



N° SAU/102 - 19 juin 1971

VIOLENCE ET PAIX EN ISLAM

J. Gelot

Le présent document reproduit le texte de la conférence qui fut par la suite, diffusée par Il Fuoco, revue du Studium Christi, (novembre-décembre 1970, pp. 12-15). Dans sa concision, cette conférence rappelle les positions classiques de la doctrine musulmane en la matière, positions qui pourraient inspirer une rencontre actuelle et une "action" commune sur les mêmes thèmes.

Il est impossible d'évoquer le thème de la violence et de la paix en Islam sans rappeler d'abord, en peu de mots, la vision que l'Islam a de lui-même et quelques principes fondamentaux de ce qu'on peut appeler sa philosophie politique. Je précise tout de suite que je ne me réfère nullement à la situation politique contemporaine des divers états musulmans, et que, en particulier, je ne fais aucune allusion au conflit arabo-Israélien au Proche-Orient. Je m'en tiens strictement aux valeurs juridiques, politiques et sociales que la Communauté musulmane croyante considère comme révélées par le Coran et authentiquement commentées par la Sunna (c'est-à-dire la Tradition) du Prophète.

La pensée traditionnelle dominante en Islam, disons, pour faire bref, la pensée majoritaire sunnite, "voit dans le prophète, ou plutôt dans l'envoyé de Dieu, en tant même que prophète et envoyé, le législateur de la cité" (1). La vision que l'Islam a de la cité terrestre s'origine donc fondamentalement à la Révélation coranique. Idéalement, la cité terrestre musulmane est, selon le mot de Louis Massignon, une "théocratie laïque et égalitaire" (2). L'Islam se voit ainsi comme étant le royaume de Dieu sur terre, royaume où la loi du Coran doit suffire "à guider parfaitement les hommes, et dans toutes les grandes lignes de leurs activités temporelles, et vers les récompenses de l'autre vie" (3). Idéal qui comporte fondamentalement l'identification des plans du temporel et du spirituel et l'unité du monde musulman, du dâr al-islâm, l'umma (c'est-à-dire la communauté musulmane) étant la seule "nation", la seule communauté humaine structurée qui ait reçu directement de Dieu le plein droit d'exister sur terre et la mission de faire régner sur le monde la foi, le culte et l'organisation politico-religieuse de la cité, tels que les définit la Parole de Dieu révélée dans le Coran (4).

On pourrait certes, analyser longuement le drame d'un Islam écartelé entre cette vision idéale de lui-même et ses multiples divergences religieuses, nationales, politiques. Il suffira de rappeler que, si profond soit-il, l'écart entre la réalisation historique et l'idéal révélé ne fait nullement disparaître ce dernier, et que cet idéal reste toujours profondément vivant au plus intime de la conscience religieuse musulmane. C'est lui qui commande la conception traditionnelle que l'Islam puise, dans le Coran et dans la Sunna, de la violence et de la paix.

Selon les juristes musulmans classiques, le monde se divise en deux parts le dâr al-islâm, "la maison de l'Islam", et le dâr al-harb, "la maison de la guerre" c'est-à-dire "tous les pays infidèles où la loi de l'Islam ne peut être officiellement pratiquée" (5).

Violence et paix en Islam, je crois que nous pourrions assez bien synthétiser l'essentiel de notre thème autour de cette distinction, que nous serons d'ailleurs conduits à nuancer.

- I -

Le principe premier, "qui commande", dans la communauté musulmane, "les autres principes d'organisation des rapports sociaux" est celui de "l'égalité foncière entre les croyants, parce que croyants" (6).

On peut dire qu' "une notion a priori de classe et de privilèges n'existe pas en Islam" (7). Devant le Créateur, certes, tous les hommes sont radicalement égaux, de cette égalité négative qui, aux yeux de l'Islam, est constituée par leur néant devant Dieu (8). L'égalité des croyants est, par contre, une réalité positive, fruit, dans tout musulman, de l'observation du pacte unilatéral que Dieu a proposé à l'humanité toute entière dès la pré-éternité. Que l'homme, créature de néant se reconnaisse serviteur de Dieu et confesse l'absolue Unicité et la Transcendance de son Seigneur, et Dieu lui donnera un statut (hukm) - le statut de mu'min (croyant) - qui le rendra capable d'entrer en relations contractuelles avec son Maître souverain, qui lui donnera droit à la résurrection et au salut, et assurera la pacification de son cœur en gage de l'agrément divin (ridâ). L'esclave peut ainsi se saisir lui-même dans sa dignité de croyant, et il est établi dans une égalité foncière de droits et de devoirs avec les autres croyants au regard de la Loi révélée par Dieu (9).

Dès lors, surtout face aux non-croyants, tout musulman éprouvera pour un autre musulman, quelle que soit la différence de leur condition sociale, un vif sentiment de solidarité, de fraternité. Il ne s'agit point d'esprit de corps ou de sentiment racial, mais bien d'un contrat - fruit du contrat entre le Dieu Unique et Transcendant et le croyant - qui lie entre eux les croyants dans la volonté de "vivre ensemble" "selon une règle dont la source est pour eux expressément divine" (10). Intérêts humains et jeux des relations civiles et sociales pourront bousculer ces sentiments d'égalité et de solidarité. Ils n'en restent pas moins ancrés "jusqu'en la subconscience des musulmans" et "survivent en ceux-là mêmes qui semblent se départir de la foi religieuse proprement dite" (11).

Cette fraternité musulmane doit se fonder sur la justice (al-'adl). Le dâr al-islâm doit être un dâr al-'adl, une "terre de justice".

Cette notion d'équité et de justice est considérée comme fondamentale dans le monde musulman et, de soi, nul ne peut accéder, dans la cité musulmane, à une fonction de responsabilité s'il n'est pas reconnu comme possédant ce qu'on peut appeler le "statut de justice", attitude générale d'esprit, mode de conduite dont voici, entre autres, une expression coranique : "O vous qui croyez, demeurez fermes dans l'équité, en témoins de. Dieu, fût-ce contre vous-mêmes, contre vos père et mère, contre vos proches, qu'il s'agisse du riche ou du pauvre, car Dieu est le vrai patron de l'un et de l'autre. Ne suivez point la passion de préférence à l'équité. Si vous louvoyez ou vous détournez, sachez que Dieu est bien informé de ce que vous faites" (12).

La justice, l'équité lient d'abord l'homme à Dieu dans la sincère observation des devoirs de soumission et d'adoration prescrits par Celui qui, répète souvent le Coran, "est fidèle à ses promesses". Intention droite, sincérité, véracité sont la garantie de l'observation fidèle, par le croyant, du contrat dont Dieu a pris l'initiative envers lui et auquel, par la foi en sa parole transmise à Mahomet, il a consenti (13).

C'est ce même "statut de justice" qui établira entre les croyants la véritable paix. La paix entre musulmans doit être, comme la paix avec Dieu, établie sur la fidélité à observer le contrat qui engage les croyants les uns envers les autres et qui fixe leurs droits et leurs devoirs respectifs.

Droit de Dieu et droits des hommes, tous, dans la Communauté musulmane, en vertu de ce que le Coran lui-même appelle la "Commanderie du Bien", sont tenus à les faire respecter. Que par tous la Loi coranique soit fidèlement observée, et le bon ordre (nizâm), la paix (salâm) règneront dans la Communauté.

Ce n'est pas à dire que l'Islam ait l'illusion de croire qu'il peut vivre, à l'intérieur de lui-même, dans une perpétuelle paix. Mais il estime que son épreuve suprême, "la plus pénible et la plus périlleuse de toutes", c'est la fitna c'est-à-dire "la rébellion, la révolte, la guerre civile entre croyants, car elle met en danger grave la pureté de la foi" (14). Les querelles d'écoles et de sectes qui ont déchiré

L'Islam au cours de son histoire, de son histoire primitive surtout, sont considérées comme "la grande fitna", la grande blessure subie par la Communauté musulmane dans son idéal de paix et d'unité intérieure. La violence à l'intérieur de la Communauté, - non celle, certes, qui est requise pour maintenir les droits de Dieu et des croyants, - mais celle qui affronte entre eux les musulmans dans une interprétation divergente de la Loi coranique, cette violence qui rompt l'unité de la Communauté, est condamnée par la pensée musulmane comme une rupture du pacte entre les croyants, comme un échec de la paix et de la justice qui devraient régner en maîtresses au sein de la Communauté (15).

- II -

Que l'Islam se voie comme une Communauté de paix signifie pour lui qu'il a mission de faire régner sur terre cette paix qui lui est propre, à lui, l'unique communauté humaine, qui, nous l'avons déjà noté, ait reçu directement de Dieu le plein droit d'exister ici-bas. Tout le problème se pose ici des relations entre le monde musulman - dâr al-islâm - et le monde non musulman, c'est-à-dire, nous l'avons déjà également noté, le dâr al-harb, la "maison de la guerre".

Cette bi-partition musulmane de l'humanité signifie-t-elle que l'Islam réserve idéalement la violence à ses relations avec le monde non-musulman ? C'est ici qu'il nous faut prendre une vue exacte de la doctrine de la guerre sainte (jihâd), notion souvent mal perçue du monde chrétien et qui lui fait trop aisément penser que l'Islam ne conçoit que la violence comme moyen de faire régner sur le monde la Révélation suprême de Dieu, celle qu'Il a confiée à Mahomet et exprimée dans le Coran.

Au dire d'Ibn Taymiyya, grand réformateur du XIV^e s. , "un des auteurs musulmans les plus qualifiés pour nous introduire dans l'intimité d'une pensée qu'il serait vain de vouloir comprendre et juger uniquement de l'extérieur" (16), le jihâd est la meilleure des formes du service volontaire que l'homme consacre à Dieu", et l'auteur de citer un hadith du Prophète : "La tête de toutes choses, c'est l'Islam ; son pilier, c'est la prière ; son sommet, c'est le jihâd" (17).

Le jihâd apparaît ainsi comme une forme éminente du culte dû à Dieu. L'Islam, religion universaliste, a mission de faire observer par le monde entier le pacte pré-éternel imposé par Dieu à tous les fils d'Adam ; reconnaître son unicité, se soumettre à sa Toute-Puissance absolue, selon la foi et la Loi qu'Il a lui-même consignées définitivement dans le Coran. Tout homme est appelé à devenir musulman. Il pourra être nécessaire de l'y contraindre par la lutte armée. Le jihâd est un droit de Dieu, et un devoir qui engage l'ensemble de la Communauté musulmane. Et lorsque l'Islam est attaqué par les infidèles, de communautaire, ce devoir devient catégoriquement individuel, "y compris pour les femmes, les vieillards et les enfants selon leurs possibilités" (18).

L'Islam n'a jamais considéré le jihâd comme une fin en soi. Ce n'est qu'un moyen. De soi, la lutte armée est un mal. Mais ce mal devient légitime et obligatoire en raison du bien suprême qu'il vise à assurer : la propagation ou la défense de la foi (19).

Et comme tous les peuples n'ont pas la même position à l'égard de la révélation divine, la finalité du jihâd se nuancera selon le cas. En dehors de l'Islam, il y a les "gens du livre" (juifs et chrétiens), et il y a les idolâtres.

L'Islam doit tendre, au besoin par la guerre, soit à convertir les juifs et les chrétiens, soit à obtenir leur soumission et leur intégration comme "protégés" (dhimmi) dans la cité musulmane (20). Juifs et Chrétiens peuvent même, comme l'admettent depuis longtemps certains juristes musulmans, cesser d'appartenir au dâr al-harb ("la maison de la guerre") et constituer une troisième catégorie, le dâr al-sulh ou le dâr al-'ahd, "le monde de la réconciliation" ou "de l'alliance" "dans la mesure où des États à dominante juive ou chrétienne signent spontanément des traités avec "la maison de l'Islam" (21).

En ce qui concerne les idolâtres, la doctrine traditionnelle enseigne que le jihâd doit aboutir soit à la conversion, soit à l'esclavage, soit à la mort de l'idolâtre (22).

De soi, l'obligation du jihâd est perpétuelle, "jusqu'au jour de la Résurrection", jusqu'à la fin du monde", c'est-à-dire tant que ne sera pas réalisée l'universalité de l'Islam" (23).

En fait, l'obligation suprême du jihâd ne contraint point l'Islam, continuellement et en toutes circonstances, à la lutte armée pour la propagation et la défense de la Foi. D'abord, parce que le jihâd

n'est qu'un moyen, comme nous l'avons dit, non une fin. Il suppose que les personnes ou les peuples contre lesquels il est dirigé aient été, préalablement et pacifiquement, invités à adhérer à l'Islam. Il est vrai que la "doctrine générale enseigne que depuis que l'Islam s'est répandu suffisamment dans le monde, tous les peuples sont présumés savoir qu'ils sont appelés à y adhérer" (24).

Ensuite, parce que le jihâd n'est pas toujours possible et que, "selon un principe fondamental en Islam, "la nécessité absolue, tant qu'elle dure, dispense de l'application de la Loi" (25). Des trêves, des alliances avec les peuples non musulmans peuvent donc être légitimes, et l'Islam ne saurait les rompre "sans que la partie adverse soit prévenue à temps, toute action frauduleuse, par ruse ou par force, étant écartée" (26). Il n'en reste pas moins, déclare par exemple le Professeur Muhammed Hamidullah, que "la politique islamique étant basée sur une communauté de coreligionnaires, il est impensable qu'un traité de perpétuelle alliance soit contracté avec des non musulmans" (27).

Certains penseurs musulmans contemporains, appartenant à la ligne réformiste, s'efforcent d'infléchir dans une autre voie la notion du jihâd. S'appuyant sur certains textes coraniques plus anciens (passages des sourates de La Mecque), ils affirment que "l'Islam ne compte, pour son expansion, que sur la persuasion et autres moyens pacifiques" (28) ; que, de soi, "la trêve ou la paix des armes pourrait rester perpétuelle, et la guerre sainte, "l'effort" (jihâd) pour faire régner les droits de Dieu s'étendrait à des notions autres que le combat sur le champ de bataille. La guerre sainte actuelle, ce serait la propagande, la "mission", et la lutte armée ne deviendrait obligatoire que "si les pays infidèles s'opposaient par la force à une pacifique propagande musulmane" (29). Dès la fin du XIX^es., l'importante secte indienne des Ahmadiyya, modernisante et, à vrai dire, considérée par beaucoup de musulmans comme hétérodoxe, adoptait nettement cette position (30).

Le thème "violence et paix en Islam" mériteraient bien d'autres développements. Le cadre de cette brève communication les interdisait. L'analyse trop succincte que je vous ai proposée de la doctrine musulmane la plus traditionnelle me semble pouvoir se synthétiser en deux brèves propositions.

La Communauté musulmane se veut une communauté de paix et de justice.

La violence, pour l'Islam, n'est justifiée que dans la mesure où elle est nécessaire et efficace pour faire régner sur le monde non musulman la paix et la justice dont, de par la révélation et la volonté de Dieu, la Communauté musulmane s'estime l'authentique dépositaire.

Joseph GELOT

NOTES

1. Louis GARDET, *La Cité musulmane, vie sociale et politique*, Paris, Vrin, 1954, p. 18.
2. Id. , op. cit. , p. 23.
3. Id. , op. cit. , p. 24
4. Sur ces points, cf. Louis GARDET, op. cit. , pp. 22-29.
5. Id. , op. cit. , p. 26, note 4.
6. Id. , op. cit. , 31.
7. Id. , op. cit. , P. 49.
8. Id. Cf. , op. cit. , p. 51-53.
9. Sur ces points, cf. L. GARDET, op. cit. , pp. 51-56.
10. Id. , op. cit. , p. 61, Cf. pp. 60-63.
11. Id. , op. cit. p. 68. - cf. pp. 66-68.
12. Coran 4, 135.
13. Sur ces points, cf. L. GARDET, op. cit. pp. 91-94.
14. L. GARDET, *Les grands Problèmes de la Théologie musulmane*, t. II, Dieu et la destinée de l'homme, Paris, Vrin, 1967, p. 451.
15. Sur la fitna, cf. L. GARDET, op. cit. p. 451-452 ; du même auteur, art. Fitna dans *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édit.

16. Henri LAOUST, *Le Traité de Droit public d'Ibn Taymiya*, trad. annotée de la *Siyasa Shar'iya*, Institut français de Damas, Beyrouth, 1948, p. XI-XII.
17. Henri LAOUST, op. cit. , p. 125-126.
18. L. GARDET, *La Cité Musulmane*, p. 96.
19. Cf. B. TYAN, art. Djihâd, dans *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édit. p. 552.
20. L. GARDET, *La Cité musulmane*, p. 95.
21. Id., op. cit. p. 203.
22. Id., op. cit. p. 95.
23. E. TYAN, op. cit. , loc. cit.
24. E. TYAN, op. cit. , loc. cit.
25. L. GARDET, op. cit. p. 96.
26. Id., op. cit. p. 97.
27. M. HAMIDULLAH, *Muslim Conduct of State*, Hyderabad, Government Central Press, 1941-1942, p. 161 ; cité par L. GARDET, op. cit. p. 96.
28. E. TYAN, op. cit., p. 553.
29. L. GARDET, op. cit., p. 96-97.
30. Cf. E. TYAN, op. cit., loc. cit. ; L. GARDET, op. cit. , loc. cit.



S. M. A. Comprendre 20, rue du Printemps PARIS C. C. P. : 15 263 74
