

## SÉMINAIRE

**SciencesPo**  
CENTRE DE RECHERCHES  
INTERNATIONALES



**SciencesPo**  
CENTRE D'ÉTUDES EUROPÉENNES  
ET DE POLITIQUE COMPARÉE

### Les sciences sociales en question : grandes controverses épistémologiques et méthodologiques

Compte rendu de la 45<sup>e</sup> séance

#### **Djihad : une définition scientifique est-elle possible ?**

29 novembre 2018

Samy Cohen introduit la séance du séminaire<sup>1</sup>, consacrée à un terme éminemment polysémique et controversé : la notion de « djihad », régulièrement convoquée depuis les attentats du 11 septembre 2001, ceux de Paris du 13 novembre 2015 et celui de Nice du 14 juillet 2016. À quoi renvoie ce terme ? Se réduit-il à la notion prosélyte de « guerre sainte » ? Le Coran en explicite-t-il la signification ? Qui sont les djihadistes et qu'est-ce que le djihadisme ? Deux spécialistes ont été invités pour traiter de ces questions. Abbès Makram, maître de conférences à l'Ecole normale supérieure de Lyon, a notamment publié « Pour un Djihad contre le djihadisme » dans *Esprit* (2016, Vol. 12), « Islam et modernité : le faux débat » dans *Les Temps modernes*, (2015, Vol. 2) et *Islam et politique à l'âge classique* (PUF, 2009). Sa présentation est discutée par Bernard Rougier, professeur à l'université Paris III Sorbonne nouvelle et membre *senior* de l'Institut universitaire de France (IUF), qui a notamment publié *L'Oumma en fragments* (PUF, 2011), *Qu'est-ce que le salafisme ?* (PUF, 2008) et *Le Djihad au quotidien* (PUF, 2004).

---

<sup>1</sup> Compte rendu effectué par Doris Buu Sao, relu par les intervenants.

## Abbès Makram

Abbès Makram remercie les organisateurs de lui donner l'occasion d'engager un retour réflexif sur ses travaux concernant la guerre et la paix dans l'islam. Quelles sont les possibilités d'avoir une approche scientifique du djihad ? Cette question renvoie au problème épistémologique que connaissent toutes les sciences sociales, à savoir définir des critères de scientificité. En sciences exactes, ces critères ont été abondamment débattus depuis l'essai pionnier de Karl Popper, *La quête inachevée* (Calmann-Lévy, 1981). Comparant les théories d'Albert Einstein, de Sigmund Freud et de Karl Marx, l'auteur affirmait que seule celle d'Einstein pouvait être qualifiée de scientifique, les autres étant des mythes et non des savoirs fondés scientifiquement. Si l'on suit les critères de scientificité établis par Popper, de nombreux pans des sciences sociales ne s'y conformeraient pas. Sans aller au fond de ce débat, il est utile de rappeler la distinction fondamentale que fait Popper entre la *doxa* (l'opinion commune) au sens de Platon, d'une part, et la science, d'autre part. Il faut aller au-delà des opinions qui circulent dans la cité à propos des objets étudiés si l'on veut produire un discours scientifique à leur sujet.

Depuis qu'il a commencé à travailler sur la guerre, en 2003, A. Makram dit s'efforcer de croiser trois approches. Il recourt d'abord à la philologie, qui s'intéresse aux usages sémantiques et historiques de la langue. Les concepts ont une histoire, ils ne sont pas figés, des acceptions sémantiques nouvelles viennent toujours se greffer sur d'anciennes, la langue évolue sans cesse. Ensuite, il adopte une approche d'histoire des idées, tenant compte des différents contextes d'énonciation dans lesquels la notion de djihad s'est élaborée. L'étude des auteurs qui ont travaillé sur le djihad est fondamentale, selon lui, parce que les acceptions changent de l'un à l'autre, et également d'une période à l'autre. Son travail s'inscrit, enfin, dans une perspective de philosophie politique : le terme de djihad gagnerait en clarté si l'on arrivait à le penser en lien avec l'Etat et avec le politique en général. Aujourd'hui, le terme est principalement appréhendé au seul prisme du religieux. A convoquer seulement les textes sacrés, on s'expose au risque de s'en tenir à l'interprétation des djihadistes eux-mêmes, qui prétendent parler au nom de l'islam.

L'articulation de ces trois aspects nous permet de voir les différents sens que recouvre la notion de djihad, selon que celle-ci apparaît dans le Coran, dans des corpus juridiques ou dans des traités de gouvernement produits en terre d'islam. Les chercheurs doivent mettre en évidence cet usage polysémique de la notion de djihad en distinguant les différents sens qu'elle peut prendre : entre l'acception morale, ontologique, spirituelle ou le versant guerrier qui renvoie à une pensée de la guerre et de la paix, il existe des nuances, voire des divergences extrêmes.

Pour être sûr d'avoir une traduction valide, il faut partir de l'étymologie du mot : l'idée de lutte, autour de laquelle tourne le terme de djihad, et que l'on retrouve dans les différentes acceptions du terme selon les contextes. On peut décliner trois niveaux de définition à partir de l'étude des textes où la notion est employée, à commencer par le Coran.

Le premier niveau, ontologique, envisage l'existence humaine comme une lutte continue. Le djihad renvoie alors à une philosophie de l'action, à une vision de l'existence contraire à l'apathie, peu importe la nature de la lutte.

Le deuxième niveau, d'ordre moral, apparaît dans les traités de morale des VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles, au moment où les arabo-musulmans inaugurent une culture d'empire et rédigent des traités sur toutes les disciplines. La notion de djihad n'est pas seulement utilisée par le droit ou la religion, mais aussi par des lettrés qui l'assimilent à la notion grecque de gouvernement de soi, de maîtrise des penchants de l'âme. Il s'agit alors d'une lutte interne à l'individu : l'âme doit être raisonnable, selon la représentation platonicienne, c'est-à-dire qu'elle domine l'âme concupiscente et l'âme colérique.

Le troisième niveau est d'ordre guerrier. La notion de djihad devient alors l'équivalent de *harb* – un terme univoque renvoyant à la guerre. Ce terme existait avant l'islam et il est utilisé comme synonyme de djihad dans les textes, dès lors qu'il est pris dans un sens uniquement militaire. C'est ce sens qui est investi par les groupes djihadistes contemporains.

Cette définition sur trois niveaux englobe les usages linguistiques et sémantiques des différents auteurs et traditions textuelles. Elle permet de formuler quelques remarques devant ce qui s'écrit aujourd'hui sur le djihad. En réaction à la prolifération de l'idéologie djihadiste, nombre d'auteurs appartenant au monde arabo-musulman refusent de réduire le djihad à un mélange de guerre sainte et de terrorisme. A cette orientation macabre et nihiliste, ils opposent la dimension morale, intérieure, individuelle du djihad. Ils affirment que le véritable djihad est spirituel. Abbès Makram pense cependant que cette attitude, quoique pleine de bonnes intentions, est inefficace pour lutter contre des orientations théologiques et militaires aussi affirmées et définitives. D'autres auteurs s'appuient sur l'étymologie du mot djihad, *djahada*, qui en arabe renvoie à l'idée de lutte ou d'effort. Ils insistent alors sur la proximité de la notion de djihad avec celle de *Ijtihād*, qui désigne l'effort intellectuel d'interprétation des textes sacrés. Cette démarche est tout aussi inefficace, puisqu'elle prétend résoudre les problèmes que pose le djihadisme à nos sociétés par de simples acrobaties intellectuelles. Aucune de ces deux approches n'est scientifique, du point de vue de l'intervenant. Elles relèvent de l'apologie et courent le risque de se réduire à une pensée circulaire et autoréférentielle : en islam, la paix est fondamentale, ceux qui prônent la violence ne sont pas musulmans, etc. Ils omettent de souligner que des acteurs se réclament des textes sacrés pour justifier leurs actions guerrières. Il importe donc de se démarquer de ces approches normatives.

Une autre approche est également à éviter : celle qui réduit l'islam à ses pratiques guerrières désignées par le terme de djihad, véhiculant alors une vision essentialiste de la religion musulmane. C'est ce qu'illustre une couverture de *Marianne* de novembre 2015, titrée *Des Omeyyades à Daech : l'islamisme, notre ennemi*. Cette lecture suggère que l'islamisme ne serait pas une idéologie née au XX<sup>e</sup> siècle dans un contexte particulier mais quelque chose qui aurait toujours existé, dès la période de l'islam classique. Pareille perspective exclut complètement l'idée de paix et ramène l'islam à la guerre, à une forme de violence permanente. Elle apparaît aussi dans le travail savant d'Alfred Morabia, *Le Gihâd dans l'Islam médiéval* (Albin Michel, 1993). Il s'agit d'un travail extrêmement érudit et fouillé mais qui s'appuie principalement sur les « dits » (*hadith*) du Prophète. Il ne prête pas attention à la

nature des textes qu'il convoque et aux régimes propres de cette tradition textuelle. Cette approche s'éloigne ainsi de la vérité des textes sans vraiment les interroger.

A. Makram aborde le thème de la guerre et de la paix en islam en prenant garde à bien distinguer les différentes traditions textuelles : le texte coranique, les dits du prophète, les corpus juridiques (qui se contredisent souvent les uns les autres). Plutôt que d'estomper ces divergences, il s'agit de les mettre en lumière.

On assimile souvent la tradition juridique à une théorie normative qui aurait produit l'équivalent de la « guerre sainte ». C'est peut-être vrai si l'on ne tient compte que de la finalité du combat, servir la cause de Dieu, mais cette tradition juridique s'en distingue aussi. La notion de « guerre sainte » est complexe ; elle signifiait autrefois que les dieux combattaient aux côtés des hommes et renvoyait à des rites permettant de sanctifier la guerre. Des juristes de l'islam ont développé des critères permettant de définir la guerre juste. Ils ont mis en œuvre une réflexion morale sur la guerre, et pas seulement une définition « ontologisée » de l'ennemi, prédéfini et prédéterminé. Ils ont élaboré des critères équivalents au *Jus ad bellum* ou au *Jus in bello* de la tradition latine, autrement dit des critères de l'autorité légitime. C'est l'Etat qui fait la guerre et non des individus isolés qui, de leur propre chef, commettent des attentats. La guerre est codifiée. En témoigne le processus d'étatisation de la guerre depuis la présence du roi en islam. On trouve aussi d'autres critères comme la discrimination entre combattants et non-combattants – comparable à la distinction entre civils et soldats, au fondement du droit international. En islam, cette distinction est présente dès la naissance du droit musulman, au VIII<sup>e</sup> siècle.

Une autre tradition à prendre en compte est celle, peu connue, du « Miroir des Princes », c'est-à-dire du conseil aux rois. Elle est peut-être la plus intéressante car elle pense la dissuasion par l'argumentation, non par les armes et elle repose sur une diplomatie de la résolution pacifique des conflits et non sur une diplomatie de la menace. La non-violence est conçue comme une forme morale et intellectuelle supérieure. Cette tradition insiste sur l'importance des politiques de la paix, sur l'usage nécessaire de la négociation pour résoudre un conflit avant qu'il se mue en guerre. Du VIII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle, plusieurs textes incarnent cette tradition, qui donnent

une toute autre vision du djihad, sous des formes souvent très contrastées d'un auteur à l'autre. Par exemple, Ibn Kaldûn, dans *Les Prolégomènes*, en développe une approche très personnelle et originale.

L'islamisme, quant à lui, se développe dans un contexte particulier donnant lieu à l'élaboration d'une nouvelle vision de la guerre. Il faut distinguer conceptuellement l'islamisme et le djihadisme, mais en travaillant sur les textes, on se rend compte que des doctrines élaborées dans les années 1950 par des islamistes n'ont cessé de nourrir les textes et les activités de certains djihadistes.

Dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, à l'époque de la fin de l'Empire ottoman, on trouve chez ces auteurs un parti-pris contre l'islam libéral appelé *Nahda*, porteur d'idées novatrices relatives à la distinction entre politique et religion. On observe aussi l'élaboration d'une nouvelle théologie qui s'inspire des textes anciens sans coïncider totalement avec les interprétations dominantes de ces textes. Le développement de cette idéologie est resté limité dans le contexte des années 1950-1960, marqué par la décolonisation et le nationalisme arabe porté par les militaires. A partir des années 1980 cependant, celle-ci se développe à nouveau aux dépens des approches séculières ou nationalistes qui prévalaient précédemment.

La particularité de cette vision de la guerre, que l'on peut trouver dans *The Management of Savagery* de Abou Bakr Naji (2004), texte de référence du djihadisme, est son millénarisme. À la suite de Raymond Aron<sup>2</sup>, on peut définir le millénarisme comme la croyance en un royaume qui ne durerait pas nécessairement mille ans mais qui marquerait une rupture avec le train des affaires humaines et constituerait le début de la fin, autrement dit le début d'un nouveau règne humain. On trouve ces idées dans les textes de Sayyid Qutb, un des pères de l'idéologie djihadiste : « la *hâkimiyya* [souveraineté] signifie la destruction du royaume des hommes pour le remplacer par le royaume de Dieu sur terre ». Est implicitement affirmée l'idée de la nécessaire hégémonie de l'islam sur toutes les religions et sur toutes les sphères de l'existence. C'est de ces idées que vient l'actuelle conception du djihad qui nous éloigne du thème de la guerre pour nous conduire à une forme

---

<sup>2</sup> « La transformation du marxisme en millénarisme », dans Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique : démocratie et révolution*, Paris, Librairie générale française, 1997.

atomisée de la violence. Le djihadisme aujourd'hui n'a rien à voir avec ce qui avait été présenté au début de l'exposé, soit des formes de guerre en islam, codifiées, étatisées et politisées.

## **Bernard Rougier**

Bernard Rougier salue la brillante démonstration que fait Abbès Makram de la polysémie du terme djihad. Cette démarche lui rappelle des lectures de spécialistes arabes et musulmans de la question, sur les dits prophétiques. Les dits du prophète sont beaucoup plus prolifiques que le Coran sur l'invitation au djihad. Leur prolifération aurait été le fait des Oulémas (docteurs de la loi) syriens dans leur lutte contre l'empire byzantin. Les premières luttes sont marquées par de nombreuses défaites ; le lexique du djihadisme, le vocabulaire de la lutte, se répand à la fin du I<sup>er</sup> siècle de l'hégire et au début du II<sup>e</sup> siècle – soit la fin du VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècle de notre ère –, dans le contexte de la guerre contre Byzance. Les Oulémas de Cham (on dirait aujourd'hui de grande Syrie) vont s'appuyer sur des dits prophétiques attribués sans certitude au Prophète pour montrer l'importance du djihad. Il est donc effectivement très important de réfléchir aux conditions historiques de la constitution de ces catégories, à la création du concept de communauté des croyants, la *Oumma*. Qui a le droit de parler au nom de la communauté et de prononcer le djihad ? Le calife, titulaire de l'autorité politique ou bien les Oulémas, censés parler au nom de la *Oumma*, de la communauté religieuse ?

Si l'on fait un saut dans le temps, vers les années 1980, la même argumentation est reprise par Abdallah Azzam, l'un des principaux théoriciens du djihad dans le contexte de la guerre en Afghanistan contre l'Union soviétique après l'invasion de 1979. Celui-ci affirme parler au nom de la *Oumma* et incite au djihad, devoir obligatoire pour tous les croyants, demandant à chacun de venir se battre avec lui contre l'armée de l'URSS athée. Il prétend alors court-circuiter les Etats au nom d'une représentativité supérieure, tirée du droit de parler au nom de la communauté

des croyants. Dans l'histoire de l'islam, la constitution de la *Oumma* est solidaire d'une autre catégorie : celle de « docteur de la loi » (les oulémas). La catégorie s'affirme au IX<sup>e</sup> siècle de l'islam autour d'une question primordiale : qui a le droit de prononcer le djihad ? Le calife, détenteur suprême de l'autorité politique, ou le personnel religieux en voie de formation qui tire son autorité de sa capacité à interpréter les écritures saintes ? Les oulémas vont se prévaloir d'un artefact religieux – celui de *Oumma*, de « communauté religieuse » – pour prétendre exercer cette prérogative fondamentale. Oulémas et *Oumma* forment ainsi un couple inséparable sur le plan institutionnel et conceptuel. A l'époque moderne, A. Azzam retrouve la logique qui a présidé à la naissance des oulémas comme corps spécialisé, habilité à prôner le djihad en se mettant au-dessus des Etats et en se passant de leur assentiment, dans une dynamique post-étatique et transnationale. Cela a été possible par la fonctionnarisation des oulémas dans les Etats modernes, ces derniers étant soumis à leur autorité et privés d'autonomie. Les communautés interprétatives, qui ont écrit l'histoire de l'islam au fil du temps, se sont effacées au XX<sup>e</sup> siècle au profit d'un islam simplifié, codé, instrumentalisé par les Etats modernes. Dans ce contexte, le djihadisme de A. Azzam entendait libérer les oulémas de la contrainte étatique – ils étaient ainsi appelés à retrouver leur rôle de guide des musulmans en dehors des censures médiatiques et gouvernementales. Notons au passage que cette déperdition de sens provoqué par la modernité étatique et la fin des communautés de pensée a fait le jeu de l'islamisme. Certes, les communautés interprétatives se reconstituent à présent dans les universités européennes ou américaines mais une herméneutique des textes, subtile et nuancée, a du mal à passer auprès des milieux les plus réceptifs aux discours djihadistes.

Voilà qui nourrit une autre réflexion sur le contexte des années 1980 : non seulement celles-ci sont celles de la fin de l'Union soviétique et de la guerre froide à partir du creuset afghan mais elles anticipent aussi les formes de violence de l'après-guerre-froide, où les Etats sont fragilisés, où l'individu est redevenu créateur de sens et de valeur, ainsi que l'inaugure la sociologie des réseaux transnationaux et de l'individu comme acteur des relations internationales. Le djihadisme a pleinement exploité ces évolutions sur les scènes internationale et transnationale.

Il faut noter également l'importance de la « révolution salafiste » à la fin du XX<sup>e</sup> siècle. Traduire salafisme par retour « aux pieux ancêtres » n'explique pas grand-chose. Le ressort de son succès réside ailleurs selon Bernard Rougier. Le salafisme et ses représentants, y compris ceux qui ne sont pas considérés comme djihadistes, se distingue par une obsession : remettre en cause la différence jurisprudentielle classique, vieille de plusieurs siècles, entre le « fondement » [*usûl*] et les expressions de la religion [*furû'*], entre les textes et leurs interprétations. Cette distinction avait pour but de laisser une place au pluralisme sans que celui-ci ne nuise au socle commun de l'appartenance religieuse. Le pluralisme interprétatif ne devait pas se traduire par des guerres civiles. Or les salafistes considèrent que le domaine du fondement doit être mobilisé dans toutes les dimensions de la vie quotidienne. Avoir un ami juif ou chrétien, lire un roman, aller voter, tous ces actes peuvent être interpréter comme des remises en cause de l'appartenance religieuse. La dramatisation religieuse de la vie quotidienne est ainsi un vecteur de la diffusion du salafisme, reposant sur l'idée qu'un vrai musulman respecte les écritures à la lettre, et parmi celles-ci, le corpus très large du *hadith* où les appels au djihad sont si nombreux, pour les raisons historiques précédemment évoquées. A. Makram faisait allusion au rôle des idéologues islamistes et des djihadistes.

L'islamisme se caractérise justement par le refus de distinguer l'islam comme religion de l'islam comme culture et de l'islam comme idéologie. D'où des définitions de l'islam comme gouvernement, comme monde, etc. Les islamistes brouillent l'identité de l'islam en lui accolant des catégories très variées. Comme l'a relevé l'intellectuel syrien Yassin al-Hajj Saleh, à partir du moment où l'islam échappe à une définition conceptuelle claire, il prend le risque de renvoyer à la violence et à l'arbitraire, le message religieux ne pouvant être identifié en tant que tel. Le premier réflexe quand on réfléchit sur les termes, est de lire les sources. A. Makram a par exemple relu *Ma'alim fi tarîq* (signes de piste) que Sayyid Qutb a écrit en détention. Ce petit livre constitue une attaque contre les orientalistes qui veulent réduire le djihad à ses acceptions spirituelles, lui redonnant sa centralité dans l'histoire de l'islam.

Comment expliquer que les discours millénaristes puissent avoir une influence dans des contextes aussi différents que ceux de l'Algérie des années 1990, l'Irak des années 2000, la Syrie d'aujourd'hui ? Le millénarisme est au cœur de tous les islamismes : le passé devient une période idéalisée, mythifiée, le présent est le moment de tous les échecs, le futur est annoncé comme radieux. Nous sommes à la fin de l'histoire mais il faut accélérer celui-ci par l'action si l'on veut être sauvé. En témoigne le succès dans les milieux populaires de *La citadelle du musulman*, petit livre qui conçoit la foi comme un legs sacré qu'il faut défendre contre les agressions de la société extérieure, justifiant l'édification d'une contre-société.

L'un des dangers de la situation actuelle consiste dans la superposition dans un même ensemble de l'espace religieux, de l'espace résidentiel et de l'espace professionnel (lorsqu'il en existe un) qui fait courir le risque de la création d'une société dans la société, où les idéologues salafistes érigent des barrières religieuses, mentales, épistémologiques dans la relation avec autrui. L'islamisme se définit alors par ce codage religieux de la réalité sociale.

Dans les années 1980, à l'époque du djihad afghan, les revues djihadistes ont développé une réflexion sur la jurisprudence relative au sort des civils dans la guerre. Elles posent par exemple la question de savoir s'il faut tuer les femmes afghanes communistes athées. À l'issue de la réflexion, il a finalement été décidé qu'il fallait en effet les supprimer. Les penseurs djihadistes sont conscients qu'il existe des interprétations divergentes parmi les interprétations juridiques et ils s'en remettent finalement à une interprétation théologique pour justifier leur action.

### **Discussion avec le public**

Un ancien diplomate allemand observe que dans toutes les guerres de religion, il y a une forme d'autonomisation des textes sacrés. Dans le djihadisme islamiste aujourd'hui, y-a-t-il une véritable référence aux textes sacrés ?

Bernard Rougier répond qu'il existe des cercles djihadistes intellectuels, qui comprennent des acteurs érudits diplômés des universités saoudiennes, qui

possèdent une connaissance fine des textes et des jurisprudences. Certes, ils simplifient les conséquences qu'ils tirent de leurs lectures mais certains ont une analyse très approfondie. La difficulté à comprendre le djihadisme tient au fait qu'il s'alimente à deux sources : la source politique, à travers les Frères musulmans radicalisés, le programme de lutte contre les Etats-Unis, Israël, etc. et la source théologique, le wahhabisme primitif. Les deux sources alimentent le djihad dans deux versions différentes qui ont pu s'opposer comme en Algérie dans les années 1990 ou sur le terrain syrien. Elles s'appuient toutes deux sur un corpus religieux, mais mettent davantage l'accent sur la lecture tantôt politique tantôt religieuse, ce qui nourrit les conflits et complexifie encore plus l'objet djihad.

A. Makram ajoute que les djihadistes ont souvent une bonne connaissance des textes, du *hadith*, qui tend à occulter le texte coranique lui-même. Le problème n'est cependant pas tant la connaissance des textes que l'impossibilité d'atteindre un consensus quant à leur interprétation. Les acteurs ont tendance à plier les textes à leur conception du monde comme on a pu le voir lors de la controverse de Valladolid (1550-1551) opposant deux catholiques, Sepulveda et Las Casas, à propos de la conquête de l'Amérique. A travers eux s'opposaient deux visions du christianisme, l'une au service de l'Empire qui légitimait la conquête et l'autre qui revenait au message d'amour et de paix du Christ et refusait les massacres de populations dites « sauvages » pour Dieu et le roi d'Espagne. Nous sommes devant le même dilemme s'agissant de l'interprétation des islamistes contemporains : leur manière de lire les textes sacrés en détermine l'interprétation. Cela soulève le problème de l'habilitation à parler au nom de l'islam. Aujourd'hui, ceux qui s'octroient ce droit ont opté pour la dissidence religieuse. Ils s'opposent aux Etats en place à travers une rhétorique de la révolution religieuse (d'où le lien avec le millénarisme). La comparaison avec le prédicateur Thomas Müntzer est éclairante, quand on observe comment ce grand protagoniste de la Réforme a choisi la dissidence, en s'opposant à Luther, à l'Eglise de Rome et au pouvoir de Vienne. Il est un de ces acteurs qui, à un moment donné de l'histoire, s'appuient sur la religion pour formuler un message révolutionnaire.

Dominique Thomas exprime ses réserves quant à la distinction un peu tranchée établie par Bernard Rougier entre Al-Qaïda et l'Etat islamique : l'héritage salafiste s'est quand même beaucoup appuyé sur les *machâyekh* [les cheikhs] saoudiens. Se revendiquer du Printemps arabe tout en soutenant la *charia* ne relève pas forcément

d'une pensée « frériste », il s'agit plutôt de pragmatisme politique et stratégique. Puis Dominique Thomas formule une observation concernant l'intervention d'A. Makram : les djihadistes ont finalement un problème par rapport à l'Etat et sont dans une posture révolutionnaire : dans leur mode d'action, ils s'emploient finalement à délégitimer l'Etat.

A. Makram approuve en mettant le djihadisme dans le prolongement de ce qu'il appelle la « dissidence religieuse ». Il s'agit d'un mode révolutionnaire dont les racines sont très anciennes. Le recours aux armes s'effectue au motif que le chef installé est accusé de ne pas respecter l'islam et de se compromettre avec l'ennemi chrétien. Ce mode d'action est très ancien dans le monde arabe : une partie des Etats a été fondée de cette manière, la dissidence religieuse est un instrument de la conquête de l'Etat. Ce modèle est différent du modèle machiavélien dont s'inspirent les islamistes. Les juristes contemporains de l'islam disent d'ailleurs que les islamistes du XX<sup>e</sup> siècle sont les Kharijites [ceux qui se sont affranchis de l'autorité de Ali pour protester contre le recours à l'arbitrage à Siffin en 657 lors du conflit entre celui-ci et Mo'awiyya] des temps modernes. Les Kharijites ont été la première secte dissidente à avoir recours à un corpus théologique pour exclure les dissidents. Le *takfir* [excommunication] existe dès les débuts de l'islam, il est pratiqué par beaucoup de courants jusqu'à devenir une dynamique de construction de l'Etat dans certains cas. On voit donc toute l'épaisseur historique de la dissidence religieuse qui est aussi un phénomène contemporain puisque la vision de l'islam présentée aujourd'hui est idéologique et met en avant le rôle que pourrait jouer cette religion pour l'humanité.

Bernard Rougier renchérit sur la question du rapport à l'Etat en précisant que *Dawla*, l'« Etat » en arabe, désigne un rapport de succession, le mot est utilisé pour désigner la révolution abbasside. L'Etat serait une structure en mouvement à vocation hégémonique. L'organisation Etat islamique (Daesh) est-elle un Etat ? L'organisation n'a pas de frontière mais cette dimension est justement constitutive de la conception dynamique et expansive de l'Etat. Par ailleurs, l'islamisme, quand il se développe en milieu sunnite, a des effets déstabilisants, tandis qu'en milieu chiite, il structure un clergé et se fonde dans un appareil d'Etat (c'est le cas de l'Iran depuis 1979). Le

rapport à l'Etat n'est donc pas le même dans chacun de ces deux contextes. Bernard Rougier propose aussi l'hypothèse des sources islamistes du nationalisme arabe, avec un référent religieux remplacé par le référent national.

Une personne observe que ces concepts (islamisme, djihadisme, etc.) sont creux. Les luttes de libération sont menées par ceux qui voulaient se débarrasser de l'impérialisme dont ils étaient victimes. Au début, ils étaient animés par la foi musulmane, instrument de leur libération mais la réflexion essentielle qu'ils mènent est occultée en Occident. Pour le professeur Mahdi Elmandjra, une « guerre sémantique » est menée à travers l'invention de ces concepts creux. Possèdent-ils leur équivalent dans le christianisme ou le judaïsme ? Les Etats colonialistes et impérialistes occidentaux instrumentalisent ces notions en associant djihad et djihadisme, terreur et terrorisme, islam et islamisme – alors qu'on ne parle pas de christianistes ou de judaïstes.

Bernard Rougier précise qu'Elisabeth Picard parle de « christianistes », dans un ouvrage collectif de Denis Constant-Martin, au sujet de la milice chrétienne des Forces libanaises dans le Liban en guerre des années 1980. Ce qu'il faut noter, c'est que les acteurs eux-mêmes utilisent ces termes.

A. Makram ajoute qu'il cherche justement à éviter les amalgames entre islam et, islamisme en soulignant la polysémie du mot djihad. La résistance à l'occupation coloniale peut aussi recourir au terme de djihad. On ne peut mettre sur un pied d'égalité tous les usages du terme. Celui-ci signifie aussi la manière dont les acteurs expriment leur droit de résister à l'oppression, inscrit dans toutes les cultures, mais qui peut prendre une dimension plus ou moins religieuse. C'est d'abord l'individu qui résiste, ensuite la foi vient étayer sa démarche. A. Makram pense qu'il faut maintenir les deux termes d'islam et d'islamisme pour éviter l'amalgame. Les pensées de l'islam ne sont pas toutes instrumentalisées.

La même personne demande quelles sont les perspectives de sortie de l'impasse : comment penser le djihad ? A. Makram répond qu'il n'est pas prophète. Cette

question lui est régulièrement posée ; la réponse relèverait de la philosophie de l'histoire, ce qui n'est pas son domaine.

Nonna Mayer s'interroge sur le rapport entre le djihad et les croisades et sur l'usage du terme djihad dans le monde arabo-musulman dans ses autres acceptions non violentes.

A. Makram répond que les croisades ont marqué les relations entre l'islam et la chrétienté. Certains travaux comme celui de Jean Flori établissent un parallèle entre le djihad et les croisades<sup>3</sup>. A. Makram n'est pas tout à fait d'accord avec sa thèse. Le djihad n'est pas vraiment un équivalent de la croisade de 1095. A cette époque, le monde musulman est désuni politiquement, le califat abbasside est en train de s'effondrer et le califat fatimide, son rival, nourrit des luttes entre musulmans plutôt qu'entre musulmans et non musulmans.

Bernard Rougier précise que les Croisés n'ont été appelés ainsi qu'à partir du XIX<sup>e</sup> siècle. Pour le penseur protestant Jacques Ellul, l'idée de guerre sainte est une réactualisation chrétienne du mot djihad<sup>4</sup>. A. Makram n'est pas d'accord avec cette thèse, qui rejoint celle de Jean Flori et qui assimile djihad et guerre sainte. Quel sens du terme djihad finalement retenir ? Le plus fréquent est celui d'une violence nihiliste que tout le monde essaie de contrer mais dans les années 1970, le mot, signifiant effort ou lutte, était donné comme prénom, notamment par les chrétiens, aux garçons mais aussi aux filles<sup>5</sup>. Il s'approchait de ce qu'évoque par exemple le prénom chrétien Constance.

Bernard Rougier ajoute qu'au moment de la révolution palestinienne, à la fin des années 1960 et au début des années 1970, le Fatah a créé une section pour les religieux qui ne voulaient pas s'entraîner dans les camps marxistes : le « camp des Cheikhs » où se formaient les futurs djihadistes, beaucoup plus conservateurs. Un acteur comme Abdallah Azzam, qui est passé par ce camp, incarne cette sensibilité conservatrice. Le chercheur peut difficilement utiliser d'autres mots que djihad dès lors que les acteurs s'en revendiquent.

---

<sup>3</sup> Jean Flori, *Guerre sainte, djihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Paris, Points, 2002.

<sup>4</sup> Jacques Ellul, *Histoire de l'idée de guerre sainte*, Paris, Connaissances et savoirs, 2016.

<sup>5</sup> Abbès Makram, « Pour un djihad contre le djihadisme », *Esprit*, 2016, Vol. 12.

Samy Cohen remercie les intervenants pour leur impressionnante érudition. Au terme de la discussion, il lui semble comprendre qu'ils ont deux ennemis en commun : les djihadistes qui simplifient l'islam, mais aussi les commentateurs, chercheurs, etc. qui simplifient la notion de djihad. Comment se positionnent-ils entre les deux ?

A. Makram répond qu'il évite ces deux écueils par un retour aux textes et une attention aux différentes traditions textuelles. Un philosophe du politique ne pense pas la guerre ou la paix comme un juriste. Il est important d'en tenir compte pour saisir la variété des perspectives et nous arracher à l'influence de ce double discours néfaste.

Samy Cohen demande enfin s'il existe des débats, au sein des mouvances islamistes, sur les modes d'action violents.

Bernard Rougier répond que, bien sûr, il y a des interrogations sur la légitimité de la violence ou sur le choix des cibles mais selon lui, ces mouvements ne fonctionneraient pas s'il n'existait pas d'instruments de socialisation à l'échelle locale. Les idéologues assurent localement un recodage religieux de la réalité sociale et de la situation internationale. Les années 1990 ont été propices à la socialisation d'une génération de militants, du fait des nombreuses interventions militaires, des échecs des Etats modernes, de l'effondrement du quadrillage étatique ou associatif de la société. De ce fait, la socialisation n'est plus politique mais religieuse et l'idéologie islamiste en vient même à simplifier voire à combattre la richesse de la culture arabo-islamique.