

ISLAM, PAIX ET VIOLENCE¹

Mohamed-Chérif Ferjani²

Professeur émérite de Science Politique, d'islamologie et de civilisation arabe

Université Lumière-Lyon2 - Senior Fellow à Timbuktu Institute- African Center for Peace Studies (Dakar)

« *Si vis pacem, para bellum* », (si tu veux la paix, prépare la guerre) ! Cet antique adage latin, qui a toujours inspiré les relations entre les nations et les groupes humains, depuis la nuit des temps, résume la complexité de la question de la violence et de la paix. Est-ce parce que l'humain est « naturellement » et irrémédiablement « un loup » pour son prochain, ou est-ce le fait de facteurs accidentels qui en ont perverti la nature pacifique, que la violence se présente comme une donnée incontournable de la condition humaine ? Les systèmes éthico-philosophiques, comme les doctrines politiques et religieuses, n'ont jamais réussi à clore le débat autour de cette question.

Depuis des décennies, des violences de toutes sortes sont commises et justifiées au nom de l'islam : DAECH, Boko Haram, Al-Qâ'ida et ses différentes ramifications, les groupes jihadistes issus de telle ou telle branche de l'islam politique, etc., nous rappellent tous les jours que nous sommes loin d'en avoir fini avec la menace qu'ils font peser sur la paix partout dans le monde, aussi bien dans les pays musulmans qu'ailleurs. Face à ces violences, on entend tout et son contraire : Les uns disent que c'est une religion de violence et qu'il ne peut en être autrement en mettant en avant des versets coraniques, des traditions et des précédents historiques confirmant leur vision ; d'autres disent que c'est une religion de paix et de violence ne retenant des textes et de l'histoire que ce qui conforte leur thèse ! Un vrai dialogue de sourds ! Rares sont ceux qui admettent le caractère équivoque des textes et des faits fondateurs de l'islam et de toutes les religions à ce sujet ! Certains admettent ce caractère et somment les musulmans d'enlever du *Coran* les versets incitant à la violence. C'est comme si nous pouvions nous permettre d'enlever de la *Thora*, des *Évangiles*, du *Bhagavad-Gita*, des enseignements de Bouddha ou de Confucius, ou de n'importe quel autre livre dans lequel les adeptes de la violence puisent des justifications à leurs crimes, les énoncés mobilisés par ceux-ci pour ne garder que ce qui conforterait nos souhaits !

¹ Cet article est une reprise actualisée d'une contribution publiée dans *Théophilyon* dans un volume intitulé *Religion et violence*, Tome VIII, vol.3, 2003, pp. 129-160.

² Mohamed Chérif Ferjani est Professeur émérite (de Science politique, d'islamologie et de civilisation arabe) de l'Université Lumière Lyon2 ; il est auteur de nombreux travaux concernant l'histoire des idées et des institutions politiques des mondes de l'islam, la laïcité, les droits humains et les processus de démocratisation dans le pourtour méditerranéen, dont : *Religion et démocratisation en Méditerranée*, Riveneuve Editions-Nirvana, Paris- Tunis 2015- 2016, *Islamisme, Laïcité et droits humains*, Amal Edition, Sfax, 2012 (réédition actualisé d'*Islamisme, laïcité et droits de l'Homme*, l'Harmattan, 1991), *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Fayard 2005, *Les Voies de l'islam, approche laïque des faits islamiques*, CRDP de Franche Comté- Le Cerf, 1996.

Le propos de cette réflexion n'est pas de reprendre tous les débats au sein de la pensée musulmane en les comparant avec ceux qui ont agité d'autres traditions religieuses, mais de voir comment cette question s'est posée et se pose aux musulmans. Cette préoccupation trouve sa légitimité dans les interrogations suscitées par l'implication passée et présente de l'islam dans différentes formes de violence, et dans les prises de position contradictoires à ce sujet des musulmans eux-mêmes et des non-musulmans plus ou moins spécialistes des réalités et des courants de pensée islamique.

Pour aborder cette question - autrement qu'à travers les raccourcis et les simplifications réductrices - nous rappellerons les termes du débat actuel avant de tenter une reconstitution de la généalogie des conceptions revendiquées par les uns et les autres afin de voir quelle est la part de ce qui relève des croyances fondamentales et des faits fondateurs de l'islam, et quelle est la part de ce qui relève de l'histoire, des enjeux socio-politiques et des idéologies de combat.

Cette contribution tentera de restituer les points de vue relatifs à la question de la paix et de la violence dans l'histoire de la pensée, des sociétés et des faits islamiques, en s'autorisant, là où il paraît nécessaire d'y recourir, des comparaisons avec les autres traditions culturelles et religieuses. Ce souci de comparatisme vise à savoir dans quelle mesure on peut parler, au sujet de cette question, d'une « exception islamique », ou, au contraire, d'une logique inhérente au fonctionnement, sinon de tous les faits religieux, du moins des grandes religions auxquelles on a pris l'habitude de comparer la religion musulmane.

1- L'islam entre discours bellicistes et islamophobes et discours pacifistes

Se fondant sur les théories au nom desquelles l'islam – en tant que religion qui prétend à l'universalité – impose(ra)it à ses fidèles « le combat (*jihâd*) sur la voie de Dieu (*fi sabîl allâh*) » par tous les moyens jusqu'à ce que son message règne sans partage sur l'ensemble de l'humanité, certains concluent que la violence est un trait essentiel de la religion musulmane. Dans ce sens, B. Lewis, tout en reconnaissant que les notions de « guerre sainte », et de « Loi sainte » n'ont pas « d'origine dans les textes classiques », ajoute : « La charia est simplement la loi et il n'y en a pas d'autres. Elle est sainte en ce qu'elle vient de Dieu et (en tant qu'elle) est l'expression extérieure et immuable des commandements de Dieu à l'humanité. C'est sur l'un de ces commandements que se fonde la notion de Guerre sainte au sens d'une guerre ordonnée par Dieu. Le terme ainsi traduit est “Djihad”, mot arabe au sens littéral de “tentatives d'efforts, ou de luttes”. »³ Il ajoute : « Selon l'enseignement musulman, le djihad est l'un des éléments de la profession de foi, une obligation imposée à tous les musulmans par Dieu, par la révélation. »⁴ Pour ne laisser aucun doute sur la nature de cette obligation, il

³ Bernard Lewis, *Le langage politique de l'islam*, Gallimard, Paris, 1988, pp. 111-112

⁴ *Ibid.*, pp. 112-113

précise : « L'obligation du djihad se fonde sur l'universalité de la religion musulmane. La parole de Dieu et le message de Dieu s'adressent à l'humanité ; c'est le devoir de ceux qui les ont acceptés de peiner (jâhada) sans relâche pour convertir ou, tout au moins, pour soumettre ceux qui ne l'ont pas fait. Cette obligation n'a de limite ni dans le temps ni dans l'espace. Elle doit durer jusqu'à ce que le monde entier ait rallié la foi musulmane ou se soit soumis à l'autorité de l'Etat islamique. Jusqu'à ce moment, le monde est partagé en deux, la Maison de l'Islam (Dar al-Islam), où s'imposent la domination et la Loi de l'islam, et la Maison de la Guerre (Dar al-Harb) qui couvre le reste du monde. Entre les deux, il existe un état de guerre moralement nécessaire, juridiquement et religieusement obligatoire, jusqu'au triomphe final et inévitable de l'islam sur l'incroyance. Selon les livres de droit, cet état de guerre pourrait être interrompu, si besoin était, par un armistice ou une trêve de durée limitée. Il ne pourrait pas se conclure sur une paix, mais seulement par une victoire finale. »⁵

Cette présentation reflète assez bien les conceptions des musulmans dont l'intolérance et la violence ont été le plus souvent dirigées – contrairement à ce que laisse entendre B. Lewis – contre les musulmans qui ne partagent pas leurs vues et se trouvent, par là, rejetés comme hérétiques. Elle suscite, par contre, l'indignation de ceux qui vivent ou perçoivent l'islam comme une religion de paix, de tolérance et de fraternité universelle entre les humains. Dans ce sens, le Mufti Subhî El Saleh est loin d'être le seul musulman à dire : « L'Islam est l'une des religions les plus tolérantes (...) Tous les hommes sans exception sont d'après le Coran les intendants de Dieu sur terre. C'est Dieu seul qui a le droit de juger s'ils sont dignes de sa confiance. Personne n'a le droit d'intervenir en son nom (...) L'humanisme islamique englobe tous les hommes et recherche le dialogue avec toutes les formes de pensée et de civilisation. On n'a pas le droit d'ériger l'islam en système d'oppression et de répression. »⁶ Il ajoute : « L'Islam a une vocation universelle. Sa marche ne peut revêtir aucune forme de violence ou d'oppression. Fidèle à sa mission, l'Islam se veut « une passerelle » entre les hommes. »⁷ Des penseurs comme Mohamed Talbi,⁸ Azzedine Guellouz⁹, M. Aziz Lahbabi¹⁰ et bien d'autres défendent la même vision pacifiste qu'ils justifient en puisant des arguments dans les faits fondateurs de l'islam et en s'appuyant sur les textes classiques. Résumant les arguments des adeptes de cette conception pacifiste, Marcel A. Boisard écrit : « L'Islam est une religion de paix ; la racine étymologique même de son nom l'indique. Dieu lui-même est Salâm, à savoir Salut, paix, sécurité. Pour la pensée musulmane, toute révélation divine véritable -

⁵ *Ibid.* p. 113

⁶ Soubhi El Saleh, « L'islam face au développement », dans *L'islam et son actualité pour le Tiers-monde*, Revue du Tiers-monde, T.XXII, n° 92, PUF, Paris, 1982, pp.925-934

⁷ *Ibid.*

⁸ Mohamed Talbi, *Plaidoyer pour un islam ouvert*, Cérès Editions-Desclée De Brouwer, Tunis-Paris, 1998

⁹ Dans D. Chevalier, A. Guellouz et A. Miquel, *Les Arabes, l'islam et l'Europe*, Flammarion, Paris, 1991,

¹⁰ Dans ses différents travaux relatifs à l'islam dont *Le personnalisme musulman*, PUF, Paris, 1964, *Du Clos à l'ouvert*, Dâr al-Kitâb, Casablanca, 1961.

l'Islam comme celles qui l'ont précédé - est nécessairement pacifique, puisque la loi vise, en premier lieu, à garantir la vie de l'homme – et non seulement du “croyant” pris dans son acception limitative - créé par Dieu. Le Coran impose la fraternité à l'intérieur de la communauté et la coopération pacifique avec l'extérieur, selon la vision d'une humanité unitaire. »¹¹

Plus nuancé, Ali Mérad précise qu'« en ce qui concerne le défi de la violence, l'éthique islamique impliquerait un engagement lucide et constructif pour coopérer à la nécessaire transformation des mentalités et des structures afin d'établir les conditions propres à une vie plus juste et plus humaine. »¹² Il ajoute : « Un tel engagement suppose, le refus de la non-violence purement négative, qui invoque le piétisme, le pacifisme, l'incompétence dans les affaires temporelles, et laisse, en fait, le champ libre aux forces du mal et de la violence ; d'autre part, cela suppose un égal refus des méthodes oppressives et totalitaires, le rejet de tout système visant à l'étouffement et à l'écrasement de la société humaine présente sous prétexte de travailler au bonheur – hypothétique – de générations futures. » Dans le même sens, il remarque « que l'obligation canonique d'ordonner le Bien et d'interdire le Mal (...) peut difficilement être assurée sans une certaine forme d'engagement dans la lutte contre la violence, pourvu que cette lutte ne passe pas nécessairement “par le feu et par le sang”. (...) Cette conception pacifiste n'implique pas, nous semble-t-il, qu'il faille s'interdire de réagir devant le mal, et de s'abstenir de toute espèce de réponse pour décourager les forces de la violence. »¹³ Il conclut : « A la limite, une telle attitude de non violence lucide et disciplinée pourrait être plus efficace – et humainement plus salutaire – qu'une violence désorganisée qui dégènerait fatalement en violence aveugle. »¹⁴

De son côté, Abdelmajid Charfi distingue des situations dans lesquelles la violence serait légitime, voire obligatoire, des situations dans lesquelles elle serait inadmissible et injustifiable en précisant que c'est l'impératif de la paix qui peut justifier le recours à la violence.¹⁵ Beaucoup de penseurs et de théologiens musulmans ont abordé la question sur la base de la distinction entre la violence légitime ou juste et la violence illégitime ou injuste en divergeant sur les critères de distinction et sur les conditions et les limites imposées à l'usage de telle ou telle forme de violence.

Pour mieux cerner la problématique de la paix et de la violence dans les faits et la pensée islamique, il serait important de voir comment cette question s'est posée aux musulmans au moment de l'avènement de l'islam, puis dans l'histoire des sociétés modernes.

¹¹ Marcel A. Boisard, *L'Islam aujourd'hui*, UNESCO, Paris, 1985, p.99.

¹² Ali Mérad, « L'Islam et la violence », dans *Rencontres islamo-chrétiennes, Conscience musulmane et conscience chrétienne aux prises avec les défis du développement*, CERES, Université de Tunis, 1974, pp. 159-166

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ A. Charfi, « Al-Islâm wa'l-'unf » (Islam et violence), dans *rencontres islamo-chrétiennes, op.cit.*, pp. 187-206

2. Paix et violence dans les faits fondateurs de l'islam

L'islam est apparu au septième siècle dans une région de l'Arabie dont l'évolution était fortement marquée par la dialectique de la paix et de la guerre. Le commerce caravanier a vu ses routes se détourner de l'Arabie du Sud du fait des guerres entretenues dans cette région depuis le début du VI^{ème} siècle par les Byzantins et les Sassanides perses. Cette évolution a profité à la région de Hijâz, berceau de l'islam, et plus particulièrement La Mekke où, depuis le cinquième siècle, la tribu de Quraych a joué un rôle important dans le processus d'unification des tribus vivant principalement de l'activité pastorale et de la razzia. En rapport avec les besoins du commerce caravanier, dont La Mekke et le Hijâz sont devenus l'un des principaux carrefours, la forme de violence qu'était la razzia va connaître une limitation progressive par l'institution de lieux et de mois sacrés, et par les pactes que Quraych a conclus avec un nombre de plus en plus important des grandes tribus intéressées par les retombées de ce commerce. Ce processus de pacification est passé par plusieurs étapes dont les moyens essentiels étaient :

- l'institution de la Ka'ba de La Mekke, sous la direction de Quraych et de son chef Quçay, comme sanctuaire et lieu de pèlerinage ouvert à toutes les tribus et à tous les habitants de l'Arabie par-delà la diversité de leurs croyances et de leurs pratiques culturelles,
- l'obtention par Hâchim de garanties de commercer en toute sécurité sur les territoires des puissances voisines pour les tribus qui s'allient avec Quraych afin d'imposer le respect des pactes relatifs à la sécurité des caravanes et de leurs relais ainsi que l'interdiction de toute violence dans les lieux saints et durant les mois sacrés,
- l'échec de la tentative entreprise par l'Abyssin Abraha, en 570, pour envahir La Mekke, devant une coalition de tribus arabes unies pour défendre ce qui semble être devenu, avant l'avènement de l'islam, leur premier lieu saint.

Cependant, le commerce caravanier, tout en étant le vecteur d'une « volonté de vivre ensemble » parmi les habitants de l'Arabie, a généré des disparités qui ont désagrégé les solidarités tribales traditionnelles et qui furent à l'origine des tensions et de formes de violence jusqu'alors inconnues, ou marginales, dans cette partie de la presqu'île arabique :

- l'asservissement de ceux que le commerce caravanier a ruinés et le recours croissant à l'esclavage, aussi bien pour les tâches économiques (cultiver les oasis, s'occuper des troupeaux et des caravanes des riches commerçants), que pour la constitution d'une armée-police destinée à défendre les biens et les intérêts des maîtres du nouveau système et, par là, à réprimer ceux qui pourraient représenter une menace pour ce nouvel ordre,
- le développement d'une contestation violente, sur fond de nostalgie de l'ordre tribal traditionnel, dont l'une des expressions fut incarnée par le mouvement des *ça'âlik* (les vagabonds) auxquels la tradition consacrée attribue des poèmes, des valeurs et actions chevaleresques.

L'islam, naissant dans ce contexte, reflète, dans son message comme dans ses autres faits fondateurs, cette dialectique de la violence et de la paix :

- D'un côté, il prôna une fraternité, des solidarités, une « volonté de vivre ensemble » (c'est là le vrai sens du mot *umma*, comme l'avait rappelé à juste titre Louis Massignon) sur la base de valeurs transcendant les fidélités et les clivages traditionnels et, par là, une société de concorde et de paix proposée par-delà les Arabes, à l'ensemble de l'humanité.
- De l'autre, il n'hésite pas à vilipender ceux qui se dressent sur son chemin et à leur promettre les pires châtiments, non seulement dans la vie de l'au-delà (*al hayât al-âkhira*), mais aussi dans ce « monde ici-bas » (*al hayât al-dunyâ*), lorsque « ceux qui combattent sur la voie de Dieu », « ceux qui achètent la vie de l'au-delà par le sacrifice de la vie d'ici-bas », remporteront « la victoire promise » sur « les ennemis de Dieu ».

Les enseignements coraniques, comme l'ensemble des traditions consacrées des différentes composantes de l'islam – indépendamment des controverses au sujet de leur authenticité ou de leur caractère apocryphe -, sont traversés par cette dialectique qui permet à chacun, selon les circonstances, les intérêts et les besoins de la situation qu'il vit, de trouver des arguments en faveur de la paix et de la tolérance ou de justifier la guerre ou l'intolérance.

Aussi, les partisans de la tolérance et de la coexistence pacifique entre les humains, quelles que soient leurs croyances (ou incroyance), ont pu justifier leur choix en se fondant sur des énoncés coraniques tels que « la vérité provient de votre Seigneur ; dis : celui qui veut être croyant qu'il le soit et celui qui veut être incroyant qu'il le soit » (Coran, 18/29), « pas de contrainte en religion » (Coran, 2/256), « dis : ô incroyants, je n'adore pas ce que vous adorez, vous n'adorez pas ce que j'adore.(...) Vous avez votre religion et j'ai la mienne » (Coran, 169/1à 6), tu n'es en rien comptable de leurs actions et ils ne sont en rien comptables des tiennes » (Coran, 6/52), « si un associateur (un polythéiste) te demande l'asile accorde-le lui afin qu'il entende la parole de Dieu » (Coran, 9/6), « Ô gens ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle ; nous avons fait de vous des peuples et des tribus afin que vous vous reconnaissiez », (Coran, 13/49), ainsi que les nombreux énoncés rappelant que « si Dieu l'avait voulu, il aurait fait des humains une seule communauté. » (Coran, 11/18, 5/4, 16/93).

Outre ces incitations à la tolérance et à l'acceptation de la diversité, « voulues par Dieu », des « peuples », des « tribus » et des « communautés », l'agression est prohibée car « Dieu n'aime pas les agresseurs. » (Coran, 2/190 et 3/87).

Les termes de « *silm* » et « *salâm* », au sens de paix, par opposition à la guerre, reviennent dans 49 versets souvent rappelés par ceux qui récusent la violence comme fondement des relations entre les humains. Les partisans de la paix se réfèrent également à différentes traditions consacrées allant dans le sens des versets coraniques précités ainsi qu'à des exemples d'attitudes pacifiques et de quête de tolérance dans la vie de Muhammad et de ses

premiers fidèles à La Mekke, avant l'hégire, ou à la charte (*çahîfa*) de la communauté de Médine qui regroupa des musulmans à côté de clans juifs, chrétiens et arabes d'autres croyances, ou encore au pacte de Najrân, et à d'autres pactes par lesquels le prophète de l'islam et ses compagnons ont garanti les droits des chrétiens et des « Gens du Livre », et qui servirent par la suite de base aux relations avec les mazdéens, les hindouistes, les populations animistes en Afrique et pour les relations avec des Etats et des populations de confessions et de cultures diverses. Si on leur rappelle le sort des juifs de Médine et des conquêtes menées du vivant du Prophète et de ses compagnons les plus vénérés, tantôt ils invoquent, à l'instar de A. 'Abd Al-Râziq dans son *Islam et fondements du pouvoir*, le caractère « défensif » ou « politique » de ces conquêtes qui ne sauraient, pour ces raisons, engager la conscience des musulmans ; tantôt ils relativisent ces faits en les présentant comme des mesures d'exception liées aux circonstances vécues par les premiers musulmans et qui doivent être subordonnées aux principes généraux et universels que sont, à leurs yeux, les commandements appelant à la tolérance, à la paix et à la fraternité entre les humains.

Les partisans de l'intolérance et de la violence au nom du « combat sur la voie de Dieu », ne sont pas, eux non plus, en panne d'arguments à l'appui de leur conception. Le Coran incite les croyants à mener ce combat en utilisant des termes dérivant principalement de deux racines *jhd* et *qtl*.

De la première racine nous avons le terme *jihâd* qui réfère à la notion générale d'effort, que certains interprètent comme étant d'abord « le combat contre soi-même », contre ses propres « penchants » ou « tentations » et qui serait « le combat suprême ». Cependant, l'usage coranique de ce terme - 27 fois sous la forme verbale (l'impératif *jâhidû*), 4 fois le substantif *jihâd* et 4 fois le participe actif *mujâhid* (au pluriel) – n'exclut pas le sens guerrier surtout lorsque le combat ainsi désigné vise les « impies (*kuffâr*) » (52/25), ou les « impies et les hypocrites » (*kuffâr* et *munâfiqûn*) (9/73 et 66/9).

De la deuxième racine est tiré le terme *qitâl* (littéralement combat mortel). Ce terme, dont le sens guerrier et violent est plus évident que le premier, revient une trentaine de fois sous la forme d'injonction de « combat sur la voie de Dieu » contre « les impies » (*kuffâr*), « ceux qui ne croient pas en Dieu et au jour dernier », la fraction musulmane qui refuse de mettre fin à une guerre l'opposant à une autre fraction musulmane (9/49), « les associateurs » (*muchrikûn*), les chefs de l'impiété » (*a'immatu'l-kûfr*), « les amis de Satan » (*awliyâ' al-chaytân*), etc. Il est parfois associé à l'impératif de tuer (*qatl*) les « associateurs après l'expiration des mois sacrés où qu'ils se trouvent. » (9/4) L'ordre de tuer est quatre fois associé à un combat défensif. Il est aussi question d'« extermination » (*taqtîl*) pour sanctionner « ceux qui mènent la guerre contre Dieu, son Prophète et qui répandent le mal sur la terre » et qui doivent pour cela, être « exterminés », ou « crucifiés », ou « amputés des membres opposés » ou « exilés de la terre. » (5/33)

Les expéditions organisées après 622 dans les différentes régions d'Arabie et contre les Mekkois, comme le sort réservé aux juifs de Médine après 624, sont considérés, par les musulmans adeptes de la violence et par ceux qui cultivèrent l'islamophobie, comme des exemples confirmant la visée conquérante de l'islam.

Le statut équivoque de la question de la paix et de la violence dans les faits fondateurs de l'islam, et l'imbrication étroite de cette question avec les enjeux politiques, ont été à l'origine de divergences et d'oppositions, liées à ce sujet, qui ont marqué l'histoire de la pensée et des sociétés musulmanes depuis la disparition du prophète jusqu'à nos jours. Certains, à la suite d'Abu Bakr Ibn Al-Arabi,¹⁶ considèrent que les versets appelant à la liberté de conscience, à la tolérance et à la recherche de la paix ont été abrogés par les versets appelant à « combattre sur la voie de Dieu ». D'autres considèrent que ces derniers versets – même s'ils sont venus historiquement après – ne peuvent abroger les premiers versets, car ils n'ont, à leurs yeux, de validité que par rapport aux circonstances précises dans lesquels ils ont été énoncés, alors que ceux-ci ont, selon leur lecture, la portée d'une règle générale et universelle. Ces divergences illustrent l'incidence des équivoques des faits fondateurs de l'islam sur la détermination d'un point de vue qui serait orthodoxe sur une question aussi capitale. En cela, l'islam n'est pas différent des autres religions dont les textes et les faits fondateurs, aussi équivoques sur cette question que sur d'autres, n'ont cessé d'être manipulés pour servir les causes les plus opposées. Ainsi, la Bible, tout en ordonnant de ne plus tuer (« Tu ne tueras point ») ordonne l'extermination de « ces impies, les Amalécites » et de faire la guerre aux peuples que les Hébreux rencontraient sur le chemin de la conquête de la « terre promise » de Canaan. De même, dans les Evangiles, le pacifique Jésus qui dit à ses disciples : « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente lui aussi l'autre » (Mathieu 5/39), dit par ailleurs : « Ne croyez pas que je suis venu apporter la paix sur terre : je ne suis pas venu apporter la paix, mais l'épée. Je suis venu mettre la division entre l'homme et son père, la fille et sa mère, la belle-fille et sa belle-mère, et l'homme aura pour ennemis les gens de sa maison. » (Mathieu, 10/ 34-36). Juifs et chrétiens auront les mêmes problèmes, les mêmes lectures et attitudes contradictoires à partir des équivoques de leurs Ecritures. C'est également le cas pour l'hindouisme qui érige la non-violence (*ahimsa* qui veut dire littéralement « volonté de ne pas tuer ») en vertu et qui impose au roi et au *varna* royal des *kshatriya* la charge de protéger par la guerre le monde, de tuer et châtier les ennemis et d'offrir les sacrifices pour la prospérité de la terre. Le bouddhisme, qui en est issu sur la base de la recherche de la paix absolue, n'a pu se répandre au-delà de son berceau initial que grâce à la protection de l'empereur Açoka (273-237 av J.C.) célèbre par ses conquêtes qui lui ont permis d'unifier l'Inde et d'étendre les frontières de son empire jusqu'en Afghanistan par le recours à la guerre. On pourrait ainsi dire que toutes les religions ont prêché l'amour du prochain, la recherche de son salut, mais que souvent, pour se répandre et se maintenir, elles ont préféré la soumission des corps à la conquête des cœurs. L'islam est loin d'être une exception à cet égard et à bien d'autres.

3. Le Califat de Médine : Guerre aux « apostats », conversion de la razzia en jihâd, assassinats politiques et discorde (fītna)

Dès la disparition du prophète, et avant même son inhumation, ses plus proches compagnons se sont disputé sa succession à la tête de la communauté qui s'est constituée à la faveur de son action et sous sa direction. Les menaces de recours à la violence échangées par les prétendants médinois et mekkois, et par leurs clans respectifs, et l'attitude belliqueuse des

¹⁶ A. Ibn AL-Arabî, *Ahkâm al-qur'ân* (les normes coraniques), 4vol., Dâr-al-Fikr, Beyrouth, (sans date).

partisans du califat d'Abû Bakr, et particulièrement de celui qui sera son successeur, 'Umar, pour évincer les médinois puis Ali et ses partisans hachimites, se sont transformées en guerre ouverte lorsqu'il s'est agi de réduire la volonté des tribus nomades de retrouver leur liberté et de pratiquer la razzia. Abû Bakr assimila leur tentative de « sédition » et le refus de lui payer la *zakât* (aumône), à un acte d'apostasie pour lequel il institua la peine capitale. Ainsi, la violence à laquelle le premier Calife eut recours pour imposer son autorité fut assimilée à un « combat sur la voie de Dieu » visant des croyants accusés d'apostasie malgré l'opposition de compagnons, dont 'Umar, qui n'ont pas compris la logique d'Abû Bakr. Il a été vainement rappelé à celui-ci que le Coran a donné le droit au prophète de percevoir une aumône qui purifie ceux qui s'en acquittent et pour lesquels il devrait, en contrepartie, accomplir des prières afin qu'ils soient en paix (Coran, 9/103). Le premier Calife instaura ainsi une tradition dont les autorités politiques après lui ont usé et abusé pour faire passer toute contestation pour une acte d'apostasie qui mérite la peine capitale. Certains continuent, jusqu'à nos jours, à considérer cette innovation comme un principe intangible de l'islam. Les dernières victimes de cette conception furent les Bahaïs en Iran, les théologiens Muhammad Mahmûd Taha au Soudan, Farag Foda en Egypte, sans parler de ceux qui sont éliminés par les groupes islamistes sans aucune forme de procès.

Par ailleurs, la guerre qui permit au premier Calife de venir à bout de l'opposition des tribus nomades, déboucha sur une conversion de la razzia en *jihâd* pour répandre l'islam au-delà des frontières de l'Arabie. Cette conversion était un moyen pour contenir et canaliser l'énergie guerrière des tribus nomades en l'orientant vers l'extérieur. Cette évolution peut être comparée à celle qu'a connue le christianisme avec la constitution de l'Etat français au Moyen Age : les Chevaliers, dont le métier était la guerre, étaient un obstacle à l'avènement de la « Fille Aînée de l'Eglise ». C'est pour avoir la paix nécessaire à cette constitution que l'Eglise appela à la « Fraternité du Christ » et exploita l'énergie guerrière des Chevaliers pour mener les Croisades aussi bien contre les musulmans que contre les « hérésies » des cathares, des vaudois, des patarins puis contre les protestants.

Dans les deux cas, la « guerre sainte » a procédé d'une volonté politique visant à canaliser une énergie guerrière, qui gênait une entreprise d'unification politique, en l'orientant, au nom de la religion, vers l'extérieur.

Certes, l'expérience de Jésus, crucifié avant que ses fidèles ne deviennent une communauté autonome ou hégémonique, n'offrait pas, contrairement à celle de Muhammad, de précédents pour justifier la guerre au nom de la religion qu'il professait. Cependant, cela n'a pas empêché des Chrétiens d'agir comme les adeptes de n'importe quelle religion lorsqu'ils se sont trouvés dans la situation de pouvoir – ou de devoir - mener des « guerres saintes » pour des raisons qui, ici comme ailleurs, n'étaient pas forcément religieuses.

La règle en cela est toujours et partout la même : si les faits fondateurs de la religion ne permettent pas la justification d'une pratique jugée nécessaire, on les enrichit en procédant à une refondation.

La conversion de la razzia en *jihâd* a permis, un moment, de contenir les divisions liées à la question du califat et d'avoir la paix nécessaire pour jeter les bases d'une

organisation étatique jusqu'alors embryonnaire. Elle s'est aussi avérée fructueuse grâce aux butins dont une partie allait au Calife et à la trésorerie créée pour capter ces revenus qui s'ajoutaient aux rentrées de la *zakât* et de la *jizya* (payée par les « Gens du Livre » et assimilés afin de bénéficier du statut de protégés (*dhimmî*) de l'autorité musulmane). Cependant, si les conquêtes ont permis au départ de contenir les conflits liés à la question du Califat, elles n'ont pas tardé à les attiser de nouveau. En effet, dès le règne de 'Umar (634-644), des divergences sont apparues au sujet des abus liés à la transformation des conquêtes en course à l'enrichissement scandaleux. 'Umar mit fin à la politique de son prédécesseur accordant des fiefs et des privilèges dans les pays conquis aux compagnons et à ceux qui participaient à ces conquêtes. Certains historiens attribuent aux réactions hostiles à cette mesure la fin tragique du deuxième Calife. Il décéda des suites de coups de poignard empoisonné d'un *mawla* perse que lui avait recommandé son gouverneur en Irak. C'était là le premier assassinat politique visant le chef de l'autorité suprême dans l'histoire du monde musulman.

Le recours à la violence s'est aggravé sous le règne du troisième Calife, 'Uthmân (644-656). Son népotisme fut à l'origine de révoltes – dirigées, entre autres, par des compagnons du prophète – qui se sont terminées par son assassinat. La proclamation, à Médine, d'Ali comme Calife pour lui succéder fut contestée par deux clans :

- le premier regroupé autour d'Â'isha, épouse du Prophète, et de deux célèbres compagnons, Talha et Zubayr,
- le second regroupé autour des cousins du Calife assassiné, les gouverneurs de Damas et de l'Égypte.

Les conflits sanglants, qui ont opposé les partisans d'Ali à ceux qui ont contesté son autorité en levant des armées, continuent à traumatiser, jusqu'à nos jours, la conscience des musulmans. On les évoque encore sous le nom de « la grande discorde » (*al-fitna al-kubrâ*)¹⁷: des compagnons du prophète, « promis au paradis », et donnés comme modèles à suivre, se sont entretués et ont dressé les musulmans les uns contre les autres dans une guerre fratricide plus sanglante que toutes les guerres menées jusqu'alors contre des non-musulmans ! L'imâm Mâlik Ibn 'Anas pouvait, à juste titre, déplorer ce conflit en disant : « Par Dieu, ils ne se sont entretués que pour une soupe insipide ! » ; c'est loin de pouvoir soulager la conscience des musulmans choqués par cette « discorde » entre des compagnons qu'ils croient devoir vénérer.

La « grande discorde » marque de façon violente et tragique, la fin du Califat de Médine dit « le Califat bien guidé ». Elle a débouché sur l'institution de la violence comme mode quasi exclusif de l'accès au pouvoir d'une dynastie, d'une oligarchie, d'un clan ou d'un autocrate. La violence devient aussi le moyen principal d'exercer le pouvoir et de s'y maintenir pour ne le quitter que mort ou chassé par une action violente d'un prétendant plus

¹⁷ Titre d'un ouvrage en arabe de Taha Hussein et d'un autre en français de Hichem Djaït (le second est publié chez Gallimard à Paris en 1985).

fort ou plus chanceux. En effet, jusqu'à nos jours, rares sont les chefs musulmans qui ont accédé au pouvoir et qui l'ont quitté par d'autres moyens.

Durant l'expérience du Califat de Médine, les relations avec les non-musulmans étaient marquées principalement par les conquêtes musulmanes et l'expansion au détriment des Etats voisins. Dans cette expansion, les musulmans ont rencontré des populations d'autres confessions que celles qu'ils avaient connues en Arabie. Le plus souvent, ils leur ont accordé le même statut que les juifs et les chrétiens avec des fluctuations obéissant davantage à des considérations politiques ou économiques qu'à des scrupules religieux.

4 – De la « grande discorde » à l'opposition « *dâr al harb / dâr al-‘islâm* »

Les partisans d'Ali réussirent à vaincre les insurgés de Bassorah, en tuant leurs chefs Talha et Zubayr et en obligeant Â'icha à la reddition, avant d'affronter à Siffine, en 657, les troupes du gouverneur de Damas. Le conflit s'acheva par un arbitrage débouchant sur l'avènement de deux Califats : celui d'Ali à Koufa, et celui des Omeyyades à Damas. Cet arbitrage sera à l'origine des principales obédiences de l'islam.

Ceux qui ont refusé le principe de l'arbitrage en invoquant le verset coranique « il n'y a d'arbitrage que revenant à Dieu » (6/57, 12/40, 12/67 etc.) mèneront des révoltes contre les deux califats et finiront par assassiner Ali en 661. Leurs révoltes seront à l'origine de plusieurs tendances politico-théologiques dont les principales sont les Adjradites, les Azraqites, les Sufrites et les Ibadhites. Appelés par leurs adversaires Kharidjites (dissidents), certains, comme les Ibadhites – les seuls qui ont survécu grâce à l'adoption du principe de dissimulation (*kitmân*) – refusent cette appellation souvent utilisée au sens d'hérésie.

Les partisans d'Ali, après l'assassinat de celui-ci ont eu à faire face à la persécution des Omeyyades. Les épisodes les plus sanglants de cette persécution ont été la répression de la révolte des récitateurs du Coran (*qurraâ'*) qui ont refusé la malédiction publique d'Ali ordonnée par le Calife, et surtout les massacres des Alides après la proclamation de Husayn comme Calife en Irak en 682, puis après la révolte de Zayd en 740. Cette violence à l'égard des Alides sera à l'origine du chiisme et des divers mouvements messianiques (fondés sur la croyance en « l'occultation du Mahdi »), en raison de l'injustice et de la corruption qui se sont emparées du monde, et en son nécessaire « retour » pour faire régner le bien et la justice qui en sont issus.

D'autres mouvements théologico-politiques se sont développés au fil des siècles en rapport avec les conflits, plus ou moins violents, entre les autorités en place et ceux qui en contestaient la légitimité.

La violence s'est nourrie de l'éclatement de la communauté musulmane en fractions (*firaq*) hostiles et se considérant chacune comme fidèle à l'enseignement coranique et à « la tradition du prophète », la seule « fraction promise au salut », jetant par là l'anathème sur les autres considérées comme « des fractions égarées » (*firaq dhâlla*) et « vouées à l'enfer ». Cette intolérance était et reste le principal argument en faveur de la violence entre les adeptes des différents courants de l'islam. Les plus extrémistes (*ghulât*) de chaque courant considèrent

que les musulmans qui ne partagent pas leurs conceptions et/ou font allégeance aux princes (Calife, Imâm, Sultan ou tout autre titre) sur lesquels ils jettent l'anathème, sont à combattre comme des infidèles dont « le sang et les biens sont licites », sans distinction d'âge, de sexe ou de toute autre considération. Les moins extrémistes fixent des règles à ne pas franchir : certains exigent la préservation des enfants, des femmes et des personnes âgées incapables de prendre des armes ; d'autres ajoutent la nécessité de préserver les récoltes et le cheptel. Les plus machiavéliques – avant la lettre - ne légitiment le recours à la violence que lorsqu'ils sont assurés de son issue victorieuse. Sinon, ils préconisent la dissimulation (*kitmân* chez les Ibadhites, et *taqiyya* chez les Chiïtes) ou la « patience » et la « prière » par laquelle on demande à Dieu « d'alléger » le fardeau de la communauté en « abrégant le règne » du prince considéré comme injuste ou illégitime mais auquel il faut obéir pour éviter une « *fitna* » (discorde, guerre fratricide ou désordre) dont les conséquences pourraient s'avérer pires que son règne. Ce « pacifisme », qui traduit une sorte de « réalisme politique », ne ferme pas totalement la porte au recours à la violence. Cependant, dans l'histoire du monde musulman et des principales obédiences qui ont réussi à préserver leur existence grâce à ce « principe de réalité », il n'y a eu que les minorités activistes – souvent rejetées, pour cela, par leur propre obéissance avant les autres – qui ont préconisé et justifié, au nom de la religion, le recours systématique à la violence quelles que soient les circonstances.

C'est à l'extrémisme de ces minorités activistes que l'on doit les premières formulations de l'opposition « *dâr al-harb / dâr al-islâm* » présentée aujourd'hui comme consubstantielle des faits fondateurs de l'islam. En effet, cette opposition ne concernait pas au départ, comme le prétendent B. Lewis et les discours islamophobes qui réduisent l'islam aux thèses islamistes bellicistes, la division du monde en deux parties, « la maison de l'islam (*dâr al-islâm*) où s'imposent la domination et la loi de l'islam, et la maison de la guerre (*dâr al-harb*) qui couvre le reste du monde » entre lesquelles « il existe un état de guerre moralement nécessaire, juridiquement et religieusement obligatoire, jusqu'au triomphe final de l'islam sur l'incroyance. »¹⁸ Elle visait, du côté des insurgés contre les autorités musulmanes sur lesquelles ils jetaient l'anathème, à légitimer leur action en présentant les territoires sur lesquels règnent ces autorités comme un domaine où le recours à la guerre est non seulement licite mais aussi obligatoire. C'est en ce sens qu'ils disaient « *al-dâru dâr harb* » (le territoire est un territoire de guerre). Ils ne visaient par là ni le territoire de la Chine, ni celui de la Russie, ni aucun autre pays non musulman ; mais bien des territoires musulmans sur lesquels régnaient des musulmans dont ils contestaient la légitimité. C'est du côté du pouvoir et de ses théologiens, qu'est venue la notion de « *dâr al-islâm* » dans laquelle tout recours aux armes, contre ou en dehors de l'autorité des princes, serait une *fitna*. L'objectif était la sacralisation de l'ordre et de l'autorité en place, et la présentation de toute rébellion ou dissidence comme une atteinte à l'intégrité de l'islam et de « son territoire ».

Cette opposition est étroitement liée, dans les théories politiques attribuées à l'islam ou prônées en son nom, à l'opposition *jihâd/fitna*, particulièrement chez les penseurs sunnites qui considèrent toute opposition à l'autorité en place comme une *fitna* (combat fratricide,

¹⁸ B. Lewis, *op.cit.*, p. 113

illégitime ou injuste) à laquelle on doit s'opposer par le *jihâd* (combat légitime ou juste, voire obligatoire). Si toutefois la dissidence réussit à défaire le pouvoir en place et à s'y substituer, elle cesse d'être une *fitna* et devient, après coup, *jihâd*.¹⁹ Selon cette conception, la principale condition à remplir, pour se faire admettre comme autorité légitime, est la capacité de se faire obéir, par la force ou par un autre moyen, afin d'imposer l'ordre et d'empêcher la *fitna*. Les musulmans doivent se soumettre à l'autorité, quelle qu'elle soit, tant qu'ils ne sont pas obligés de renoncer à leur religion. Les théologiens malikites du Maghreb ont résumé cette conception en disant : « il faut obéir à celui dont l'autorité s'impose. » (*man ichtaddat wat'atuhu wajabat tâ'atuhu*).

D'autres conditions ont été exigées au départ, pour admettre la légitimité de l'autorité contre laquelle tout recours à la violence est prohibé, puis abandonnées les unes après les autres pour composer avec la réalité et éviter, dans la mesure du possible, la *fitna*. Ainsi, au départ, lorsque les califes en place remplissaient ces conditions, l'autorité devait revenir à un homme libre, musulman, arabe, de la tribu de Quraych, comme le furent les califes de Médine, les Omeyyades et les Abbassides. Puis, lorsque les invasions mongoles ont mis fin à la dynastie abbasside et que les Mameluks, en Egypte puis au Proche Orient, ont incarné la résistance à leur domination, Ibn Taymiyya a écrit son traité *De la politique du point de vue de la religion (Al-syâssa al-shar'iyya)*²⁰ pour appeler les musulmans à leur faire allégeance et mener le combat (*jihâd*) sous leur autorité, bien qu'ils fussent loin de remplir ces conditions. Cet accommodement a permis d'admettre, plus tard, la légitimité des califes ottomans, bien qu'ils ne fussent ni quraychites ni arabes. Avec la colonisation et le passage de la plupart des pays musulmans sous des autorités non musulmanes, le même principe de réalité et la même peur de la *fitna* furent à l'origine de nouvelles adaptations. Il n'est plus exigé que l'autorité soit musulmane. Elle peut être légitime du seul fait qu'elle maintient l'ordre, empêche la *fitna* et n'oblige pas les musulmans à renoncer à leur religion. On a réhabilité pour cela un vieux principe forgé par les mu'tazilites lorsqu'ils subissaient à leur tour la persécution après la réhabilitation du hanbalisme contre lequel ils avaient justifié une véritable inquisition : Jubbâ'î, selon Al-Ach'arî, considérait : « Tout pays (*dâr*) où il est possible de résider ou de passer sans être obligé de faire montre d'une quelconque impiété (*kuf'r*), ou de manifester une quelconque sympathie pour l'impiété et de renoncer à la désapprouver, est un pays de foi (*dâr imân*) », ²¹ avec ce que cela implique quant à l'attitude vis-à-vis de l'autorité qui le dirige. Autrement dit, un Etat qui n'est pas dirigé par un musulman, et même s'il n'est pas lié par la norme islamique, peut être admis par les musulmans comme une autorité légitime pourvu qu'il ne les empêche pas d'être musulmans comme ils l'entendent. C'est ce que beaucoup de musulmans ont admis chaque fois qu'ils se sont trouvés en situation de minorité ou obligés de

¹⁹ Celui qui a le mieux développé cette thèse est le théologien ach'arite Al-Juwaynî connu sous le nom de Imam Al-Haramayn (imam des deux lieux saints) dans son livre *Ghiyâth al-'umam fî iltiyâth al-zulam* (le secours des nations pour trouver leur chemin dans les ténèbres), éd. Dâr al-'awda, Alexandrie, 1979, et son disciple Abû Hâmid Al-Ghazâlî (dans son livre *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, éd. Dâr al-châ'b, Le Caire, pp. 893-894).

²⁰ Et non *De la politique légale* comme l'a traduit H. Laoust et comme le traduisent ceux qui donnent à charia (et char') le sens de loi.

²¹ Al-Ach'arî, *Maqâlât al-islâmiyyîn*, op. cit. p. 137.

se soumettre à une puissance étrangère en se rappelant que la charia ne vise qu'à garantir « les cinq nécessités (ou finalités) : la préservation de la vie, de la religion, des biens, de la raison, de la descendance (ou de l'honneur) ». Tant que l'autorité garantit ces nécessités, ou n'oblige pas à y contrevenir, elle peut être considérée comme légitime y compris du point de vue de la religion. Cette vision amène, de nos jours, des musulmans vivant en Europe ou dans d'autres pays non musulmans, à considérer les pays où ils vivent, et qui leur permettent de professer et de pratiquer leur religion comme étant « terre d'islam » (*dâr islâm*). *A contrario*, certains parmi eux condamnés ou appartenant à des mouvements persécutés dans leurs pays d'origine, considèrent la plupart des pays musulmans comme étant des « terres de guerre » (*dâr harb*), c'est-à-dire des territoires où la guerre est non seulement licite mais aussi obligatoire pour abattre les régimes qu'ils considèrent comme « sataniques » et pour réislamiser les sociétés redevenues, à leurs yeux, païennes (*jâhiliyya*).

L'opposition *dâr al-harb/dâr al-islâm*, qui, il faut le rappeler, ne fait pas partie des textes des faits fondateurs de l'islam, n'a donc rien à voir avec les relations entre le monde musulman et le reste du monde. Elle relève de la politisation du religieux pour légitimer et sacrifier des enjeux de pouvoir et de contestation internes au monde musulman et opposant des musulmans entre eux comme c'était le cas pour les « guerres de religion » en Europe dont les protagonistes étaient principalement des chrétiens se disputant l'héritage du Christ et des premières communautés de ses disciples. Les théologiens, solidaires des enjeux en question, se sont emparés par la suite de ces notions pour les intégrer à leurs doctrines et leur donner le statut de catégories juridiques relevant d'un droit présenté comme au dessus des luttes partisans et des intérêts particuliers des factions en lutte pour le pouvoir. C'est par cette mystification, à la base de toutes les constructions juridiques du monde musulman ou d'ailleurs, qu'on en est arrivé à parler d'une « Loi islamique », d'un « Droit musulman » d'origine divine et par là intangible.

Il faut être mal intentionné, ou ignorant des processus qui ont produit ces catégories, - ce qui est inadmissible de la part de chercheurs reconnus comme de grands spécialistes de l'islam – pour présenter l'opposition « *dâr al-harb/dâr al-islâm* » comme un partage du monde en deux parties : celle « où s'impose la domination de la loi de l'islam » et celle « qui couvre le reste du monde », entre lesquelles « il existe un état de guerre moralement nécessaire, juridiquement et religieusement obligatoire. »

Outre son caractère fallacieux et /ou malhonnête, une telle présentation est loin de refléter la diversité des opinions qui se sont exprimées tout au long de l'histoire du monde musulman et qui s'expriment encore sur cette question. Sans parler de la « majorité silencieuse » et qui, dans le monde musulman comme ailleurs, subit et suit la loi des plus forts, des voix se sont toujours élevées, à toutes les époques, dans les différentes sociétés musulmanes et de toutes les obédiences, pour dénoncer l'instrumentalisation de la religion afin de légitimer la violence destinée à maintenir ou à renverser un pouvoir, ou à défendre des intérêts qui n'ont rien à voir avec des considérations religieuses, indépendamment de la compatibilité, ou non, entre religion et violence. La pratique de la « dissimulation » (*kitmân ou taqiyya*) par les minorités chiites et ibadhites, les théories sunnites préconisant « l'obéissance à celui dont l'autorité s'impose » même s'il est injuste ou qu'il a usurpé le

pouvoir, voire même s'il n'est pas musulman, afin d'éviter la *fitna* - quelle que soit par ailleurs la justification de ces attitudes -, ont permis aux sociétés musulmanes de contenir la violence et d'éviter l'état de guerre permanente, en leur sein comme à leurs frontières, contrairement à ce que l'on pourrait croire à la lecture de ce qui a pu être écrit à ce sujet par des musulmans xénophobes ou par des islamophobes. De nos jours, des musulmans participent, à des titres et dans des cadres divers, au dialogue entre eux et avec des adeptes d'autres religions pour dissiper les malentendus hérités du passé et pour éviter la « guerre des cultures » et des religions. Dans ce cadre, des penseurs comme Ali Mérad, feu Mohamed Arkoun, feu Naçr Hamid Abouzid, Mohamed Talbi, Abdelmajid Charfi, Abdu Filali Ansary, Mohamed Sghir Janjar, Ghaleb Bencheikh, Azzedine Gaci, Rachid Benzine, et bien d'autres poursuivent la tradition, remise à l'ordre du jour au siècle dernier par Mohamed Abduh, du dialogue entre musulmans avec les adeptes d'autres religions dans un esprit de tolérance et de paix. Dans ce sens, Mohamed Talbi « invite avec insistance à l'instauration d'un (...) dialogue au sein de la *umma* islamique, quelles que soient les familles de pensée, sans récupération par un système politique ou un autre. »²² Quant au dialogue interreligieux, son « seul but », à ses yeux, doit être « la cohabitation pacifique, dans le respect mutuel et l'intention pure, entre toutes les religions et les idéologies. »²³ Outre l'engagement personnel d'intellectuels musulmans dans cette recherche de dialogue dans un « esprit de tolérance et de paix », selon les termes de l'ISESCO, cet organisme qui regroupe les Etats des pays musulmans, par-delà la diversité des obédiences et des systèmes politiques, œuvre pour le développement des relations entre les différents courants de l'islam et appelle « à engager le dialogue avec les non musulmans, à conforter le substrat de relations interhumaines saines et à soutenir l'éthique de la conservation et de l'examen de la pensée en fonction des principes de l'identité et de l'altérité. »²⁴ Le Directeur de l'ISESCO dit, au sujet du dialogue avec l'Occident qu'il souhaite dans « cet esprit de tolérance et de paix », qu'il « est devenu de nos jours une nécessité impérieuse. »²⁵ Depuis les attentats de New York en 2001, et surtout après les attentats de Paris contre le journal satirique *Charlie Hebdo* et les nombreux attentats revendiqués par DAECH et d'autres groupes jihadistes partout dans le monde, des musulmans de toutes les obédiences sortent en nombre grandissant de leur silence pour dénoncer les crimes commis et justifiés au nom de leur religion et pour appeler, avec d'autres, à promouvoir des relations de paix entre les humains par-delà les croyances, les spiritualités et les philosophies des un(e)s et des autres. Quelle place fait-on à ces appels dans les discours islamophobes ? Doit-on les suspecter a priori de duplicité, ou doit-on les considérer, à l'instar de ce qu'en disent les islamistes les plus intégristes, comme non représentatifs de l'islam ? Et pourquoi réserver un tel traitement à l'islam et aux musulmans alors que toutes les religions et leurs adeptes présentent les mêmes équivoques ?

²² Mohamed Talbi, *op.cit.*, pp. 157-158

²³ *Ibid.*, p. 170.

²⁴ Abbas Al-Jirari, *Le dialogue au regard de l'islam*, ISESCO, Rabat, 2000, p. 7

²⁵ Abdulaziz Othman Altuwijri, *Les perspectives d'avenir du dialogue entre les musulmans et l'Occident*, ISESCO, Rabat, 1997, p. 32

5- Conclusion

Que faut-il conclure de ce survol des conceptions qui ont marqué l'histoire et les réalités islamiques au sujet de la question de la paix et de la violence ? Il est difficile de ne pas suivre Ali Mérad quand il rappelle que « le Coran et la Sunna » - sur lesquels les auteurs musulmans « cherchent à fonder leurs témoignages » - « offrent des possibilités d'interprétations telles qu'il n'est guère aisé de déterminer une ligne doctrinale qui traduirait sur une question donnée la position idéale de l'islam » et « qu'il serait présomptueux de vouloir dégager un ensemble de principes clairs et simples susceptibles de constituer une base acceptable pour une position islamique devant le phénomène de la violence. »²⁶ En effet, l'islam ne peut être réduit à ses expressions pacifistes, qui ont toujours existé et qui continuent à refuser l'intolérance et la violence qui en est le corollaire, en mobilisant des énoncés et des exemples puisés dans le Coran, dans les traditions consacrées et dans l'histoire des sociétés musulmanes. Il ne peut pas non plus être réduit à ses expressions fanatiques qui ont de tout temps prôné et pratiqué la violence non seulement à l'égard des non musulmans mais surtout, et en premier lieu, à l'égard de leurs coreligionnaires qui ne partagent pas leurs conceptions. Outre le refus de la logique d'anathème qui commande forcément cette façon de trancher le problème dans un sens ou dans l'autre, c'est la complexité de la question qui commande une telle attitude de prudence.

La question de la violence et de la paix, on l'a vu, est, en effet, complexe et inséparable des paradoxes inhérents à la condition humaine par-delà les frontières du temps, de l'espace et des cultures. Nous avons vu les équivoques à son sujet dans les textes et les faits fondateurs de toutes les religions, de toutes les traditions et de tous les systèmes éthico-politiques dont la préoccupation centrale concerne précisément les rapports entre les humains. Ce n'est pas un hasard que les plus grands apôtres du pacifisme n'aient pas totalement fermé la porte au recours à la violence. Nous avons vu l'exemple de Jésus dont l'attitude fut à cet égard très éloquente. On pourrait dire la même chose de la plus grande figure du pacifisme au XX^{ème} siècle, le Mahatma Gandhi, qui disait que s'il avait à choisir entre la lâcheté et la violence, il aurait choisi celle-ci.

Une question aussi cardinale que le problème de la paix et de la violence ne peut être abordée uniquement à travers des catégories pseudo-juridiques – du soi-disant « droit musulman » ou de ce qu'on appelle « la loi islamique » - complètement déconnectées des processus historiques qui les ont produites et qui en déterminent les significations. Elle doit être approchée dans sa complexité et en tenant compte de ses imbrications concrètes avec les réalités humaines et les enjeux qui conditionnent le choix de la paix ou de la violence, par delà les fidélités ou les appartenances culturelles et religieuses de celles et ceux qui sont amenés à faire un tel choix.

S'il est légitime de prendre en compte les spécificités des religions, des cultures, des situations particulières et concrètes pour éviter les pièges de l'ethnocentrisme, il ne faut pas pour autant sacrifier l'universalité de l'humain et de ses droits sur l'autel du culturalisme et

²⁶ Ali Mérad, *op. cit.*

des conceptions essentialistes qui réduisent les groupes humains, et leurs représentations, à des déterminations figées et sans histoire ou à des systèmes qui les dépasseraient et les dresseront fatalement les uns contre les autres. C'est la négation de l'universalité de l'humain et de ses droits qui inspire les prophètes de la « guerre des cultures », ou du « clash des civilisations » et tous les xénophobes de toutes les sociétés.