

Conceptions islamiques des relations internationales

Abdessamad BELHAJ
Université catholique
Pázmány Péter (PPKE)

Dans la discipline des Relations internationales, il se manifeste un intérêt renouvelé pour le facteur religieux.¹ Ce renouveau d'attention vient essentiellement du fait que la religion joue un rôle prépondérant dans de nombreuses zones conflictuelles du monde. Parallèlement, un nombre croissant de lectures et d'analyses ont été effectuées sur la variable religieuse. Un premier ouvrage théorique fut édité par Petito et Hatzopoulos ; les auteurs posent le problème du statut disciplinaire du religieux dans les RI et parlent d'un « disciplinary argument » qui comporte deux versions : une forte qui consiste à fonder une sous-discipline des RI appelée International Political Theology (IPT) et une faible qui postule l'élaboration de nouvelles catégories d'interprétation et d'analyse; les auteurs justifient cet « aventurisme » théorique par le manque de théorisation et de compréhension de la résurgence globale de la religion dans les RI. Pour prendre cette résurgence au sérieux, il faut au préalable, disent-ils, une compréhension sociale du religieux vécu dans les autres parties non occidentales du monde et le reconnaître comme partie intégrante du système international post-westphalien. Le point focal de leur thèse est qu'il faut analyser le concept du politique au fur et à mesure que l'approche émerge des différents aspects des traditions religieuses. Ceci n'empêche pas le livre de tomber dans la normativité lorsqu'il annonce que le but de revisiter les traditions religieuses est une tentative pour rompre le monopole libéral de la théorie normative et libérer, en dernière instance, les RI de leur propre exil.²

En revanche, J. Fox et S. Sandler continuent à faire confiance aux deux paradigmes dominants dans les RI : le réalisme et le libéralisme. Ils soutiennent, sans argumentation profonde, que les normes religieuses peuvent être employées pour établir le lien entre les cultures et même pour résoudre des conflits de longue date. Ce qui est nécessaire, c'est de trouver les valeurs partagées et ces aspects des religions qui encouragent la paix et la coopération. Le mérite du livre est d'attirer l'attention sur la question de la recherche de la légitimité par l'action internationale.³ Ils ont, aussi, approfondi l'aspect des rapports entre le

¹ Dark, K. R. (éd.), *Religion and International Relations*, New York, Palgrave Macmillan, 2000. p. vii.

² Petito, F. – Hatzopoulos, P. (éds.), *Religion in International Relations, the Return from Exile*, New York, Palgrave Macmillan, 2003. p. 18.

³ Fox, Jonathan – Sandler, Shmuel, *Bringing Religion into International Relations*, New York, Palgrave Macmillan, 2004. p. 173.

religieux et le politique et ont montré que, dans bon nombre de situations (comme le soutien occidental à Israël), les motivations religieuses et séculaires souvent coïncident.⁴

S. Thomas consacre le rôle de la morale dans les tentatives de théorisation du religieux dans les RI et emprunte au philosophe Alasdair MacIntyre la théorie sociale de l'éthique de la vertu qui devrait permettre de développer un pluralisme de vertus, de pratiques, de traditions et de narrations prenant au sérieux le pluralisme dans les relations internationales. Ainsi peuvent être relevés les défis que la résurgence de la religion pose à la modernité occidentale : des manières multiples d'être moderne apparaissent. L'auteur appelle à comprendre que le sacré et la bienfaisance sont une partie inhérente d'un monde post-moderne avec lequel il faut vivre.⁵ Sa thèse principale est que la religion est une tradition vivante que les décideurs doivent prendre en compte ; la question clé est donc une question normative.⁶ En conséquence, des théories explicatives du fait religieux ne sont pas utiles mais des récits explicatifs qui prouvent que les différents choix et les différentes circonstances pourraient avoir mené à différentes fins ou résultats pour l'action sociale. L'analyse de S. Thomas a permis une écoute plus attentive des acteurs et de leurs « histoires » dans les relations internationales.

D'après les travaux cités, il apparaît clairement que la question de l'existence d'autres modes non occidentaux de voir les relations internationales pourrait être décisive, non seulement pour la compréhension de la religion mais aussi pour un éventuel pluralisme dans le système international. A cet égard, la conception islamique est, à première vue, un défi lancé à l'ordre westphalien.⁷ Une telle affirmation mérite une discussion sérieuse et profonde.

Aziz Hasbi consacre un chapitre entier à la question. Sous le thème de l'interdépendance traduite en termes spirituels, il esquisse les rapports islam-relations internationales. Selon lui, il s'agit de distinguer entre une approche islamique classique de la politique internationale fondée sur la prédication et une approche intégriste.⁸ En d'autres termes, il y a là un modèle normatif et un modèle conservateur ; le premier est incarné par « le projet des relations internationales fondées sur la prédication » qui perçoit l'action internationale dans le cadre du devoir de l'appel à la foi musulmane. Le *jihad* est, dans cette conception, une lutte pour transmettre le message musulman au monde.⁹ Hasbi estime que ce modèle souffre de l'absence de faisabilité et de réalisme et qu'il porte, tout au plus, un message de négation et de blocage sans être en mesure d'apporter une alternative réelle aux règles internationales et à l'organisation étatique de type moderne.¹⁰

⁴ Idem. p. 168.

⁵ Thomas, Scott, *Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, New York, Palgrave Macmillan, 2005. p. 247.

⁶ Idem. p. 249.

⁷ Shani, Giorgio, "Provincializing Critical Theory: Islam, Sikhism and International Relations Theory", *Cambridge Review of International Affairs*, Vol. 20, n° 3, 2007. p. 417.

⁸ Hasbi, Aziz, *Théories des Relations internationales*, L'Harmattan, Paris, 2004. p. 265.

⁹ Idem. p. 258.

¹⁰ Idem. p. 265.

Le modèle conservateur, incarné par Mawdudi et S. Qutb, oppose radicalement la *jahiliyya* (société où la loi islamique et la souveraineté divine sont absentes¹¹) à la *hakimiyya* (celle de la souveraineté divine).¹² Ceci évidemment ne concerne pas seulement les sociétés occidentales mais aussi toutes les sociétés musulmanes puisque aucune n'applique la *shari'a* quoique les Etats musulmans maintiennent le statut personnel islamique pour ne pas perdre tout caractère islamique et, par conséquent, toute légitimité. En fin de compte, le modèle conservateur rejoint le modèle normatif sur les « règles internationales » de la loi islamique appelées dans la terminologie juridique islamique *siyar*. Hasbi semble appréhender le modèle conservateur dans le cadre de la modernisation difficile de l'islam plus qu'il ne prend au sérieux les effets de cette conception sur les relations internationales.

En revanche, B. Lewis, qui traite les termes politiques de la guerre et de la paix en islam, fusionne les modèles. Quand il explique le sens des mots *razzia*¹³, *jihad*¹⁴, *dar al-islam*, *dar al-harb*¹⁵, il ne distingue pas entre trois registres : le registre normatif (*shari'a*), le registre juridique (*fiqh*) et le registre historique musulman (*siyasa sultaniyya*). Pour les musulmans, les islamistes modérés et les oulémas d'aujourd'hui (encore une distinction qu'il faut faire), le sacré est simplement le registre normatif ; les deux autres évoluent dans le temps et l'espace. En revanche, le modèle conservateur pourrait s'adapter aux explications et aux notes de Lewis. Ce que Lewis fait, c'est couper l'image en deux : la part qui concerne l'islam en relations de paix avec les autres nations est totalement éclipsée. Ainsi, il n'hésite pas à dire que « la relation naturelle et permanente entre le monde de l'islam et le monde des infidèles est celui de la guerre ouverte ou latente et donc pas de paix ni traité ». ¹⁶ A titre d'exemple, Lewis minimise la troisième zone de *dar al-'ahd*¹⁷ (maison de traité ou d'accord) acceptée par les quatre écoles juridiques sunnites (que Lewis qualifie de minorité)¹⁸ dans le sens suivant : il s'agit d'un pays qui garde son indépendance mais verse une taxe aux musulmans. Ici, il est nécessaire de rappeler non seulement l'existence du vocabulaire de paix et de réconciliation dans les *siyar* mais que ce vocabulaire a fait l'objet de discussion juridique et de réflexion qu'on retrouve déjà dans un des plus anciens

¹¹ Khatab, Sayed, *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah*, Routledge, London, 2006. p. 172.

¹² Hasbi, Aziz, *Théories des Relations internationales*, p. 253.

¹³ Lewis, Bernard, *The Political Language of Islam*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1988. p. 74.

¹⁴ Idem p. 72.

¹⁵ Idem. p. 73.

¹⁶ Idem. p. 78.

¹⁷ Al-Sayyid, Ridwan, "Dar al-harb and Dar al-Islam Traditions and Interpretations", in Scheffler, Thomas (éd.), *Religion between Violence and Reconciliation*, Ergon Verlag, Beirut-Würzburg, 2002. p. 131 où R. al-Sayyid évoque « *al-muwada' wa-l-'ahd* » (réconciliation et convention) parmi les formules juridiques possibles des relations de l'Islam avec les autres.

¹⁸ Lewis, Bernard, *The Political Language of Islam*, p. 80.

textes sur le sujet.¹⁹ Les juristes et les historiens des guerres au long des frontières arabo-byzantines évoquent des cas fréquents de *sulh*.²⁰

Par ailleurs, le seul exemple contemporain que Lewis cite pour montrer la conception islamique des relations internationales, est celui de l'assassinat d'Anwar al-Sadat en 1981 par quatre membres du « *jihad* islamique ». ²¹ Sans sous-estimer le poids de la vision radicale des relations internationales, elle est loin de représenter les mouvements islamistes et de refléter la conception islamique. Lewis lui même reconnaît l'existence de deux tendances parmi les oulémas ; d'une part, ceux qui suivent une longue tradition établie de conformisme et qui sont prêts à accepter et justifier les actions des souverains et ministres et, d'autre part, ceux qui adhèrent à une aussi ancienne tradition de rigorisme et de dissension qui refuse et dénonce les réformes.²²

Mon hypothèse c'est qu'il faudrait, en fait, considérer trois modèles islamiques de conception des relations internationales :

- le modèle sultanien qui est aussi réaliste que le *Prince* de Machiavel. Les régimes arabes, le Pakistan et l'Iran agissent de la même manière dans le système des relations internationales que les Etats-Unis ou la Russie ; ici, l'intérêt national se confond avec l'intérêt du régime.
- le modèle normatif basé sur la *da'wa* ; c'est un modèle largement accepté comme une éthique qu'il faut respecter dans les relations des musulmans avec les autres nations. Il perçoit ces relations à travers les normes des *siyar*. Les oulémas et les islamistes modérés y adhèrent tout en étant d'accord sur le principe du respect du droit international.
- le modèle conservateur qui voit le monde sous l'angle du concept de *wala' et bara'*. C'est avant tout une question de foi et c'est ce qui procure l'argument théologique à la conception du *jihad* offensif.

Le modèle sultanien

L'islam dans les politiques étrangères des Etats musulmans fut l'objet de plusieurs études académiques ; Z. Karabell a tenté de dégager quelques caractéristiques perceptibles de la politique extérieure fondamentaliste : la quête de l'unité de l'*umma*, le refus de respecter la souveraineté des Etats séculaires dans l'*umma*, le rejet de l'hégémonie occidentale dans le monde musulman et une animosité envers le sionisme perçue comme une manifestation locale du système international promu par l'Occident et qui divise artificiellement l'*umma*.²³

¹⁹ Al-Fazari, Abu Ishaq, *Kitab al-siyar*, Faruq Hamada (éd.), Mu'assasat al-Risala, Beyrouth, 1987. pp. 166-167.

²⁰ Trombley, Frank R., "The Arabs in Anatolia and the Islamic Law of War (*fiqh al-jihad*) Seventh-Tenth Centuries", *Al-Masaq*, Vol. 16, N° 1, 2004. p. 153.

²¹ Lewis, Bernard, *The Political Language of Islam*, p. 90.

²² Idem. p. 88.

²³ Karabell, Zachary, "Fundamental Misconceptions: Islamic Foreign Policy", *Foreign Policy*, N° 105, 1996-1997. p. 86.

Pourtant, dans les cas concrets de la politique étrangère des pays « fondamentalistes », c'est-à-dire ceux qui adoptent ouvertement l'islamisme, il apparaît clairement que la logique de l'intérêt prime sur celle de l'indépendance. Shanti Nair montre, à travers le cas de la Malaisie, que l'islam a constitué une arme puissante dans la lutte pour la suprématie politique ; face à la rivalité intensive entre les courants politiques, l'islam a été employé par l'administration de M. Mahathir qui a fait des thèmes de la Malaisie et de l'unité islamique des sources de légitimité politique et des boucliers contre l'ingérence externe dans la politique interne du pays.²⁴ La crainte des divisions politiques au sein de la communauté explique, en partie, le souci de l'unité des chefs malaisiens. Pour ce qui est de la politique étrangère, l'usage de l'islam sur la scène internationale, est en somme, symbolique, réactif et sélectif.²⁵ L'intérêt principal est de promouvoir l'image d'une identité islamique positive et coopérative qui contribue simultanément à la promotion de l'image de la Malaisie.²⁶

Selon S. Nair, la part de l'islam dans la politique étrangère de la Malaisie montre la présence d'une politique extérieure pro-musulmane qui semble avoir joué quatre rôles importants. En premier lieu, elle a servi d'appui à la mobilisation de la communauté. En second lieu, elle a aidé à désarmer l'opposition islamiste. En troisième lieu, elle a aidé à maîtriser l'influence de l'islam global sur la Malaisie. Pour finir, l'islam a été de plus en plus employé pour renforcer les liens avec les pays musulmans (bien qu'en des termes soigneusement définis et limités).²⁷

Sur un ton positif, S. Nair appréhende l'islam sous l'angle de sa capacité à aider la survie sinon le développement du système démocratique dans un contexte multiculturel comme la Malaisie.²⁸

Dans un contexte similaire, celui du cas indonésien, le facteur islamique, tout en fonctionnant clairement comme une contrainte qui a forcé le gouvernement à faire quelques compromis, ne dicte pas la substance globale de la politique extérieure de Jakarta. Dans tous les gouvernements indonésiens, l'islam a joué un rôle secondaire dans la politique extérieure indonésienne et ce rôle secondaire reflète le dilemme de l'identité et de la réalité de la faiblesse domestique qui continue à caractériser l'Etat indonésien.²⁹

Dans la même perspective, quoique plus critique, Naveed S. Sheikh estime que l'expérience de l'Organisation de la Conférence islamique représenterait une redéfinition de l'internationalisme de la *umma* conformément aux impératifs de la prudence nationale, une prudence dictée par les intérêts nationaux des Etats ; l'OCI, selon lui, n'a aucune prétention à contester les expressions effectives de l'ordre mondial séculaire, ne tente aucune ré-application du modèle normatif des *siyar* et ne poursuit pas une Pax Islamica. En fait, dit-il, les Etats musulmans ont volontairement assimilé les règles constitutives de l'ordre westphalien. Ainsi, selon lui, l'absence du supranationalisme islamique est inhérente à la conception même de l'OCI, ce qui rend l'*umma* une « imagined community »³⁰. A travers

²⁴ Nair, Shanti, *Islam in Malaysian Foreign Policy*, Routledge, London, 1997.

²⁵ Idem. p. 270.

²⁶ Idem.

²⁷ Idem. p. 271.

²⁸ Idem. p. 272.

²⁹ Sukma, Rizal, *Islam in Indonesian Foreign Policy*, Routledge, London, 2003. p. 139.

³⁰ Sheikh, Naveed, S., *The New Politics of Islam: Pan-Islamic Foreign Policy in a World of States*, Taylor & Francis, New York, 2003. p. 130.

trois cas, celui de l'Arabie Saoudite, de l'Iran et du Pakistan, il soulève la logique centrifuge de l'intérêt national qui gouverne l'action de ces Etats au sein de l'OCI. Non seulement les préoccupations politiques de ces trois pays divergent (entre légitimité, expansion idéologique et équilibre géostratégique) mais aussi leur mode de fonctionnement dans l'OCI (sous forme de stratégies réactives, assertives et défensives). La politique du statu quo du régime saoudien qui insiste sur la dépolitisation de l'islam international, s'oppose à l'exhibitionnisme idéocratique de l'Iran et à la vision ultra-sécuritaire du Pakistan.³¹

L'OCI n'est qu'un accord de principe, dit-il. Certainement, les accords de principe n'impliquent ni un comportement basé sur des principes ni l'espoir d'une interaction politique entre les membres de l'OCI. En effet, la solidarité interislamique dans l'OCI n'est ni de principe ni même religieuse, mais utilitaire et stratégique. Malgré l'homogénéité culturelle des pays de l'OCI, aucune initiative claire sur la politique commune ou sur la sécurité commune ne fut prise.³²

Néanmoins, l'OCI a essayé de soutenir l'alignement trans-islamique en politique étrangère à travers trois axes : par le souci d'établir le lien entre les politiques extérieures des Etats membres, en formulant une perspective islamique trans-étatique sur des questions internationales et en cherchant à émerger comme une embouchure collective du panislamisme. En somme, il estime que dans un stade final, elle pourrait se développer en une « présidence rhétorique » du pan-islamisme.³³

L'usage de l'islam dans les discours de politique étrangère, dit-il, écarte, en réalité, les aspects politiques de l'islam.³⁴ Car, au lieu d'avoir un Etat qui sert les idéaux ultimes de l'islam (le modèle normatif), l'islam vient servir les objectifs immédiats de l'Etat (le modèle sultanien). L'utilité instrumentale de ce qu'il appelle « l'islam rhétorique » réside principalement dans son double effet de légitimité et de renforcement de la préférence politique réaliste.³⁵

B. Schaffer, dans un ouvrage édité sur l'islam dans les politiques étrangères des Etats de la région caspienne, a essayé d'identifier le rôle de la culture dans les décisions politiques étrangères de ces Etats. L'analyse des décisions politiques révèle peu de cas concrets dans lesquels des intérêts matériels essentiels sont sacrifiés pour des intérêts culturels, même dans certaines républiques dites « islamiques » où les considérations culturelles ou idéologiques sont évidentes et autoproclamées (l'Iran où l'Afghanistan).³⁶ Les chefs de tous les Etats asiatiques centraux avaient l'habitude d'utiliser des symboles et des rituels islamiques pour légitimer leur régime. Ces usages n'ont pas forcé les régimes à mettre en application des politiques basées sur l'islam ou à montrer une solidarité avec d'autres Etats musulmans. Même dans le cas de l'Iran, où la presse islamique est intransigeante, le régime

³¹ Idem. p. 31.

³² Idem. p. 137.

³³ Idem. p. 130.

³⁴ Idem. p. 139.

³⁵ Idem.

³⁶ Shaffer, Brenda (éd.), *The Limits of Culture: Islam and Foreign Policy*, MIT Press, Cambridge, Mass, 2006. p. 325.

a choisi de soutenir l'Arménie contre l'Azerbaïdjan et la Russie aux dépens de la Tchétchénie.³⁷

Le modèle normatif

Le modèle normatif sélectionne un ensemble de règles juridiques et morales que les juristes musulmans ont établies dans la discipline du *fiqh* dans le but de présenter une alternative aux relations internationales en cours. Cet ensemble de règles s'appelle *siyar* et étudie des sujets légaux, tels que les relations entre les musulmans et les non-musulmans, le statut des apostats et des rebelles dans l'Etat islamique. A l'origine, la théorie classique de *siyar*, suppose une division du monde en deux sphères : *dar al-islam* qu'on peut définir en tant que territoire sous autorité et souveraineté de la loi islamique ainsi que sous la protection et la sécurité des musulmans *aman*. A l'antipode, *dar al-kufr* est le territoire qui manque d'ordre et de sécurité islamiques. Selon la théorie classique, l'objectif de l'islam est d'effacer l'ordre illégitime de *dar al-kufr* et de le remplacer par l'ordre islamique légitime, c'est-à-dire étendre le royaume de la souveraineté islamique à l'ensemble des territoires en dehors de l'islam.³⁸

Comme les *siyar* font partie du *fiqh* et donc appartiennent à la sphère de l'*ijtihad*, les oulémas ainsi que les islamistes modérés appellent à revoir certaines de ces règles, surtout celles qui comportent un aspect conquérant et guerrier, tout en maintenant les *siyar* comme une alternative théorique au droit international et aux relations internationales. Maintenant, entre appeler à l'*ijtihad* et le faire, il y a une distance considérable. Nous proposons ici d'évaluer ces efforts de la mise à jour des *siyar* par les juristes et politologues musulmans.

'Abbas Shuman présente une étude juridique comparative des « relations internationales dans la loi islamique ».³⁹ Le résultat de la tentative est un mélange de rhétorique et de règles classiques où l'absence d'un regard contemporain est frappante. Les relations entre les musulmans et les non-musulmans sont gérées par les trois options : l'islam, la *jizya* ou la guerre. Si un Etat musulman signe un accord de paix '*ahd* avec un autre Etat, il faut qu'il le respecte. Si un Etat musulman offre la sécurité *aman* à un groupe ou un individu sur le territoire de l'islam, il faut voir si cet accord est provisoire *aman mu'qqat* ou définitif *aman mu'abbad*. Car, s'il est provisoire, alors les musulmans peuvent le rompre dans le cas où il porterait atteinte à leurs intérêts. Ce n'est pas le cas dans l'accord définitif.⁴⁰ D'une manière générale, le modèle normatif cherche ses arguments dans la littérature juridique hanafite post-classique ; l'illustre exemple serait le juriste al-Kasani dans « *Bada'i' al-sana'i'* » qui définit *al-muwada'a*, comme étant un traité ou une paix qui implique de laisser le combat et les invasions entre les belligérants. Il mentionne quatre mots pour

³⁷ Idem. p. 327.

³⁸ Bouzenita, A. I., "The Siyar. An Islamic Law Of Nations?", *Asian Journal of Social Science*, Vol. 35, n° 1, 2007. p. 20.

³⁹ Shuman, Abbas, *Al-'Alaqat al-dawliyya fi-l-shari'a al-islamiyya*, Al-Dar al-Thaqafiyya li-l-Nashr, Le Caire, 1999. pp. 113-114.

⁴⁰ Idem. p. 115.

exprimer le sens d'un traité de paix : *muwada'a, musalama, musalaha, mu'ahada*.⁴¹ Ensuite, il explique les piliers, les conditions, les jugements et les attributs d'un traité de paix.

La méthodologie de ce courant consiste à maintenir les règles générales de la loi islamique et à essayer de les contextualiser ; c'est le cas de ce projet mené par des politologues et de juristes dont le but est l'islamisation des Relations internationales. A titre d'exemple, le *jihad* reste incontestablement parmi les concepts des relations entre les musulmans et les non-musulmans jusqu'à la fin des temps et ceci est un devoir religieux, *farida* mais sans signifier qu'il est le fondement de cette relation ; c'est la prédication *da'wa* qui précède le *jihad*.⁴² C'est même la finalité de la loi islamique à cet égard ; donc, le modèle normatif allège les règles juridiques strictes des *siyar* par un recours aux finalités de la loi islamique *maqasid al-shari'a*.⁴³ Dans cet optique, le *jihad* est plutôt un mouvement de civilisation engagé et croyant.⁴⁴

Cet effort de relecture du concept du *jihad* trouve des échos dans les milieux européens. K. W. Tröger évoque « une nouvelle attitude vis-à-vis de la guerre et de la paix ». ⁴⁵ Il cite l'exemple de l'Ayatollah Muntairi qui, quoiqu'il accepte la définition du *jihad* par la lutte armée, se réfère à trois étapes séparées du *jihad* : premièrement, la persuasion de la vérité de l'islam « par la sagesse » et par la discussion paisible (discussion) ; deuxièmement, par les actions paisibles et non violentes (la proclamation de l'islam, les réunions) ; et troisièmement, par la défense du monothéisme et de la justice par les moyens militaires.⁴⁶ Donc, il ne s'agit pas d'écarter la dimension militaire de la lutte mais uniquement de réorganiser les priorités.

Cette version revisitée du *jihad* s'explique par les changements qui ont eu lieu dans la pensée islamique par rapport au concept de *jihad*. A l'origine, le *jihad* était une guerre religieuse qui a été considérée comme un devoir pour la communauté musulmane, celui de répandre l'islam. Avec le déclin militaire des Etats musulmans, l'idée de cet engagement total a été abandonnée. Cette notion tripartite du monde, c'est-à-dire, *dar al-islam, dar al-harb* et *dar al-'ahd* doit être lue, selon le modèle normatif, dans une perspective historique car l'islam dans ses relations avec les autres nations a traversé trois étapes d'une durée inégale, de l'expansion à l'interaction et enfin à la coexistence. Dans la période d'expansion, les musulmans se sont embarqués dans une mission de conquête du monde. C'est à ce moment que l'idée de *dar al-harb* est apparue car tout ce qui est en dehors de l'islam était considéré comme un territoire de guerre. Après le premier siècle d'expansion vient l'équilibre ; l'objectif d'islamiser le monde devient impossible. Les réalités de

⁴¹ Al-Kasani, 'Ala' al-Din, *Bada'i' al-sana'i' fi tartib al-shara'i'*, Dar al-Kitab al-'Arabi, Beyrouth, 1974. Vol. 7, p. 108.

⁴² 'Abd al-Fattah, Sayf al-Din, "Al-Qur'an wa tanzir al-'alaqat al-dawliyya", *Al-Madakhil al-minhajiyya li-l-bahth fi-l-'alaqat al-dawliyya fi-l-islam*, 'Abd al-Fattah, Sayf al-Din et al. (éd.), Al-Ma'had al-'Alami li-l-Fikr al-Islami, Le Caire, 1996. p. 82.

⁴³ Johnston, David L., "Maqasid al-shari'a: Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights", *Die Welt des Islams*, Vol. 47, N° 2, 2007. p. 162.

⁴⁴ 'Abd al-Fattah, Sayf al-Din, "Al-Qur'an wa tanzir al-'alaqat al-dawliyya", p. 83.

⁴⁵ Tröger, Karl-Wolfgang, "Peace and Islam: In Theory and Practice", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 1, n° 1, 1990. p. 19.

⁴⁶ Idem. p. 20.

l'équilibre des puissances ont défini une nouvelle étape, celle de l'interaction accompagnée de nouvelles formulations juridiques ; de *dar al-islam/dar al-harb*, le *fiqh* passe à une division tripartite du monde, en y ajoutant *dar al-'ahd* appelée aussi *dar al-sulh*. La période de la coexistence est la période moderne où les termes du *fiqh* cohabitent avec ceux du droit international qui stipule que la paix est l'état normal des relations entre les nations.⁴⁷

En somme, le modèle normatif s'appuie dans sa conception sur des éléments empruntés à la tradition éthique islamique et qui, en fin de compte, relève de l'histoire. Ce qui lui manque c'est une attitude critique et une interprétation créative de cet héritage⁴⁸.

La réception de ce débat autour de la notion du *jihad* varie dans le contexte européen entre les méfiants et les constructifs ; les premiers interpellent avec inquiétude les musulmans européens et arrivent dans certains cas à la conclusion que la dérive radicale n'est pas du tout une dérive mais qu'elle est inscrite dans les sources mêmes de la révélation islamique. Les autres tentent de convaincre les musulmans de neutraliser ces déviances au nom d'un islam qui pourrait aboutir à autre chose de plus modéré.⁴⁹ La position méfiante, quant elle se manifeste dans les politiques étrangères des Etats occidentaux, a des conséquences sur leur conduite vis-à-vis des mouvements islamistes modérés dans les pays musulmans, qui empêche un engagement effectif dans la négociation.⁵⁰ Dans le contexte américain la perception de l'islam est encore plus enracinée dans les origines religieuses du pays. Il est vrai qu'il y a généralement une tolérance envers les groupes religieux implantés aux Etats-Unis mais les musulmans ne sont pas vus seulement en tant que groupe religieux mais en tant que menace pour les intérêts et les valeurs des Américains.⁵¹ De plus, tolérer la présence de certains groupes ethniques n'empêche pas que la politique étrangère américaine soit agressive dans les pays auxquels appartiennent ces groupes.

Le modèle conservateur

Pour les conservateurs, la question de la relation de l'islam aux autres nations se pose, avant tout, en termes de théologie ; le credo de *wala'* et *bara'* est le socle théologique de cette tendance politique. Le terme de *wala'* implique une proximité⁵² alors que le *bara'* indique

⁴⁷ Sardar Ali, Shaheen, Rehman, Javaid, "The Concept of Jihad in Islamic International Law", *Journal of Conflict & Security Law*, Vol. 10, n° 3, 2005. pp. 334-335.

⁴⁸ Khan, Mohammed A. Muqtedar, "Islam as an Ethical Tradition of International Relations", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 8, n° 2, 1997. p. 187.

⁴⁹ Dassetto, Felice, "Les dimensions complexes d'une rencontre : Europe et islam", *Revue théologique de Louvain*, Vol. 36, N° 2, 2005. p. 213.

⁵⁰ Hurd, E. S., "Political Islam and Foreign Policy in Europe and the United States", *Foreign Policy Analysis*, Vol. 3, n°4, 2007. p. 354.

⁵¹ Payne, R. J., *The Clash With Distant Cultures: Values, Interests, and Force in American Foreign Policy*, NY State University of New York Press, Albany, 1995. p. 97.

⁵² Penrice, John, *A Dictionary and a Glossary of the Quran*, Adam Publishers and Distributors, Delhi, 1991. p. 163.

une inimitié et un détachement de tout ce que Dieu a interdit de faire ou d'aimer, y compris les non-musulmans.⁵³

Salih b. Fawzan al-Fawzan définit ce credo ainsi :

« Après l'amour d'Allah et de Son messager, il est nécessaire d'aimer les élus d'Allah et de considérer les ennemis d'Allah comme des adversaires à part entière. Ainsi, parmi les fondements du credo islamique, on trouve le fait que le musulman y adhérant doit s'allier aux adeptes de cette croyance et prendre comme ennemis les adversaires de ce credo. Il aime donc les adeptes du monothéisme (*tawhid*), du culte exclusif et sincère d'Allah, et s'allie à eux. Quant aux polythéistes, il les déteste et les considère comme ennemis. Ce comportement fait partie de la religion d'Ibrahim et de ses disciples, qu'Allah nous a ordonné de prendre comme exemple ».⁵⁴

Il est nécessaire de comprendre ce principe théologique avant de voir ses conséquences politiques, car les politologues ont tendance à soulever l'aspect radical du wahhabisme sans trop analyser ses relations à la pensée politique islamique. En effet, ce mouvement a un fond théologique dans la pensée islamique comme il a une longue histoire sociale et politique de lutte contre les sultans et les autres tendances sunnites ou chi'ites. C'est une idéologie combattante de réformisme radical qu'il faut prendre au sérieux intellectuellement.

En termes d'alliance et de désaveu, al-Fawzan divise les gens en trois catégories :

– première catégorie de personnes : ceux que l'on aime sincèrement sans aucune inimitié. Ce sont les croyants sincères parmi les prophètes, les véridiques, les martyrs et les pieux ;

– deuxième catégorie de personnes : ceux que l'on déteste sincèrement et pour qui l'on a une véritable inimitié, sans être entaché d'un quelconque amour ou d'une quelconque alliance. Il s'agit des mécréants absolus, parmi les impies, les polythéistes, les hypocrites, les renégats et athées, sans aucune distinction ;

– troisième catégorie de personnes : ceux que l'on aime d'un certain point de vue, mais que l'on déteste d'un autre point de vue. Ainsi, amour et inimitié se regroupent pour ce genre de personnes qui sont les pécheurs parmi les croyants. On les aime en raison de la foi qui les anime, mais on les hait en raison de leur désobéissance, mais à un niveau moindre que l'incroyance et le polythéisme.⁵⁵

D'emblée, nous devons écarter toute ambiguïté là-dessus, les wahhabites n'ont pas combattu les chrétiens ou les juifs ; leurs ennemis furent l'islam populaire et les Ottomans. Pourtant, leur *jihad* est contesté et les oulémas de l'empire ottoman ont discrédité le mouvement wahhabite qui a commis, selon les termes de la jurisprudence, le *baghy*, la rébellion contre le calife légitime à Istanbul ; ceci est un crime puni par la mort. Nous devons, par conséquent, comprendre la naissance du mouvement *jihadiste* d'abord comme un défi contre les régimes en place dans les pays musulmans.

⁵³ Falihi, 'Amir 'Abd-Allah, *Mu'jam al-fazl al-'aqida*, Maktabat al-'Ubaykan, Riyad, 1997. p. 442.

⁵⁴ Al-Fawzan, Salih b. Fawzan, *Alliance et désaveu en islam*, Bureau de prédication islamique de Rabwah, Riyad. p. 2.

⁵⁵ Idem. pp. 13-16.

Parmi les manifestations de *wala'* et *bara'*, il y a l'aide financière et humaine aux musulmans en situation de détresse. Dans ce cas, le *jihad* devient un devoir. Evidemment, cela affecte les relations avec les autres Etats, ce qu'un Etat musulman réaliste ne se permettra pas. D'ailleurs, le wahhabisme officiel en Arabie Saoudite appelle les wahhabites jihadistes des *khawarij* (dissidents) car le wahhabisme officiel impose l'obéissance au sultan, même s'il commet des péchés. On revient donc à la théologie. Au nom de l'obéissance *ta'a* au sultan (principe fondamental du sunnisme), il n'est pas question de mettre le credo de *wala'* et *bara'* en application et de déclarer la guerre aux non-musulmans. Par contre, le wahhabisme jihadiste prend à la lettre les conséquences de cette alliance et de cette amitié envers les musulmans. Si cela doit passer par le combat, alors c'est le *jihad*.

Loin de la conception défensive adoptée par le modèle normatif, où il est question de combattre pour se défendre et de repousser l'agression, les conservateurs combattent pour mettre fin à la mécréance et le *jihad* est alors justifié partout et à n'importe quel moment là où les musulmans l'estiment nécessaire.⁵⁶

Néanmoins, il y a des conditions qui ramènent le *jihad* offensif sur terre ; le *jihad* toutefois est interdit s'il est effectué sans l'accord de l'autorité légitime (sultan), s'il utilise les armes de destruction massive, si les attaques sont effectuées la nuit ou si cela risque de nuire aux musulmans.⁵⁷

A cet égard, la question cruciale est de savoir si l'islamisme radical arrive à trouver une légitimité parmi les musulmans. D. Cook pense que la question n'a pas été tranchée et en attendant, dit-il, l'observateur extérieur doit conclure que l'islam radical est une expression légitime de l'islam.⁵⁸ L'idée que l'islamisme radical cherche une légitimité parmi les musulmans est une manière occidentale de percevoir les choses car Qutb où Mawdudi n'accordent aucune place aux musulmans dans la *hakimiyya* sinon celle de la *'ibada* et *'ubudiyya*, servitude à Dieu, seul souverain.⁵⁹ En revanche, l'islam officiel dans les pays musulmans utilise l'arme de la dissidence, *khuruj*, qui semble parfois efficace pour excommunier les adeptes du *jihad* offensif et total. Maintenant, laquelle des deux interprétations s'imposera comme plus islamique que l'autre cela dépend de la puissance du sultan. Ainsi, D. Cook pense que le *jihad* n'a pas d'avenir dans le monde musulman mais qu'il continue à influencer les groupes marginalisés et il peut même gagner le pouvoir dans certains pays musulmans.⁶⁰ G. Kepel est sûr du contraire ; la seule arme dont disposent les salafistes jihadistes, pense-il, est la volonté de nuire. De plus, ils n'ont pas réussi à convaincre les classes moyennes pieuses qui les rendent responsables, dit-il, de l'insuccès de la mobilisation islamiste au cours des années 1990.⁶¹ Non seulement l'idée du *jihad* ne mobilise plus, selon Kepel, mais l'islamisme modéré non plus ; il cite trois arguments pour soutenir sa thèse : l'épuisement de l'utopie à l'épreuve du temps et du pouvoir, le conflit

⁵⁶ Cook, David, *Understanding Jihad*, University of California Press, California, 2005. p. 123.

⁵⁷ Idem. pp. 125-126.

⁵⁸ Idem. p. 164.

⁵⁹ Carré, Olivier, "Le Jihad selon fi zilal al-Qur'an de Sayyid Qotb comparé à Tafsir al-Manar", in *L'islam dans les relations internationales*, Actes du IV^e colloque franco-pakistanaï, Paris, 14-15 mai 1984. pp. 153-154.

⁶⁰ Idem. p. 165.

⁶¹ Kepel, Gilles, *Jihad : expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, Paris, 2003. p. 575.

entre les diverses composantes de l'islamisme et la question de la démocratie.⁶² Pour ce qui est de l'utopie, le terme « utopie » ne peut s'appliquer à l'idéologie islamiste qui récupère l'islam entier et présente la partie « glorieuse » de son histoire et de ses réalisations pour mobiliser. Souvent et subtilement, les islamistes se présentent en serviteurs de l'islam vrai et pur. Donc, aussi longtemps que les musulmans penseront que l'islam est la religion vraie et pure, il y aura des islamistes. La deuxième raison n'est pas une variable explicative parce que les divisions internes marquent toutes les expériences politiques dans les démocraties, les pseudo-démocraties et ailleurs. Ce phénomène est tranché dans la pensée théologique sunnite qui le nomme *fitna* et oblige à obéir les sultans injustes et corrompus pour l'éviter. Cela explique aussi le silence des masses qui soutiennent les islamistes lors des élections quand ceux-ci sont réprimés par les régimes en place. La priorité n'est pas la démocratie pour les masses dans le monde musulman, mais l'unité. De plus, la question de la démocratie est pour les islamistes une question technique, c'est-à-dire un moyen de réaliser la justice et de mettre en place la société musulmane car les priorités et les finalités sont déterminées par la religion. Ils relativisent donc l'effet de la démocratie par l'établissement « d'alternatives » comme *al-shura* ou alors ils acceptent les mécanismes électoraux mais refusent d'admettre un pluralisme où des partis athées ou laïcs sont représentés.

Si la part du réalisme dans le modèle sultanien et le modèle normatif a été démontrée auparavant, celle du modèle conservateur reste à esquisser ; nous partons de la contribution la plus complète parmi les écritures de la littérature jihadiste de ces dernières années, faite par Abu 'Umar al-Tamimi ; il y consacre une longue partie sur les relations extérieures où il affirme que « le fruit du *jihad* est l'application de la loi islamique ». ⁶³ Al-Tamimi trouve dans le Coran et la Sunna les références des cinq piliers de la politique étrangère de l'Etat islamique et, sans surprise, il cite le credo de *wala'* et *bara'* comme un des traits essentiels de cette politique sinon le plus important. ⁶⁴ Le gouvernement islamique, dit-il, ne peut prétendre être islamique sans respecter ce credo ; il s'agit de nouer alliance et amitié avec les musulmans, de leur prêter assistance et, en même temps, de s'éloigner du polythéisme et des polythéistes et de leur montrer l'inimitié. ⁶⁵ Pour le deuxième pilier, point n'est besoin de recourir aux comités, institutions et cours internationales car ils appliquent une loi mécréante et il n'y a qu'une seule loi à respecter celle de la *shari'a*. ⁶⁶ Le troisième pilier est la prédication et l'appel à Dieu. ⁶⁷ Le quatrième pilier est le *jhad* sur la voie de Dieu et l'assistance aux musulmans ⁶⁸, non seulement le *jihad* défensif mais « *jihad al-talab* », c'est-à-dire que l'Etat islamique, doit dans la mesure de ses moyens, conquérir les pays des *kuffar* pour que le mot de Dieu soit le plus haut. ⁶⁹ Le dernier est l'autosuffisance en économie. ⁷⁰

⁶² Idem. p. 559.

⁶³ Al-Tamimi, Abu 'Umar, *Al-Siyasa al-shar'iyya*, Dar al-Ma'alim li-l-tiba'a, Beyrouth, 2007. p. 4.

⁶⁴ Idem. p. 426.

⁶⁵ Idem.

⁶⁶ Idem. p. 429.

⁶⁷ Idem. p. 432.

⁶⁸ Idem. p. 433.

⁶⁹ Idem.

⁷⁰ Idem. p. 437.

Cela n'empêche pas, dit al-Tamimi, de se réconcilier avec certains Etats si l'intérêt légal l'impose, de conclure des accords commerciaux avec ces Etats et d'être bienfaisant envers les mécréants qui n'ont pas combattu les musulmans et qui n'ont pas commis d'acte d'agression contre eux. Il faut aussi discuter avec les mécréants qui n'ont pas combattu et dialoguer avec eux dans le respect et les appeler à l'islam.⁷¹ On peut apercevoir là deux aspects du jihadisme : sa relative immaturité et les limites que la loi islamique lui impose dans ses relations avec l'autre, c'est-à-dire qu'elle ne lui permet de combattre que selon des règles reconnues et lorsque la communauté musulmane a été agressée ou menacée. En d'autres mots, al-Tamimi découvre dans ce passage les tensions qu'il y a entre la foi, la loi et l'intérêt ; d'une part, la foi impose d'islamiser la terre entière et, d'autre part, la loi oblige à ne combattre que les agresseurs et ceci avec des restrictions ; enfin, l'intérêt des relations politiques et économiques stables vient restreindre encore plus l'espace de la foi.

En effet, la notion de *maslaha*, intérêt fut toujours centrale pour la communauté musulmane et plus précisément pour les juristes musulmans. E. Weber propose d'utiliser la notion de « la raison d'Etat » pour saisir le sens de *maslaha*. La raison d'Etat entraîne, dit-il, très souvent un réalisme politique qui modifie et assouplit les règles abstraites d'une juridiction. Ce qui lui permet d'affirmer que dans l'histoire de l'islam on observe parfaitement ce réalisme et il faut bien noter que les moments d'hostilité avec l'étranger sont finalement minimales en comparaison des longues périodes beaucoup plus marquées par des accords de non-agression.⁷² Al-Tamimi n'est pas le seul *salafi* à avoir eu analysé la réalité musulmane en termes d'intérêts ; R. Meijer observe la lecture de la présence militaire américaine en Arabie Saoudite par al-'Uyayri qui finit par voir cette présence comme une campagne pour des intérêts et non comme une croisade.⁷³ Dans le même sens, la légitimité même de l'Arabie Saoudite en tant qu'Etat est contestée par F. al-Shuwayl et L. 'Atiyat Allah qui estiment que les relations internationales du royaume, et notamment sa coopération avec l'Occident, entrave à un des fondements de l'*iman* (foi) dans la conception théologique wahhabite, c'est-à-dire au *wala'* et *bara'*.⁷⁴ Parallèlement, le régime saoudien maintient un équilibre fragile entre les demandes de réforme américaine et l'islamisme radical alimenté par la présence militaire américaine sur le territoire saoudien. En termes de choix politiques, le régime gère difficilement le dilemme en politique étrangère de réconcilier les intérêts domestiques (oulémas et activistes), les considérations sécuritaires (les menaces régionales de l'Iran et de l'Iraq) et les stratégies globales (les Etats-Unis)⁷⁵.

La littérature théologique et politique du jihadisme moderne incite à considérer ce courant dans sa relation aux pouvoirs politiques en place (les sultans) et aux idéologies dominantes (Ash'arisme et confréries) plutôt que comme un défi à l'Occident. Pour Qutb la

⁷¹ Al-Tamimi, Abu 'Umar, *Al-Siyasa al-shar'iyya*, pp. 428-429.

⁷² Weber, Edgard, "La Codification juridique du *jihad*", in Scheffler, Thomas, (éd.), *Religion between Violence and Reconciliation*, p. 148.

⁷³ Meijer, Roel, "Yusuf al-'Uyayri and the Making of a Revolutionary Salafi Praxis", *Die Welt des Islams*, Vol. 47, n° 3-4, 2007. p. 434.

⁷⁴ Al-Rasheed, Madawi, "The Local and the Global in Saudi Salafism", *ISIM Review*, n°21, 2008. p. 8.

⁷⁵ Niblock, Tim, *Saudi Arabia: Power, Legitimacy and Survival Contemporary Middle East*, Routledge, London, New York, 2006. p.170

première cible est les hypocrites (les musulmans-traîtres selon O. Carré) qui est la masse des musulmans (gouverneurs et gouvernés).⁷⁶ Certaines études récentes estiment que l'islam moderne a été défini par les groupes les plus extrêmes, violents, réactionnaires, antisémites et anti-occidentaux et qui représentent un danger mortel pour la paix et la stabilité du monde.⁷⁷ L'erreur d'un tel « bilan » réside dans le pari occidental sur l'existence d'une confrontation entre les partisans du *jihad* et un courant libéral.⁷⁸ Car non seulement ce clivage n'existe pas, mais le courant libéral ne dispose d'aucun poids politique et encore moins d'une force de persuasion. Un autre malentendu doit être écarté aussi, celui de penser comme le fait R. al-Sayyid qui se demandait pourquoi les concepts pacifiques de la prédication se sont retirés face aux concepts du combat,⁷⁹ car la réponse est que les deux conceptions ont toujours cohabité : le modèle normatif finit par corroborer le sultan en l'absence d'une force sociale ou politique qui le soutient alors que le modèle conservateur représente « la résistance » orthodoxe qui, de sa part, apprend à raisonner en termes d'intérêts. Ceci dit, il y a certes une présence médiatique et terroriste de l'islamisme radical mais elle n'arrive pas à convaincre la masse des musulmans et ne joue pas un rôle majeur dans la formulation des perceptions politiques islamiques.⁸⁰ Probablement, l'explication réside dans le fait que l'héritage des *siyar* est complexe et assez riche pour soutenir une tradition normative qui est aussi morale et de principes que la tradition chrétienne.⁸¹

Conclusion

Quoique le modèle normatif et le modèle conservateur influencent considérablement la pensée politique musulmane, le seul modèle en application demeure le modèle sultanien qu'on a défini comme celui où les Etats musulmans agissent sur la scène internationale en fonction de leurs intérêts nationaux. En fait, les conceptions islamiques des relations internationales dévoilent trois conceptions de la notion de *maslaha*, intérêt. Les oulémas officiels et les islamistes modérés partent d'une conception normative de l'intérêt et font pression sur le sultan, voire se transforment, parfois, eux-mêmes en acteurs dans le système international pour « prêcher » cette voie ; ils ne menacent pas réellement l'ordre mondial ou régional comme les radicaux. Les mêmes forces, avec les confréries, constituent cette masse qui s'oppose au jihadisme. C'est de là que vient l'équilibre dans le monde musulman aujourd'hui.

⁷⁶ Carré, Olivier, "Le Jihad selon fi zilal al-Qur'an de Sayyid Qotb comparé à Tafsir al-Manar", p. 153.

⁷⁷ Shienbaum, Kim (éd.), *Beyond Jihad: Critical Voices from Inside Islam*, Academica Press, Bethesda, 2006. p. 255.

⁷⁸ Idem. pp. 255-256.

⁷⁹ Al-Sayyid, Ridwan, "Dar al-harb and Dar al-Islam Traditions and Interpretations", p. 126.

⁸⁰ Ayoob, Mohammed, "Deciphering Islam's Multiple Voices; Intellectual Luxury or Strategic Necessity?" *Middle East Policy*, Vol. 12, n° 3, 2005. p. 89.

⁸¹ Abou El Fadl, Khaled, "The Use and the Abuse of the Idea of "Holy War", *Ethics & International Affairs*, Vol. 14, n° 1, 2000. p. 140.

Bibliographie

- Abou El Fadl, Khaled, "The Use and the Abuse of the Idea of "Holy War", *Ethics & International Affairs*, Vol. 14, n° 1, 2000. pp. 133–140.
- Al-Fawzan, Salih b. Fawzan, *Alliance et désaveu en islam*, Bureau de prédication islamique de Rabwah, Riyad.
- Al-Fazari, Abu Ishaq, *Kitab al-siyar*, Faruq Hamada, (éd.), Mu'assasat al-Risala, Beyrouth, 1987.
- Al-Kasani, 'Ala' al-Din, *Bada'i' al-sana'i' fi tartib al-shara'i'*, Dar al-Kitab al-'Arabi, Beyrouth, 1974.
- Al-Rasheed, Madawi, "The Local and the Global in Saudi Salafism", *ISIM Review*, n°21, 2008. pp. 8-9.
- Al-Tamimi, Abu 'Umar, *Al-Siyasa al-shar'iyya*, Dar al-Ma 'alim li-l-Tiba'a, Beyrouth, 2007.
- Ayoob, Mohammed, "Deciphering Islam's Multiple Voices ; Intellectual Luxury or Strategic Necessity ? ", *Middle East Policy*, Vol. 12, n° 3, 2005. pp. 79-90.
- Bouzenita, A. I., "The Siyar. An Islamic Law Of Nations? ", *Asian Journal of Social Science*, Vol. 35, n° 1, 2007. pp. 19-46.
- Cook, David, *Understanding Jihad*, University of California Press, California, 2005.
- Dassetto, Felice, "Les dimensions complexes d'une rencontre: Europe et islam", *Revue théologique de Louvain*, Vol. 36, n° 2, 2005. pp. 201-220.
- Dark, K. R., (éd.), *Religion and International Relation*, Palgrave Publishers, New York, 2000.
- Falih, 'Amir 'Abd-Allah, *Mu'jam al-faz al-'aqida*, Maktabat al-'Ubaykan, Riyad, 1997.
- Fox, Jonathan – Sandler, Shmuel, *Bringing Religion into International Relations*, Palgrave Macmillan, New York, 2004.
- Hasbi, Aziz, *Théories des Relations internationales*, L'Harmattan, Paris, 2004.

- Hurd, E. S., "Political Islam and Foreign Policy in Europe and the United States", *Foreign Policy Analysis*, Vol. 3, n°4, 2007. pp. 345-367
- Johnston, David L., "Maqasid al-shari'a: Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights", *Die Welt des Islams*, Vol. 47, n° 2, 2007. pp. 149-187.
- Karabell, Zachary, "Fundamental Misconceptions: Islamic Foreign Policy", *Foreign Policy*, n° 105, 1996-1997. pp. 76-90.
- Kepel, Gilles, *Jihad : expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, Paris, 2003.
- Khan, Mohammed A. Muqtedar, "Islam as an Ethical Tradition of International Relations", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 8, n° 2, 1997. pp. 177-192.
- Khatib, Sayed, *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah*, Routledge, London, 2006.
- L'islam dans les relations internationales*, Actes du IV^e colloque franco-pakistanaï, Paris, 14-15 mai 1984.
- Lewis, Bernard, *The Political Language of Islam*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1988.
- Meijer, Roel, "Yusuf al-'Uyayri and the Making of a Revolutionary Salafi Praxis", *Die Welt des Islams*, Vol. 47, n° 3-4, 2007. pp. 422-459.
- Nair, Shanti, *Islam in Malaysian Foreign Policy*, Routledge, London, 1997.
- Niblock, Tim, *Saudi Arabia: Power, Legitimacy and Survival Contemporary Middle East*, Routledge, London, New York, 2006.
- Payne, R. J., *The Clash With Distant Cultures: Values, Interests, and Force in American Foreign Policy*, NY State University of New York Press, Albany, 1995.
- Penrice, John, *A Dictionary and a Glossary of the Quran*, Adam Publishers and Distributors, Delhi, 1991.
- Petito, F. – Hatzopoulos, P. (éds.) *Religion in International Relations, the Return from Exile*, Palgrave Macmillan, New York, 2003.
- Rakel E. P., "Iranian Foreign Policy since the Iranian Islamic Revolution: 1979-2006", *Perspectives on Global Development and Technology*, Vol. 6, n° 1-3, 2007. pp. 159-187
- Ramazani, R. K., "Ideology and Pragmatism in Iran's Foreign Policy", *The Middle East Journal*, Vol. 58, n° 4, 2004. pp. 549-559.

- Sardar Ali, Shaheen – Rehman, Javaid, “The Concept of Jihad in Islamic International Law”, *Journal of Conflict & Security Law*, Vol. 10, n° 3, 2005. pp. 321-343.
- Scheffler, Thomas, (éd.), *Religion between Violence and Reconciliation*, Ergon Verlag, Beirut-Würzburg, 2002.
- Shaffer, Brenda, (éd.), *The Limits of Culture: Islam and Foreign Policy*, MIT Press, Cambridge, Mass, 2006.
- Shani, Giorgio, “Provincializing Critical Theory: Islam, Sikhism and International Relations Theory”, *Cambridge Review of International Affairs*, Vol. 20, n° 3, 2007. pp. 417– 433.
- Shienbaum, Kim, (éd.), *Beyond Jihad: Critical Voices from Inside Islam*, Academica Press, Bethesda, 2006.
- Shuman, ‘Abbas, *Al-‘Alaqa al-dawliyya fi-l-shari‘a al-islamiyya*, Al-Dar al-Thaqafiyya li-l-Nashr, Le Caire, 1999.
- Sukma, Rizal, *Islam in Indonesian Foreign Policy*, Routledge, London, 2003.
- Thomas, Scott, *Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, Palgrave Macmillan, New York, 2005.
- Tröger, Karl-Wolfgang, “Peace and Islam: In Theory and Practice”, *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 1, n° 1, 1990. pp. 12-24.
- Trombley, Frank R., “The Arabs in Anatolia and the Islamic Law of War (*fiqh al-jihād*) Seventh-Tenth Centuries”, *Al-Masaq*, Vol. 16, n° 1, 2004. pp. 147–161.