <i>ġihād</i> chez Ayman al-Zawahiri et la Salafiyya <i>ġihādiyya</i>	40
6. Formes du <i>ġihād</i> contemporain et humiliation subie par l'islam	47
Épilogue	55
Sources bibliographiques	57

## Sélection des publications de l'auteur touchant au sujet de cet article

### LIVRES :

- \* *Sur l'Islam et les Musulmans dans la société française (en réponse à Jean-François Colosimo et à quelques autres)*, Pantin : chez l'auteur, en ligne mon site personnel, mai 2020.
- \* *L'Orient d'Ismā'īl Urbain, d'Égypte en Algérie*, avec Naïma Lefkir-Laffitte, Paris : Geuthner, 2019.
- \* *Voyage au pays de l'islamophobie, accompagné d'un lexique raisonné*, Paris : Gnôsis, 2018, texte accessible en ligne sur mon site personnel.
- \* *La ronde des libérateurs, de Bonaparte à Hollande* : Paris : Alfabarre, 2012.
- \* *États-Unis : La tentation de l'Empire global* (écrit au printemps 2003), Paris : Éditions des Cahiers de l'Orient, 2005, texte accessible en ligne sur mon site personnel.
- \* *L'Irak sous le déluge*, avec Naïma Lefkir-Laffitte, Paris : Hermé, 1992.

### RUBRIQUES

- \* « Les mots de l'Islam », dans le *Bulletin de la SELEFA* (responsable publication), 2006-2011, puis dans la *Lettre SELEFA* (responsable publication), depuis 2012 sur le site SELEFA.
- \* « L'Islam défantasmé », sur mon site personnel depuis 2015.
- \* « Les mots d'islam », sur le site *Orient XXI* (responsable de la rubrique), depuis 2016.

### ARTICLES :

- \* « Banlieues des villes, banlieues du monde », *Drôle d'époque*, Paris, n° 17 (printemps 2006), 33-48, accessible sur mon site personnel.
- \* « La colonisation est bien un crime contre l'humanité », sur mon blog de *Mediapart*, le 20/02/2017.
- \* « Entendre le hurlement de vie des banlieues », *Futur antérieur* n° 6, été 1991, 57-70.
- \* « L'Évangile, le Coran et la République », sur mon blog chez *Mediapart*, 10/01/2017.
- \* « L'islamisation ? Un phantasme », dans "Les Mots en campagne", *Le club de Mediapart*, 09/01/2017.
- \* « L'islamophobie, un racisme imaginaire ? », sur mon blog de *Mediapart*, 13/02/2017.

## Transcription des caractères arabes

1	2	3	4	5
ء	hamza	ʾ	[ʾ]	attaque vocalique supprimant toute liaison
ا	alif	a	[a:]	/a/ long
ب	bāʾ	b	[b]	/b/ de « bon »
ت	tāʾ	t	[t]	/t/ de « temps »
ث	ṯāʾ	ṯ	[θ]	/th/ anglais dur de « think »
ج	ḡīm	ḡ, (d)j	[ʒ, dʒ]	/j/ de « John », et /j/ de « Jean »
ح	ḥāʾ	ḥ, h	[ħ]	/h/ très fortement aspiré
خ	ḫāʾ	ḫ, kh	[x]	la « jota » espagnole ou le /ch/ allemand
د	dāl	d	[d]	/d/ de « dent »
ذ	ḏāl	ḏ, dh	[ð]	le /th/ anglais de « the »
ر	rāʾ	r	[r]	/r/ roulé
ز	zāʾ	z	[z]	/z/ de « zeste » ou /s/ de « rose »
س	sīn.	s	[s]	/s/ dur de « basse »
ش	šīn	š, sh	[ʃ]	/ch/ de « chat »
ص	ṣād	ṣ, s	[sʰ]	/s/ emphatique
ض	ḏād	ḏ	[dʰ]	/d/ emphatique
ط	ṭāʾ	ṭ, t	[tʰ]	/t/ emphatique
ظ	ẓāʾ	ẓ, zh	[ðʰ]	/d/ interdental sonore emphatique
ع	ʿayn	ʿ	[ʕ]	comme un /h/ sonore prononcé au pharynx
غ	ḡayn	ḡ, gh	[ɣ]	/r/ fortement grasseyé de « rang ».
ف	fāʾ	f	[f]	/f/ de « four ».
ق	qāf	q	[q]	comme /k/, prononcé à l'arrière de la gorge
ك	kāf	k	[g]	caractère maghrébin : /g/ dur de « garage »
ك	kāf	k	[k]	/k/ de « kaki »
ل	lām	l	[l]	/l/ de « lent »
م	mīm	m	[m]	/m/ de « même »
ن	nūn	n	[n]	/n/ de « non »
ه	ḥāʾ	h	[h]	/h/ aspiré anglais de « his, her »
و	wāw	w, ū	[w] & [u]	/w/ de « ouate » et /ou/ de « bout »
ي	yāʾ	y, ī	[j] & [i:]	/y/ de « yacht », /i/ long (anglais « beef »)
اَ اِ اُ		a,i,u	[a],[i],[u]	/a//i//ou/ voyelles courtes

## Prologue<sup>1</sup>

C'est faire trop d'honneur au gens d'Al-Qaïda, de Daech et de leurs émules que de leur accorder, selon leur vœu, l'épithète de *djihadistes*.

Le terme *ġihād* est une haute valeur dans les civilisations arabe et islamique, et ce courant le dénature, tout comme l'OAS avilissait en son temps le noble mot *résistance* en s'en prévalant<sup>2</sup>. Les orientalistes et islamologues qui l'utilisent à tout va et l'ont soufflé aux hommes de politique et de médias, ne se sont visiblement pas posé la question de savoir pourquoi un prêtre syrien pouvait s'appeler Jihad Youssef, et se prénommer ainsi à l'instar de nombreux Chrétiens du Proche-Orient. Cela suffirait à montrer que le terme *ġihād* est l'objet d'une instrumentalisation à double face. Il est, côté pile, brandi par une gamme des courants politiques qui s'en saisissent pour faire de l'Islam un programme étroit, conservateur et intolérant, dont une aile extrême l'hyper-trophie pour donner de cette religion une image sanglante et

---

<sup>1</sup> Je tiens à témoigner ma reconnaissance pour les conseils éclairés que m'a prodigué mon ami Karim Ifrak avec la plus extrême patience tout au long de cette étude.

<sup>2</sup> Voir à ce sujet la « Lettre ouverte à un ami journaliste à propos de *jihad* », écrite par des membres de la SELEFA en date du 7/01/2016, et diffusée sur mon blog de *Mediapart*. Elle a été reprise dans la *Lettre SELEFA* n° 7-8 d'octobre 2019.

fanatique, qui correspond aux préjugés courants sur lui. Il est, côté face, agité par ceux qui prennent le contrepied exact de ces derniers et le dénoncent comme le symbole d'un Islam par nature guerrier et conquérant, irrévocablement arc-bouté sur son passé et définitivement inapte à toute réforme.

Beaucoup de gens qui ne sont pas familiers de l'islam comme religion et comme civilisation se tournent de bonne foi vers la prestigieuse *Encyclopédie de l'islam* pour éclaircir des questions délicates comme celle de *ḡihād* et voici ce qu'ils trouvent sous la plume d'un homme qui a formé des générations de juristes au Liban : « Juridiquement, d'après la doctrine classique générale et dans la tradition historique, le *djihād* consiste dans l'action armée en vue de l'expansion de l'islam et, éventuellement, de sa défense<sup>3</sup> ». Nous sommes là au cœur d'un malentendu radical qu'il importe de dissiper. Bien que l'idée soit défendue par quantité d'islamologues et reprise de façon propagandiste par maints hommes politiques et gens des médias, il est effet totalement faux de prétendre que le *ḡihād* signifie originellement « guerre ». Pis encore « guerre sainte », si l'on pense que même Bernard Lewis, qui n'est pas le plus islamophile des orientalistes, peine à trouver l'équivalent arabe, *muqaddas*, dans la littérature islamique<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Émile Tyan, « *DIJHĀD* » dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, 13 vol., Leiden : E. J. Brill, 1960-2009, II, 551.

<sup>4</sup> Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago & London : The University of Chicago Press, 1988, 71.

## 1. La notion de *ḡihād* dans le Qur'ān et dans le fiqh

Commençons par le commencement. Allons regarder dans le Coran dont se prévalent tous les courants islamiques, qu'ils restent sur le terrain religieux ou, ce qui nous intéresse particulièrement, qu'ils se portent sur le terrain politique, voire sur le mode de la subversion.

Dans le texte coranique, le terme *ḡihād*, qui résume la locution *al-ḡihād fī sabīl Allāh*, « le combat pour Dieu » n'est employé que dans le sens exclusif d'« effort, combat spirituel », c'est-à-dire comme vertu pieuse, celle de la tension maximale des qualités morales, notion abondamment développée plus tard par l'exégèse islamique. Les substantifs arabes correspondant à des actions guerrières sont *ḥarb*, « guerre au sens général », *ḡitāl*, « combat » – au départ défensif, et par ailleurs employé comme synonyme de *ḡihād* au plan spirituel – ainsi que *zarba*, « coup, frappe », *ḡazwa*, « expédition », donc action offensive. La guerre est un des moments de l'activité humaine qui exige le maximum de qualités et de vertu, il est logique que les épisodes guerriers soient accompagnés dans le Coran d'appels au *ḡihād* comme vertu, par ailleurs également invoqué dans le texte lors d'épisodes pacifiques, ce qui ne fait pas du terme un synonyme de « guerre ». Il est utile de



signaler que le terme consacré pour les conquêtes islamiques des VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles est *maḡāzī*, littéralement « compagnes, expéditions militaires », et aucune de celles-ci n'est qualifiée de *ḡihād* comme toute une tradition orientaliste nous le laisse à penser. N'en déplaise aux partisans de l'anachronisme intéressé, c'est seulement à la fin de cette époque, soit au tournant des VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles, que le mot *ḡihād* acquiert le sens de « guerre », dérivé du premier sens au chapitre des vertus. Notons enfin que cette acception n'est pas encore suffisamment répandue à cette époque, pour que le célèbre linguiste al-Khalil b. Ahmad al-Farahidi lui accorde une place dans le premier dictionnaire arabe, le *Kitāb al-ʿAyn*, écrit vers 780<sup>5</sup>. Surtout, il s'agit alors, pour l'immense majorité des spécialistes du droit islamique (*fuqahāʾ*), d'un type particulier de guerre, celui de la défense de la Communauté des croyants (*umma*).

Corolaire de l'idée que le *ḡihād* serait, au sens premier, « guerre » dans le Coran, les significations du terme au plan spirituel seraient des sens dérivés, inventés en quelque sorte pour faire passer la pilule amère. Ainsi pour Alfred Morabia, le *ḡihād* spirituel serait « une sorte de prolongement, de sublimation de la lutte contre les Mécréants »<sup>6</sup>. Pour le chercheur Rudolph Peters, c'est avec « la stagnation

---

<sup>5</sup> Al-Farāhīdī, al-Ḥalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-ʿAyn*, 4 vol., Beyrouth : Dār al-Kitāb al-islāmī, 2003, I, 269.

<sup>6</sup> Alfred Morabia, *Le ḡihād dans l'islam médiéval*, Paris : Albin Michel (1<sup>ère</sup> éd. : 1993), éd. 2013, 51.

de l'expansion islamique », que « le concept de jihad s'intériorisa comme combat moral et spirituel »<sup>7</sup>. Une telle assertion faite par des islamologues est une aubaine pour des historiens qui travaillent de seconde main sur le sujet, comme c'est le cas de Jean Flori, qui se permet ce commentaire à l'emporte-pièce : « Ce *jihad* guerrier, les musulmans “modernistes” tentent vainement de le spiritualiser et de “démilitariser”. Force est de constater aujourd'hui qu'il rencontre, sous la forme la plus radicale, dans les pays musulmans, un écho de vaste ampleur. La propagande islamiste s'en empare et s'en nourrit, preuve, s'il en fallait, que telle est aussi la perception que peut avoir spontanément la mentalité commune musulmane.<sup>8</sup> » Imaginez qu'adoptant une attitude symétrique, un érudit musulman lui fasse remarquer : que faites-vous ces paroles que votre religion qui fait dire au Christ, qui est pour nous est un modèle : « Quant à mes ennemis, ces gens qui ne voulaient pas que je règne sur eux, amenez-les ici et égorgez-les devant moi<sup>9</sup> ! » Quand vous prétendez placer l'amour au cœur du Christianisme, ne mettez-vous en fait un voile tardif sur vos Croisades et vos tueries de Jérusalem om furent indistinctement joins Musulamns, Juifs et

---

<sup>7</sup> Pour Rudolph Peters, *Jihad in Classical and Modern Islam*, (1<sup>ère</sup> éd. 1996), Princeton : Markus Wiener Publishers, 2005, 52.

<sup>8</sup> Jean Flori, *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Paris : Éd. du Seuil, 2002, 10-11.

<sup>9</sup> Luc, XIX-27. Voir à ce propos l'article écrit avec Alain Gresh, « L'islam est-il une religion violente ? », mis en ligne sur *Orient XXI* le 05/10/2018.

Chrétiens d'Orient, sur l'extermination des Amérindiens et vos massacres coloniaux, etc. ? Ce ne serait en quelque sorte que la réponse du berger à la bergère, et cela n'aurait pas davantage de sens que l'accusation de Jean Flori faite aux Musulmans. Il eut pourtant suffi à ce médiéviste de regarder d'un peu plus près les auteurs qui, comme Alberto Moravia, ont théorisé l'antériorité et la préséance du *ḡihād* guerrier sur le *ḡihād* spirituel pour se rendre compte que la distinction entre les notions de *al-ḡihād al-akbar*, « le grand djihad », de nature spirituelle, et de *ḡihād al-aṣḡar*, le « petit djihad », de nature guerrière, n'a rien de « moderne »<sup>10</sup>, mais date bien du Moyen Âge. Voilà à quels errements mène la jubilation de découvrir chez d'autres la confirmation de ses propres idées sur les caractères d'un Islam invariant, belliciste et irréformable et l'ignorance des Musulmans « communs », ce qui conduit à prendre pour argent comptant ces idées opportunes, dispense du long travail de vérification et pousse même à en rajouter et à broder !

Fort heureusement, tout le monde n'entonne pas ce refrain quelque peu lassant sur l'antériorité et la préséance du *ḡihād* guerrier<sup>11</sup>, car la vérité se tient exactement au pôle opposé

---

<sup>10</sup> Alberto Moravia consacre ainsi un chapitre entier de son ouvrage, *Le ḡihād dans l'islam médiéval*, à la question « De l'intériorisation du combat dans la voie d'Allah et du “ḡihād majeur”, où cette distinction, largement habituelle dans les traités du *ḡihād* des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, est déjà donnée au X<sup>e</sup> siècle, voir page 499, n. 29.

<sup>11</sup> Il est du mérite par exemple de Michael Bonner de refuser cette chronologie dans son étude *Le jihad. Origines, interprétations*,

de cette affirmation. Cela été montré avec force détails dans un travail collectif de la SELEFA (Société d'études lexicographiques et étymologiques françaises et arabes) dont j'ai rendu compte en 2015<sup>12</sup>. Ainsi que j'ai eu d'ailleurs l'occasion de le signaler à plusieurs reprises à l'intention des sceptiques, ces acceptions gémelles du terme *ḡihād*, classé d'un côté dans les vertus et, de l'autre côté, dans les types de guerres, est largement connu dans la civilisation islamique, même si le fait est ignoré de nombreux universitaires faisant profession d'islamologie. Cela est pourtant très explicite dans la *Muqqadima* d'Ibn Khaldoun. Ce dernier relève en effet que, sur les quatre sortes de guerres (*aṣnāf al-ḥurūb*) qu'il distingue, deux uniquement, celles qui sont menées contre les dissidents et les rebelles, et celles qui sont « dénommées *ḡihād* dans la Loi » (*al-musammā fī l-ša'ira bi-l-ḡihād*), sont admissibles. Or c'est à la seule condition qu'elles satisfassent à deux critères mis sur un pied d'égalité, *al-ʿadl*, « la justice », et

---

*combats*, Paris : Téraèdre, 2012, 207 (édition originelle : *Jihad in Islamic history : doctrines and practice*, Princeton, N.J. : Princeton University Press, 2006).

<sup>12</sup> Voir mon article intitulé « Le terme *ḡihād* : de l'identification à un essai de traduction », dans la *Lettre SELEFA* n° 4 (juin 2015) en ligne, et diffusé par *Academia*. On peut en trouver un raccourci de cette étude dans mon entretien avec Ghaleb Bencheikh sur le « Djihad » dans le cadre de son émission *Questions d'Islam*, et diffusé sur *France culture* le 19/04/2020, et le compte-rendu audiovisuel de ma conférence délivrée le 13/02/2016 faite à l'IREMMO sur le thème « Le Jihad du temps du prophète Mohammed à aujourd'hui ».

*al-ġihād*, notion qui apparaît ici sans conteste comme une vertu<sup>13</sup>.

Dans le texte coranique et dans le corpus islamique qui s'en réclame, il nous faut à présent voir de quelle manière cette notion est utilisée dans la lutte politique contemporaine. Mais, avant de nous intéresser aux Salaf-djihadistes d'Al-Qaïda ou de Daech et de leurs émules, qui captent toutes les lumières d'une actualité tragique, voyons d'abord les Frères musulmans. C'est d'autant plus important que ces derniers sont considérés comme les inspireurs, dans notre pays, de courants dénoncés comme communautaristes, voire séparatistes, et suspectés de servir d'antichambre possible à une dissidence armée. Considérons aussi la mouvance qotbiste, issue des Frères musulmans sur un mode plus radical. Tous ces courants possèdent, comme nous allons le voir, une manière différente de voir et ne peuvent être confondus. Du moins si l'on se place, non pas d'un point de vue propagandiste qui applique aux courants les plus modérés les positions des courants les plus extrêmes pour mieux les déconsidérer, mais de celui de la connaissance. Cela n'exclut en rien la bataille politique et peut au contraire lui fournir des armes plus affûtées.

---

<sup>13</sup> Le texte arabe a été pris dans Ibn Ḥaldūn, *Al-muqaddima* (1377), taḥqīq al-ustād Aḥmad A'rāb, Bayrūt : Dār al-Ġarb al-islāmī, 1988, II, 115. Pour l'édition française, voir Ibn Khaldūn, *Discours sur l'Histoire universelle*, 3 vol., Paris : Sindbad, 1968, II, 555. Dans le présent article, la traduction est de mon cru.

## 2. Le *ḡihād* chez Hassan al-Banna

On peut comprendre qu'aveuglé par la lumière de caractérisations erronées diffusées par des orientalistes à l'ignorance souvent feinte, l'essayiste Jean-François Colosimo, grand pourfendeur des aveuglements coupables, se laisse surprendre, dans un ouvrage récent, à caractériser ainsi le programme de Frères musulmans, le mouvement créé par Hassan al-Banna en 1928 : « Son but ultime est le *djihad* afin de conquérir le pouvoir et de restaurer l'*Oumma* primitive dans laquelle religion et politique ne font qu'un<sup>14</sup>. » Voilà une manière un peu cavalière de caractériser la pensée de ce mouvement que, dans sa célèbre *Risālat al-ta'ālīm* ou « Épître des enseignements », Hassan al-Banna condense dans un aphorisme en étoile à cinq branches qui a fait florès : « Dieu est notre but, le Messager notre modèle, le Coran notre loi, le *djihad* notre chemin, le martyr notre désir<sup>15</sup>. » Dans la forme, on se demande bien comment il est possible de qualifier le *djihad* de « but ultime » s'il est en même temps décrit comme un moyen de « conquérir le pouvoir et de restaurer l'*Oumma* primitive ». Sur le fond à présent, ce qui est plus important, le mieux est

---

<sup>14</sup> Jean-François Colosimo, *Aveuglements – Religions, guerres, civilisations*, Paris : Éditions du Cerf, 2018, 396.

<sup>15</sup> Ḥasan al-Bannā, *Risālat al-ta'ālīm*, « Épître des enseignements », not. sur le site *albannalife*, 14.

d'aller quérir chez Hassan al-Banna lui-même, les termes dans lesquels il expose son programme politique. Nous avons une réponse dans l'une des dix exhortations morales qu'il adresse aux jeunes gens qui combattent (*al-muḡāhidūn*) au sein de son mouvement, et qu'il nomme les dix « Piliers de l'adhésion » (*arkān al-bayʿa*)<sup>16</sup>. Il s'agit du pilier nommé « l'Action » (*al-ʿamal*)<sup>17</sup>, qu'il n'est pas inutile d'examiner en détail.

Y sont énumérés sept degrés (*marātib*), conçus comme autant de préalables successifs, le degré final, qui peut donc être considéré comme le but ultime, étant désigné comme « le magistère du monde » (*istādīyya al-ʿālam*). Ce qui, à vrai dire, n'a rien de bien original : le Christianisme se dit lui-même catholique (καθολικός), c-à-d « universel », le Socialisme vise à conquérir la planète et la Démocratie également. Quant à l'avant dernier degré, c'est « le rétablissement du califat

---

<sup>16</sup> Ce terme de *bayʿa* pose problème. Qu'on puisse le traduire par « allégeance », notion qui s'applique originellement à l'« acte de fidélité et d'obéissance » connu du droit féodal, cela se comprend en l'occurrence, du fait que l'obéissance (*al-ṭāʿa*) exigée des adhérents fait partie ici de ses éléments constitutifs. C'est d'ailleurs ce que firent les militaires français au Maghreb en exigeant des tribus une bayʿa qui était un véritable acte d'allégeance, et il en est de même chez certaines monarchies arabes. Mais le généraliser, comme c'est devenu une sorte d'automatisme, ressort d'une interprétation idéologique fautive du terme arabe. Allez demander par exemple aux habitants d'Al-Charja, qui ont signé en 1971 l'« accord d'adhésion » ou « d'association » aux Émirats arabes unis, précisément nommé *bayʿa*, s'ils ont fait « allégeance » à leurs voisins de Dubaï ou d'Abou Dhabi !

<sup>17</sup> *Ibid.*, 5-6.

perdu » (*i'ādat al-ḥilāfat al-mafqūda*)<sup>18</sup>. Par parenthèse, notons qu'à l'époque où Hassan al-Banna écrit ce texte, le califat vient d'être aboli par Mustafa Kemal Atatürk pour lui il n'existe de civilisation qu'occidentale et qui, en application, veut faire de la laïcité exclusiviste de l'État turc un modèle pour tout le monde islamique. On comprend que cela ne pouvait qu'entraîner une réaction importante dans les rangs musulmans, à commencer par Rachid Ridha qui, à travers son journal *al-Manār*, influença le fondateur des Frères musulmans.

Revenons à présent à Jean-François Colosimo qui, jusque-là, est à peu près dans le ton lorsqu'il attribue aux Frères musulmans le but de « conquérir le pouvoir et de restaurer l'*Oumma* primitive ». Mais si ses propos sur le djihad étaient réellement fondés, on devrait s'attendre à voir ce concept signalé dans les étapes qui précèdent et constituent le moyen d'atteindre ces buts. Mais là, les choses se gâtent.

Hassan al-Banna appelle les Musulmans à franchir rien moins que cinq degrés successifs dans le processus général : 1 « la réforme de soi » (*iṣlāh nafsahu*), c-à-d un travail qui consiste à renouer avec les valeurs islamiques, naturellement entendues dans un sens rigoriste, traditionaliste et sectaire ; 2. « la formation d'un foyer islamique » (*takwīn bayt muslim*) et 3. « la guidance de la société (*irṣād al-muḡtama*)<sup>e</sup>, ces deux

---

<sup>18</sup> On trouve une précision sur les étapes préalables au rétablissement du califat au point V.7.6. « Al-iḥwān al-muslimiyyūn wa-l-ḥilāfa », dans *Rasā'il al-imām al-shahīd Ḥasan al-Bannā*, sur le site *Ikhawnwiki.com*.



points faisant référence au développement d'une conduite islamique conforme aux prescriptions de la Charia formulées par le droit islamique (*fiqh*), et cela dans tous les domaines des mœurs civiles et des activités sociales, notamment à l'œuvre dans les secteurs de l'éducation et de la santé où la Confrérie a conquis une réelle influence ; 4. « la libération de la patrie » (*tahrīr al-waṭan*), si l'on pense que l'Égypte est sous la botte britannique et qu'est refusée non seulement la domination impériale mais encore toute autorité étrangère (*kul sulṭān aḡnabī*) en quelque domaine que ce soit ; 5. « la réforme du gouvernement » (*iṣlāh al-ḥukūma*), afin qu'il devienne « un véritable gouvernement islamique » (*islāmiyya bi-ḥaqq*) : c'est là qu'intervient la revendication de la non-séparation entre religion et politique et qu'est précisé que les non-Musulmans ne peuvent accéder aux plus hauts poste de l'État, ce qui est une restriction sérieuse par rapport à bien des usages des gouvernements islamiques dans l'histoire. Mon propos n'est pas la critique de ce programme, ce qui est un autre sujet, mais de bien marquer, en scrutant le moindre recoin de ces différents « degrés » de l'action politique, où se manifeste le djihad. Or il n'y brille que par son absence. Ce ne peut que déconcerter ceux qui glosent sur le djihad comme « but » ou comme « moyen ». Où se niche donc cette notion avec laquelle on cherche à faire frémir le public d'horreur ? On le trouve bien, ce *ḡihād*, mais non la partie politico-programmatique : il figure comme un des Piliers de l'adhésion, qui vient après la Compréhension (*al-fahm*), le Dévouement (*al-iḥlāṣ*) et l'Action (*al-ʿamal*), dont nous

venons de parler, et se place avant l'Esprit de sacrifice (*al-taḍḥya*). Il est ainsi considéré non comme moyen politique mais comme injonction morale. Tous ces commandements sont naturellement accompagnés de l'onction prophétique par l'invocation de versets coraniques ou de hadiths censés les justifier, judicieusement choisis comme des vérités morales atemporelles et intangibles qui n'ont besoin d'autre contextualisation que le rapport d'actualité avec les propos qu'ils sont censés étayer.

Ce qui va une nouvelle fois décevoir beaucoup les propagateurs de l'idée d'un *ḡihād* exclusivement guerrier, et ceci pour la conquête du monde à l'Islam, c'est que Hassan al-Banna ne fait que reprendre les conceptions classiquement traditionnelles du *fiqh*<sup>19</sup>. Pour le dire dans ses propres termes, il le tient pour un précepte (*farīḍa*) valable « jusqu'au jour de la Résurrection », et distingue, en accord avec l'immense majorité des juristes des différentes écoles juridiques (*maḍāhib*), plusieurs degrés (*marātib*) : le plus bas est le *djihad* du cœur (*qalb*) ; les degrés intermédiaires sont ceux de la langue ou de la parole (*lisān*), de la plume (*qalam*), celui de la main (*yīd*) qui correspond aux actes accomplis dans l'engagement social, et le fait de prononcer une parole de vérité face à une autorité inique ; le degré le plus élevé enfin étant celui du « combat armé pour Dieu » (*al-qitāl*)

---

<sup>19</sup> La position de Hasan al-Banna sur le *ḡihād* est notamment exposée dans sa *Risālat al-ḡihād*, mise en signe sur le site *Ikhwanwiki*.

*fī sabīl Allāh*)<sup>20</sup>. Il n'y a là qu'une reprise des cas de *ḡihād* recensés par les traités classiques<sup>21</sup>.

Pour la grande majorité des juristes, le *ḡihād* armé, qui est une appellation non-coranique – il n'est pas inutile de le rappeler –, est classiquement appelé *ḡihād bi-sayf*, littéralement « combat par le sabre », présente deux caractères.

Contrairement à une idée répandue par des propagandistes qui se positionnent *a priori* contre l'islam qu'ils veulent violent et belliqueux de façon intrinsèque, le *ḡihād* est d'abord, dans l'idée de l'immense majorité des juristes dans le temps et dans l'espace, une guerre de défense (*difāʿ*), qui s'impose à la Communauté des croyants quand elle est attaquée<sup>22</sup>. Et non pas une guerre offensive pour la conversion à l'islam (*ḡihād al-ṭalab*), surtout si ce dernier n'est, ainsi que nous l'avons relevé chez Ibn Khaldoun Hassan al-Banna que le prétexte d'une guerre dynastique ou de rapine territoriale<sup>23</sup>. Hassan al-Banna n'est pas juriste, mais il reprend sur ce point les textes juridiques classiques. On peut à bon droit critiquer son programme d'essence politico-religieuse, y blâmer la non-séparation des pouvoirs

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>21</sup> Ceux qui veulent vérifier peuvent se reporter à Abū l-Wālid Muḥammad b. Aḥmad Ibn Rušd al-Ġadd, *al-Muqaddimāt al-Mumahhidāt*, Bayrūt : Dār al-Ġarb al-islāmī, 1997, 341-342.

<sup>22</sup> Voir Jabeur Fathally, « La vocation défensive du *jihād*, son histoire et sa réalité », dans *Études internationales*, vol. 49, n° 1 (hiver 2018), 133-176.

<sup>23</sup> Voir plus haut, page 12.

temporel et spirituel, le puritanisme des mœurs, la limitation drastique des libertés publiques comme privées et l'ordre moral, les inégalités de toutes sortes, notamment entre hommes et femmes, les discriminations qu'il prône dans tous les domaines, comme c'est le cas entre Musulmans et non-Musulmans, ainsi que l'intolérance que ces positions entraînent, etc. Mais si l'on considère que Hassan al-Banna s'exprime à l'époque de la lutte contre les empires coloniaux, condamner sa position sur l'oppression étrangère sous prétexte que l'on refuse l'enveloppe religieuse dont il l'enrobe, revient à jeter l'anathème sur les luttes anticoloniales, ce qui n'est pas une bonne manière d'apaiser les rapports entre les peuples. D'abord sur les luttes de résistance aux conquêtes européennes des XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles, comme ce fut le cas de l'Algérie où le parti colonial vit chez les opposants à la conquête non pas une lutte nationale mais le résultat d'un fanatisme religieux refusant les bénéfices de la civilisation européenne. Également sur les luttes d'indépendance des années 1930-1960, au Machreq comme au Maghreb. Là fut levé, même si c'est dans une forme sécularisée, le drapeau du *ḡihād* par le Baath en Syrie – dont bien des dirigeants étaient chrétiens, rappelons-le à toutes fins utiles –, aussi par le Néo-Destour de Habib Bourguiba en Tunisie, ou encore par le FLN en Algérie. Prendre la forme pour le contenu n'est pas faire preuve de grande perspicacité. On dira qu'on se s'est pas gêné à l'époque, comme firent Guy Mollet à la tribune de l'Assemblée et le Parti socialiste, de chercher à déconsidérer la politique

d'indépendance et anti-israélienne de Gamal Abd-el-Nasser en lui collant les étiquettes de « fasciste » et de « nazi »<sup>24</sup>. Alors, pourquoi pas celle de Hassan al-Banna ?

Le fondateur des Frères musulmans se démarque cependant sur un point crucial de la position de l'immense majorité des juristes traditionnels, rappelée par Ibn Ruḡd, l'Averroès des Latins et parfaitement résumée par Ibn Khaldoun dans sa *Muqaddima*<sup>25</sup>.

Ceux-là font du djihad armé (*ḡihād al-qitāl*), même défensif, une « obligation collective » (*farḍ kifāya*) – littéralement une « obligation qui s'impose à un nombre suffisant de personnes » –, ce qui suppose qu'elle soit soumise à une procédure dûment établie, validée les autorités religieuses et politiques<sup>26</sup>. Il en fut ainsi pour le *ḡihād* pour lequel Abd el-Kader fut désigné émir en Algérie de 1832 à 1847. C'est là que Hassan al-Banna marque sa différence. En se référant à Ibn Taymiyya et à son disciple Ibn Qayyim al-Jawziyya, il transforme cette position en « obligation individuelle » (*farḍ 'ayn*) pour « tous les fils de

---

<sup>24</sup> Hervé Coutau-Bégarie, « Comment on conduit une coalition la France et la Grande-Bretagne dans l'affaire de Suez », dans *Histoire, économie et société [La France et la Grande-Bretagne devant les crises internationales]*, 13<sup>e</sup> année « 1994 », n°1, 102-103.

<sup>25</sup> Voir plus haut, page 12.

<sup>26</sup> Abū Walīd Muḥammad b. Aḥmad Ibn Ruḡd, *Bidāyat al-muḡtahid wa-nihāyat al-muqtadid*, 2 vol., Bayrut : Dār al-Ġarb al-islāmī, 1988, I, 341-354 ; pour la traduction anglaise, faite par Imran Ahsan Khan Nyazee sous le titre *Bidāyat al-muḡtahid / The Distinguished Jurist's Primer*, 2 vol., Reading : Garnet Publishing, 2012, voir I, 454-487.

l'Oumma, en réponse à une attaque contre le pays » (*li-kul abnā' al-umma li-radd al-ʿidwān ʿalā l-waṭan*)<sup>27</sup>.

On peut expliquer l'attitude d'Ibn Taymiyya, prise au tournant du XIII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle, par des préjugés graves subis à l'époque de l'agression mongole, et par l'inaction des autorités officielles devant les attaques extérieures. On peut probablement en dire autant des circonstances des années 1920-1940 pour l'Égypte du temps de Fouad 1<sup>er</sup> (1918-1936) et son fils Farouk (1936-1952), mais il est difficile d'en faire, au regard du droit islamique, une position valable en tous lieux et en toutes situations. Mon sujet n'est pas de juger de la légitimité de Hassan al-Banna en droit islamique, mais je note qu'en regard d'Ibn Ruchd, il n'a pas le même statut dans la religion et la société. L'Averroès des clercs médiévaux ne parle pas seulement en connaisseur du fiqh, mais aussi en *qāḍī*. Cela veut dire qu'il ne fait pas seulement qu'appliquer les règles édictées par les juristes mais encore qu'il juge en équité, c'est-à-dire en tenant compte des circonstances politiques, sociales, etc. Ce n'est pas le cas Hassan al-Banna, qui n'est ni théologien, ni surtout juriste, et qui s'empare du point de vue d'Ibn Taymiyya, établi dans ces circonstances précises, pour les généraliser en une règle de conduite politique générale. On peut donc comprendre que, du fait

---

<sup>27</sup> Voir Ibn al-Qayyim al-Ḡawziyya, « Fī hadiya fī l-ḡihād wa-l-maḡāzī wa-l-sarāyā wa-l-buʿūt », dans *Zād al-maʿād fī hady ḥayr al-ʿibād*, Bayrūt : Dār al-kitāb al-ʿarabī, 2005, 413-447, et, dans la version anglaise, « Guidance in *jihad* and battles », dans *Provisions for the Hereafter*, sur le site *islam.house.com*, 245-289.

qu'il touche à la doctrine de l'islam, une grande majorité de théologiens et de juristes contestent sa position.

Toujours est-il que, dans les conditions historiques particulières des années 1930, c'est-à-dire celles de la lutte contre la domination britannique, les Frères musulmans se soient dotés d'un bras armé, *al-Tanzīm al-ḥāṣṣ*, « l'Organisation spéciale », qui participa aux émeutes antibritanniques de 1946, à la Guerre israélo-arabe de 1948 et au putsch des Officiers libres en 1952, sans oublier les attentats politiques qui lui sont attribués. Mais, comme toute branche militaire, surtout clandestine, elle tendait à vivre sa propre vie. Aussi Hassan al-Hudhaybi, qui succéda à Hassan al-Banna, assassiné en 1949, décida-t-il de dissoudre cette branche armée et de recentrer l'action armée éventuelle de la Confrérie sur une lutte exclusivement orientée contre les ennemis de l'extérieur, et non pas contre les Égyptiens eux-mêmes<sup>28</sup>.

Cela nous permet de comprendre le fossé qui se creusait dès le début des années 1950 et qui s'est depuis longtemps élargi entre deux courants. Nous avons d'un côté les partisans de la nouvelle direction qui se heurtent à Gamal Abd el-Nasser dont l'orientation nationaliste arabe, socialisante et, comme on dirait aujourd'hui « laïque », était à cent lieues de leurs conceptions, et qui n'hésitaient pas à prendre, contre lui, langue avec les autorités britanniques et étasuniennes. Nous

---

<sup>28</sup> Voir à ce propos Barbara H. E. Zollner, *The Muslim Brotherhood : Hasan al-Hudaybi and Ideology*, London & New York : Routledge, 2009, 25-36.

Le *ḡihād* et son instrumentalisation

avons, d'autre part, un courant radicalisé multiforme qui protestait contre les connivences impérialistes et entendait se tenir prêt à recourir à l'action armée contre les autorités égyptiennes, surtout après que, victime d'une tentative d'attentat en 1954, le colonel Nasser eut dissout la Confrérie. C'est cette mouvance qui va fournir les troupes de ce qu'en simplifiant, on peut appeler la mouvance « qotbiste ».



### 3. Le *ġihād* chez Abou l-Ala Mawdudi et Sayyid Qotb

Rentrant des États-Unis en 1950 avec une haine contre sa société marchant à l'opposé de son idéal, et ayant rejoint les Frères musulmans en 1953, Sayyid Qotb devient un intellectuel en vue dans les tendances radicales du mouvement dans un parcours marqué par la torture et la prison où il séjourne le restant de sa vie, à l'exception de six mois de décembre 1964 à août 1965, avant d'être pendu en 1966. Il exprime ses idées dans plusieurs ouvrages dont un des plus connus est *Ma'ālim fī l-ṭarīq* / « Jalons sur la route », rédigé en prison et paru en 1964<sup>29</sup>, et qui marque une vraie rupture avec Hassan al-Banna tant quant aux sources de son inspiration qu'aux positions pratiques qu'il défend.

Il est remarquable que Sayyid Qotb puise chez le théologien indien Abou l'Ala Mawdudi, à l'origine de l'Association islamique (*Ġamā'at-e islāmī*) créée en 1941 et qui vient de prendre la nationalité pakistanaise, par l'intermédiaire de Saïd Ramadhan, le gendre de Hassan al-Banna, installé au tout jeune Pakistan. Dans la conception d'Abou l-Ala Mawdudi, l'État islamique (*riyāsat-e islāmī*) découle de

---

<sup>29</sup> Sayyid Qotb, *Ma'ālim fī l-ṭarīq*, Bayrūt / Al-Qā'ira : Dār al-Šurūq, 1979.

l'application du concept de gouvernement divin (*ḥukumat-e islāmī*), qui repose sur un trépied principal : le *tawḥīd*, littéralement l'« l'affirmation de l'unicité » divine, soit la proclamation que la souveraineté appartient à Dieu ; le *risālat*, par quoi est entendu en ourdou la « prophétie » et qui exprime la suprématie de la Charia, et le « califat », dans le sens où il est *ḥilāfat-e rabbānī*, proprement « lieutenance divine » sur terre. Notons par parenthèse que chez Abou l-Ala Mawdudi, le califat n'est pas une institution physique, mais une propriété, une qualité de l'État islamique. Cela dit, Sayyid Qotb a repris cette idée sous le nom arabe de *ḥākimiyya Allāh*, « la souveraineté de Dieu ». Mais là où Abou l-Ala Mawdudi parle d'une souveraineté des hommes exercée en tant qu'exécutants de Dieu et ose la formule de califat « théo-démocratique » (*ilahī ḡumhūrī*), voire de « démocratique » (*ḡumhūrī*), Sayyid Qotb se garde bien de ce qui lui paraît comme une concession faite à l'Occident et à la démocratie : pour lui le concept d'État islamique s'oppose radicalement, y compris dans les termes, à la démocratie (*dimuqrāṭiyya*)<sup>30</sup>. Il emprunte également à Abou l-Ala Mawdudi le concept de *ḡāhiliyya* par lequel est resitué de façon mythique le combat contemporain dans les pas du prophète Mohammed contre les mécréants et par lequel sont ostracisés les États qui n'ont

---

<sup>30</sup> Les traducteurs, et Abou l-Ala Mawdudi lui-même qui écrivit plusieurs ouvrages en anglais, rendent l'ourdou *ḡumhūrīyyat* par « democracy » quand l'arabe réserve *ḡumhūrīyya* pour dire « république » et utilise *dimuqrāṭiyya* pour « démocratie ».

d'islamique que de nom s'ils n'appliquent pas la Charia correctement. Mais il ne conçoit cependant pas comme lui la « révolution » (*inqilāb*) à l'échelle mondiale comme le terme d'un long processus de réforme (*islāh*). Il le pense au contraire comme le résultat d'un mouvement de subversion politique, éventuellement armé, qui ne s'applique pas seulement aux grandes puissances impérialistes, mais également, comme la situation de l'Égypte et la répression contre son mouvement le lui suggère, aux États des Terres d'Islam. Ce faisant, il se sépare ici une nouvelle fois de Hassan al-Banna chez qui l'État islamique est conçu comme le couronnement d'un processus d'« islamisation » de la société par lequel on peut résumer les degrés 2, 3, 4 et 5 de l'action (*al-ʿamal*), et de ses héritiers comme c'est le cas de Hasan al-Hudhaybi.

On a accusé Sayyid Qotb d'être à l'origine de la doctrine du *takfīr*, soit le fait de déclarer *kāfir*, « non-croyant, dénégateur », toute personne qui n'adhérerait pas à son idéologie, ce qui est comparable à l'excommunication des Chrétiens et équivaut à les déclarer ennemis. C'est ce qu'avance le sociologue et politiste orientaliste Olivier Carré lorsqu'il écrit que « l'idée qotbienne de *takfīr* actif, esprit d'excommunication générale et ferment d'un jihad comme action révolutionnaire interne, a inspiré les dissidences

extrémistes actuelles<sup>31</sup> ». Il se fonde pour cela sur la lecture de son volumineux *Fī zill al-Qur'ān* / « À l'ombre du Coran », écrit pendant ses longues années de prison, mais cela paraît contradictoire avec l'idée qui ressort de ses *Ma'ālim*. Sayyid Qotb se réfère en effet de façon explicite, dans ce texte, au *Zād al-ma'ād* d'Ibn al-Qayyim pour énoncer que si « le Prophète appelait au *ḡihād* contre les non-croyants (*al-kuffār*) jusqu'à ce qu'ils s'acquittent de l'impôt de capitation réservé aux non-Musulmans (*ḡiziya*) ou entrent dans l'Islam, et contre les hypocrites (*al-munāfiqūn*), cela avec la vigueur la plus extrême, il n'en ordonnait pas moins de combattre « contre les non-croyants par le sabre et par la parole [*bi-l-sayf wa-l-lisān*] », et « contre les hypocrites par l'argument et la parole [*bi-l-ḥuḡḡa wa-l-lisān*] »<sup>32</sup>.

Il est vrai que Sayyid Qotb pousse à fond la doctrine du *tawhīd* qui sublime, dans le Wahhabisme classique saoudien, le refus de la Porte ottomane accusée de *shirk*, « associationnisme » pour sa coopération avec les confréries soufies et sa bienveillance envers les Chrétiens. Il reprend ainsi l'idée d'*al-walā' wa-l-barā'a*, littéralement « l'alliance et le désaveu », forgée au XIX<sup>e</sup> siècle par les successeurs d'Ibn °Abd al-Wahhab pour dresser une frontière idéologique

---

<sup>31</sup> Olivier Carré, « Le combat-pour-Dieu et l'État islamique chez Sayyid Qotb, l'inspirateur du radicalisme islamique actuel », dans *Revue française de science politique*, 33<sup>e</sup> année, n°4, 1983, 683.

<sup>32</sup> Sayyid Qutb, *Ma'ālim fī l-tarīq*, *op.cit.*, au chapitre « *ḡihād fī sabīl Allāh* », 55-56.

absolue entre la vraie croyance et la mécréance. Mais, à l’instar des Salafite-wahhabites contemporains qui se sont bien gardés d’en tirer des conséquences pratiques déterminées afin de n’être pas accusés de *fitna*, c’est-à-dire de « sédition »<sup>33</sup>, et comme nous venons de voir à partir de ses *Maʿālim*, ce combat, mené à l’intérieur même de l’Islam, reste pour lui essentiellement cantonné dans le domaine doctrinal, sans ignorer qu’il permet une discrimination sociale. Même si d’autres courants de la mouvance radicale en rupture avec les Frères musulmans comme le groupe nommé *Tafkīr wa-ḥiğra*, littéralement « Excommunication et hégire », fondé par Mustapha Chukri en 1971, vont passer outre cette réserve. C’est vraisemblablement la mouvance à laquelle ce dernier appartient qui est dénoncée par l’ouvrage de Hassan al-Hudhaybi écrit en 1969 mais publié de façon posthume, *Dawʿat lā quḍat* / « Prédicateurs, pas juges »<sup>34</sup>. De la sorte, affirmer avec Gilles Kepel que c’est avec les *Maʿālim* qu’est « né le mouvement “takfiri” »<sup>35</sup>, semble aller un peu vite en besogne.

Sayyid Qotb marque une vraie rupture avec Abou l-Ala Mawdudi. Je m’appuierai ici, pour montrer que cela n’est

---

<sup>33</sup> Voir sur ce point Nabil Mouline, *Les clercs de l’Islam – Autorité religieuses et pouvoir politique en Arabie saoudite*, XVIII<sup>e</sup>- XXI<sup>e</sup> siècle, Paris : PUF, 2011, 105 et 317.

<sup>34</sup> Ḥasan al-Ḥuḍaybī, *Dawʿat lā quḍat*, 1969, et publié en 1977, en ligne sur divers sites, notamment *Alwahabiya.com* et *Okhowa.com*.

<sup>35</sup> Gilles Kepel, *Jihad, Expansion et déclin de l’islamisme*, Paris : Gallimard, 2000, 924, n. 8.

pas un jugement personnel, sur deux auteurs. Le premier est Jan-Peter Hartung. Ce chercheur suédois, qui caractérise à juste titre la conception d'Abou l-Ala Mawdudi comme une « idéologisation de l'islam », estime que s'opère par rapport à lui, chez Sayyid Qotb, une « radicalisation » qu'il met en rapport avec les conditions historiques de l'après-Deuxième Guerre mondiale et notamment de la persécution des opposants politiques dans l'Égypte du colonel Nasser<sup>36</sup>. C'est aisé à comprendre chez un homme qui, s'il critiquait les pratiques du soufisme populaire, professait, à côté des voies théologique et juridique vers Dieu, une voie éthique (*sulūk*), essentiellement pacifique, attitude à cent lieues, on s'en doute, de la pensée de Sayyid Qotb<sup>37</sup>. Ma seconde référence est le jésuite indien Michaël Amaladoss. On sait qu'après avoir longtemps admiré Gandhi, Abou l-Ala Mawdudi se fit un devoir de défendre la notion de *ḡihād* contre l'accusation du *mahātmā* que l'islam se serait diffusé au tranchant des sabres, et de conjurer « la vision d'une bande de fanatiques religieux aux barbes sauvages et aux

---

<sup>36</sup> Voir Jan-Peter Hartung écrit *A system of life : Mawdūdī and the Ideologisation of Islam*, London : Hurst, 2013, 212-213 ; la référence est donnée dans la recension de cet ouvrage par Aminah Mohammad-Arif sur le site du *South Asia Multidisciplinary Academic Journal* (Samaj), le 16/12/2016, 6.

<sup>37</sup> Abou l-Ala Mawdudi consacra ainsi à son ouvrage *Risālat-e dīniyya*, écrit en 1932, un paragraphe au *Taṣawwuf* où il appelle à un soufisme respectueux de la Charia ; voir l'édition anglaise de Kurshid Ahmad, *Towards Understanding Islam*, UKIM Dawa Center, en ligne, 82.

yeux féroces »<sup>38</sup>. Le théologien et essayiste indien considère que, chez Abou l-Ala Mawdudi, « la fin ne justifie pas les moyens », et que « l'usage de la force doit être réduit au minimum indispensable et moralement justifiable »<sup>39</sup>. On comprend dès lors qu'il n'est pas possible de confondre le rôle du *ḡihād* dans les luttes politico-religieuses d'Abou l-Ala Mawdudi et de Sayyid Qotb.

Un autre point où ce dernier se distingue radicalement d'Abou l-Ala Mawdudi mais également de Hassan al-Banna que, c'est qu'à la différence de ces derniers, il modèle à sa guise le concept de guerre défensive (*ḥarb difā'iyya*). Refusant de le prendre au sens étroit du terme, « comme le font ceux qui, succombant à la pression des circonstances et aux attaques malignes des orientalistes, prétendent caractériser le mouvement du djihad dans l'Islam ». C'est pour lui, « un mouvement d'élan et d'essor pour la libération de "l'homme" sur "la terre"... qui utilise les ressources en fonction de la situation humaine réelle et selon des étapes

---

<sup>38</sup> Voir Abū l-Ala Mawdūdī (1928), *Jihad in Islam* (version anglaise), Bayrūt : Dār al-Qur'ān al-karīm, 1980, 1. Cela dit, dans le rapport avec Gandhi, Abou l-Ala Mawdudi montre la contradiction absolue que recèle sa conception ramenée au niveau politique : il s'était prononcé contre l'idée de la séparation d'un Pakistan qu'il jugeait nationaliste, mais voulait un État islamique à l'échelle de l'Inde entière...

<sup>39</sup> Michaël Amaladoss, *Vivre en liberté*, Bruxelles : *Lumen Vitae*, 1998, 180, repris par Mohamed Tahar Bensaada dans « Approche socio-historique des théologies islamiques de la libération », dans *Théologies de la libération*, Louvain-la-Neuve : Centre tricontinental / Paris : L'Harmattan, 2000, 190.

définies, chacune d'elles ayant utilisé de nouvelles méthodes ». Soit dit en passant, l'accusation de littéralisme faite aux revivalistes tient ici difficilement. Les textes scripturaires sont, à l'instar de Bossuet et Pierre-Daniel Huet qui épurèrent le patrimoine antique *ad usum Delphini*, et même mieux que chez ces derniers, sélectionnés, expurgés et resservis pour les bons Musulmans comme parole sacrée afin de répondre de façon modulée pour les besoins de la cause. Sayyid Qotb de poursuivre : « Si nous n'hésitons pas à qualifier le mouvement de l'Islam djihadiste [*al-islām al-ḡihādiyya*<sup>40</sup>] de mouvement défensif » – il s'agit donc bien ici du *ḡihād* armé –, « c'est que nous n'hésitons pas à changer le sens du mot “défense” et à l'entendre comme “défense de l'homme” » contre tous ces éléments qui limitent sa liberté et font obstacle à sa libération<sup>41</sup>. »

Ce n'est pas tout. Cette manière étonnante pour un Musulman de traiter le fiqh entre dans une conception plus large avec laquelle Sayyid Qotb parle, à la manière d'un épistémologue, d'Islam dynamique (*al-islām al-ḥarakī*), de voie dynamique (*al-māntag al-ḥarakī*), enfin de droit dynamique (*al-fiqh al-ḥarakī*), ce qui nous intéresse ici. Voici comment Olivier

---

<sup>40</sup> Comme les Frères musulmans semblent responsables du néologisme *islāmiyyūn*, formé sur *islāmī*, que nous traduisons par « islamistes », il est possible que Sayyid Qotb soit à l'origine de l'adjectif *ḡihādī*, *-iyya*, que nous traduisons par « djihadiste », et peut-être du substantif *ḡihādiyyūn* qui en dérive.

<sup>41</sup> Sayyid Qotb consacre à ce sujet le Ch. 4 de ses *Maʿālim...*, *op.cit.*, 64-65.



Carré le définit à partir de son étude du volumineux *Fī zill al-Qur'ān* : « Le *fiqh haraki*, combatif, dynamique, sincère, ne peut être élaboré que par les gens du front, les combattants et les actifs, pas par les scribes de livres desséchés qui, comme les orientalistes, envisagent la répétition du passé ou alors se livrent aux élucubrations philosophiques théologiques<sup>42</sup>. » Il est astucieux de mettre la pensée sclérosée de bien des théologiens musulmans sur le dos des orientalistes (*muštariqūn*)<sup>43</sup> : cela permet de ménager les représentants officiels de la pensée islamique qui ne peuvent qu'être tentés de voir dans cette attitude une innovation (*bid'a*), naturellement coupable.

Le moindre raisonnement de Sayyid Qotb peut paraître impeccablement légitimé dans l'islam dont il se réclame en toute circonstance. Mais cela n'est que l'apparence tonitruante d'une politique qui se vêt de la religion invoquée à sa manière, et qui doit être jugée, sur ce plan, non tant sur son adéquation à la doctrine islamique – cela, encore une fois, est du ressort des théologiens, des exégètes et des juristes de l'islam –, que sur la réponse qu'elle donne aux besoins sociaux et au bien public de la collectivité humaine. Mais cela est un autre sujet.

---

<sup>42</sup> Olivier Carré, « Le combat-pour-Dieu et l'État islamique... », *op.cit.*, 696. Voir aussi, sur ce sujet, Haziyah Hussin & Sohirin M. Solihin, The dynamic methodology in the Qur'ānic exegesis between originality and renewal, dans *Al-Bayan*, Journal of Qur'an and Hadith Studies, vol. 10, issue 2, (déc.2012), 69-95.

<sup>43</sup> Sayyid Qutb, *Ma'ālim...*, *op.cit.*, 64 et *passim*.

## 4. Le *ḡihād* chez Abdullah Azzam

Une grande saut est franchi dans la radicalisation politique quand on passe des positions de Sayyid Qotb à la Salifiyya ḡihādiyya. Certes, il y eut des prémices, notamment avec les mouvements extrémistes en rupture, dans les années 1970, avec les Frères musulmans comme Tafkīr wa-Hiḡra, déjà évoqué. Mais il ne s'agit là que d'anticipations, largement partielles. On peut dire que l'étape est définitivement franchie, d'un point de vue théorique et pratique avec Oussama ben Laden et Ayman al-Zawahiri à la fin des années 1990, mais elle présente, sur le plan théorique, deux temps relativement distincts, fortement liés aux circonstances.

En 1988, quand est créé l'organisation Al-Qaïda, nous sommes encore dans le cadre d'un djihad de défense contre l'invasion de la Russie soviétique en Afghanistan. Abdullah Azzam y appelait en 1979 dans un texte titré *Al-Difā<sup>c</sup> ʿan arāḏī al-muslimīn* / « Défense des terres des Musulmans »<sup>44</sup>. Ce dernier, appelé *fatwa* bien qu'il n'émane pas d'une autorité religieuse officielle, fut néanmoins appuyé à titre personnel par le grand mufti d'Arabie saoudite, Abd al-

---

<sup>44</sup> ʿAbd Allāh ʿAzzām, *Al-Difā<sup>c</sup> ʿan arāḏī al-muslimīn aham furūṣ al-ʿiyān*, Ġidda : Maḡlis kutūb al-ʿulamāʾ, 1984. On peut trouver une traduction anglaise s.t. *Defence of the Muslim Lands*, en ligne sur *ReligionScope* (site *religion.info*) le 01/02/2002.

Aziz b. Baz, mais le roi Khaled s'est bien gardé de s'associer à cet appel, ce qui aurait équivalu à une déclaration de guerre à la Russie soviétique. Le djihad afghan était pourtant du pain béni pour le régime saoudien si l'on pense qu'à la même époque, ce dernier ne pût répondre à la prise de la Grande mosquée de La Mecque que par recours au GIGN français dont les membres furent très opportunément convertis à l'Islam en moins de temps qu'il ne faut pour prononcer la chahada, cela afin de pouvoir pénétrer sans offense à la religion dans l'Enceinte sacrée. La montée à la frontière de la terre islamique d'Afghanistan permit ainsi de débarrasser d'une jeunesse turbulente la péninsule Arabi-que et d'autres pays arabes. Cela n'a jamais été qu'un secret de Polichinelle que ce djihad était nettement encouragé par l'aide de la CIA aux moudjahidines sur directive de Jimmy Carter, comme cela fut explicitement reconnu plus tard par Zbigniew Brzezinski<sup>45</sup>.

Abdullah Azzam n'est pas un militant palestinien ordinaire. Apparemment déçu par le caractère laïque et nationaliste de la Résistance palestinienne sous la direction de l'OLP à la fin des années 1960, et plus encore révolté par le caractère socialisant du FPLP et des FDPLP, et la personnalité chrétienne de leurs dirigeants, Georges Habache et Nayef Hawatmeh, il suit un cursus de droit islamique à l'Université d'al-Azhar et,

---

<sup>45</sup> Zbigniew Brzezinski pensait à l'époque : « Nous avons maintenant l'occasion de donner à l'URSS sa guerre du Vietnam », voir son entretien avec le *Nouvel Observateur*, 15-21/01/1998.

diplôme en poche, enseigne à l'Université de Amman dans les années 1970, puis à Djedda au tournant des années 1980 où il établit des liens fructueux avec les milieux officiels, tant dans la monarchie que dans les oulémas, avant de se rendre au Pakistan, où il partage son temps entre l'enseignement à l'Université d'Islamabad et des séjours auprès des moudjahidines afghans, où il apparaît comme un théoricien du *ḡihād* mené contre la Russie soviétique. On se souvient qu'en s'appuyant sur des déclarations d'Ibn Taymiyya et de son disciple Ibn Qayyim totalement sorties de leur contexte, Hassan al-Banna, suivi en cela par Sayyid Qotb, avait fait du *ḡihād* défensif une obligation personnelle. Dans son *Difā'*, Abdullah Azzam développe encore cette position par une copieuse récolte de références non seulement d'Ibn Taymiyya, mais encore à une kyrielle de juristes appartenant aux ailes les plus extrêmes des quatre écoles juridiques, ceci en généralisant les conditions que donnent ces derniers de la transformation d'obligation collective en obligation personnelle. Et, en l'appuyant de tout son poids d'intellectuel musulman, il présente celle-ci comme une règle islamique universelle, valable de tout temps et en tous lieux.

En faisant en 1987, dans son traité intitulé *Ilḥaq bi-qāfila* / « Rejoins la caravane », du *ḡihād* pour défendre les territoires des Musulmans occupés<sup>46</sup> une obligation individuelle qu'il

---

<sup>46</sup> *Ida daḥala l-ṣalāt wa-l-ʿaduww l-arḍ al-muslimīn*, littéralement « si l'ennemi pénètre dans la terre des Musulmans », dans ʿAbd Allāh ʿAzzām, *Ilḥaq bi-qāfila*, 1987, en ligne sur le site *ilmaway.com*, point 1 de la

met, en s'appuyant de façon discutable sur Abou Hanifa, Ibn Hanbal et Malik b. Anas, sur le même plan que la prière et le jeûne<sup>47</sup>, en en faisant une sorte de 6<sup>e</sup> pilier conditionnel de la foi, il contribue à hypertrophier son rôle dans le corpus islamique.

Mais peut-on faire de sa doctrine la théorie du djihad qualifié à l'anglo-saxonne de « global » qu'on lui prête volontiers<sup>48</sup> ? Peut-on, comme s'y prête Gilles Kepel, tirer des écrits de Abdullah Azzam, cette conclusion : « L'Afghanistan n'est que le premier exemple d'une terre islamique usurpée par les infidèles dont la reconquête par le *jihad* est une cause de rigueur<sup>49</sup> » ? Il est vrai que, pour lui, la lutte pour arracher à l'ennemi tout territoire islamique actuellement occupé ou même qui a fait autrefois partie au *Dār al-Islām* est obligatoire<sup>50</sup>. Mais voici ce qu'il explique quand il s'agit de l'Afghanistan : 1. le djihad armé est *farḍ ʿayn* pour les Afghans et seulement, comme le veulent la masse des juristes, mais *farḍ kifāya* pour les Arabes ; 2. or cela est une position théorique car les Afghans manquent

---

conclusion. Pour la traduction anglaise, voir « Join the caravan », mise en ligne sur *ReligionScope* (site *religion.info*) le 01/02/2002.

<sup>47</sup> *Fa-lā farḍ baynahu wa-bayna l-ṣalāt wa-l-ṣawm*, dans *Ilḥaq*, point 2 de la conclusion.

<sup>48</sup> Thomas Hegghammer, *The Caravan: Abdallah Azzam and the Rise of Global Jihad*, Cambridge (UK) : Cambridge University Press, 2020.

<sup>49</sup> Gilles Kepel, *Jihad, op.cit.*, 220.

<sup>50</sup> ʿAbd Allāh ʿAzzām, *Ilḥaq bi-qāfila*, 1987, Ch. II, point 4.10 ; cela est répété au point 7 de la conclusion.

totallement d'hommes pour se libérer ; 3. et, en raison d'une théorie de l'extension de proche en proche – qu'Ibn Taymiyya appliquait à la Syrie en lutte contre les Mongols de son temps mais qu'il est difficile de penser qu'elle pouvait impliquer le Maghreb –, le *farḍ kifāya* des Arabes se retourne, se renverse (*yanqalab*) en *farḍ 'ayn* ; 4. c'est pourquoi il est du devoir des Arabes de les secourir dans le djihad armé jusqu'à ce que les Communistes soient chassés du pays<sup>51</sup>. Le « djihad global » attribué à Abdullah Azzam est vraisemblablement une erreur d'optique, rendue possible pour qui chausse les lunettes d'un Islam ontologiquement guerrier et conquérant. Si la doctrine établie sur la prophétie de Mohammed est telle, il n'est pas besoin de perdre son temps à scruter les positions de ceux qui se réclament de lui. C'est entendu d'avance. Pour confirmer mon propos, voici l'opinion, prudente et nuancée sur la contribution de Abdullah Azzam à la Salafīyya ḡihādiyya, d'un chercheur du Combatting Terrorism Center de West Point, qui présente l'intérêt de se soucier moins de propagande que de mesurer les adversaires avec lesquels l'armée étasunienne est aux prises. Cet officier de la marine des États-Unis conclut ainsi son examen du *Ilhaq* : « Finalement, le livre révèle la différence entre Azzam et Ben Laden, là où Azzam est pragmatique en limitant le jihad à l'Afghanistan et à la Palestine, tandis que Ben Laden le

---

<sup>51</sup> C'est ce qui ressort du *Ilhaq bi-qāfila*, Ch. III, points 2 et 3.

conçoit à l'échelle planétaire [globalize it]<sup>52</sup> ». On pourrait objecter que nous sommes en 1987, donc avant l'élimination des troupes russes, et que les États-Unis et Abdullah Azzam sont encore du même côté de la tranchée. On pourrait aussi faire valoir que nous ne pouvons présager de son attitude ultérieure, surtout si l'on mesure les performances casuistiques de l'homme et son aptitude à mettre ses formulations en adéquation avec les circonstances.

---

<sup>52</sup> Youssef Aboul-Enein, *The Late Sheikh Abdullah Azzam's Books : Part III : Radical Theories on Defending Muslim Land through Jihad*, Combatting Terrorism Center at West Point, 01/01/2008, 9.

## **5. Le *ḡihād* chez Ayman al-Zawahiri et la Salifiyya ḡihādiyya**

Mais voici que les choses vont rapidement changer après lui, sous l'effet de plusieurs facteurs combinés : l'installation des troupes étatsuniennes dans la péninsule Arabique, justifiant la position d'Al-Qaïda de continuer contre les États-Unis le djihad armé, jusque-là mené contre la Russie ; le retour des Afghans dans leurs pays d'origine, laissant disponible pour l'action des centaines de katibas dûment entraînées à la lutte armée ; le coup de force des généraux algériens contre le FIS en janvier 1992 ; et le conflit de Bosnie créant un appel d'air djihadiste pour la défense des Musulmans de ce pays contre les Serbes ; la persistance et l'aggravation de l'oppression des Palestiniens malgré les accords d'Oslo en 1993 ; etc.

Les conditions matérielles se mettent ainsi en place pour l'élargissement du djihad armé sur deux plans. Sur le plan extérieur aux Mondes arabe et islamiques d'abord, c'est-à-dire en ce qui concerne les États-Unis et leurs alliés, cela conduit aux attentats des années 1990. Sur le plan intérieur au Monde islamique ensuite, la lutte armée se développe, notamment en Algérie et en Bosnie. Mais les événements majeurs, ceux qui vont mettre littéralement le feu aux poudres, sont la réaction étasunienne à la destruction des tours du World Trade Centre, prétexte à l'occupation de



l’Afghanistan en 2001 et, plus encore de l’Iraq en 2003<sup>53</sup>. Il est manifeste que la dévastation de ce pays soulève, chez les Arabes et les Musulmans, une colère d’autant plus grande que ce pays n’a rien à voir avec les attaques qui frappent les États-Unis. Et cette exaspération y lève massivement des troupes disponibles auxquelles les groupes d’Al-Qaïda fournissent, à côté des officiers de Saddam Hussein passés à la clandestinité, un encadrement efficace. C’est ainsi que l’Iraq devient champ de bataille central, imprévu par les Salafo-djihadistes, mais où peuvent se démultiplier leurs forces.

Parallèlement, les armes théoriques se sont également fourbies pour que naisse une lutte qui va conduire au fameux État islamique de Daech et à la proclamation du califat par Abou Bakr al-Baghdadi à Mossoul en 2014. Tout porte à croire qu’Ayman al-Zawahiri, devenu le principal porte-parole d’Al-Qaïda, est l’artisan majeur de la construction théorique qui permet de faire un bond non seulement au-delà des positions de la mouvance qotbisme mais encore de celles de Abdullah Azzam. Dès 1988, Ayman al-Zawahiri avait écrit un *Al-ḥiṣād al-murr* / « La moisson amère », violente diatribe contre les Frères musulmans. Ces derniers y sont accusés de tous les maux et notamment d’avoir renoncé au combat contre la démocratie, qui une religion antinomique (*dīn nāqadī*) de l’Islam : elle exprime en effet le contraire exact du *tawḥīd* en

---

<sup>53</sup> Je renvoie ici à mon livre, écrit au printemps 2003, *États-Unis : la tentation de l’Empire global*, Paris : Éd. des Cahiers de l’Orient, 2005.

pratiquant l'association (*širk*) et en remplaçant la souveraineté divine par celle du peuple<sup>54</sup>, question qui, au fond, ne nous apprend rien de neuf par rapport à Sayyid Qotb. Mais Ayman al-Zawahiri les blâme surtout pour avoir abandonné le *ḡihād*, d'un côté contre « les <sup>55565758</sup>.

Quand, dix ans plus tard, Ayman al-Zawahiri proclame avec Oussama Ben Laden et d'autres la constitution d'un Front islamique mondial pour le combat armé contre les Croisés et les Juifs (*Ḡabhat al-islāmiyya al-ʿalāmiyya li-qitāl al-ṣalībiyyin wa-l-yahūd*), on peut y voir la mise en forme organisationnelle des susdites positions. Il est significatif que, dans la traduction française faite de ce document, le terme arabe *qitāl*, « combat », armé en l'occurrence, soit traduit par *jihad*, avec les connotations d'exaltation et de furie dans l'imaginaire européen que ne possède pas le terme d'origine. En tout cas, nous sommes ici dans le *ḡihād al-qitāl*, « le djihad du combat armé », non plus défensif, mais hautement

---

<sup>54</sup> Aymān al-Zawāhirī, *Al-ḥiṣād al-murr: al-Iḥwān al-muslimūn fī sittīn ʿāman*, 1988, éd. 2005 sur site <https://da3msyria2.wordpress.com/>, 32-37. Pour une traduction française partielle de ce livre, voir Ayman al-Zawahiri, « Extraits de *La Moisson amère. Les soixante ans des Frères musulmans* », traduction de Jean-Pierre Milelli, dans Gilles Kepel (dir.), *Al-Qaida dans le texte : Écrits d'Oussama Ben Laden, Abdallah Azzam, Ayman al-Zawahiri et Abou Moussab al-Zarqawi*, Paris : PUF, 2005, 242 à 261.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 8.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 16 *et passim*.

revendiqué comme offensif<sup>59</sup> à l'échelle de la planète entière. C'est à partir de là seulement que l'on peut vraiment parler de « djihad global ». Cette position, dont Ayman al-Zawahiri est présenté comme le théoricien, constitue bel et bien une solution de continuité avec la position première de l'organisation Al-Qaïda, qui suivait jusque-là Abdullah Azzam, assassiné en 1989 et pour qui le djihad offensif (*ḡihād al-talab*) restait *farḍ kifāya* et restait soumis à des conditions juridiques très strictes<sup>60</sup>. Elle s'intègre désormais dans un programme politique totalement délié de justifications juridiques habituelles dans l'Islam.

Une autre rupture, opérée là aussi tant avec Sayyid Qotb qu'avec Abdullah Azzam, est que ce djihad armé n'est pas seulement extérieur à l'Oumma. Il se déploie aussi sur le plan intérieur, par l'usage du *takfīr*, soit le passage de l'anathème idéologique à la réduction des non-croyants et des prétendus mécréants au statut d'ennemis déclarés, position que l'on impute à tort aux personnages qui viennent d'être cités<sup>61</sup>. Le *takfīr* livré par la tradition wahhabite, est désormais conçu de

---

<sup>59</sup> Oussama Ben Laden, Ayman al-Zawahiri & al., « Déclaration du Front islamique mondial pour le jihad contre les Juifs et les croisés », traduction de Jean-Pierre Milelli, dans Gilles Kepel, (dir), *Al-Qaïda dans le texte...*, *op.cit.*, 62-69.

<sup>60</sup> Voir °Abd Allāh °Azzām, *Al-difā° an arāḍī al-muslimīn*, *op. cit.*, 9 et *passim*. On en trouve une traduction anglaise s.t. *Defence of the Muslim Lands*, sur le site *religion.info*.

<sup>61</sup> Pour ce qui est de Sayyid Qotb, voir plus haut, pages 27-28 ; pour ce qui est d'Abdullah Azzam, les lignes suivantes de ce paragraphe tendent à le montrer.

façon ultra-sectaire pour justifier une politique de terreur. Selon un analyste de la marine des États-Unis, que ses fonctions poussent à évaluer l'adversaire au plus près de ses intentions, « Abdullah Azzam ne pratiqua pas l'excommunication de Musulmans. Pour lui, la défense des pays islamiques d'une invasion pas les *kuffar* (infidèles ou non-croyants) et l'unité de l'Oumma était primordiale, et le *takfir* ne pouvait que créer la *fitna* (division) ». Il relève en revanche que « l'autorité d'Ayman al-Zawahiri a été récemment attaqué – l'auteur écrit en 2008 – pour l'invocation intensive du *takfir* par Al-Qaïda<sup>62</sup> ».

La première conséquence du *takfir* « actif », comme dirait Olivier Carré, est, au plan politique, la lutte déclarée contre tous les États de l'Archipel islamique, accusés de se réclamer indûment de l'Islam. C'est ainsi qu'en 2004, Abou Moussab al-Souri, un vétéran de l'insurrection de Hama en 2002 passé par l'Afghanistan dans les années 1990 et considéré comme l'inspirateur des attentats de Paris, appelle « à s'abstenir d'entrer dans les édifices du pouvoir », (*°adm al-duḡūl fī haykal al-sulṭān*), c'est-à-dire à boycotter les administrations étatiques<sup>63</sup>, lesquelles doivent être renversées pour laisser place à des États islamiques entièrement gouvernés sous l'empire de la

---

<sup>62</sup> Shane Drennan, « Constructing Takfir : From °Abdullah °Azzam to Djamel Zitouni, *CTC Sentinel*, West Point, vol. 1, issue 7 (June 2008), 1-2.

<sup>63</sup> Abū Muṣ'ab al-Sūrī, *Da°wa al-muqādama al-islāmīyya al-°alāmīyya* 2004, en ligne sur le site *Archives.org*, 678.

Charia. Le but final est selon un autre théoricien du Salafodjihadisme, Abou Bakr al-Naji, « la reviviscence du califat » (*iḥyā' al-ḥilāfa*)<sup>64</sup>, non comme une qualité de l'État islamique, cette fois comme institution, et ce dans un avenir à portée de main.

La seconde conséquence est, sur le plan civil, pourrait-on dire, l'attitude vis-vis des non-Musulmans, parmi lesquels sont placés, non seulement les Chrétiens et les Juifs, mais également tous les Musulmans qui ne suivent pas l'orthodoxie et l'orthopraxie salafodjihadiste. Il ne s'agit pas seulement des Chiïtes, au sujet desquels Ayman al-Zawahiri trouve même en 2005, qu'Abou Moussab al-Zarqawi va trop loin en s'attaquant à leurs mosquées<sup>65</sup>, mais encore des Soufis, comme l'a prouvé l'attentat de la mosquée al-Rawdha de Bir al-ʿAbd dans le nord du Sinaï, où 305 personnes ont été tuées le 1<sup>er</sup> décembre 2017, ou encore des Yézidis, dont le massacre à Sinjar par Daech en 2014 est connu, etc. L'emploi systématique de la force brutale et volontairement extrême, disproportionnée, utilisée à des degrés inouïs par Daech, n'est pas seulement destinée, comme l'a théorisé Abou Bakr al-Naji dans son *Idārat al-tawaḥḥush*, au titre on ne peut plus révélateur, puisqu'il s'agit de « l'administration de la sauvagerie », à terroriser l'ennemi

---

<sup>64</sup> Abū Bakr al-Nāḡī, *Idārat al-tawaḥḥush : akḥṭar marḥala satamurru biḥā l'umma*, Bayrut : Markaz al-dirasāt wa-buḥūṭ al-islamiyya, 95.

<sup>65</sup> C'est, selon les services étasuniens, ce qu'il aurait fait dans une *Lettre à al-Zarqawi* datée du 09/07/2005 et rendue publique le par le bureau du directeur de la National Intelligence le 05/10/2005.

mais aussi les populations encadrées, et cela par « les techniques les plus terrifiantes (massacre, enlèvement, décapitation, crucifixion, flagellation, amputation, bûcher, lapidation, etc.<sup>66</sup> » Il n'est pas vraiment besoin de développer l'attitude pratique du Salafite-djihadisme, devenue tristement célèbre, à la manière d'Érostrate, non seulement dans sa conduite dans l'ère géohistorique arabo-islamique, mais encore dans les séries d'attentats meurtriers qui ont endeuillé notre pays ces six dernières années.

---

<sup>66</sup> Voir Nabil Mouline, « Daesh : harcèlement, violence, propagande... Le plan de conquête en 3 étapes de l'EI », *L'Obs* du 05/07/2015. Voir aussi mon article « Djihadistes » mis en ligne sur *Orient XXI* le 23/11/2016.

## 6. Formes du *ġihād* contemporain et humiliation subie par l’Islam

Il n’est pas pertinent d’étudier les formes d’instrumentalisation du *ġihād* sans les mettre en rapport avec les conditions politiques et sociales de leur apparition et de leur développement, et de chercher à saisir, derrière l’expression qu’elles affichent, la part d’élan social, politique et culturel auquel elles répondent, de quelque manière, heureuse malheureuse, voire monstrueuse qu’elles s’y prennent.

Il est intéressant de noter, si l’on veut s’efforcer d’entrer sur ce terrain, que la plupart des historiens s’interrogent depuis longtemps sur la part relative à donner, dans l’ascension du Nazisme, à l’humiliation qu’ont voulu la Grande Bretagne et la France de Clémenceau, que le chauvinisme a surnommé « Père la Victoire », et à la grande crise de 1929. Il y a au moins une leçon à retenir de cette attitude : c’est que l’humiliation d’un peuple fier peut avoir des conséquences terribles. C’est d’ailleurs en s’attachant à en tenir compte que les vainqueurs de 1945 ont fini, au bout d’un temps et sans aucun doute par un calcul politique dû à la Guerre froide, par traiter l’Allemagne de façon différente qu’ils ne l’avaient fait à Versailles. Alors pourquoi nos hommes politiques et nos barons des médias, et surtout les orientalistes et islamologues qui les nourrissent de leurs

analyses sont-ils si peu nombreux à essayer de chercher à mesurer les conséquences de l'humiliation bien plus grande encore que les grandes puissances européennes, Russie comprise, et nord-américaines, au concert desquelles il faudrait désormais ajouter la Chine ? Apportons toutefois une nuance dans le parallèle : humiliation du vaincu dans une guerre de rapine entre empires rapaces concurrents quand il s'agit de l'Allemagne, humiliation d'empires prédateurs à des nations colonisées et esclavagisées quand il s'agit de l'aire géohistorique islamique au passé glorieux sur lequel les puissances européennes se sont vengées de peurs entretenues pendant un millénaire. Sans parler du fait que les dizaines de milliers des victimes massacrées par Al-Qaïda, Daech et leurs épigones, n'ont à ce jour aucune proportion avec les exterminations de masse des Nazis qui, en plus de celle des Juifs et de Tziganes, comptent par millions les autres personnes déclarées *Untermenschen*, « sous-hommes », en Europe orientale, et ce sans parler des hécatombes des conquêtes coloniales et des deux guerres mondiales.

Est-ce qu'est vraiment mesurée l'humiliation faite aux peuples de l'aire géohistorique de l'Islam quand on pense à l'ampleur des dévastations qu'elle a subies depuis deux siècles, et qui se perpétuent encore ? Songeons seulement, ne serait-ce qu'en nous limitant au Monde arabe, aux ravages provoqués depuis la campagne de Bonaparte dans l'Égypte de 1798-1801 et la conquête de l'Algérie à partir



de 1830, jusqu'à ceux dus à la démolition de la Libye depuis 2011 et à ses suites funestes au Sahel subsaharien. Songeons encore à l'installation au Moyen-Orient, entre ces deux époques, en 1919-1923 où le mouvement d'indépendance arabe, encouragé par les grandes puissances mais frustré par elles de sa révolte contre l'Empire ottoman, aux désolations provoquées par la guerre de 1991 contre l'Iraq, suivie d'un blocus massacrant dans les années 1990 et de son occupation dans les années 2000, et encore à l'établissement en 1948 de l'État-colon d'Israël et son grignotage incessant, jour après jour, de la terre palestinienne, qui vient raviver les plaies.

Samuel Philipps Huntington écrivait dans son *Choc des civilisations* : « Le problème central pour l'Occident n'est pas le fondamentalisme islamique. C'est l'islam, civilisation différente dont les représentants sont convaincus de la supériorité de leur culture et obsédés par l'infériorité de leur puissance. Le problème pour l'islam n'est pas la CIA ou le ministère américain de la Défense. C'est l'Occident, civilisation différente dont les représentants sont convaincus de l'universalité de leur culture et croient que leur puissance supérieure, bien que déclinante, leur confère le devoir d'étendre cette culture à travers le monde. Tels sont les ingrédients qui alimentent le conflit entre l'islam et l'Occident<sup>67</sup>. » Supposez que ces caractères appliqués par

---

<sup>67</sup> Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations*, Paris : Odile Jacob, éd. 2000 (1<sup>ère</sup> éd. 1997), 320. Dans le texte original, l'auteur écrit *West et Islam*

Samuel Huntington aux « représentants » des civilisations, soient étendus aux civilisations elles-mêmes. L'hypothèse n'est que de pure forme car prendre la partie pour le tout est un sophisme courant. Notre professeur de sciences politiques y invite d'ailleurs, lui qui, par un autre sophisme opérant *pars pro toto*, prête à confondre les sociétés avec les civilisations dont elles se réclament et qui ne sont que leur être-au-monde, sociétés-civilisations qu'il laisse voir comme des blocs compacts, insécables et invariants dans l'histoire. Mais en braquant le regard sur ces vices de raisonnement, on n'a pas remarqué, ou feint ne pas avoir relevé, ces mises en garde faite à un Occident que Samuel Huntington conçoit comme un ensemble durablement unifié sous la houlette des États-Unis : 1. « La croyance occidentale dans la vocation universelle de sa culture a trois défauts majeurs : elle est fausse, elle est immorale et elle est dangereuse<sup>68</sup> » ; 2. « Toute intervention de l'Occident dans les affaires des autres civilisations est probablement la plus dangereuse cause d'instabilité et de conflit généralisé dans un monde aux civilisations multiples<sup>69</sup> ». En conséquence de quoi il l'appelait cet « Occident » à « modérer ses

---

avec des majuscules, voir *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, London : Penguin Books, 1996, 217. Alors que le français donne une majuscule au mot *Islam* lorsqu'il s'agit de la civilisation, ce qui est le cas en l'occurrence, le traducteur écrit bien *Occident* avec une majuscule, mais *islam* avec une minuscule. L'esprit de supériorité ne plane pas qu'au-dessus de la tête de nos « représentants »...

<sup>68</sup> Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations*, déjà cité, 467-468.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 470-471.

ambitions »<sup>70</sup>. On sait que, loin de prêter l'oreille à ce conseil, les États-Unis et l'Europe à sa traîne, sont restés sourds à ce conseil, puisque c'est exactement le contraire qui s'est passé depuis 1986 où ces lignes furent écrites et où l'aire géohistorique de l'Islam a été saccagée, d'Afghanistan en Iraq et de Levant en Libye, à un point inconnu auparavant. J'ajoute qu'il ne pouvait imaginer que la Russie, brutalement écartée des affaires du monde en 1989, allait aussi mener sa croisade islamophobe en Tchétchénie et reviendrait avec force au Moyen-Orient.

Dans tous les épisodes qui concernent la période coloniale, la République, pour ne parler que de la France, n'a pas seulement soumis, comme en Algérie, les Musulmans à un régime spécial, formalisé en 1881 sous le nom de Code de l'indigénat, qui assurait leur infériorité civile et civique, en nommant elle-même, les imams et en contrôlant les associations culturelles, politique dont les États indépendants ont d'ailleurs conservé en héritage. Elle a aussi favorisé de façon officielle les confessions et organisations chrétiennes, comme cela fut le cas non seulement en Syrie et au Liban, mais aussi en Algérie. Cela a d'ailleurs été rappelé il y a peu par Pierre-Jean Luizard, qui n'a pas manqué de mettre en lumière, de façon très opportune, les racines coloniales de la politique vis-à-vis de l'Islam de la

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, 469.

France aujourd'hui<sup>71</sup>. Dans le même ordre d'idées, le travail d'Olivier Le Cour Grandmaison nous permet de rappeler les blessures et les humiliations imposées à l'Islam par la République française dans ses colonies<sup>72</sup>. Qui lit seulement les deux ouvrages récents de ces deux chercheurs peut mesurer, à travers le seul exemple français, la profondeur des ressentiments des populations de l'aire géohistorique arabo-islamique que les nouvelles aventures impérialistes décon-seillées en 1986 par Samuel Huntington n'ont fait qu'exalter.

Cette humiliation ne tient pas seulement aux agissements des grandes puissances d'Europe, Russie comprise, et d'Amérique du Nord. Elle est encore avivée par des offenses graves de pays qu'un temps, les Monde arabe et islamiques ont vu à leurs côtés dans les luttes d'émancipation du Tiers-monde. Ce ne sont ni le véritable ethnocide des Ouïgours par la Chine au Xinjiang, ni l'éradication des Rohingyas du Myanmar (Birmanie) sous le gouvernement Aung San Suu Kyi, prix Nobel de la paix 1991, ni les discriminations perpétrées en Inde par le gouvernement

---

<sup>71</sup> Voir Pierre-Jean Luizard, *La République et l'islam. Aux racines du malentendu* Paris : Tallandier, 2019. Voir la recension de ce livre, « France, le poids de l'inconscient colonial », mise en ligne sur *Orient XXI* le 1<sup>er</sup>/02/2020.

<sup>72</sup> Olivier Le Cour Grandmaison, « *Ennemis mortels* ». *Représentations de l'islam et politiques musulmanes en France à l'époque coloniale*, Paris : La Découverte, coll. « Sciences humaines », 2019. Là encore voir la recension intitulée « Islam et politique musulmane », en ligne sur *Orient XXI* le 20/12/2019.

raciste de Narendra Modi, qui pourraient aujourd'hui diminuer les affronts ressentis par les Musulmans qui, de religion ou de culture, sont un milliard et demi d'êtres humains dans le monde.

Les conquêtes, discriminations et répressions, exclusions et anathémisations subies par les peuples et groupes humains politiquement et socialement infériorisés ne vont pas seules. Elles sont généralement toujours accompagnés, dans les sociétés et groupes qui se veulent manifester leur supériorité, sauf dans quelques franges bien trop étroites et des cas bien trop rares, d'un irrépressible besoin d'autojustification par déshumanisation de ces groupes et peuples transformés en ennemis et, partant, d'un incoercible appétit pour la négation de leurs religions, cultures et civilisations. La situation que vit aujourd'hui l'aire géohistorique de l'Islam, largement piétinée par les grandes et moins grandes puissances, et déchirée par de redoutables conflits internes, renforce encore les sentiments de déchéance et d'humiliation dans de larges secteurs de sa population et, comme l'histoire l'enseigne à l'envi, ces sentiments ne sont pas bons conseillers. Et il serait judicieux d'en tenir compte.

Revenons au *ḡihād* qui est le point de départ de cette étude. Il n'est pas possible de combattre les positions, aussi monstrueuses qu'on puisse les juger, des groupes qui l'instrumentalisent dans la lutte politique, sans considérer la part de la réaction contre les impérialismes. Sans

Le *ġihād* et son instrumentalisation

considérer également le refus de l'arrogance des civilisations qui veulent imposer leurs règles aux Musulmans et voient justement, dans la haute idée que se font du *ġihād* Arabes et Musulmans, le symbole de leur nocivité et la justification de leur mise à l'écart des affaires du monde.

## Épilogue

Cette étude s'est attachée à montrer la complexité de la notion de *ḡihād* en distinguant les couples de notions suivantes : *ḡihād* spirituel ou majeur (*al-ḡihād al-akbar*) et *ḡihād* guerrier ou mineur (*ḡihād al-aṣḡar*) ; obligation collective (*farḍ kifāya*) et obligation personnelle (*farḍ ʿayn*) ; *ḡihād* défensif (*ḡihād al-difāʿ*) *ḡihād* offensif (*ḡihād al-ṭalab*) ; *ḡihād* armé (*ḡihād al-qitāl*) et *ḡihād* de prosélytisme (*ḡihād bi-l-ḥuḡḡa wa-l-lisān*) ; sans parler de la distinction entre le *ḡihād* islamique, d'où sortent les notions précédentes, et *ḡihād* sécularisé qui a pris, dans le Monde arabe, le sens qu'assume à peu près chez nous, le mot *résistance*.

Mais à quoi bon toutes ces subtilités, à quoi bon couper les cheveux en quatre, penseront ceux pour qui le *ḡihād* est ontologiquement guerrier et conquérant, à l'instar du Coran où il trouve sa justification ? Si ce jugement restait limité aux propos que l'on tient au café du commerce, cela serait sans importance. Mais il est de la plus extrême gravité lorsqu'il est prononcé *ex cathedra* par des gens qui se prétendent spécialistes de l'Orient et de l'Islam.

Tous ces couples de notions entrent en jeu pour distinguer au mieux les positions politiques et les différents modes d'instrumentalisation de la notion islamique de *ḡihād*, depuis Hassan al-Banna, Abou l-Ala Mawdudi et Sayyid Qotb en

passant par Abdullah Azzam et jusqu'à Ayman al-Zawahiri et aux représentants de la Salafiyya ġihādiyya du XXI<sup>e</sup> siècle. L'amalgame entre les positions de Hassan al-Banna et de Sayyid Qotb écrivait il y a peu Olivier Carré, était « voulu et déclaré par les nassériens et les marxistes égyptiens », mais qui est encore aujourd'hui répété par les orientalistes et islamologues peu scrupuleux, « est de bonne guerre en tactique politique mais ce n'est pas un brevet d'exactitude »<sup>73</sup>. Que dire alors de l'amalgame entre ces deux figures de la politique levant le drapeau de l'islam et celles d'Al-Qaïda et de Daech ? J'ajouterai que se tromper de cible n'est pas seulement une erreur du point de vue de la connaissance, c'est aussi se tromper soi-même, et c'est préjudiciable à l'action.

Roland Laffitte

Pantin, 23 avril – 16 mai 2020.

---

<sup>73</sup> Olivier Carré, « Le combat-pour-Dieu et l'État islamique..., *op.cit.*, 683.



## Sources bibliographiques

- ABOUL-ENEIN, Youssef, *The Late Sheikh Abdullah Azzam's Books : Part III : Radical Theories on Defending Muslim Land through Jihad*, Combatting Terrorism Center at West Point, 01/01/2008.
- AL-BANNĀ, Ḥasan, *Risālat al-ḡihād*, en ligne sur le site *Ikhwanwiki*.
- AL-BANNĀ, Ḥasan, *Risālat al-ta'lim*, « Épître des enseignements », not. sur le site *albannalife*.
- AL-BANNĀ, Ḥasan, « Al-ihwān al-muslimiyyūn wa-l-ḥilāfa », dans *Rasā'il al-imām al-shahīd Ḥasan al-Bannā*, sur le site *Ikhwanwiki.com*.
- AL-HUDAYBĪ, Ḥasan, *Daw'at lā quḍat*, 1969, et publié en 1977, en ligne sur divers sites, notamment *Alwahabiya.com* et *Okhowa.com*.
- AL-SŪRĪ, Abū Muṣ'ab al-Sūrī, *Da'wa al-muqādama al-islāmiyya al-'alāmiyya* 2004, en ligne sur le site *Archives.org*, 678.
- AL-NĀGĪ, Abū Bakr, *Idārat al-tawahhush : akhṭar marḥala satamurru bihā l-umma*, Bayrut : Markaz al-dirasāt wa-buḥūṭ al-islāmiyya.
- AL-ZAWĀHIRĪ, Aymān, *Al-ḥiṣād al-murr : al-Ihwān al-muslimūn fī sittīn 'aman*, 1988, éd. 2005 sur site <https://da3msyria2.wordpress.com/>, 32-37. Pour une traduction française partielle de ce livre, voir Ayman al-Zawahiri, « Extraits de *La Moisson amère. Les soixante ans des Frères musulmans* », traduction de Jean-Pierre Milelli, dans Gilles Kepel (dir.), *Al-Qaida dans le texte...*, *op. cit.*, 242 à 261.
- AL-ZAWĀHIRĪ, Aymān, *Lettre à al-Zarqawi* datée du 09/07/2005 et rendue publique le par l'Office of the Director of National Intelligence le 05/10/2005.
- AMALADOSS, Michaël, *Vivre en liberté*, Bruxelles : *Lumen Vitae*, 1998.
- °AZZĀM, °Abd Allāh, *Al-difā' °an arāqīṭ al-muslimūn aham furūḍ al-a'iyān*, Ḡidda : Maḡlis kutūb al-'ulamā', 1984. On peut en trouver une traduction anglaise s.t. *Defence of the Muslim Lands*, en ligne sur *ReligionScope* (site *religion.info*) le 01/02/2002.
- °AZZĀM, °Abd Allāh, *Ilḥaq bi-qāfila*, 1987, en ligne sur le site *ilmaway.com*, point 1 de la conclusion. Pour la traduction anglaise, voir « Join the caravan », mise en ligne sur *ReligionScope* (site *religion.info*) le 01/02/2002.
- BEN LADEN, Oussama, ZAWAHIRI, Ayman & al., « Déclaration du Front islamique mondial pour le jihad contre les Juifs et les croisés », traduction de Jean-Pierre Milelli, dans Gilles Kepel, (dir.), *Al-Qaida dans le texte...*, *op. cit.*, 62-69.

## Le *ḡihād* et son instrumentalisation

- BENSAADA, Mohamed Tahar, « Approche socio-historique des théologies islamiques de la libération », dans *Théologies de la libération*, Louvain-la-Neuve : Centre tricontinental / Paris : L'Harmattan, 2000, 163-207.
- BERQUE, Jacques, *Le Coran, essai de traduction*, éd. Paris : Albin Michel, 1995.
- BONNER, Michael, *Le jihad. Origines, interprétations, combats*, Paris : Téraèdre, 2012 ; édition originelle : *Jihad in Islamic history : doctrines and practice*, Princeton, N.J. : Princeton University Press, 2006.
- BRZEZINSKI, Zbigniew, Entretien avec le *Nouvel Observateur* les 15-21/01/1998.
- COLOSIMO, Jean-François, *Aveuglements – Religions, guerres, civilisations*, Paris : Éditions du Cerf, 2018.
- CARRÉ, Olivier, « Le combat-pour-Dieu et l'État islamique chez Sayyid Qotb, l'inspirateur du radicalisme islamique actuel », dans *Revue française de science politique*, 33<sup>e</sup> année, n°4, 1983, 680-705.
- COUTAU-BÉGARIE, Hervé, « Comment on conduit une coalition la France et la Grande-Bretagne dans l'affaire de Suez », dans *Histoire, économie et société [La France et la Grande-Bretagne devant les crises internationales]*, 13<sup>e</sup> année « 1994 », n°1, 101-110.
- DIDEROT, Denis, *Le neveu de Rameau*, dialogue, ouvrage posthume, Paris : Delaunay, 1821.
- DRENNAN, Shane, « Constructing Takfir : From ʿAbdullah ʿAzzam to Djamel Zitouni, *CTC Sentinel*, West Point, vol. 1, issue 7 (juin 2008), 1-4.
- Encyclopédie de l'Islam*, éd. Peri Bearman & al, Nouvelle édition, 12 vols. avec index, Leyde : Brill / Paris : Maisonneuve & Larose, 1960-2005.
- FATHALLY, Jabeur, « La vocation défensive du *jihād*, son histoire et sa réalité », dans *Études internationales*, vol. 49, n° 1 (hiver 2018), 133-176.
- FLORI, Jean, *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Paris : Éd. du Seuil, 2002.
- GRESH, Alain & LAFFITTE, Roland, « L'Islam est-il une religion violente ? », mis en ligne sur *Orient XXI* le 05/10/2018.
- HAGGHAMMER, Thomas, *The Caravan : Abdallah Azzam and the Rise of Global Jihad*, Cambridge (UK) : Cambridge University Press, 2020.
- HAMĪDULLAH, Muḥammad, *Al-Qurʿān al Majīd / Le Saint Coran*, Ankara : Hilāl Yayınları – Beyrouth : Salih Özcan, 1973.
- HARTUNG, Jan-Peter, *A system of life : Mawḍūʿī and the Ideologisation of Islam*, London : Hurst, 2013.
- HUNTINGTON, Samuel Philipps, *Le choc des civilisations*, Paris : Odile Jacob, éd. 2000 (1<sup>ère</sup> éd. 1997) ; pour le texte original, voir *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, London : Pinguin Books, 1996.

## Le *ġihād* et son instrumentalisation

- HUSSIN, Haziya & SILIHIN, Sohirin Mohammad, The dynamic methodology in the Qur'anic exegesis between originality and renewal, dans *Al-Bayan*, Journal of Qur'an and Hadith Studies, vol. 10, issue 2, (déc.2012), 69-95.
- IBN AL-QAYYIM AL-ĠAWZIYYA, « Fi hadiya fi l-ġihād wa-l-maġāzī wa-l-sarāyā wa-l-buṣūṭ », dans *Zād al-ma'ād fi hady hayr al-'ibād*, Bayrūt : Dār al-kitāb al-'arabī, 2005, 413-447, et, dans la version anglaise, « Guidance in *jihād* and battles », dans *Provisions for the Hereafter*, sur le site *islam.house.com*, 245-289.
- IBN ḤALDŪN, *Al-Muqaddima* (1377), taḥqīq al-ustād Aḥmad A'rāb, 2 vol. Bayrūt : Dār al-Ġarb al-islāmī, 1988 ; pour l'édition française, voir IBN KHALDŪN, *Discours sur l'Histoire universelle*, 3 vol., Paris : Sindbad, 1968.
- IBN MANZŪR, *Lisān al-'arab*, achevé en 1290, al-Qā'hira (Le Caire) : Dār al-ma'ārif, s.d.
- IBN RUṢD, Abū l-Wālid Muḥammad b. Aḥmad, *Bidāyat al-muġtahid wa-nihāyat al-muqtadid*, 2 vol., Bayrut : Dār al-Ġarb al-islāmī, 1988, I, 341-354 ; pour la traduction anglaise, faite par Imran Ahsan Khan Nyazee sous le titre *Bidāyat al-muġtahid / The Distinguished Jurist's Primer*, 2 vol., Reading : Garnet Publishing, 2012.
- IBN RUṢD AL-ĠADD, Abū l-Wālid Muḥammad b. Aḥmad, *al-Muqaddimāt al-Mumahhidāt*, Bayrūt : Dār al-Ġarb al-islāmī, 1997.
- KEPEL, Gilles, *Jihad, Expansion et déclin de l'islamisme*. Paris : Gallimard, 2000.
- KEPEL, Gilles (dir), *Al-Qaida dans le texte : Écrits d'Oussama Ben Laden, Abdallah Azzam, Ayman al-Zawahiri et Abou Moussab al-Zarqawi*, Paris : PUF, 2005.
- LAFFITTE, Roland, « Djihadistes » mis en ligne sur *Orient XXI* le 23/11/2016.
- LAFFITTE, Roland, *États-Unis : la tentation de l'Empire global*, Paris : Éd. des Cahiers de l'Orient, 2005.
- LAFFITTE, Roland, « France, le poids de l'inconscient colonial », en ligne sur *Orient XXI* le 1<sup>er</sup>/02/2020.
- LAFFITTE, Roland, « Islam et politique musulmane », en ligne sur *Orient XXI* le 20/12/2019.
- LAFFITTE, Roland, *Sur l'Islam et les Musulmans dans la société française (en réponse à Jean-François Colosimo et à quelques autres)*, Pantin : chez l'auteur, en ligne mon site personnel, mai 2020.
- LAFFITTE, Roland, « Le terme *ġihād* : de l'identification à un essai de traduction », dans la *Lettre SELEFA* n° 4 (juin 2015) en ligne, et diffusé par *Academia*. On peut en trouver un raccourci de cette étude dans mon entretien avec Ghaleb Bencheikh sur le « Djihad » dans le cadre de son émission *Questions d'Islam*, et diffusé sur *France culture* le 19/04/2020, et le compte-rendu audiovisuel de ma conférence délivrée le 13/02/2016 faite à l'IEMMO sur le thème « Le Jihad du temps du prophète Mohammed à aujourd'hui ».

## Le *ḡihād* et son instrumentalisation

- LAFFITTE, Roland & *al.*, « Lettre ouverte à un ami journaliste à propos de *jihād* », écrite par des membres de la SELEFA en date du 7/01/2016, et diffusée le blog de Roland Laffitte de *Mediapart*, voir aussi la *Lettre SELEFA* n° 7-8 d'octobre 2019.
- LANE, Edward William, *An Arabic-English Lexicon*, 2 vol., London : Williams & Norgate, 1863-1877.
- LE COUR GRANDMAISON, Olivier, « *Ennemis mortels* ». *Représentations de l'islam et politiques musulmanes en France à l'époque coloniale*, Paris : La Découverte, coll. « Sciences humaines », 2019.
- LEWIS, Bernard, *The Political Language of Islam*, Chicago & London : The University of Chicago Press, 1988.
- LUIZARD, Pierre-Jean, *La République et l'islam. Aux racines du malentendu* Paris : Tallandier, 2019.
- MASSON, Denise, *Le Coran*, Paris : Gallimard, 1967.
- MAWDŪDĪ, ‘Abū l-A‘la, *Jihad in Islam* (1928, version anglaise) Bayrūt : Dār al-Qur’ān al-karīm, 1980, 1.
- MAWDŪDĪ, ‘Abū l-A‘la, *Risālat-e dīniyya* (1932) ; voir l'édition anglaise de Kurshid Ahmad, *Towards Understang Islam*, UKIM Dawa Center : en ligne.
- MOHAMMED-ARIF, Aminah, « *Hartung, Jan-Peter. A system of life : Mawdūdī and the Ideologisation of Islam* » sur le site du *South Asia Multidisciplinary Academic Journal* (Samaj), le 16/12/2016.
- MORABIA, Alfred, *Le Ḡihād dans l'islam médiéval*, éd. Paris : Albin Michel, 2013 (1<sup>ère</sup> éd. : 1993).
- MOULINE, Nabil, « Daesh : harcèlement, violence, propagande... Le plan de conquête en 3 étapes de l'EI », *L'Obs* du 05/07/2015.
- MOULINE, Nabil, *Les clercs de l'Islam – Autorités religieuses et pouvoir politique en Arabie saoudite, XVIII<sup>e</sup>- XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris : PUF, 2011.
- PETERS, Rudolph, *Jihad in Classical and Modern Islam*, (1<sup>ère</sup> éd. 1996), Princeton : Markus Wiener Publishers, 2005.
- QUTB, Sayyid, *Ma‘ālim fī l-ṭarīq*, Bayrūt / Al-Qā’ira : Dār al-Šurūq, 1979.
- TYAN, Émile, « *ḌIḤĀD* », dans l'*Encyclopédie de l'Islam, op.cit.*, II, 551-553.
- ZOLLNER, Barbara H. E., *The Muslim Brotherhood : Hasan al-Hudaybi and Ideology*, London & New York : Routledge, 2009.