



HAL
open science

L'imam guerrier, 'Izz al-Dīn al-Qassām : entre héritage ottoman et défi colonial

Timour-Safad Al Rifai

► **To cite this version:**

Timour-Safad Al Rifai. L'imam guerrier, 'Izz al-Dīn al-Qassām : entre héritage ottoman et défi colonial. Histoire. 2021. dumas-04350768

HAL Id: dumas-04350768

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-04350768v1>

Submitted on 18 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



L'imam guerrier, 'Izz al-Dīn al-Qassām :

Entre héritage ottoman et défi colonial

AL RIFAI Timour-Safad

Mémoire de Master 2 : AMMO – année 2020-2021

Directeurs de Mémoire : Pr. Philippe Pétriat et Pr. Pierre Vermeren



Table des matières

▪ Transcription des lettres arabes et traduction.....	7
Introductions.....	8
▪ Introduction générale.....	8
▪ Bilan historiographique	9
1. Personnalité importante connue de façon très inégale.....	9
2. Al-Qassām : un symbole reconnu et objet de débats	13
3. Au croisement des histoires	24
▪ Les sources	27
1. Le problème des sources	27
2. Le livret d'al-Qassām et al-Qaṣṣāb	29
3. Autres sources et sources potentielles.....	31
Chapitre 1. Aux origines	32
A. Le Jabal Anṣārīya et Jabla	32
1. Le Jabal : regard sur les conditions générales de la région.....	32
2. Le Jabal au siècle des réformes.....	37
3. Jabla à la fin du XIX ^{ème} siècle : ville mineure du littoral du Bilād al-Shām.....	40
B. Grandir dans le clan Qassām	44
1. La naissance de Muḥammad ‘Izz al-Dīn.....	44
2. Une famille modeste, d’ascendance noble.....	46
3. L’enfance de Muḥammad ‘Izz al-Dīn.....	47
4. Une famille tournée vers le confrérisme soufi.....	48
5. ...Et les sciences religieuses	50
Chapitre 2. Le credo	52
A. Pourquoi étudier à al-Azhar.....	52
1. L’enseignement en Syrie, loin du niveau d’al-Azhar	52

2.	La route pour al-Azhar	53
3.	Une université sur le déclin ?	56
B.	Vivre à al-Azhar au temps de l'occupation britannique	57
1.	Des conditions d'étude difficiles.....	58
2.	La réforme de l'université.....	61
3.	Al-Azhar face à l'occupation britannique.....	63
C.	Al-Qassām et 'Abduh	64
1.	Muḥammad 'Abduh mufti d'Égypte.....	64
2.	Al-Qassām-'Abduh : une antinomie	67
D.	Le credo d'al-Qassām : <i>al-Naqd wa-l-bayān fi daf' awḥām Ḥuzayrān</i>	70
1.	Al-Qassām et ses relations avec les autres savants : polémique mais reconnu.....	70
2.	La polémique des Janā'iz de 1925, l'accusation de wahhābisme	72
3.	La réponse : <i>Al-Naqd wa-l-bayān</i>	76
4.	La <i>salafīya</i>	80
Chapitre 3. L'Ottoman		83
A.	Au service de la communauté.....	83
1.	Le maître	84
2.	L'imam.....	85
3.	Le prédicateur	86
B.	Une décennie de guerre : le <i>jihād</i> sous étendard ottoman (1911-1918)	88
1.	La tentative libyenne (1911)	89
2.	La Première Guerre mondiale (1914-1918) : aumônier volontaire dans l'armée ottomane	91
3.	Le refus de la « Révolte arabe ».....	93
4.	Certitudes et spéculations	94
C.	Une décennie de guerre : la révolte syrienne du Jabal (1919-1921)	94
1.	La Syrie dévastée, l'armée décomposée, des années floues	94

2.	La lutte contre l'invasion française (1919-1921).....	95
3.	Une insurrection de harcèlement et d'escarmouches.....	97
4.	Le groupe d'al-Qassam.....	99
5.	Al-Qassām dans la révolte.....	101
Chapitre 4. L'exil.....		103
A.	L'Exil.....	103
1.	La route de l'exil.....	103
2.	Hayfa dans la Palestine mandataire.....	104
3.	Le développement de Ḥayfa et l'émergence d'un prolétariat.....	107
B.	La vie d'al-Qassām à Hayfa.....	109
1.	L'intégration à la société ḥayfawie.....	109
2.	Une vie modeste parmi les déshérités.....	112
C.	Une vocation à l'imamat.....	113
1.	<i>Šayḥ murabbī</i>	113
2.	La prédication aux masses.....	114
3.	L'enseignement et les disciples.....	115
Chapitre 5. L'imam militant.....		117
A.	La question de la militance des savants : comment se situe al-Qassām.....	117
1.	Place théorique et réelle des savants dans la société musulmane.....	118
2.	Revivification de la place des religieux.....	119
3.	Les causes du retour des religieux sur le devant de la scène : le cas palestinien.	120
4.	Les causes de l'implication d'al-Qassām sur la scène palestinienne.....	124
B.	A la tête de l'Association des Jeunes Hommes musulmans.....	125
1.	Fondation et buts du YMMA.....	126
2.	L'implication d'al-Qassām.....	129
3.	Le YMMA radicalise la lutte.....	130
C.	Relations avec le Parti de l'Indépendance et le syndicalisme ouvrier.....	132

1.	Relations avec le Parti de l'Indépendance	132
2.	L'influence sur le syndicalisme ouvrier.....	133
D.	Relations avec le reste du Mouvement national palestinien (MNP) : entre injonction et recherche de soutien	134
1.	Essai de définition abrégée du MNP.....	134
2.	Différences principielles et méthodologiques.....	137
3.	L'appel à l'élimination des collaborateurs.....	139
4.	Al-Qassām et le Ḥājj Amīn al-Ḥusaynī : entre opposition et coopération.....	140
Chapitre 6. Imam du <i>Jihād</i>		143
A.	<i>Al-Jihādīya</i>	144
1.	Les origines	144
2.	La phase formative : le modèle confrérique ?.....	146
3.	Les débuts : la <i>Main noire</i>	149
4.	La <i>Jihādīya</i> après al-Qassām	152
B.	Nouveau paradigme du jihād.....	156
1.	Une lutte hors cadre	157
2.	Promotion d'une société de jihād.....	159
3.	Une lutte sacrificielle : les causes de la prise d'arme	160
Chapitre 7. Le martyrologe		162
A.	La mort des héros	162
1.	La décision de sortir de Hayfa	162
2.	La bataille de Ya'bud.....	164
3.	La <i>janāza</i> d'al-Qassām	165
B.	Figure de la Résistance	167
1.	La naissance d'un symbole et d'un consensus national.....	167
2.	La production audiovisuelle	169
3.	A chacun son Qassām.....	172

Conclusion.....	176
Annexes	177
Sources	177
Bibliothèque et Centre d'archives à la Courneuve du Ministère des Affaires étrangère (MAE)	177
BULAC – Bibliothèque universitaire des Langues et Civilisation	177
Archives en ligne de la Bibliothèque nationale de France	178
The National Library of Israel.....	178
Retronews.....	178
Sites internet.....	178
Autres archives et livres en lignes.....	179
Autres livres sources	180
<i>Al-Naqd wa-l-Bayân</i> , et la liste des savants ayant soutenu le livre.....	182
Sources audio-visuelles	183
Biographies d'al-Qassām	183
Articles biographiques.....	185
Bibliographie.....	187
Livres.....	187
Articles	194
Revue	195

▪ Transcription des lettres arabes et traduction

Concernant les traductions que j'ai effectuées, celles-ci sont signalées dans les notes de bas de pages de la sorte : [Traduction].

Concernant la transcription : voyelles courtes : *a – u* (se prononce *ou*) – *i* –

voyelles longues : *ā – ū – ī*

Les lettres :

Lettre arabe / nom de la lettre / transcription

ء / إ / ئ / ؤ	<i>hamza</i>	'	il s'agit d'un coup de glotte marquant une sorte de pause dans la prononciation, comme le fait de ne pas faire la liaison quand on dit « les haricots »
أ / إ / ي	<i>alif</i>	<i>a/ā</i>	
ب	<i>bā'</i>	<i>b</i>	
ت	<i>tā'</i>	<i>t</i>	
ث	<i>ṯā'</i>	<i>ṯ</i>	se prononce comme le <i>th</i> anglais de <i>think</i>
ج	<i>jīm</i>	<i>j</i>	
ح	<i>ḥā'</i>	<i>ḥ</i>	<i>h</i> fortement inspiré
خ	<i>khā'</i>	<i>ḫ</i>	se prononce comme la <i>jota</i> espagnole
د	<i>dāl</i>	<i>d</i>	
ذ	<i>ḏāl</i>	<i>ḏ</i>	se prononce comme le <i>th</i> anglais de <i>the</i>
ر	<i>rā'</i>	<i>r</i>	se prononce comme un <i>r</i> roulé en espagnol ou italien
ز	<i>zāy</i>	<i>z</i>	
س	<i>sīn</i>	<i>s</i>	
ش	<i>ṣīn</i>	<i>š</i>	se prononce comme le <i>ch</i> français
ص	<i>ṣād</i>	<i>ṣ</i>	<i>s</i> emphatique
ض	<i>ḏād</i>	<i>ḏ</i>	proche d'un <i>d</i> emphatique, à mi-chemin entre <i>l</i> et <i>z</i>
ط	<i>ṭā'</i>	<i>ṭ</i>	<i>t</i> emphatique
ظ	<i>ẓā'</i>	<i>ẓ</i>	<i>d</i> emphatique
ع	<i>'ayn</i>	'	correspond à un coup de glotte
غ	<i>ḡayn</i>	<i>ḡ</i>	se prononce comme le <i>r</i> français
ف	<i>fā'</i>	<i>f</i>	
ق	<i>qāf</i>	<i>q</i>	se rapproche d'un <i>k</i> emphatique
ك	<i>kāf</i>	<i>k</i>	
ل	<i>lām</i>	<i>l</i>	
م	<i>mīm</i>	<i>m</i>	
ن	<i>nūn</i>	<i>n</i>	
ه	<i>hā'</i>	<i>h</i>	<i>h</i> inspiré léger, se prononce comme le <i>h</i> anglais
و	<i>wāw</i>	<i>w/ū</i>	
ي	<i>yā'</i>	<i>y/ī</i>	
ة	<i>tā' marbūṭa</i>	<i>t</i>	le <i>tā' marbūṭa</i> est systématiquement précédé par la voyelle <i>a</i> .

S'il arrive en fin de phrase il se prononce en *h* léger. Il se prononce comme un *t* lorsque l'on prononce la voyelle courte de fin de mot ou lorsqu'il fait la liaison entre deux mots, et c'est uniquement dans ce cas que nous le transcrivons.

Introductions

▪ Introduction générale

‘Izz al-Dīn al-Qassām est probablement l’une des personnalités les plus importantes de l’histoire palestinienne moderne, mais qui demeure mal connue en particulier en France. Au mieux son nom nous évoque les Brigades al-Qassām¹, groupe combattant palestinien et branche armée du Mouvement de la Résistance islamique², autrement dit *Ḥamās*. Pourtant al-Qassām concentre à lui seul la plupart des ruptures qui s’opèrent dans l’histoire palestinienne de la première moitié du XX^{ème} siècle.

C’est pour combler ce vide que je me suis lancé dans l’écriture de ce mémoire. Toutefois je ne prétends pas pouvoir donner une vue exhaustive de qui il était tant les zones d’ombre et les contradictions des sources et récits le concernant sont importantes. Au vu de la manière lapidaire dont, la plupart du temps, le shaykh syrien est traité dans les ouvrages qui le mentionnent en français ou en anglais, je m’attendais à avoir des difficultés à trouver des éléments autres que ce qui concerne sa mort au combat. Mais si la difficulté à collecter les récits et sources est bien réelle, al-Qassām a fait couler beaucoup d’encre, en particulier dans le monde arabe.

Au vu de l’énorme chantier que représente le récit de sa vie, des difficultés rencontrées cette année du fait de la pandémie pour voyager, ce travail dresse un portrait succinct, un état des lieux de ce que l’on sait de la vie d’al-Qassām, de son contexte, de son combat. Un état des lieux qui ne nous empêche pas de trancher par moment sur des divergences de récits. L’attention est toute particulièrement portée sur des points controversés : sa doctrine et sa position vis-à-vis de l’Empire ottoman.

C’est donc un travail qui demande encore un investissement supplémentaire pour compléter ce tableau que nous ne faisons qu’esquisser. Suivant un plan chronologique, nous ne nous interdisons pas quelques bonds dans le temps pour développer certaines thématiques importantes : son credo, sa position d’imam-militant et en particulier l’impact qu’al-Qassām provoque sur la manière de mener le *jihād*.

¹ Nom complet : *Katā’ib al-ṣahīd Izz al-Dīn al-Qassām* (les Brigades du Martyrs ‘Izz al-Dīn al-Qassām). Site internet : <https://www.alqassam.ps/arabic/>

² *Ḥamās* est l’acronyme de *Ḥaraka-t-al-Muqāwama al-Islamīya*. Site internet : <https://hamas.ps/ar/>

▪ Bilan historiographique

Malgré le fait qu'il soit reconnu comme étant une personnalité majeure de l'histoire de la Palestine mandataire, ayant provoqué d'importants bouleversements, et malgré une riche historiographie en arabe, al-Qassām demeure un personnage largement méconnu. En anglais des publications existent et récemment une biographie complète a été publiée³. Mais cette personnalité est depuis longtemps sujette à controverse quant au récit de sa vie, mais surtout quant à ses idées et son crédo. Quelques interprétations et lieux communs se sont imposés, comme d'en faire un disciple du réformiste égyptien Muḥammad 'Abduh. Cette méconnaissance du shaykh syrien est probablement due au fait que les biographies, articles et chapitres écrits à son propos en arabe n'ont pas ou peu été étudiés. Al-Qassām a, durant plus de 50 ans d'écriture, été l'objet de débats idéologiques, de confrontations des approches et des récits, et une large part du personnage demeure une énigme. Mais la confrontation des différents ouvrages existants et des sources à son sujet n'est pas suffisante pour dresser un récit clair. S'est donc imposé l'élargissement du champ de la recherche afin de dresser le tableau de son parcours et confirmer ou infirmer les différentes assertions de ses biographes⁴. C'est donc ici l'occasion d'établir un bilan historiographique des productions, presque inconnues, entourant le shaykh al-Qassām.

1. Personnalité importante connue de façon très inégale

▪ *Personnalité connue mais éclipsée*

Chez la plupart des historiens anglophones et francophones, ayant écrit sur la période du mandat britannique en Palestine, le shaykh 'Izz al-Dīn al-Qassām apparaît bien comme celui dont la mort fut un des principaux éléments déclencheurs de la Grande Révolte arabe de 1936-1939. Malgré cette importance reconnue, il est tout simplement absent de l'historiographie francophone, en dehors des mentions qui sont faites de lui. En anglais on a quelques travaux, essentiellement des articles, mais rien de significatif jusqu'en 2020 avec la publication d'une biographie par Mark Sanagan⁵. On ne risque rien en affirmant qu'en France al-Qassām est un des parents pauvres de l'historiographie de la Palestine et de la Syrie modernes – cette dernière étant elle-même parent pauvre de l'historiographie de la colonisation⁶. Que ce soit en français

³ SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: 'Izz al-Din al-Qassam and the making of Modern Middle East*, University of Texas Press, Austin, 2020.

⁴ Cf, la bibliographie. La plupart des ouvrages ont été consultés et ont servi à l'élaboration de ce récit.

⁵ *Ibid.*

⁶ Ce fait est noté dans l'introduction de l'ouvrage collectif : MEOUCHY, Nadine (dir.), *France, Syrie et Liban 1918-1949 : les ambiguïtés et les dynamiques de la relation mandataire*, Presses de l'Ifpo, Institut français d'études arabes de Damas, Damas, 2002.

ou en anglais le shaykh est traité et est considéré de façon très inégale. Son insurrection de 1935 est vue comme un tournant, mieux on reconnaît qu'il apporte des changements profonds dans la lutte en Palestine, mais sans pousser plus loin. On trouve quelques réflexions intéressantes, mais un travail très en deçà de ce qu'al-Qassām aurait mérité. Comme si, avant sa mort le 20 novembre 1935, al-Qassām n'avait pas existé.

De ces ouvrages généraux, traitant de la Palestine ou du Moyen-Orient modernes on peut citer ceux de Henry Laurens pour qui l'action d'al-Qassām est liée à la montée des extrêmes⁷. Dans son ouvrage colossal, *La Question de Palestine*, al-Qassām est cité dans le tome II⁸ : occupant à peine plus d'une page, apparaissant subitement en 1935 par sa mort. Les auteurs de *Le Moyen-Orient : 1876-1980* le citent également ainsi que son organisation⁹. Ailleurs il est lié aux « brigandages dans les campagnes où les bandes armées harcelaient les colons juifs »¹⁰. De même il est présent avec un regard bien plus précis dans *l'Histoire du Moyen-Orient de l'Empire ottoman à nos jours*¹¹. Elias Sanbar le mentionne rapidement dans son livre introductif *Les Palestiniens dans le siècle*¹². Mais plus intéressant est son livre *Figures du Palestinien*¹³. Dans celui-ci, il consacre à al-Qassām près de six pages dans lesquelles il s'efforce d'analyser à la fois les événements entourant son martyre, mais aussi et surtout le sens de son action. Nadine Picaudou ne lui consacre pas plus de lignes que les autres dans des ouvrages où il aurait dû trouver une place bien plus importante comme dans *Le Mouvement National palestinien*¹⁴, de même que dans *Les Palestiniens : Un siècle d'histoire*¹⁵ ou encore dans son essai *L'islam entre religion et idéologie*¹⁶. Elle apporte malgré tout quelques-unes des réflexions les plus intéressantes.

En anglais on trouve quelques travaux consacrés à al-Qassām, principalement des articles. Il devient un sujet d'étude à peu près à la même époque que dans le monde arabe à

⁷ LAURENS, Henry, *L'Orient arabe : arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Armand Colin, Paris, 1993.

LAURENS, Henry, *Les crises d'Orient, vol. II, La naissance du Moyen-Orient, 1914-1949*, Fayard, Paris, 2019.

⁸ LAURENS, Henry, *La question de Palestine, Tome deuxième, 1922-1947, une mission sacrée de civilisation*, Fayard, Paris, 2002.

⁹ (De) GAYFFIER-BONNEVILLE, A.-C., NEVEU, N., TURIANO, A., REY, M., TANNOUS, M.-N., *Le Moyen-Orient : 1876-1980*, Atlante, Neuilly, 2017.

¹⁰ DUPONT, Anne-Laure ; MAYEUR-JAOUEN, Catherine ; VERDEIL, Chantal, *Histoire du Moyen-Orient : du XIXe siècle à nos jours*, Armand Colin, Paris, 2016.

¹¹ BOUQUET, Olivier ; PETRIAT, Philippe ; VERMEREN, Pierre, *Histoire du Moyen-Orient, de l'Empire ottoman à nos jours : au-delà de la question d'Orient*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2016.

¹² SANBAR, Elias, *Les Palestiniens dans le siècle*, Gallimard, Paris, 2007 [1994].

¹³ SANBAR, Elias, *Figures du Palestinien : Identité des origines, identité de devenir*, Gallimard, Paris, 2004.

¹⁴ PICAUDOU, Nadine, *Le Mouvement national palestinien : genèse et structures*, L'Harmattan, Paris, 1989.

¹⁵ PICAUDOU, Nadine, *Les Palestiniens : Un siècle d'histoire*, Complexe, Bruxelles, 2003 [1997].

¹⁶ PICAUDOU, Nadine, *L'islam entre religion et idéologie : Essai sur la modernité musulmane*, Gallimard, Paris, 2010.

partir des années 1980. En 1986 une thèse de doctorat portant sur une étude comparative entre al-Qassām et Sulṭān al-Aṭraš¹⁷ est soutenue par Martelli¹⁸ et en 1987 Swendenburg publie un des premiers articles sur le shaykh¹⁹, suivi par l'un des écrits les plus connus, rédigé par Abdallah Schleifer en 1993, qui est l'un des premiers à mettre en relief l'aspect confrérique du shaykh²⁰. Plus largement al-Qassām est présent dans des travaux concernant la mouvance islamique en Palestine.²¹

▪ *Une profusion chez les auteurs arabes et israéliens*

Les auteurs israéliens ont fourni plusieurs travaux et publications de synthèse sur le sujet²². D'une manière générale leur intérêt pour le shaykh est assez récent et correspond à la montée en puissance de la mouvance islamique en Palestine à partir des années 1980. Ces travaux s'intéressent aux liens symboliques entre al-Qassām et les mouvements islamiques palestiniens, en particulier le Ḥamās. Dans la mesure où le Ḥamās et le Mouvement du Jihād islamique en Palestine (MJIP)²³ dominant très largement la scène militaire palestinienne depuis au moins deux décennies, il n'est pas étonnant qu'une part importante de l'intérêt porté au shaykh al-Qassām se fasse en lien avec cette actualité.

J'ai quand même pu consulter un livre écrit initialement en hébreu, traduit en anglais puis en français, de Hillel Cohen, historien israélien, auteur d'un livre au titre provocateur assumé²⁴. Le livre traite de la collaboration d'Arabes pendant le mandat britannique et bien qu'al-Qassām ne soit pas le sujet principal, il y fait des apparitions régulières dans la mesure

¹⁷ Sulṭān al-Aṭraš : Déclencheur de la Révolte syrienne de 1925.

¹⁸ MARTELLI, Dale Robert, *Rural rebels and urban nationalists in Syria and Palestine, 1920 – 1939: The rebellion of Sultan al-Atrash and Shaykh Izz al-Din al-Qassam*, Simon Fraser University, 1990 [1986].

¹⁹ SWEDENBURG, Ted, « Al-Qassām Remembered », *Alif: Journal of Comparative Poetics*, n° 7, The Third World: Literature and Consciousness, p. 7 à 24, American University, le Caire, Printemps 1987.

²⁰ SCHLEIFER, Abdullah, dans : BURKE III, Edmund (ed.), *Struggle and survival in the Modern Middle East*, Berkeley: University of California Press, 1993.

²¹ A ce sujet quelques titres en anglais, arabe, français et italien (mentions bibliographiques complètes dans la bibliographie) :

ABU-AMR, Ziad, *Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza: Muslim Brotherhood and Islamic Jihad*.

CHEHAB, Zaki, *Inside Hamas, The Untold Story of Militants, Martyrs and Spies*.

DANINO, Olivier, *Le Hamas et l'édification de l'Etat palestinien*.

ḤARRŪB, Ḥalid, *Ḥamās : al-fikr wa-l-mumārasa al-siyāsīya*.

INTROVIGNE, Massimo, *Hamas : Fondamentalismo islamico e terrorismo suicida in Palestina*.

MILTON-EDWARDS, Beverley, *Islamic Politics in Palestine*.

PAVLOWSKY, Agnès, *Hamas ou le miroir des frustrations palestiniennes*.

TAMIMI, Azzam, *Hamas, Unwritten Chapters*.

²² Concernant ce dernier point n'ayant pas la maîtrise de l'hébreu je n'ai pu consulter les publications concernant al-Qassām. Pour cela j'ai eu l'aide précieuse d'un ami maîtrisant l'hébreu et qui a mené la recherche des titres d'articles et de livres. Les publications recensées sont présentes dans les annexes « publications en hébreu ».

²³ MJIP, en arabe *Ḥaraka-t-al-Jihād al-Islāmī fī Filasṭīn*. Site internet : <https://jehad.ps/>

²⁴ COHEN, Hillel, *Les Palestiniens face à la conquête sioniste : 1917 – 1948 traîtres ou patriotes ?*, L'Harmattan, Paris, 2014.

où les Palestiniens collaborateurs accusaient souvent les partisans d'al-Qassām d'exercer des pressions, menaces, tentatives de meurtres, voire assassinats contre eux.

En ce qui concerne l'historiographie arabophone, celle-ci est très importante. A ce jour j'ai pu consulter – par emprunt, achat, ou en format numérique – pas moins de douze biographies consacrées à l'imam. Cela sans compter les articles de la revue *Šu'ūn filasṭīnīya – Palestine Affairs* liée au *Markaz al-Abḥāt*. Quelques livres m'échappent encore²⁵ ainsi qu'un article auquel les auteurs arabes font souvent référence écrit par Mišbāḥ Ġulāwunjī²⁶.

Les auteurs arabes, principalement palestiniens, commencent à écrire assez tôt sur al-Qassām. Cette première étape historiographique correspond à l'effervescence intellectuelle qui succède à plus d'une décennie d'absence politique des Palestiniens suite à la guerre de 1947-1949. La société palestinienne se recompose dans l'exil et autour de l'Organisation de Libération de la Palestine (OLP) qui fonde le *Markaz al-Abḥāt* (Centre de Recherche) publiant livres et revues. Les premières publications à propos de la période mandataire, traitant entre autres d'al-Qassām, sont donc relativement anciennes, et parfois écrites par des gens ayant vécu cette époque²⁷. Mais il n'y a pas encore de biographies à proprement parler. Des articles lui sont entièrement consacrés ou le présentent comme une personnalité majeure de la Révolte de 1936-1939²⁸. Il fait même son entrée dans une des publications en anglais de l'OLP²⁹.

Mais la plus ancienne biographie entièrement consacrée à al-Qassām – que j'ai pu trouver – a été publiée en 1975. L'auteur, 'Āṣim al-Jundī, la présente comme un « roman

²⁵ (AL) ASALĪ, Bassām, *Tawra-t-al-šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, al-Nāšir li-l-ṭibā'a wa-l-našr wa-l-tawzī', Beyrouth, 1991.

ḤAMĀDA, Ḥusayn 'Umar, *al-Šahīd 'Izz al-Dīn al-Qassām*, (éd. et date inconnues).

NUWAYHID AL-ḤŪT, Bayān, *al-Šayḥ al-mujāhid 'Izz al-Dīn al-Qassām fī tāriḥ Filasṭīn*, (éd. inconnue), 1987. Elle est également auteur d'un livre sur les massacres de Sabra et Chatila :

NUWAYHED AL-HOUT, Bayan, *Sabra and Shatila : September 1982*, Pluto Press, Londres, 2004.

QĀSIM, 'Abd al-Sattār, *al-Šayḥ al-mujāhid 'Izz al-Dīn al-Qassām*, (éd. et date inconnues).

ṬANTĀWI, Abd Allāh, *al-Wādī al-aḥmar : šafaḥāt ḥālīdāt min sira-t-al-imām 'Izz al-Dīn al-Qassām*, ed. al-Qalam, Damas, 2004.

(AL) 'UBAYDĪ, 'Awnī, *Tawra-t-al-šahīd 'Izz al-Dīn al-Qassām wa aṭaruhā fī-l-kifāḥ al-filasṭīnī*, (éd. et date inconnues).

²⁶ D'autres auteurs ont écrit des articles moins connus, on peut citer Ḥayr al-Dīn al-Zarkalī ou encore l'article sur le shaykh dans *al-Mawsū'a al-filasṭīnīya* (l'Encyclopédie palestinienne).

²⁷ Par exemple : 'ALLŪŠ, Nājī, *al-Muqāwama al-'arabīya fī Filasṭīn 1917-1948*, silsila-t-kutub filasṭīnīya °6, Munazzama-t-al-tahrīr al-filasṭīnīya, Markaz al-abḥāt, Beyrouth, 1967.

²⁸ Concernant le rôle posthume d'al-Qassām dans la Révolte de 1936-1939 :

ĠUNAYM, 'Adel Ḥasan, « Tawra-t-al-šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām », *Šu'ūn filasṭīnīya* n°6, p.181 à 192, janvier 1972, Palestine Research Center, Beyrouth.

KANAFĀNĪ, Ġassān, *Tawra 36-39 fī Filasṭīn : ḥalfīyāt wa tafāṣīl wa taḥlīl*, (date inconnue, avant 1972).

Ce dernier article n'est, semble-t-il, pas publié par le *Markaz*.

²⁹ ABBOUSHI, W.F., « The Road to Rebellion », *Palestine Studies* vol. VI, n°3, "issue 23" p. 23 à 46, Washington, printemps 1977.

historique »³⁰. Il s'agit du plus ancien des livres à son sujet qui aurait pu ou dû être le plus précis de tous ; il n'en est rien. Le livre fait à peine plus de 90 pages et bien que l'auteur ait eu accès à plusieurs témoignages oraux de gens ayant fréquenté l'imam le roman demeure très approximatif sur de nombreux points – de son propre aveu il a dû combler les lacunes du récit³¹. Par ailleurs le livre est totalement imprégné de sa vision du monde très à gauche.

La plupart des publications sont postérieures à 1980. Les années 1980 étant une période marquée par la montée des tensions dans les territoires occupés par Israël en 1967 – la Cisjordanie et Gaza. Tensions qui aboutirent à l'Intifāda fin 1987³². C'est aussi l'époque de l'émergence des mouvements islamiques armés pour qui la figure al-Qassām est mobilisable beaucoup plus facilement que chez les penseurs nationalistes de la gauche révolutionnaire. Ainsi al-Qassām redevenait un sujet central au sein de la société palestinienne.

2. Al-Qassām : un symbole reconnu et objet de débats

▪ *Des biographies très idéologisées*

Dans l'ensemble les auteurs anglophones ayant consacré des écrits sur le shaykh se sont plus placés sur la présentation des débats qui entourent le shaykh ou s'intéressent à des aspects précis de sa vie. L'article de Mark Sanagan – écrit avant qu'il ne publie une biographie du shaykh – propose le seul bilan historiographique complet des publications entourant al-Qassām³³. Il fait une courte biographie du shaykh, basée sur cette même historiographie, tout en essayant de prêter attention aux points de divergences et surtout aux aspects que les biographes ont fait taire, volontairement ou non. Il met en avant que dès sa mort, les discours et écrits sur al-Qassām sont imbibés d'idéologie et de doctrine. Car en effet, beaucoup des assertions de ses biographes arabes dépendent de leurs positionnements idéologiques. L'article de Sanagan constitue donc une solide base d'analyse de l'historiographie arabe à propos d'al-Qassām et notre présente analyse s'appuie partiellement dessus³⁴. Marc Sanagan ouvre son article par une introduction dans laquelle il affirme :

This article contends that the claims made on al-Qassām by contemporary Palestinian, « Islamic » nationalists have silenced the multiple contexts available if

³⁰ AL-JUNDĪ, 'Āṣim, *'Izz al-Dīn al-Qassām*, al-Mu'assasa al-'Arabīya li-l-Dirāsāt wa-l-Naṣr, Beyrouth, 1975.

³¹ *Ibid.*, p. 5.

³² La montée de la violence précède cette année. La date de fin communément admise de la Première Intifāda est 1993, année des Accords d'Oslo. Toutefois la violence se poursuit à un rythme très soutenu jusqu'à au moins 1995. *Intifāda* : insurrection, soulèvement.

³³ SANAGAN, Mark, « Teacher, Preacher, Soldier, Martyr : Rethinking 'Izz al-Dīn al-Qassām », *Die Welt des Islams* 53-3-4, 2013, p. 315-352.

³⁴ En dehors de trois biographies publiées après 2010 – et bien entendu celle qu'il publie lui-même en 2020 – le travail de Sanagan dresse un bilan très complet de la question historiographique.

one considers the entirety of al-Qassām's life. Viewed in this light, it is possible that al-Qassām never considered himself a « Palestinian » at all.³⁵

On a tout de suite une idée de l'enjeu idéologique entourant l'écriture de la vie d'al-Qassām par ses biographes arabes. Biographies que M. Sanagan n'hésite pas à qualifier d'hagiographies³⁶. Et il est vrai, à la lecture de quelques-unes d'entre elles, que le caractère hagiographique, apologétique est extrêmement présent, quelle que soit l'obédience politique ou religieuse de l'auteur. Il est d'ailleurs facile de se faire une idée du bord politique de l'auteur dès les premières pages tant cela est flagrant dans l'écriture. Toutefois nous ne nous contentons pas ici de relever les débats entre auteurs arabes, mais d'exposer plus largement les idées et interprétations qui sont associées à al-Qassām.

Les auteurs d'obédience « islamiste » ou aux valeurs islamiques affichées débutent toujours leurs livres, comme c'est l'usage, par la *basmala*³⁷. Bien que cela ne constitue pas en soi une marque d'orientation politique particulière, elle n'en demeure pas moins un marqueur d'islamité. Par contraste, les auteurs dont les textes trahissent des idées de gauche, laïques, nationalistes ne commencent jamais leurs écrits par cette formule. Pas forcément par rejet de l'islam, mais tout simplement parce que ces codes ne correspondent pas à la formation de plusieurs générations d'intellectuels arabes contemporains. Plusieurs de ces livres se révèlent être, en même temps que des sources d'informations à propos d'al-Qassām, de véritables manifestes. Très peu conservent un ton neutre ou cherchent à se dégager de leurs idées préconçues orientant parfois complètement le récit au point d'éclipser certains aspects majeurs de la vie d'al-Qassām.

- *Au début : une écriture très à gauche*

L'aventure biographique qassamie commence au début des années 1970 avec quelques articles, après des publications à la fin des années 1960 revenant sur les années du mandat, plaçant le shaykh en personnage majeur de cette époque³⁸. Şubhī Yāsīn, qui a vécu l'époque mandataire, est le premier à donner des informations à propos du shaykh dans un livre publié en 1961 qu'il consacre à la Grande Révolte arabe de 1936³⁹. Mais c'est en 1975 que Jundī publie la première biographie connue. C'est presque un Qassām de gauche qui est dépeint ; un

³⁵ SANAGAN, Mark, « Teacher, Preacher, Soldier, Martyr: Rethinking 'Izz al-Dīn al-Qassām », *Die Welt des Islams* 53-3-4, 2013, p. 315.

³⁶ *Ibid.*, p. 319.

³⁷ Désigne le fait de dire ou écrire *bi-sm-i-Llāh-i-l-Raḥmān-i-l-Raḥīm* (au nom d'Allāh Le tout Miséricordieux, Le très Miséricordieux).

³⁸ 'ALLŪŠ, Nājī, *al-Muqāwama al-'arabīya fī Filasṭīn 1917-1948*, silsila-t-kutub filasṭīniya °6, Munazzama-t-al-tahrīr al-filasṭīniya, Markaz al-abḥāt, Beyrouth, 1967.

³⁹ YĀSĪN, Şubhī, *al-Tawra al-'arabīya al-kubrā (fī Filasṭīn) 1936-1939*, dār al-Hanā, Damas, 1961.

Qassām nationaliste, dans la droite ligne des mouvements politiques de l'OLP. Dans son « roman historique »⁴⁰ la religion ne joue que deux rôles, le premier étant celui de permettre à al-Qassām de se sortir de la misère – le cursus en sciences islamiques étant la seule option possible d'éducation pour les gens pauvres de sa condition selon les mots que Jundī prête à al-Qassām⁴¹ – et d'échapper au service militaire ottoman. Une armée ottomane placée sur le même plan que l'armée française ou britannique, c'est-à-dire une armée *musta'mira* (coloniale, impériale)⁴². Le second rôle de la religion est d'être une sorte de principe transcendant allant au-delà des détails de la pratique considérés comme futiles par le Qassām du roman. Elle a trait seulement aux qualités morales et spirituelles. Le divin est peu présent dans le texte et les marques de l'islam sont quasiment absentes. Ce Qassām révolutionnaire, proto-socialiste, a la vie dure, on le retrouve jusqu'en 2010 chez 'Abd al-Karīm al-'Alūjī. Le ton est résolument tourné à gauche et même si les termes connotés *jihād*, *mujāhid*⁴³, *islām*, *'ālim*⁴⁴, *muslim* ne sont pas absents, les champs lexicaux de la révolution, du progrès, de la liberté sont omniprésents dans le livre.

Si l'histoire est un généreux dépôt d'exemples et de leçons à travers lesquels nous pouvons voir et faire apparaître de ses eaux les défaites et victoires des peuples, alors l'étude de l'histoire nous montre que, toujours, les révolutions ont constitué la voie par laquelle les peuples ont triomphé des souffrances de l'exploitation, de la sujétion et de l'obscurantisme, ainsi que son unique passerelle vers les horizons de la liberté, de la démocratie et du progrès. [...] Et si les héros de l'histoire sont presque des outils aux mains de l'idée qui les domine, pour laquelle ils œuvrent à son accomplissement, à travers le fait de contribuer à la réalisation d'objectifs limités, alors ils offrent à l'humanité des services, issu des profondeurs de la réflexion de leur idée, les conduisant à présenter celle-ci [...] Ainsi était le shaykh 'Izz al-Dīn al-Qassām lorsqu'il fit de la révolte armée son objectif.⁴⁵

On sent globalement dans ces livres la gêne que pose la donne religieuse – en particulier le fait que l'initiateur de la lutte armée en Palestine était un religieux. On fait donc d'al-Qassām un « vrai religieux »⁴⁶ faisant exception parmi les hommes de religion qui, dans le livre de Jundī, sont décrits comme des gens de mauvaise foi, manipulés par les colonisateurs anglais et avant cela ottomans, ne s'intéressant qu'aux affaires de la *duniā* (bas-monde) et aux questions de pratique telles que les ablutions. On accepte donc qu'al-Qassām soit un homme de religion,

⁴⁰ AL-JUNDĪ, 'Āṣim, *'Izz al-Dīn al-Qassām*, *op. cit.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 9.

⁴² *Ibid.*, p. 10.

⁴³ *Mujāhid*, pl. *mujāhidūn*: combattant du *jihād*. Le *jihād* signifiant linguistiquement un effort extrême, en religion il désigne la lutte dans la voie d'Allah, par les armes ou par le financement de la guerre.

⁴⁴ *'Ālim* pl. *'ulamā'*: savant. En islam le terme désigne les savants en sciences religieuses.

⁴⁵ AL-'ALŪJĪ, 'Abd al-Karīm, *Al-Aṣjār nuḥirat wāqifa*: *'Izz al-Dīn al-Qassām, al-naṣr aw al-istiḥād*, Dār al-Kitād al-'arabī, Damas ; le Caire, 2010, p. 5. [Traduction].

⁴⁶ On note ce discours en particulier chez al-Jundī et al-'Alūjī.

mais d'une religion vague se résumant à de grands principes moraux et d'équité sociale. Voici ce que fait dire al-Jundī à al-Qassām lorsque celui-ci répond à un autre savant étonné de ne pas le voir enseigner la pratique des ablutions :

[...] Il n'y a pas de musulman sur toute cette terre, répondit al-Qassām, qui ne sache comment faire ses ablutions, alors que vous, depuis des centaines d'années, éloignez les gens de l'essence même de la religion à travers les ablutions et ses détails. Le but recherché des ablutions initialement est la propreté, point. Fais tes ablutions comme tu l'entends, l'important est que ton intention soit pure et que tes actes soient bons envers ton peuple et ta patrie. [...] ⁴⁷

La dimension révolutionnaire attribuée au shaykh malgré lui trouve un certain écho en dehors des cercles arabophones pour une raison simple : plusieurs intellectuels ayant écrits sur la question palestinienne en anglais ou en français sont eux-mêmes palestiniens, ou proches du Mouvement national palestinien (MNP). Ainsi Bichara et Naïm Khader, dans leur livre *Textes de la Révolution palestinienne*⁴⁸, véhiculent cette vision contestataire du shaykh, en conflit avec l'élite et même ostracisé par celle-ci, donnant des informations erronées comme le fait que le shaykh ait été interdit de fonctions officielles. Au-delà de l'idéologisation du sujet, Nadine Picaudou véhicule en partie cette lecture du Qassām révolutionnaire⁴⁹.

- *Al-Qassām un symbole redécouvert*

L'explosion des publications sur al-Qassām qui commence dans les années 1980 ne s'explique pas seulement par le déclenchement du soulèvement populaire, l'*Intifāda*, en 1987. Une part importante de ces publications précède l'insurrection de plusieurs années. Au vu de la teneur de ces publications on peut supposer d'abord que cet engouement est concomitant de la montée en puissance des mouvements islamiques et plus largement de la réaffirmation de l'islam dans la société palestinienne sous occupation⁵⁰. Cette époque est aussi une phase de transition dans le MNP : les factions de l'OLP ont quitté le Liban à l'issue de la guerre avec Israël durant l'été 1982. Dispersées aux quatre coins du monde arabe, les factions de l'OLP perdent la plupart de leurs capacités d'action en Palestine, ainsi que leurs archives, imprimeries et moyens de rayonnement culturel et intellectuel. Ce vide généré par le départ de l'OLP de son front principal, son échec dans la guerre de libération, a laissé le champ libre à la mouvance islamique en plein essor.

⁴⁷ AL-JUNDĪ, 'Āṣim, *'Izz al-Dīn al-Qassām*, *op. cit.*, p. 36. [Traduction]

⁴⁸ KHADER, Bichara et Naïm (présentation et traduction), *Textes de la Révolution palestinienne*, collection Textes politiques, Sindbad, Paris, 1975.

⁴⁹ PICAUDOU, Nadine, *L'islam entre religion et idéologie...*, *op. cit.*

⁵⁰ A ce sujet : ALHAJ, Wissam ; DOT-POUILLARD, Nicolas ; REBILLARD, Eugénie, *De la théologie à la libération, histoire du Jihad islamique palestinien*, La Découverte, Paris, 2014.

1982 marque un tournant, celui de la fin de la logique de libération au profit d'un discours axé sur la résistance⁵¹. L'heure est à la défaite, celle d'une nouvelle *nakba*⁵². La ferveur révolutionnaire tiers-mondiste de la cause palestinienne s'essouffle. Le shaykh al-Qassām constitue cette figure refuge face à un MNP qui connaît son deuxième échec majeur en l'espace de moins de quarante ans – la *Nakba* de 1948 étant le premier des deux⁵³. Dans les publications de cette nouvelle période qui s'ouvre, al-Qassām continue à être mis en comparaison avec d'autres grands noms de l'époque du mandat – le mufti Amīn al-Ḥusaynī, Mūsā Kāzīm al-Ḥusaynī, Rāgīb al-Našāšībī entre autres – qui sont au contraire de lui critiqués, parfois durement, ou tout simplement moins rassembleurs. Al-Qassām fait consensus, ne suscite pas de polémiques, il est un exemple d'engagement, de fidélité, loin des intrigues politiciennes. Un consensus – probablement – en partie nourri par le fait que l'on connaît moins de choses à son sujet et surtout qu'il est mort relativement tôt, les armes à la main, avant le premier effondrement du MNP en 1948. De plus, l'émergence de cellules de résistance islamique en Cisjordanie et à Gaza dès les 1980, génère aussi la recherche de modèles se distinguant de l'OLP déclinant. Cet intérêt renouvelé pour al-Qassām part donc des territoires palestiniens occupés, là où précédemment tout se passait à Beyrouth.

*Al-wa'y wa-l-tawra*⁵⁴ de Ḥammūda, publié au moins 2 ans avant le début de l'Intifāda, impacte cette période de transition prenant un ton clairement islamo-nationaliste. Il fustige une compréhension dépolitisée de l'islam qui se résumerait à la pratique. En ce sens il rejoint al-Jundī, sauf que chez Ḥammūda la conclusion est que l'islam doit être pris comme un tout et pleinement réinvesti. Cette orientation se traduit par un ton très arabiste doublé d'une critique virulente d'un nationalisme sans islam. Une manière de se porter en faux face à la tendance séculariste du MNP à l'époque. Son introduction sonne comme un véritable appel à remettre l'islam au cœur des préoccupations politiques :

L'Islam, messieurs, n'est pas seulement une confession... ni seulement des rites... ni une mosquée séparée de l'école, de la fabrique, de la maison et de la guerre... l'Islam c'est une constitution et des lois en vue de la gestion de la vie dans ce que constitution et lois ont de plus complet et dans la vie au sens le plus large... Voilà ce qu'est la religion [*dīn*] lorsque l'on parle d'Islam. Et la question la plus

⁵¹ Ce changement de paradigme se traduit presque immédiatement au niveau sémantique avec l'émergence au Liban du sud de la Résistance islamique – nébuleuse de factions armées combattant l'occupation israélienne à l'origine du Ḥizb Allāh.

⁵² *Nakba* : catastrophe. Il s'agit du nom donné à la guerre de 1947-1949 au cours de laquelle la majorité des Arabes palestiniens finissent sur les routes de l'exil et que se fonde l'Etat d'Israël.

⁵³ Nous n'incluons pas la Guerre des Six Jours de 1967, dans la mesure où ce sont les Etats arabes qui ont été défaits et que le MNP réémerge à l'époque en opposition à l'incapacité des Etats arabes à lutter contre Israël.

⁵⁴ ḤAMMŪDA, Samīḥ, *al-Wa'y wa-l-tawra : dirāsa fi ḥayāt wa jihād al-ṣayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām 1882 – 1935*, dār al-Šurūq li-l-našr wa-l-tawzī', Amman, 1986 [1985].

importante qui se pose est... Pourquoi cette compréhension de l'islam disparaît-elle de nos vies [...] Qui donc a fait disparaître cette compréhension-là de nos vies ? ... Qui donc a cantonné le savant dans le rôle de *mufti*⁵⁵ des menstrues, lochies, divorces et mariages ? Celui-là sera surpris de voir, tel al-Qassām, que le savant peut être un *mujāhid* voire le chef de la *Umma*^{56,57}

Ce positionnement idéologique de Samīḥ Ḥammūda et cette revivification de la mémoire d'al-Qassām sont loin d'être anodins. Ḥammūda – mort en 2019 à 60 ans – est un Palestinien de Cisjordanie, historien, universitaire et un des fondateurs du Mouvement du Jihād islamique en Palestine – MJIP. Passé par la prison aux Etats-Unis pendant trois ans, ainsi qu'en Israël, censuré périodiquement par l'Autorité palestinienne dans les années 1990-2000, Ḥammūda est l'archétype du militant-enseignant-religieux inspiré par l'exemple d'al-Qassām. C'est à partir de Ḥammūda, réellement, qu'on se réintéresse à l'aspect religieux de Qassām homme de religion, en plus de ses autres facettes de combattant et éducateur. C'est aussi l'une des premières biographies détaillées et conséquentes.

Un autre livre marque cette transition mais en tentant plutôt un syncrétisme implicite, plutôt qu'un discours de confrontation : *'Izz al-Dīn al-Qassām : Abu-l-fidā'iyīn al-'Arab*⁵⁸. Ouvrage collectif, le titre est évocateur d'une terminologie nationaliste palestinienne, qui reste assez neutre, faisant référence aux combattants palestiniens allant se sacrifier dans un combat fataliste, les *fidā'ī-s*⁵⁹, dont al-Qassām serait le père. C'est un travail de vulgarisation – aucune source n'est mentionnée – publié à Beyrouth en 1986, en pleine Guerre des Camps⁶⁰. On se situe encore dans ce contexte de bouleversement majeur et destructeur de la société palestinienne en exil. Le livre ne cache pas la religiosité et le fondement religieux du combat d'al-Qassām, il lui donne juste une coloration patriotique et nationaliste, sans entrer plus en profondeur dans ces notions. Les auteurs, tout en confirmant certains lieux communs, se mettent à l'écart des querelles idéologiques. L'important étant de présenter al-Qassām, une figure de

⁵⁵ *Mufti* : interprète de la loi musulmane émettant des avis juridiques non-contraignant.

⁵⁶ *Umma* : littéralement nation ; dans l'usage il fait référence à *al-Umma al-islāmīya* soit la nation ou communauté islamique dépassant les cadres étatiques et nationaux.

⁵⁷ *Ibid.*, p.13. [Traduction]

⁵⁸ ISMĀ'ĪL, 'Izz al-Dīn (dir.), *'Izz al-Dīn al-Qassām : Abu-l-fidā'iyīn al-'Arab*, « silsila-t-Abtāl al-'Arab – 17 », Dār al-'Awda, Beyrouth, 1986.

⁵⁹ *Fidā'ī* pl. *fidā'iyūn* : celui qui se sacrifie. Nom donné aux combattants palestiniens en particulier dans les années qui suivent 1948, car agissant souvent dans des opérations sacrificielles sans lendemain.

⁶⁰ Episode de la Guerre du Liban (1975-1990) durant lequel la milice chiite Amal et l'armée syrienne assiègent plusieurs camps de réfugiés palestiniens mai 1985 à février 1987. Leurs résistent quelques combattants palestiniens (à l'intérieur des camps) soutenus par le Ḥizb Allāh chiite. Cette guerre provoqua la destruction totale ou partielle des camps de réfugiés et des milliers de morts dans les combats, bombardements et famines.

référé, représentative de la société palestinienne : arabité, islamité, combat pour une cause juste⁶¹.

En Syrie les auteurs ne sont pas en reste. Ainsi *Tajriba-t-al-šayḥ ‘Izz al-Dīn al-Qassām*⁶² de ‘Ali Ḥusayn Ḥalaf est publié lors de cette période en Syrie à Lattaquié, grande ville de la région d’origine d’al-Qassām. Le livre se pose en défenseur d’une vision complète de la vie d’al-Qassām et se divise en deux parties, l’une sur son expérience syrienne, l’autre sur l’expérience palestinienne. L’auteur postule que le Qassām en Palestine s’inscrit dans la continuité de sa formation et des combats qu’il a menés en Syrie dans sa jeunesse, insistant ainsi sur la partie syrienne de sa vie qu’il considère comme trop négligée. Comme pour le cas palestinien, l’année 1982 constitue en Syrie un traumatisme violent pour l’opposition – principalement islamique – au régime socialiste du parti Ba‘t. Là encore, al-Qassām peut faire figure de héros commun, qui n’a levé le fusil que pour combattre l’oppression coloniale⁶³. Une autre raison, moins évidente, de ce regain d’intérêt pour al-Qassām serait la série télévisée *al-Qassām* produite par le Qatar en 1981 avec des acteurs majoritairement syriens et palestiniens⁶⁴.

- *Père spirituel de l’Intifāḍa*

Décembre 1987, avec l’éclatement de l’Intifāḍa, la révolte des pierres aussi appelée l’Intifāḍa des mosquées⁶⁵, al-Qassām devient plus que jamais ce symbole auquel peut s’identifier toute une révolte en grande partie portée par la mouvance islamique. Il n’est pas un nouveau symbole, mais de figure périphérique – sorte de préhistoire du MNP – il devient une personnalité centrale, père de la lutte. Jarrār rédige une biographie de l’imam⁶⁶ en pleine Intifāḍa dans laquelle il montre une volonté de rupture par un discours très explicite : « à notre

⁶¹ Cette biographie d’al-Qassām fait partie d’une série biographique de personnalités récentes et anciennes du monde arabo-musulman, *Nawābiḡ al-‘Arab* (les Arabes éminents). On y trouve un étrange mélange de personnalités (pas forcément d’origine arabe) constitutive d’une identité arabe. Voir la liste complète dans les annexes dans la note de bas de page concernant le livre.

⁶² ḤALAF, ‘Ali Ḥusayn, *Tajriba-t-al-šayḥ ‘Izz al-Dīn al-Qassām*, « silsila-t-al-Tārīḥīya », Dār al-Ḥiwār li-l-Našr wa-l-tawzī‘, Lattaquié, 1986 (2^{ème} éd. La date de la première est absente). Le titre peut se traduire par : « l’expérience du shaykh ‘Izz al-Dīn al-Qassām ».

⁶³ A noter qu’en 1992 le Centre culturel de la République islamique d’Iran à Damas publie un livre collectif sur al-Qassām à l’issue de ce qui semble être un événement en son honneur. Le groupe d’auteur se fait appeler « le Club d’hommage au shaykh ‘Izz al-Dīn al-Qassām » : Nadwa-t-takrīm al-šayḥ ‘Izz al-Dīn al-Qassām, *al-Šahīd ‘Izz al-Dīn al-Qassām : ḥayātuhu wa jihāduhu*, al-Mustašārīya al-ṭaqāfiya li-l-Jumhūrīya al-islāmīya al-irānīya, Damas, 1992.

⁶⁴ Cf. chapitre 7, B, 2.

⁶⁵ Terminologie très présente dans la propagande du Ḥamās.

⁶⁶ JARRĀR, Husni Adham, *Al-Šayḥ ‘Izz al-Dīn al-Qassām : Qā’id ḥaraka wa šahīd qaḍīya 1882 – 1935*, « A‘lām al-Jihād fi Filasṭīn, Aḥdāt al-qaḍīya al-filasṭīniya ḥilāl sittīn ‘āman – 2 », Dār al-Ḍiyā’ li-l-Našr wa-l-tawzī‘, Amman, 1989.

époque, ont comploté contre la Palestine tous les ennemis, croisés, Juifs et communistes »⁶⁷. Il s'inscrit ainsi dans la droite ligne des mouvements islamiques de l'époque⁶⁸.

Également écrit pendant les années de l'insurrection le livre de 'Abd al-Wahhāb Zaytūn, publié en 1993, lie explicitement al-Qassām à la révolte des pierres qui s'épuise à l'époque où il publie le livre. En effet, le titre de son livre peut se traduire comme suit : de la révolte du *mujāhid* 'Izz al-Dīn al-Qassām à celle des héros des pierres. La référence à l'Intifāda est explicite et sans détour. Elle confirme la volonté consciente, ou inconsciente, des auteurs de l'époque de construire de nouveaux liens avec les événements qu'ils vivent en se réappropriant certains symboles. Des lieux communs persistent toutefois : il défend, tel al-Jundī, l'image d'un Qassām nationaliste rejetant l'Empire ottoman qualifié de « colonisateur turc ». Mais plus que ce ressassement, Zaytūn entend montrer que la plupart des chercheurs n'ont pas encore établi, ni étudié « les implications réelles de la révolte des enfants des pierres et son lien avec la révolte du *mujāhid* 'Izz al-Dīn al-Qassām ». ⁶⁹

▪ *Les biographies bilans*

Après la fin de l'Intifāda⁷⁰ on assiste à une phase de vide dans les publications livresques à propos d'al-Qassām. Il faut attendre le début des années 2000, l'échec du processus de paix et le début de la deuxième Intifāda, pour revoir des publications. Le premier de ces livres étant celui de Šurrāb publié en 2000 ⁷¹. Malgré un ton très militant d'entrée de jeu, il s'agit d'une des biographies les plus complètes. Voici le ton donné par l'introduction :

'Izz al-Dīn al-Qassām a mérité de se retrouver placé dans cette précieuse série des « *A'lām al-Muslimīn* »⁷², car les Arabes se sont tous entendus sur son *imāma* [guidance], son commandement ainsi que sur l'avance qu'il avait sur son temps dans ce à quoi il prêchait et ce pour quoi il a agi ; ils ont confirmé la singularité de sa démarche éducative, de même que son attitude jihadique ; ils l'ont certes aimé

⁶⁷ *Ibid.*, p.11.

⁶⁸ Dans les annexes bibliographiques de son livre, un des autres travaux de l'auteur est l'édition d'un recueil de poèmes du shaykh Yūsuf al-Qaradāwī, savant égyptien, figure référence des Frères musulmans. Entre-autre on trouve dans ses références bibliographiques un ouvrage du shaykh indien Abu-l-Ḥasan al-Nadwī, mort en 1999, éminente référence savante proche des Frères musulmans.

⁶⁹ ZAYTŪN, 'Abd al-Wahhāb, *Min tawra-t-al-mujāhid 'Izz al-Dīn al-Qassām ilā tawra-t-abṭāl al-ḥijāra*, Dār al-Ma'rifa, Damas, 1993., p. 5.

⁷⁰ Les accords d'Oslo en 1993 sont souvent désignés comme le moment de fin de l'Intifāda, mais la violence se poursuit de manière relativement soutenue au moins jusqu'en 1995.

A ce sujet : PAVLOWSKY, Agnès, *Hamas ou le miroir des frustrations palestiniennes*, préfacé par Farhad KHOSROKHAVAK, L'Harmattan, Paris, 2006 [2000].

⁷¹ ŠURRĀB, Muḥammad Muḥammad Ḥasan, « A'lām al-'Arab – 77 », *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fi Filasṭīn*, Damas, 2000.

⁷² Traduction approximative : « Guides/étendards des musulmans ».

vivant, l'ont pleuré, ont regretté et déploré sa perte une fois mort. Ils se sont également accordés sur la sincérité de ses paroles et ses actes.⁷³

Šurrāb affronte les différents aspects occultés de la vie d'al-Qassām, présentant les différents récits et sources, en tranchant entre les différentes versions du récit, même si souvent il le fait en se fondant sur des considérations doctrinales. Il pose un état des lieux de la recherche à propos d'al-Qassām, ce que les livres précédents font beaucoup moins. Comparant sources à sa disposition et historiographie⁷⁴ il se positionne, sans être systématiquement péremptoire, à la manière des savants du *hadīṭ*⁷⁵. C'est-à-dire qu'il analyse les différents récits et sources selon des critères tels que la probité morale des transmetteurs ; le sérieux des sources, notamment la mémoire des transmetteurs de sources orales ; la cohérence doctrinale entre les récits transmis et la doctrine supposée d'al-Qassām.

Le bémol est qu'il ne cite pas systématiquement l'origine des récits, versions et sources. De même son parti pris pose problème ; il établit un ensemble de présupposés comme la probité du shaykh et son orthodoxie doctrinale sur lesquels il base ses analyses pour affirmer qu'al-Qassām n'aurait pas fait ou au contraire aurait fait telle ou telle chose. D'ailleurs le terme est lâché : al-Qassām y est qualifié de tenant de la *'aqīda salafīya* (la doctrine salafiste)⁷⁶. Si l'assertion fait sens, il n'apporte aucun élément tangible prouvant qu'al-Qassām se définissait comme tel. Il fonde son jugement sur la lecture qu'il fait d'un des seuls écrits que l'on ait d'al-Qassām, coécrit avec le shaykh Kāmil al-Qaṣṣāb, *Al-naqd wa al-bayān fī daf' awḥām Ḥuzayrān*. Il le considère comme un salafiste, tenant certainement du courant wahhābi, et se pose en contradicteur de tous ceux affirmant l'influence de Muḥammad 'Abduh, qu'il présente comme un hérétique franc-maçon. Tout ce qui est contraire à la doctrine supposée de l'imam est refusé sur la base, principalement, du Coran et de la *Sunna*⁷⁷. En clair al-Qassām ne pouvait avoir dévié d'une doctrine orthodoxe que Šurrāb définit.

Son travail est précieux du fait qu'il présente la production historiographique et les sources en les commentant. Il nous livre également – il n'est pas le seul – toute une série d'annexes, dont des écrits manuscrits d'al-Qassām ou de ses contemporains, ainsi que des fiches biographiques de membres du groupe armée d'al-Qassām ou de personnalités ayant vécu à la

⁷³ *Ibid.*, p. 7. [Traduction]

⁷⁴ Dans les faits il tire la plupart des sources de l'historiographie elle-même, des premiers livres et articles écrits au sujet d'al-Qassām qui ont eu accès à des témoignages directs ou indirects.

⁷⁵ *Hadīṭ* pl. *aḥādīṭ* : récit des faits, gestes et paroles du Prophète Muḥammad, rapporté par par des *muḥaddiṭs* (collecteurs et transmetteurs des *aḥādīṭ*) qui en font la critique les classant en plusieurs catégories allant de véridique à faible, étrange.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 170.

⁷⁷ *Sunna* : la Tradition du Prophète Muḥammad rapportée dans les *aḥādīṭ* (pluriel de *ḥadīṭ*).

même époque. C'est l'une des premières révisions complètes de la biographie du shaykh. Pourtant celle-ci n'a pas empêché la persistance de certaines idées à son propos, comme le fait de le rattacher au réformisme de 'Abduh sans preuves tangibles. C'est le cas notamment dans le livre, assez récent pourtant, d'al-'Alūjī⁷⁸ qui perpétue l'idée du Qassām influencé par 'Abduh, de même que dans le documentaire de la chaîne qatarie al-Jazeera, diffusé en 2015 à l'occasion des 80 ans de sa mort⁷⁹. Ce fait nous montre que bien souvent, les auteurs arabes ne se lisent que très peu les uns les autres, ressassant les mêmes idées sans tenir compte des évolutions historiographiques.

Mais le livre arabe le plus équilibré est de loin celui de Bulbul⁸⁰. Comme son titre l'indique, l'auteur entend replacer al-Qassām dans un contexte particulier, celui du *Bilād al-Šam*⁸¹. Tout en affirmant son attachement à la figure charismatique d'al-Qassām, notamment en tant qu'homme de religion, Bulbul est probablement l'auteur le plus mesuré dans les informations qu'il transmet à son propos. Toujours sur l'épineuse question 'Abduh, il ne tranche pas de manière absolue en l'absence de sources.

Une autre question originale est celle de l'impact de sa révolte sur les élites *išlāḥī*-s algériennes et marocaines⁸². C'est le sujet d'un mémoire de Master soutenu en 2018 dans une université algérienne par deux étudiantes. En dehors de cette partie assez originale du mémoire, ouvrant des perspectives d'études, les sempiternels lieux communs sont présents, tel que l'influence de 'Abduh, l'absence de mention de l'enrôlement d'al-Qassām dans les rangs de l'armée ottomane...⁸³.

▪ *Les aspects occultés*

En plus du fait de subir la persistance de certaines idées, des sujets entourant al-Qassām sont passés sous silence, le plus souvent par des auteurs de gauche ou arabistes : son engagement aux côtés des Ottomans ou encore le refus de la Révolte arabe des Hāšimīyūn en

⁷⁸ AL-'ALŪJĪ, 'Abd al-Karīm, *Al-Ašjār nuḥirat wāqifa : 'Izz al-Dīn al-Qassām, al-naṣr aw al-istiḥād*, Dār al-Kitāb al-'arabi, Damas ; le Caire, 2010.

⁷⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=B6dT4c0hisc> : Al Jazeera Documentary, *'Izz al-Dīn al-Qassām – maḥfara-t-al-tawra al-filasṭīniya al-kubra*, 2015, disponible sur Youtube.

⁸⁰ BULBUL, Ḥusām al-Dīn, *'Izz al-Dīn al-Qassām : wa ṣafaḥāt min tāriḥ bilād al-Šām*, dār al-Nafā'is, Beyrouth, 2014.

⁸¹ Région incluant les actuels Syrie, Liban, Jordanie, Palestine, Israël, le nord-ouest irakien, une partie du sud de la Turquie. Désigné aussi en français sous les noms de « Grande Syrie » ou « Levant ».

⁸² BŪ'ASKAR, Fāyiza ; LAZ'AR, Hājar, *Tawra-t-'Izz al-Dīn al-Qassām 1935 fī Filasṭīn wa ṣadāhā 'ala-l-nuḥba al-išlāḥiyya (al-Jazā'ir wa-l-Maḡrib) anmūdajan*, Université Djilali Bounaama, Khemis Meliyana (Algérie), 2018.

⁸³ Elles ont pourtant largement utilisé la bibliographie disponible. Ironiquement l'un des auteurs les plus cités dans leur mémoire étant Šurrāb, précisément l'un des premiers à mettre en lumière ces aspects occultés.

1916. Mais une autre question est encore moins abordée : le rapport d'al-Qassām au confrérisme soufi. Chez les auteurs arabes ce point est à peine évoqué, tout juste rappelle-t-on le fait que le père de 'Izz al-Dīn, le shaykh 'Abd al-Qādir al-Qassām, était membre ou shaykh d'une *zāwiya qādirīya* ou *naqašbandīya*. Seuls Bulbul et Šurrāb développent un peu la question.

Abdallah Schleifer – écrivain et journaliste américain converti à l'islam – a particulièrement insisté sur cet aspect dans un chapitre sur al-Qassām, dans l'ouvrage collectif, *Struggle and Survival in the Modern Middle East*⁸⁴. Il s'agit d'une courte biographie de quinze pages, al-Qassām y est dépeint comme tenant à la fois d'un islam réformiste et du soufisme confrérique. L'auteur mentionne bien le fait que sa famille était très liée à la Qādirīya, mais il ajoute qu'en Palestine il fut initié à la *ṭarīqa* (confrérie) *tijānīya* – cette dernière information n'est corroborée nulle part ailleurs⁸⁵. Pour Schleifer le mode de pensée et même d'action d'al-Qassām provient en droite ligne du modèle confrérique dans lequel il a baigné. Plus récemment c'est Mark Sanagan qui, dans la plus récente des biographies du shaykh, tente d'explorer cette voie peu empruntée pour expliquer sa pensée et son mode d'action⁸⁶. Son exposé est l'un des plus complets, il rappelle la situation de Jabla – ville de naissance d'al-Qassām – de sa place en tant que pôle local du soufisme et de l'importance du clan Qassām dans la vie religieuse locale, en particulier confrérique. Sanagan ne tranche pas beaucoup dans ces débats, se contente d'exposés complets lui permettant d'émettre l'idée que nécessairement le soufisme a joué un rôle prépondérant dans sa manière de vivre et penser l'action, en particulier la lutte armée.

D'une manière générale, al-Qassām subit, bien souvent, de plein fouet les tares du genre biographique. On écrit sa vie comme si l'ensemble des événements qui la composent convergeaient vers le but ultime de son existence : la lutte dans la voie d'Allah pour certain, le

⁸⁴ SCHLEIFER, Abdullah, dans : BURKE III, Edmund (ed.), *Struggle and survival in the Modern Middle East*, Berkeley : University of California Press, 1993, p. 164 – 178.

Le livre recueille des biographies de personnes plus ou moins ordinaires du Moyen-Orient sous tutelle coloniale, s'inspirant d'un autre livre similaire : SWEET, David G. ; NASH, Gary B., eds., *Struggle and Survival in the Colonial Americas*, Berkeley : University of California Press, 1981.

Schleifer a également écrit un autre article sur al-Qassām cité par Sanagan mais que je n'ai pu obtenir : SCHLEIFER, S. Abdullah, « The Life and Thought of 'Izz al-Din al-Qassam », *IQ* 5/23, 1979, p. 60-81.

⁸⁵ Hormis une vidéo récente de la *zāwiya* de Hayfa encore active qui confirme cette prétention sans apporter de preuves. D'après un site internet de la Tijānīya au Maroc, la preuve de l'affiliation d'al-Qassām à leur confrérie ne leur vient en fait que de l'article de Schleifer lui-même. La confrérie elle-même n'apporte aucun témoignage tangible de cette assertion que ce soit le shaykh l'ayant initié, les disciples et autres membres l'ayant fréquentés.

L'article :

<https://www.tidjania.ma/2020/06/24/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B6%D9%88%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%B5%D9%88%D9%81%D9%8A-%D9%81%D9%8A-%D8%B3%D8%A7%D8%AD%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B5%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%B7%D8%B1%D9%8A%D9%82%D8%A9-%D8%A7/>

La vidéo : <https://www.youtube.com/watch?v=JmnBcxPpHI>

⁸⁶ SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: 'Izz al-Din al-Qassam, op. cit.*

jihād patriotique pour d'autres. Il s'élève au-dessus des intrigues et errements de son époque, devenant une figure sacralisée, figée de son enfance à sa mort dans les mêmes paradigmes doctrinaux, de souci de la justice et de lutte contre l'injustice⁸⁷.

3. Au croisement des histoires

▪ *Al-Qassām une histoire palestinienne, arabe et islamique*

Il est clair qu'al-Qassām fait partie de l'histoire de la Palestine moderne, que ce soit dans les faits en apparaissant essentiellement dans des ouvrages sur la Palestine ou en étant intégrés à des chapitres concernant la Palestine dans des ouvrages plus généraux. Mais sa place dans l'histoire palestinienne, et même dans l'identité palestinienne, est plus complexe qu'il n'y paraît. En dehors des biographies qui l'encensent, son entrée dans l'histoire est fulgurante et s'achève aussi vite qu'elle a commencé par sa mort. Le caractère même de sa révolte et de son organisation dénotant radicalement avec le reste du MNP et le peu d'écrits ou de propos rapportés du shaykh ont laissé libre court à des essais d'interprétation très divers. Al-Qassām est à part dans l'histoire palestinienne.

Elias Sanbar résume bien cette place particulière et même problématique que revêt la personnalité du shaykh. Il met al-Qassām en comparaison avec le mufti Amīn al-Ḥusaynī, et qualifie les deux hommes comme étant « les deux grandes figures nationales sous le Mandat »⁸⁸. Il défend la thèse d'un Qassām patriote, nationaliste arabe, panarabe qui plus est, élève de Muḥammad 'Abduh, sans programme, car partisan de l'unité dans la lutte, défenseur des classes populaires et des Palestiniens victimes de l'occupation britannique ; affirmant qu'al-Qassām était aux masses populaires ce que le Ḥājj Amīn était aux élites⁸⁹. Malgré cela lorsque Sanbar distingue les trois « figures » constitutives de l'identité palestinienne al-Qassām n'en fait pas partie⁹⁰. Pour Sanbar, al-Qassām est un étranger. Echappant aux intrigues de l'élite et à la construction identitaire palestinienne, il a pu s'élever au-dessus des querelles. Sanbar compare son action à la notion d'*ijmā'*.⁹¹

⁸⁷ Concernant les spécificités et limites du genre biographique : DOSSE, François, *Le pari biographique : Ecrire une vie*, La Découverte, Paris, 2005.

⁸⁸ SANBAR, Elias, *Les Palestiniens dans le siècle*, Gallimard, Paris, 2007 [1994], p. 37.

⁸⁹ SANBAR, Elias, *Figures du Palestinien : Identité des origines, identité de devenir*, Gallimard, Paris, 2004, p. 159-165.

⁹⁰ *Ibid.* Sanbar distingue trois phases constitutives de l'identité palestinienne : les « Gens de la Terre sainte » avant la Première Guerre mondiale ; les « Arabes de Palestine » à partir du Mandat britannique ; et enfin l'après 1948, l'après *Nakba* (la catastrophe), avec la figure de « l'absent ».

⁹¹ *Ijmā'* : notion de droit musulman indiquant le consensus des musulmans des premiers temps ou des savants religieux d'une époque sur une question donnée. A ce sujet, voir l'abrégé de l'imam al-Juwayni *al-Waraqāt* et son commentaire de référence du shaykh al-Dimyāṭī : (AL) DIMYĀṬĪ, Aḥmad bn Muḥammad, *Ḥāṣiya-t-al-Dimyāṭī*

Qassām était-il un chef palestinien ? Certes, mais il venait de Syrie. Réclamait-il que la Palestine appartienne aux Palestiniens ? Assurément, mais il réclamait aussi l'unité panarabe. [...] Venu du dehors, il ne portait la vision et l'ambition d'aucun clan particulier mais celles de tous.⁹²

Globalement l'ensemble des écrits que nous avons abordés et présentés placent al-Qassām dans trois « mondes » qui se confondent ou s'excluent selon les auteurs et les époques : la Palestine, le Monde arabe et la *Umma islāmīya*⁹³. Par cette triple appartenance al-Qassām constitue la personnalité de référence idéale pour des organisations comme le Ḥamās ou le MJIP dont le discours politique et les principes fondamentaux sont un mélange de références islamiques, arabistes et de nationalisme palestinien.⁹⁴

- *Le paradoxe al-Qassām*

Al-Qassām souffre d'un paradoxe particulier, celui de la position depuis laquelle ses biographes écrivent. En effet les biographes et historiens ayant abordé la question Qassām décrivent son parcours syrien, égyptien, éventuellement ottoman, et plus particulièrement insistent sur son rôle dans la révolte du nord-ouest syrien de 1919-1921 contre les Français. Il est intéressant de noter que son rôle dans cette révolte, que certains jugent important, est systématiquement mentionné par ceux qui s'intéressent à al-Qassām, mais pas par les historiens de la Syrie mandataire⁹⁵. Même dans les livres généraux citant al-Qassām il n'est pas fait état de sa participation à la révolte dans les chapitres concernant ladite révolte.

Plus largement al-Qassām est absent de l'histoire des dernières guerres ottomanes. Absent de toute relation avec l'histoire d'al-Azhar ou de l'Egypte moderne. Absent même de l'histoire du Mouvement national palestinien, alors qu'il joua un rôle majeur dans la fondation d'une association à portée nationale, probablement d'un parti politique influent et de groupes de scouts paramilitaires⁹⁶. En somme al-Qassām n'est présent dans un événement, une époque,

'alā sharḥ al-waraqāt li-Jalāl al-Dīn Muḥammad bn Aḥmad al-Maḥallī al-Šāfi'ī, maktaba-t-dār al-Daqqāq, Damas, 2014.

⁹² SANBAR, Elias, *Figures du Palestinien : Identité des origines, identité de devenir*, Gallimard, Paris, 2004.

⁹³ Cf., note 56, p. 18.

⁹⁴ Cela est particulièrement explicite dans la charte du Ḥamās, en particulier dans l'article 14. La Charte est traduite ou reproduite dans la plupart des livres sur le Ḥamās de la bibliographie. Nous pouvons orienter le lecteur vers la traduction de Jean-François Legrain disponible sur le site du Sénat extraite du livre : LEGRAIN, Jean-François, *Les voix du soulèvement palestinien 1987-1988*, CEDEJ, Le Caire, 1991.

Lien URL : <https://www.senat.fr/rap/r08-630/r08-630-annexe2.pdf>

⁹⁵ Précisons tout de même que je n'ai pas fait un inventaire exhaustif des livres traitant de la Syrie mandataire et que cela concerne plus particulièrement les historiens ayant écrit en français. Il est possible qu'al-Qassām soit mentionné comme ayant joué un rôle dans la révolte syrienne de 1919 par des historiens arabes de la Syrie mandataire mais cela reste à confirmer.

⁹⁶ La place que Picaudou lui accorde dans son livre sur le MNP est anecdotique.

PICAUDOU, Nadine, *Le Mouvement national palestinien : genèse et structures*, L'Harmattan, Paris, 1989.

un lieu que lorsqu'il est le sujet du récit et peu, voire pas du tout, lorsque l'on prend le chemin inverse. Il est évident que dans certains cas, le rôle d'al-Qassām fut mineur ou pas assez impactant pour être rapporté dans ces champs historiographiques dans lesquels il pourrait s'inscrire. Il faut dire aussi qu'une bonne partie des sources le concernant ont été rapportées dans le cadre de l'écriture biographique à son propos et utilisées uniquement à cette fin. Ce travail de mise en connexion de l'histoire d'al-Qassām avec d'autres histoires a été amorcé par quelques auteurs récents qui se sont intéressés à l'un des paradigmes les plus occultés de son histoire : al-Qassām était un Ottoman et le resta jusqu'à la chute de l'Empire.

▪ *Quelle place dans une histoire ottomane ? « The Last Ottoman Generation »*

L'un des chefs les plus connus de ces formations⁹⁷ qui ne sont pas sans rappeler les bandes pro-ottomanes luttant contre les troupes françaises quinze ans plus tôt est le shaykh 'Izz al-Din al-Qassam (1882-1935). Fils d'une famille de religieux syriens, ancien aumônier ottoman, le shaykh fonde un mouvement armé puritain, recrutant parmi les milieux populaires tout en imposant un islam réformé hostile aux formes de piété pratiquées dans ces mêmes milieux.⁹⁸

Voici ce que dit Philippe Pétriat à propos d'al-Qassām. Il est probablement le seul auteur francophone – avec Sanagan qui écrit en anglais – à avoir noté la dimension ottomane de l'histoire du shaykh. Mais la place d'al-Qassām dans cette histoire ottomane reste encore à faire. Parmi les livres de référence concernant les derniers jours de l'Empire ottoman on peut citer le livre de Michael Provence *The last Ottoman generation and the making of modern Middle East*⁹⁹. Certes al-Qassām n'y est cité que très brièvement et n'apparaît même pas dans l'index des noms, mais l'intérêt du livre est tout autre. L'auteur nous y présente l'histoire de la fin de l'Empire d'une manière quasi inédite ; la fin du Califat ottoman, non comme le début d'un Moyen-Orient moderne résolument tourné vers la question nationale, mais plutôt comme la fin d'une époque, l'effondrement d'une société, de ses structures et institutions, du Sultanat, du Califat, de l'un des derniers Etat musulman indépendant, l'effondrement d'un monde, sorti profondément meurtri, détruit, démographiquement effondré après une décennie de guerre (1911-1923). Il montre en quoi cette période a constitué une transition brutale pour la société ottomane à travers l'analyse des parcours individuels de nombreuses personnalités militaires et civiles formées par et pour l'Empire ottoman. Des personnes, héritières à la fois des *tanzīmāt*¹⁰⁰

⁹⁷ L'auteur fait référence aux *'isābāt* (gangs, bandes armées) nombreuses dans la région à l'époque.

⁹⁸ BOUQUET, Olivier ; PETRIAT, Philippe ; VERMEREN, Pierre, *Histoire du Moyen-Orient, de l'Empire ottoman à nos jours : au-delà de la question d'Orient*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2016, p. 215.

⁹⁹ PROVENCE, Michael, *The last Ottoman generation and the making of modern Middle East*, Cambridge University Press, Cambridge: New York, 2017.

¹⁰⁰ *Tanzīm* pl *Tanzīmāt* : fait d'organiser ou réorganiser. Par extension le terme peut désigner une organisation. Il s'agit du nom donné à la série de réformes de l'Etat ottoman de 1839 à 1876.

et des réformes hamidiennes, qui virent s’effondrer les institutions pour lesquels ils avaient consacré leurs carrières. Provence revient sur l’ensemble de ces parcours en dents de scie de la dernière génération d’officiers et administrateurs ottomans, partageant tous le bouleversement majeur que fut la Première Guerre mondiale.

L’auteur postule que l’implication de ces différentes personnalités dans la politique des nouveaux proto-Etats est la conséquence directe de la ruine de l’Empire ottoman. Une manière de se raccrocher à quelque chose dans une situation désespérée et non une volonté positive de construction de nouveaux Etats. Une sorte de nationalisme négatif, où des personnes aussi diverses que Yūsuf al-‘Azma, Yāsīn al-Hāšimī, Fawzī al-Qāwuqjī, Shahbandar, al-Qūwatlī, participent aux nouveaux systèmes émergents par défaut, face au fait accompli. Démontant le récit nationaliste prévalant il montre en quoi le Moyen-Orient d’après-guerre est largement constitué et tenu par une élite ottomane en grande partie issue de l’armée, préfigurant le caractère militaire des régimes postindépendances.

Al-Qassām est un des grands absents de ce livre. En effet, ayant été dans l’armée en tant qu’officier il répond à la plupart des critères des personnalités présentées dans le livre. Seul sa formation diffère ; alors que les autres ont été dans les écoles modernes de l’administration et de l’armée, al-Qassām a lui suivi une formation exclusivement religieuse, hors cadre ottoman à proprement parler. Une formation qui lui servit tout de même à devenir un imam et enseignant officiel dans sa ville natale, puis aumônier dans l’armée ottomane, donc un agent de l’Etat. Par son parcours, sa défense du califat, al-Qassām a toute sa place dans cette histoire. C’est dans l’optique de remédier à ce vide que se sont axées certaines approches de ce mémoire. Une direction proche de celle de Sanagan qui publie son livre¹⁰¹ la même année que le rendu de la première partie de ce mémoire. Le titre de Sanagan est un écho direct à celui de Provence, comme une sorte de complément, une manière de combler l’absence d’al-Qassām de cette histoire de la construction de ce *Modern Middle East*. Quant à ce mémoire peut être parvient-il à faire rejoindre al-Qassām cette *Last Ottoman Generation*.

▪ Les sources

1. Le problème des sources

Au début de ce travail de recherche je ne pensais pas pouvoir trouver aisément, même en voyageant des sources pour écrire ce mémoire. Une partie de mon travail a dans un premier

¹⁰¹ SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: ‘Izz al-Din al-Qassam, op. cit.*

temps consisté à voir ce que je pouvais trouver dans les centres d'archives de Paris, en particulier du Ministère des Affaires étrangères. Dans un souci de me faire une idée la plus précise possible des conditions générales de la région d'origine d'al-Qassām j'ai épluché la correspondance diplomatique du Vice-Consulat de Lattaquié. Mais j'ai surtout passé des heures et des journées à chercher inlassablement la trace d'al-Qassām en tant que chef rebelle dans la Correspondance politique et commerciale des premières années de la France en Syrie et au Liban ainsi que dans le Fond Gouraud, en vain. Au moment où j'ai voulu m'orienter vers les archives du Service Historique de la Défense, j'étais déjà engagé dans l'étude d'autres documents plus probants – et les premières analyses de rapports ne m'ont, pour l'instant pas permis de trouver la trace du shaykh al-Qassām en Syrie. D'une manière générale, tout cela m'a permis d'avoir de quoi mieux cerner le contexte syrien d'al-Qassām.

Au vu des circonstances que nous avons traversées pendant plus d'un an, le voyage pour la Turquie – pour consulter les archives de l'armée ottomane – ou l'Angleterre – pour consulter les archives du mandat sur la Palestine – s'est avéré être compliqué. J'ai toutefois pu progressivement avoir accès à un certain nombre de sources directes ou indirectes.

A noter au passage que d'une manière générale, les auteurs arabophones, francophones ou anglophones, ont très peu fait usage, voire pas du tout, de sources en hébreu concernant al-Qassām, à quelques exceptions près¹⁰². Faute d'une maîtrise de la langue je n'ai pu exploiter les sources et la bibliographie existantes.

La principale source d'informations à propos d'al-Qassām, les témoignages de ses contemporains, s'est en réalité tarie depuis des années. Fort heureusement un certain nombre de biographes et autres historiens arabes ont recueilli les témoignages de contemporains d'al-Qassām l'ayant fréquenté. Cependant aucune de ces entrevues n'ont été transmises entières, elles apparaissent par paraphrases ou citations chez Ṣubḥī Yāsīn, 'Alī Ḥusayn Ḥalaf, Samīḥ Ḥammūda, 'Ajjāj Nuwayḥīd et sa femme Bayān Nuwayḥīd ainsi que dans une moindre mesure Ḥusnī Adham Jarrār. Mais de loin, celui qui a recueilli le plus de témoignages sur l'époque syrienne de la vie d'al-Qassām est Miṣbāḥ Ġulāwunjī, originaire de Jabla en Syrie comme le shaykh al-Qassām.

¹⁰² L'un des seuls auteurs arabes à se servir de sources en hébreu (journaux et autres documents) est Samīḥ Ḥammūda qui s'est fait aider par une de ses connaissances : ḤAMMŪDA, Samīḥ, *al-Wa'y wa-l-tawra : dirāsa fi ḥayāt wa jihād al-ṣayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

Il y a toutefois un double problème : 1. Je n'ai pas eu accès aux écrits de certains auteurs je n'ai donc pas pu vérifier les citations qui ont été faites d'eux dans d'autres livres. Ġulāwunġi par exemple est cité par presque tous les biographes, mais je n'ai pas encore réussi à obtenir son article de référence. Ce qui fait donc parfois deux intermédiaires entre le mémoire et le témoignage. 2. Ces témoignages pour la plupart ont été recueillis 40 à 50 ans après les faits relatés, et dans le cas de la vie d'al-Qassām à Jabla il y a environ 60 ans entre certains faits et la collecte des témoignages. Dans certains cas, c'est le témoignage d'enfants de proches d'al-Qassām, ce qui peut faire jusqu'à 3 intermédiaires donc avant la source. Je me suis donc appuyé sur les critiques émises par les uns et les autres, le caractère que pouvaient prendre certains témoignages ; les éventuelles contradictions.

D'autres sources plus directes m'ont été utiles, l'une d'entre-elles s'est avérée être l'une des plus importantes de ce mémoire, dont une part conséquente revient à l'analyse du credo d'al-Qassām. Également, la National Library of Israel¹⁰³ a scanné et mis à disposition en ligne des milliers de périodiques palestiniens à partir de 1908. Les dates principales qui m'ont intéressé sont celles entourant la mort du shaykh al-Qassām le 20 novembre 1935. Le shaykh et son groupe armé font quelques apparitions à d'autres dates de plusieurs journaux. Mais certains numéros de 1925 que je cherchais des journaux *al-Karmal* et *al-Yarmūk*, qui furent le terrain d'une controverse impliquant al-Qassām, m'échappent encore.

2. Le livret d'al-Qassām et al-Qaṣṣāb¹⁰⁴

Le texte auquel j'ai eu accès a été publié en Syrie en 2001 par le propriétaire de la maison d'édition *al-Maktab al-islāmi* (la bibliothèque islamique), Zuhayr al-Šāwīš, principal éditeur du savant al-Albānī, très en vue et de référence dans beaucoup de milieux wahhābis. Cet éditeur affiche clairement ses opinions tranchées sur les questions doctrinales, critiquant parfois sévèrement la terminologie employée par al-Qassām et al-Qaṣṣāb dans leur livret ainsi que certaines de leurs références religieuses. Šāwīš est un proche d'al-Qaṣṣāb (m. 1954) et affirme que le manuscrit lui a été confié par ce dernier plusieurs décennies après sa première parution. Šāwīš est donc d'une certaine manière un transmetteur d'une partie de l'histoire d'al-Qassām et surtout d'al-Qaṣṣāb, car ayant fréquenté ce dernier quand il se retira de la vie publique.

¹⁰³ <https://web.nli.org.il/sites/nlis/en/jrayed>

¹⁰⁴ Concernant l'analyse du contexte de production et contenu, cf., Chapitre 2 – partie D.

(AL) QASSĀM, Muḥammad 'Izz al-Dīn, (AL) QAṢṢĀB, Muḥammad Kāmil, *al-Naqd wa-l-bayān fī daf' awhām Huzayrān*, al-maktab al-islāmī, Beyrouth, Damas, Amman, 2001 [1^{ère} édition, Damas 1925].

Il dit avoir publié le texte car il a constaté la recrudescence de comportements décriés par les deux savants syriens 76 ans auparavant et qu'il était nécessaire de faire à nouveau le rappel sur ces questions telles que la *janāza* ou le *mawlid* qui sont citées dans le livret. Il affiche le traditionnel mépris de cette mouvance wahhabie pour les *maḏāhib*¹⁰⁵, en dehors du *maḏhab* ḥanbalite considéré comme l'école des *salaf al-ṣāliḥ* (pieux prédécesseurs) par lui. Mais cela ne l'empêche pas de considérer ce livre comme pertinent.

Dans cette édition l'éditeur expose l'histoire de ce manuscrit, ainsi que la sienne avec le shaykh al-Qaṣṣāb et les conflits que lui-même, l'éditeur, a eu avec le shaykh Ḥuzayrān (la personne à qui le livret était adressé) en Syrie. Il expose également le contexte dans lequel fut rédigé le livre en ajoutant la liste des savants ayant apporté leur soutien à cette publication.

En plus de cette introduction, et du contenu du livret, le tout est suivi des lettres de soutien de différents savants. Cette publication se termine par une mise en garde générale contre plusieurs *bida'* dont une mise en garde contre le soufisme, qui ne sont ni d'al-Qaṣṣām, ni d'al-Qaṣṣāb. C'est là une initiative de l'éditeur qui ne cite pas le nom de l'auteur de ces mises en garde – fait très rare en science religieuse – comme pour bien signifier qu'après avoir lu ce livre plein de références soufies et autres, il fallait tout de même faire attention. Il y a également dans l'introduction de l'éditeur les biographies d'al-Qaṣṣāb et d'al-Qaṣṣām suivie d'un poème en l'honneur de ce dernier.

Cette réédition du livret paru pour la première fois en 1925 à Damas à l'imprimerie al-Taraqī bi-Dimašq¹⁰⁶ me paraît être authentique pour deux raisons : l'éditeur, clairement anti-soufi et anti-*maḏhab* n'a pas retiré les références qui auraient pu le gêner, et elles sont nombreuses. La seconde raison est que Muḥammad Šurrāb, un des biographes, a publié son livre en 2000 – donc avant cette réédition – et donne une analyse précise du livret avec plusieurs citations, signifiant qu'il s'est appuyé sur l'édition originale. De même les biographes plus anciens citent le livret, cependant sans en faire l'analyse approfondie¹⁰⁷. Il s'agit de l'une de mes principales sources concernant la pensée d'al-Qaṣṣām sur des questions religieuses relativement pointues.

¹⁰⁵ *Maḏhab* pl. *maḏāhib* : littéralement voie, chemin. En pratique désigne les écoles juridiques de l'islam, comme ensemble d'enseignement se distinguant par des méthodologies différentes dans l'approche des principales sources de l'islām, c'est-à-dire le Coran et la Sunna.

¹⁰⁶ Šurrāb joint une copie de la première de couverture dans sa biographie d'al-Qaṣṣām.

¹⁰⁷ 'Alī Ḥasan Ḥalaf mentionne le livret en indiquant suffisamment d'éléments qui montre qu'il se faisait une idée assez précise de son contenu.

3. Autres sources et sources potentielles

D'autres sources potentielles existent, mais que je n'ai découvertes que très récemment, comme les mémoires d'un des principaux commandants du réseau de combattant d'al-Qassām¹⁰⁸, mais que je n'ai pu me procurer. De même je me suis servi de mémoires de différentes personnalités de l'époque afin de voir ce que ces personnes ont accordé au shaykh dans leurs écrits ou au contraire si elles l'ont volontairement éclipsé comme le Ḥājj Muḥammad Amīn al-Ḥusaynī mufti de Palestine¹⁰⁹. Akram Ḥūrānī, 'Awnī 'Abd al-Hādī, Ḥalīl al-Sakākīnī, Najātī Sidqī, Aḥmad al-Šuqayrī¹¹⁰, toutes ces personnalités contemporaines d'al-Qassām ont parlé de lui, parfois l'ont rencontré, insistant sur ce point même quand il s'agissait d'une rencontre anodine. De la même façon que dans l'historiographie de la Palestine mandataire, al-Qassām apparaît soudainement dans ces différentes autobiographies ou papiers rassemblés. Il apparaît comme un héros et parfois disparaît à nouveau après avoir causé un des événements majeurs des années 1930 dans la région, la Révolte de Palestine en 1936.

Le travail concernant les sources est encore un champ ouvert, toutefois nous avons ici suffisamment d'éléments pour retracer la vie et les luttes du shaykh 'Izz al-Dīn al-Qassām.

¹⁰⁸ 'AJĀK, Ḥalīl Muḥammad 'Īsā, *Muḍakkirāt Abū Ibrāhīm al-Kabīr (Ḥalīl Muḥammad 'Īsā 'Ajāk) : qā'id qassāmi li-tawra-t-36-39*, OLP, Ramallah, (date inconnue).

¹⁰⁹ Dans ses mémoires il n'est nulle part fait mention du shaykh al-Qassām en particulier dans les périodes où ce dernier a fait l'actualité. Si le simple oubli paraît s'exclure de lui-même, il doit sûrement s'agir d'une omission volontaire dans le cadre d'une compétition mémorielle.

(AL) ḤUSAYNĪ, Muḥammad Amīn, *Muḍakkirāt al-Ḥājj Amīn al-Ḥusaynī*, présentation et classement 'Abd al-Karīm al-'Umar, al-Ahālī, Damas, 1999.

¹¹⁰ ḤŪRĀNĪ, Akram, *Muḍakkirāt Akram Ḥūrānī*, maktaba-t-Madbūlī, le Caire, 2000.

QĀSIMĪYA, Ḥayrīya, 'Awnī 'Abd al-Hādī - *Awrāq ḥāṣṣa*, silsila-t-kutub filastīniya °54, Munazzama-t-al-tahrīr al-filasṭīniya, Markaz al-abḥāt, Beyrouth, 1974.

(AL) SAKĀKĪNĪ, Ḥalīl, *Yawmiyāt Ḥalīl al-Sakākīnī : yamīyāt – rasā'il wa ta'ammulāt*, (plusieurs volumes) Mu'assasa-t-al-dirāsāt al-maqdisīya, Ramallah, 2002.

ŠIDQĪ, Najātī, *Muḍakkirāt Najātī Šidqī*, introduit et compilé par Ḥannā ABŪ ḤANNĀ, Institute for Palestine Studies, Beyrouth, 2001.

(AL) ŠUQAYRĪ, Aḥmad, *Muḍakkirāt Aḥmad al-Šuqayrī : Arba'ūn 'āman fi-l-ḥayāt al-'arabīya wa-l-duwalīya*, dār al-'Awda, Beyrouth, 1973.

Chapitre 1. Aux origines

Au moment où commence notre histoire, dans les premières années du règne du Sultan ‘Abd al-Ḥamīd II, l’Empire ottoman était en déclin mais demeurait très vaste, s’étendant des Balkans au golfe arabo-persique et de la Mer noire au Yémen, incluant la très vaste Libye coupée du reste de l’Empire par l’Egypte autonome. Cet empire avait à sa tête un *sulṭān*¹¹¹ cumulant également la dignité de *ḥalīfa* (calife)¹¹², donc garant de l’application de la *ṣarī‘a* (chariah)¹¹³ dans les terres d’Islam. Le sultan était d’obédience sunnite – la confession musulmane majoritaire – Turc, l’ethnie dominant le pouvoir même si en réalité l’administration, l’armée et les élites étaient composées de nombreux non-Turcs¹¹⁴. C’est dans cet empire musulman, multiconfessionnel, vieillissant, dans une région côtière et montagnarde du nord-ouest du Bilād al-Šām (Grande Syrie), au temps du dernier vrai sultan-calife¹¹⁵, qu’est né Muḥammad ‘Izz al-Dīn al-Qassām, à une date incertaine entre 1871 et 1883.

A. Le Jabal Anṣārīya et Jabla

1. Le Jabal : regard sur les conditions générales de la région

Aujourd’hui connu sous le nom de Jabal al-‘Alawīyīn, le Jabal al-Anṣārīya est une région montagneuse (*jabal* signifiant montagne), située dans le nord-ouest de la Syrie actuelle, coupant la plaine syrienne de la côte, peuplée majoritairement par la communauté nuṣayriya, aujourd’hui appelée ‘alawie¹¹⁶. En réalité le Jabal al-Anṣārīya compte deux montagnes qui ont tendance à être confondues¹¹⁷ : celle éponyme étant la plus au sud, la seconde étant le Jabal

¹¹¹ *Sulṭān* : désigne à la fois l’autorité et par extension le détenteur de l’autorité.

¹¹² *Ḥalīfa* : successeur en droit du Prophète Muḥammad. Il s’agit donc du dirigeant des musulmans.

¹¹³ *Ṣarī‘a* : la Loi musulmane au sens très large régissant l’ensemble des actes tant individuels que collectifs, tant entre Allāh et ses serviteurs, que les relations interpersonnelles et de la population avec ses dirigeants.

¹¹⁴ On peut renvoyer aux lectures suivantes pour constater la pluralité ethnique de l’administration et de l’armée ottomane de la fin du XIX^{ème} siècle :

GEORGEON, François, *Abdulhamid II : le sultan calife*, Fayard, Paris, 2003.

PROVENCE, Michael, *The last Ottoman generation and the making of modern Middle East*.

¹¹⁵ C’est ainsi que Georgeon considère ‘Abd al-Ḥamīd du fait qu’il recentre entre ses mains la réalité du pouvoir et que ses successeurs la perdent à nouveau.

¹¹⁶ Ceci explique le changement de nom de la région qui fait référence à cette population : *anṣārīya* étant le pluriel de *nuṣayrī*, cette appellation tombe en désuétude au XX^{ème} siècle, remplacée par *‘alawī*. Le terme *nuṣayrī* a depuis fait son retour lors de la guerre civile en Syrie déclenchée en 2011.

¹¹⁷ C’est ce qui ressort notamment des archives du consulat français à Lattaquié, pourtant plus au nord, donc plus proche du Jabal Ṣihyawn. – Correspondance commerciale, vice-consulat de Lattaquié, 1866-1897, vice-consul Ad. Geoffroy, 160 ccc/5 (tome 5).

Şahyūn (ou Şihyawn)¹¹⁸. La région fait partie d'un ensemble montagneux, une succession de hauteurs et de chaînes de montagnes partant du sud de la Palestine, rejoignant les montagnes anatoliennes en longeant toute la côte du Bilād al-Şām (Grande Syrie).

Toutes les villes de la région du Jabal al-Anşārīya, grandes et modestes, sont à ce jour situées sur la côte, à commencer par Lattaquié au nord de Jabla, puis Tripoli au sud. Loin derrière démographiquement, malgré leur importance administrative, on compte les villes de Tartous, Jabla et Banias. L'arrière-pays est constitué de villages dans les montagnes¹¹⁹.

A l'image de l'Empire, le Jabal al-Anşārīya était – et est encore – une mosaïque confessionnelle, à ceci près que l'élément musulman sunnite y est minoritaire. Musulmans sunnites et chrétiens vivaient pour la plupart en bord de mer ou dans les plaines, et étaient plus citadins que le reste des habitants de la région, pour l'essentiel des Anşārīya ruraux et montagnards. Ces derniers sont les tenants d'une confession chiite s'étant détachée de la branche principale chiite duodécimaine au IX^{ème} siècle¹²⁰. Sur une grande partie du littoral levantin, les confessions minoritaires au niveau de l'ensemble de l'Empire constituaient souvent l'élément majoritaire faisant des musulmans sunnites une minorité parmi d'autres¹²¹.

▪ *Un pays pauvre sans grand intérêt...*

Le Jabal était une région pauvre, attirant assez peu les intérêts des puissances étrangères, leurs regards étant beaucoup plus tournés vers le Liban et la Palestine. La production agricole suffisait à peine à atteindre l'autosuffisance alimentaire et ne permettant que rarement l'export. C'était une région d'importation de produits d'Égypte et de produits manufacturés d'Europe. Seule la culture du tabac, pour laquelle la région était connue, avait quelque peu éveillé les intérêts des Européens, notamment les Français. Mais la région faisait pâle figure face au géant perse, un des principaux exportateurs de tabac de l'époque, convoité par les puissances

¹¹⁸ Şahyūn et Şihyawn s'écrivent de la même manière en arabe, seul les voyelles changent. Şurrāb dans sa biographie d'al-Qassām vocalise le terme de façon à ce qu'il se prononce Şihyawn. On peut le soupçonner d'avoir cherché à éviter la ressemblance avec le terme « Sion » Şahyūn en arabe qui a donné şahyūnīya (sionisme).

ŞURRĀB, Muḥammad Ḥasan, *'Izz al-Dīn al-Qassām : şayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, op. cit, p. 107.

¹¹⁹ BALANCHE, Fabrice, *La région alaouite et le pouvoir syrien*, Karthala, Paris, 2006.

¹²⁰ L'implantation des Anşārīya sur le littoral montagneux du nord-ouest Syrien se fait assez tôt. Ils ont en fait suivi les dynamiques migratoires des confessions jugées hétérodoxes qui souvent trouvaient refuge dans les marges du califat ou les régions montagneuses difficiles d'accès et de contrôle. A propos des confessions chiites : HALM, Heinz, *Le Chiisme*, Presses universitaires de France, Paris, 1995.

¹²¹ On peut largement s'appuyer sur la source suivante (même si les chiffres donnés sont parfois approximatifs) : CUINET, Vital, *Syrie, Liban et Palestine, géographie administrative, statistique, descriptive et raisonnée*, en quatre fascicules, éditeur Ernest Leroux, Paris, 1896.

européennes pour contrôler sa régie du tabac¹²². Au mieux le Jabal constituait une alternative pour les Français mal implantés sur le marché perse¹²³.

En dehors du tabac la pénétration commerciale européenne était presque inexistante, et les Européens ne profitaient que peu de l'absence de contrôle par les autorités des transactions qui se faisaient souvent sans intermédiaire entre consulats et producteurs. L'avènement de 'Abd al-Ḥamīd II marqua le début d'une laborieuse prise en main de la gestion du commerce du tabac. Le quasi gel des prix du tabac tout au long de la seconde moitié du siècle et l'absence de port en eaux profondes comme à Alexandrette et Beyrouth, firent que d'une manière générale les cultures échappèrent aux logiques de rentabilité et ne se modernisèrent pas¹²⁴. Les différentes cultures se partageaient entre communautés confessionnelles : le tabac était récolté dans les villages d'Anṣārīya dans les hauteurs et tandis que les quelques plaines fertiles, notamment celle de Jabla, étaient cultivées principalement par des musulmans sunnites et quelques Anṣārīya. C'était une culture vivrière destinée au marché local, on y cultivait également du coton¹²⁵.

La barrière montagneuse et l'absence de ports d'envergure, ainsi que de routes terrestres importantes menant à la côte font du Jabal al-Anṣārīya une région sans grands débouchés économiques. Au cours du XIX^{ème} siècle, des populations rurales issues des différentes minorités de la côte syrienne ou du Jabal al-Durūz¹²⁶, fuyant la dégradation de leurs conditions de vie, migrèrent progressivement vers les grandes villes de la Syrie intérieure, Damas et Alep principalement, attirées par l'attractivité économique de ces villes¹²⁷. Il en va de même pour l'éducation ; arrivé à un certain niveau d'étude, quitter la région s'imposait afin de trouver des cursus de haut niveau, chose qu'al-Qassām vécut.

- ... contrôlée par les *a'yān*

En ce qui concerne le contexte socio-économique, ainsi que politique, ce qui revient le plus dans les biographies d'al-Qassām c'est la domination des *a'yān* (les gens de l'élite)

¹²² A ce sujet lire : HALM, Heinz, *Le Chiisme*, Presses universitaires de France, Paris, 1995.

¹²³ La correspondance consulaire du vice-consulat de Lattaquié est presque entièrement consacrée aux questions de négoce du tabac syrien. Elle nous informe également des questions liées à l'économie de la région :

Correspondance commerciale, vice-consulat de Lattaquié, 1866-1897, vice-consul Geofroy, 160 ccc/5 (tome 5).

¹²⁴ *Ibid.* On constate dans les lettres du vice-consul, à partir des premières années hamidiennes, des mentions plus fréquentes aux entraves de l'administration à l'activité commerciale liée au consulat. De plus il se plaint du manque de débouchés pour sortir de la région les produits achetés.

¹²⁵ *Ibid.* La correspondance consulaire nous donne un aperçu de cette distribution confessionnelle de l'activité économique.

¹²⁶ La montagne des Druzes située au sud de Damas surplombant l'actuelle Jordanie.

¹²⁷ LAURENS, Henry, *Le royaume impossible : La France et la genèse du monde arabe*, Armand Colin, Paris, 1990.

comptant des *muqāṭa 'jīya*¹²⁸, *afandīya*¹²⁹, autres dignitaires et potentats locaux décrits comme une forme de patronat local exploitant une paysannerie maintenue dans l'ignorance et les superstitions. Les paysans travaillant sur ces terres n'en étaient pas propriétaires et se trouvaient dans une relation de dépendance et de domination avec le *muqāṭa 'jī*. Le pouvoir de ces potentats locaux avait d'ailleurs eu tendance à s'affirmer au fur et à mesure des réformes ottomanes, avec la mise en place du cadastre qui mit à mal l'un des autres systèmes de gestion de la terre appelé *mašā*¹³⁰, ce qui poussa dans la misère des armées de paysans contraints de vendre ou enregistrer leurs terres au nom de grands propriétaires terriens contribuant à concentrer les terres entre les mains de quelques grandes familles d'*a 'yān*.

- *Une insécurité chronique*

L'insécurité chronique de la région, du fait des bandes armées nombreuses dans la montagne, constituait une autre raison de plus favorisant son isolement. A cette époque, le Jabal était loin d'être la seule région du Sultanat à connaître de graves problèmes de sécurité des routes et des localités. La donne sécuritaire n'y différait que peu du reste du territoire syrien, peuplé de bandes armées à la tête desquelles on trouvait des chefs locaux, les *qabaḍāyāt*¹³¹. Mais cette insécurité prenait des allures systémiques dans ce type de territoires du fait de la donne tribale. Les actes de violences se faisaient à l'échelle de clans voire de tribus entières, impliquant potentiellement des centaines, voire des milliers d'individus. Le pouvoir ottoman était régulièrement obligé d'envoyer la troupe prélever l'impôt. Du fait de cette violence endémique certaines zones échappaient au contrôle effectif de l'administration qui ne parvenait à s'imposer que de manière épisodique¹³².

Mais ces violences se cantonnaient surtout dans la montagne en elle-même, épargnant plus ou moins les centres urbains de la côte comme Jabla, Tartous ou Lattaquié ; villes concentrant des institutions liées au pouvoir que les bandes tribales évitaient d'affronter

¹²⁸ *Muqāṭa 'jī* pl. *muqāṭa 'jīya* : personne gérant un *iqṭā'*. L'*iqṭā'* est un système de répartition des terres arables ayant connu plusieurs évolutions, ressemblant à l'*iltizām* du temps des Abbassides. L'*iqṭā'* consiste initialement en la délégation par le pouvoir central de la gestion d'une de ses terres arables à un notable en vue de la fructifier. L'Etat en demeure propriétaire mais laisse le gestionnaire profiter des bénéfices de la production moyennant une part de celle-ci. Cette charge temporaire a eu tendance à devenir permanente et héréditaire.

¹²⁹ *Afandī* pl. *afandīya* : nom d'une dignité ottomane se situant en dessous du *bey* (ou *beg*).

¹³⁰ *mašā* : système communautaire et villageois de distribution annuelle et équitable de terres arables, appartenant à l'ensemble du village, aux villageois, notamment les plus pauvres. En réalité, le système du *mašā* parvient à se maintenir même après la chute de l'Empire ottoman.

SANBAR, Elias, *Les Palestiniens dans le siècle*, op. cit.

¹³¹ *Qabaḍāy* pl. *qabaḍāyāt* : sorte de chef de groupe armé local à mi-chemin entre clanisme et banditisme.

MIZRAHI, Jean-David, *Genèse de l'Etat mandataire : service de renseignements et bandes armées en Syrie et au Liban dans les années 1920*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2003.

¹³² BALANCHE, Fabrice, *La région alaouite et le pouvoir syrien*, op. cit.

directement. Dans cette région les violences opposaient souvent les Anṣārīya aux Ismā‘īliens¹³³. Cela prenait la forme de pillages, d’attaques contre des villages, souvent à l’avantage des Anṣārīya plus nombreux¹³⁴. Le contentieux opposant Anṣārīya et Ismā‘īliens était semblable à celui opposant Durūz (Druzes) et Chrétiens maronites au Liban. A ceci près que les affrontements intercommunautaires du Jabal ne firent pas l’objet d’une internationalisation et étaient loin d’être aussi meurtriers. Au Liban la violence aboutit en 1860 à des massacres de masse contre les Maronites ; par la suite le Mont Liban connut une longue accalmie.¹³⁵

En 1919 ce sont en particulier ces secteurs plus ou moins dissidents, tels que le Jabal al-Anṣārīya, qui s’opposèrent le plus longtemps et le plus durement aux troupes françaises. Le caractère séditieux de la région a certainement joué en faveur de cela, et le fait qu’al-Qassām ait pu rejoindre des groupes constitués indique probablement une familiarité avec ces phénomènes de bandes armées que le fait de vivre en ville ne pouvait épargner totalement.

▪ *Jabal al-Anṣārīya : un Liban sans la Nahḍa*

Le Mont Liban se démarquait également du Jabal al-Anṣārīya par un dynamisme culturel important durant la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle et par la présence d’intérêts étrangers, principalement français, se traduisant par l’ouverture d’écoles de missionnaires en plus grand nombre et la position de la France en tant que protectrice des chrétiens d’Orient. C’est au Liban qu’émergea un mouvement de revivification culturelle de la langue arabe, nourri du modernisme occidental introduit par la présence étrangère et l’importante diaspora libanaise¹³⁶. Il s’agit de la *Nahḍa* (réveil, renaissance) dont le Liban majoritairement chrétien devint le principal bastion. Il est d’ailleurs intéressant de noter que certains des meilleurs professeurs – savants religieux – d’al-Qassām, à Jabla étaient originaires du Liban ; en effet

¹³³ Autre secte chiite d’une branche différente existant depuis au moins le X^{ème} siècle.

Voir : HALM, Heinz, *Le Chiisme*, op. cit.

¹³⁴ BALANCHE, Fabrice, *La région alaouite et le pouvoir syrien*, op. cit.

¹³⁵ Au sujet du Mont Liban :

LAURENS, Henry, *Le royaume impossible : La France et la genèse du monde arabe*, op. cit.

AMMOUN, Denise, *Histoire du Liban contemporain, 1860-1943*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1997.

CORM, Georges, *Le Liban contemporain : histoire et société*, Edition revue et argumentée, édition la Découverte, Paris, 2012.

DIB, Boutros (dir.), *Histoire du Liban : des origines au XX^{ème} siècle*, Editions Philippe Rey, Paris, 2006.

RABBATH, Edmond, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel, essai de synthèse*

¹³⁶ Au cours du XIX^{ème} siècle de nombreux Libanais émigrent vers les Amériques et conserve des liens forts avec le Liban. Les archives du Ministère des affaires étrangères contiennent quantité de télégrammes émis en 1920 venus des communautés libanaises des Amériques soucieuses du sort de leurs compatriotes.

cette effervescence ne se cantonna pas qu'aux chrétiens, de nombreux savants musulmans s'activèrent pour renouveler l'enseignement à la lumière des apports de la *Nahḍa*.¹³⁷

2. Le Jabal au siècle des réformes

▪ *La réaction ottomane*

Pour faire face à sa lente agonie, mettre fin aux pertes territoriales, tenter de retrouver une place de puissance qui fut jadis sienne et sous la pression des puissances européennes qui exigeaient l'amélioration du sort des minorités dont elles étaient les protectrices, les autorités ottomanes se lancèrent dans une série de réformes visant à réorganiser les institutions et la société en profondeur, en s'inspirant de la modernité européenne. Égalité des droits entre communautés, cadastre, réforme administrative, conscription, justice, économie, fiscalité, éducation, toute la société y passa. Les réformes furent nombreuses, parfois contradictoires car imposées par les puissances qui allaient à l'encontre de dynamiques engagées par le pouvoir ottoman¹³⁸. Les réformes, bien que menées de manière assez fastidieuse, permirent de réimplanter le pouvoir central dans de nombreux territoires. C'était l'ère des *Tanzīmāt*.¹³⁹

A mesure que l'Empire se rétrécissait les terres arabes ne cessait de représenter toujours plus la part la plus importante des territoires restants, détenant les trois principaux lieux saints de l'islām : la mosquée al-Aqṣā à Jérusalem, la mosquée du Prophète à al-Madina et la plus sainte des trois, la mosquée sacrée de Makka¹⁴⁰. Ce repli de l'Empire conduisit les autorités, en particulier 'Abd al-Ḥamīd II, à mener une politique d'intégration des élites arabes aux affaires de l'Empire¹⁴¹. Une politique qui passait aussi par une attention toute particulière à la sanctuarisation de la Terre sainte face aux ambitions étrangères, réaffirmant le rôle de défenseur de l'Islam du Sultan-calife.¹⁴²

¹³⁷ SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: 'Izz al-Din al-Qassam, op. cit.*

¹³⁸ Comme à l'issue de la Guerre de Crimée en 1856, où la France et l'Angleterre font payer leur participation par l'imposition de nouvelles mesures en leur faveur et favorables à leurs communautés clientes ; ou encore après les massacres du Mont Liban en 1860 et l'intervention militaire de la France. Voir :

GEORGEON, François, *Abdulhamid II : le sultan calife, op. cit.*

LAURENS, Henry, *Le royaume impossible : La France et la genèse du monde arabe, op. cit.*

TERNON, Yves, *L'Empire ottoman : le déclin, la chute, l'effacement*, Editions du Félin, M. de Maule, 2002.

¹³⁹ *Tanzīm* pl. *tanzīmāt* : mise en ordre, organisation. Les *tanzīmāt* sont donc une remise en ordre de l'Etat ottoman. Les *Tanzīmāt* débutent officiellement en 1839 par le *Ḥatt-ı Şarīf* de Gülhane (le Noble Rescrit de la Maison des Roses) du sultan 'Abd al-Majīd I^{er}.

¹⁴⁰ Les Ottomans contrôlent également les lieux saints du chiisme Najaf et Karbala en Iraq. Sans oublier les lieux saints du christianisme et du judaïsme en Palestine.

¹⁴¹ GEORGEON, François, *Abdulhamid II : le sultan calife, op. cit.*

PROVENCE, Michael, *The last Ottoman generation and the making of modern Middle East, op. cit.*

¹⁴² Le *sanjaq* de Jérusalem devient une région à administration spéciale, une *mutaşarrıfıya*, dirigée directement par la capitale dès les années 1870 au temps du sultan 'Abd al-'Azīz. 'Abd al-Ḥamīd II poursuit cette politique en s'opposant notamment aux ambitions de Theodor Herzl.

L'Etat central organisait aussi sa modernisation et son redéploiement grâce à l'importation de progrès techniques, à commencer par le télégraphe, formidable outil de communication pour l'Etat qui pouvait dès lors envoyer ses directives rapidement aux quatre coins de l'Empire¹⁴³. Le chemin de fer fit également son arrivée, au cours de la décennie 1850, dans les Balkans et en Anatolie. Mais c'est sous l'impulsion de 'Abd al-Ḥamīd II que le réseau ferroviaire se développa, notamment dans les régions arabes. Une manière pour le sultan de réaffirmer sa souveraineté sur ces territoires convoités et de se rapprocher des lieux saints par la ligne du Hijaz facilitant le pèlerinage.¹⁴⁴

Au pouvoir depuis 1876, le sultan-calife 'Abd al-Ḥamīd II donna un nouveau visage aux réformes, remettant en cause un demi-siècle de libéralisation en mettant fin aux *tanẓīmāt*. Loin de revenir à la situation ante-réforme 'Abd al-Ḥamīd poursuivit l'effort de réorganisation, mais au profit de son pouvoir princier, au détriment de la Sublime Porte¹⁴⁵ et dans une optique de « réislamisation » de l'Empire¹⁴⁶. Dans cette optique et pour se rapprocher des régions arabes, il mena un vaste remaniement administratif et politique.

- *Le Jabal et les réformes*

C'est en 1888, durant les jeunes années d'al-Qassām, que fut créée la *wilāya*¹⁴⁷ de Beyrouth (30.500 km²) dont faisait partie le Jabal al-Anṣārīya¹⁴⁸. Les cinq *sanājiq*¹⁴⁹ qui composaient la *wilāya* avaient été détachés de ce qui fut au XVIII^{ème} siècle *pāšālik*¹⁵⁰ de Damas qui englobait l'essentiel du Bilād al-Šām¹⁵¹. La nouvelle *wilāya* de Beyrouth s'étendait sur toute la côte levantine à l'exception de la *mutaṣarrifīya-t-Jabal Lubnān* (Gouvernorat autonome du

¹⁴³ Le premier télégramme est envoyé pour signifier la victoire des armées alliées ottomano-franco-britannique contre les troupes russes en Crimée en 1856. GEORGEON, François, *Abdulhamid II : le sultan calife*, op. cit.

¹⁴⁴ On compte les lignes Beyrouth-Damas (construite de 1892 à 1895), du Hauran en 1895, toutes deux préludes à la ligne Damas-Hama-Alep, partie intégrante de la ligne du Hijaz, l'un des grands projets ferroviaires du sultan. Le Liban est relié à Alep en 1905. L'autre projet phare est la ligne de chemin de fer Bagdad-Bahn, débutée en 1903, reliant Berlin à Bagdad via Constantinople.

¹⁴⁵ La Sublime porte (*al-Bāb al-A'lā*) : nom du gouvernement ottoman, aux affaires depuis plusieurs générations, qui fut l'institution qui conduisit les *tanẓīmāt* reléguant les sultans-califes à de simples princes de palais.

GEORGEON, François, *Abdulhamid II : le sultan calife*, op. cit.

¹⁴⁶ C'est de cette manière dont a été qualifiée sa politique de réaffirmation du caractère califal du pouvoir : SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: 'Izz al-Din al-Qassam*, op. cit.

¹⁴⁷ *Wilāya* pl. *wilāyāt* : gouvernorat. Peut correspondre à l'équivalent d'une région française. Elle est dirigée par un *wālī* (gouverneur).

¹⁴⁸ CUINET, Vital, *Syrie, Liban et Palestine...*, op. cit.

¹⁴⁹ *Sanjaq* pl. *sanājiq* : division administrative ottomane correspondant à l'équivalent d'un département français. On trouve aussi le mot écrit avec la lettre *šād* (*šanjaq*). Il a à sa tête un *mutaṣarrif* (celui qui dirige, qui procède selon une conduite donnée) qui est aussi le nom donné au gouverneur d'une *mutaṣarrifīya*.

Les cinq *sanājiq* en question sont ceux de Beyrouth, Acre, Balqa, Tripoli et Lattaquié.

¹⁵⁰ Ancien découpage administratif ottoman dirigé par un *pāšā*. Les *pāšālik* sont supplantés par les *wilāyāt*.

¹⁵¹ VOLNEY, M. C-F., *Voyage en Syrie et en Egypte pendant les années 1783, 1784, & 1785*, (en deux tomes), Libraire Volland, Libraire Desenne, Paris, 1787.

Mont-Liban) qui la coupait en deux et de la *mutaşarrifiya-t-al-Quds al-Şarīf* (Gouvernorat autonome de la Noble Jérusalem) au sud. Ce redécoupage de la carte administrative ottomane exprimait une réaction du sultan aux ambitions européennes sur la côte levantine. En créant un gouvernorat consacré à la bande côtière il permettait à Beyrouth, Tripoli, Lattaquié, Tyr, Acre de ne plus être des annexes ou des périphéries de la Syrie, coupées de leur capitale régionale, Damas, par la barrière montagneuse. C'était toute la côte levantine qui gagnait en importance politique et qui pouvait être gérée en fonction de sa situation spécifique. Mais les remaniements administratifs au sein de la *wilāya* et au sein des *sanājiq* furent nombreux et témoignent de la difficulté des autorités à trouver la formule adéquate pour administrer ces territoires. De simples redécoupages administratifs, par la désignation de nouveaux chefs-lieux de *nawāhī*¹⁵², ont pu contribuer, même dans le Jabal, à faire et à défaire l'influence des localités concernées, jouant même sur leur démographie.¹⁵³

Toutefois, le Jabal al-Anşārīya faisait partie de ces régions où les politiques intrusives du pouvoir central tardèrent à se concrétiser. N'étant pas une région convoitée, le Jabal ne semblait pas prioritaire. Mais, à la fin des années 1880, alors qu'al-Qassām était encore enfant, les autorités entamèrent une politique éducative active, en particulier à destination des communautés hétérodoxes, en vue de les intégrer et de les rendre plus loyales. Ce faisant le pouvoir répondait dans le même temps à la demande de ces communautés en quête d'amélioration de leurs conditions de vie. On ouvrit donc des écoles d'abord chez les Anşārīya et Ismā'īliens, la communauté sunnite étant déjà dotée d'écoles gérées par les religieux¹⁵⁴. La famille Qassām semblait à la fois bénéficier de ces politiques et y jouer un rôle puisque le shaykh 'Abd al-Qādir al-Qassām, le père de 'Izz al-Dīn, obtint des responsabilités le liant directement au pouvoir ottoman, plus particulièrement dans le domaine scolaire puisqu'il aurait été chargé d'une commission pour l'éducation.¹⁵⁵

En 1895, à la veille du départ de 'Izz al-Dīn pour l'université al-Azhar, alors qu'il avait environ 12 ou 13 ans, le *sanjaq* de Lattaquié comptait 1317 écoles dont 19 d'enseignement supérieur, 12 secondaire et 1286 primaire, principalement des *katātīb*¹⁵⁶ dépendants de la

¹⁵² *Nāhiya* pl. *Nawāhī* : il s'agit du plus petit échelon administratif ottoman, sorte de circonscription, district comprenant des hameaux et petits villages.

¹⁵³ BALANCHE, Fabrice, *La région alaouite et le pouvoir syrien*, op. cit.

¹⁵⁴ CUINET, Vital, *Syrie, Liban et Palestine...*, op. cit.

¹⁵⁵ SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: 'Izz al-Din al-Qassam*, op. cit.

¹⁵⁶ *Kuttāb* pl. *katātīb* : école religieuse traditionnelle, souvent au sein de la mosquée ou une annexe de celle-ci, dans laquelle est dispensé par un savant ou un étudiant confirmé, des cours de lecture, écriture, de récitation et mémorisation du Coran, en plus de cours sur les bases de la religion (croyance et pratique). Ces écoles étaient à destination des enfants et des jeunes en règle générale. Les *katātīb* échappaient au contrôle direct de l'Etat.

juridiction du *šayḥ al-islām*¹⁵⁷ contrairement aux lycées relevant de l’instruction publique¹⁵⁸. Il y a en tout 16095 élèves – dont 640 filles – sur une population totale de 149830 habitants¹⁵⁹. Les enfants étaient certes loin d’être tous scolarisés et peu dépassaient le stade du *kuttāb* ou équivalent, mais la scolarisation représentait tout de même plus d’un dixième de la population du *sanjaq*. Ainsi, le *sanjaq* de Lattaquié compensait son manque d’infrastructures par un secteur éducatif développé, au point de devenir l’un des *sanājiq* les mieux lotis de la *wilāya*.

Le train ne passait pas, ne faisant que longer la montagne sans relier la côte sur ce secteur, mais des efforts furent consentis pour désenclaver la région. Le gouvernement lança un projet de construction de route reliant Lattaquié à Hama passant par Jabla. Toutefois les travaux, entamés en 1884, demeuraient encore inachevés douze ans plus tard¹⁶⁰.

3. Jabla à la fin du XIX^{ème} siècle : ville mineure du littoral du Bilād al-Shām

Petite ville perchée sur une corniche en bord de mer, à cette époque Jabla était l’une des trois villes côtières du *sanjaq* de Lattaquié à avoir un port¹⁶¹. Un petit port de pêche recevant quelques marchandises, très loin derrière Lattaquié et Baniyas qui restaient modestes en l’absence de ports en eaux profondes. Les navires, ne pouvant mouiller au port, contraint de rester au large, débarquaient passagers et marchandises sur de plus petites embarcations.

▪ *Jabla chez les auteurs*

Plusieurs biographies conséquentes d’al-Qassām commencent leurs écrits par une description de Jabla – Jablé dans le dialecte syrien – et l’exposition de son histoire¹⁶². Les biographes d’al-Qassām mettent tout de même en avant sa place non négligeable chez chroniqueurs et historiens arabes du Moyen Age tels que Yāqūt al-Ḥamawī et al-Balāḍurī¹⁶³. Il en ressort que cette ville, malgré sa taille modeste et son isolement, a vécu au rythme des grands événements dynastiques et politiques du Moyen-Orient ou au moins de Syrie.

¹⁵⁷ Plus haute autorité religieuse du Sultanat ottoman. Il s’agit du *mufti* suprême du Sultanat.

¹⁵⁸ CUINET, Vital, *Syrie, Liban et Palestine...*, *op. cit.*

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² Ils nous donnent souvent un large aperçu de sa place dans les récits des auteurs et savants arabes ; son histoire pré-islamique mêlant les débuts de la civilisation ainsi que les différents royaumes et empires qui se la sont appropriées ; l’abandon du site d’origine et le déplacement du centre-ville à quelques kilomètres ; les Phéniciens, les Grecs puis les Romains, enfin la conquête musulmane ; les compagnons du Prophète et saints hommes qui y sont passés ou y ont vécu ; sa conquête par les Croisés puis la reconquête par Salāḥ al-Dīn al-Ayyūbī...

BULBUL, Ḥusām al-Dīn, *‘Izz al-Dīn al-Qassām : wa šafaḥāt min tāriḥ bilād al-Šām*, *op. cit.*

ŠURRĀB, Muḥammad, *‘Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, *op. cit.*

¹⁶³ (AL) BALĀḌURĪ, Aḥmad bn Yaḥyā, *Futūḥ al-buldān*, dār maktaba-t-al-Hilāl, Beyrouth, 1988.
(AL) ḤAMAWĪ, Yāqūt, *Mu‘jam al-buldān*, dār Šādir, Beyrouth, 1977.

Mais cette histoire de la ville qu'en font les biographes d'al-Qassām nous donne relativement peu d'informations sur ce qu'elle était en son temps. Les informations directement utiles résonnent ici ou là, parfois au détour d'une description pittoresque du roman de 'Aṣim al-Jundī¹⁶⁴, ou involontairement quand il s'agit d'indiquer les quelques rares lieux précis fréquentés par al-Qassām et son père.

Parfois la description de la situation contemporaine d'al-Qassām tient presque d'un romantisme archétypal : les paysans et classes laborieuses y sont opprimés et exploités de tout temps par les possédants. Cet état des lieux, souvent très succinct, de certains auteurs, est figé dans un constat d'une décadence ottomane de la fin du XIX^{ème} siècle. Une décadence qu'ils généralisent ; le monde ottoman qui prend fin devient l'archétype de l'histoire ottomane dans son ensemble.

Sanagan note que la plupart des Européens l'ayant traversé l'ont exécré, décrivant une ville en ruine, pauvre aux habitants méprisables¹⁶⁵. On a pu noter que leur intérêt pour le Jabal al-Anṣārīya se révéla quelque peu au début du XX^{ème} siècle. L'aspect multiconfessionnel était ce qui intéressait les quelques fonctionnaires français dépendants du ministère des affaires étrangères et de la Maison de la Presse pendant la guerre¹⁶⁶. Le Jabal al-Anṣārīya et par conséquent Jabla n'étaient pas l'objet d'une grande littérature chez les Français contemporains d'al-Qassām ou ayant vécu avant lui. On note tout de même une attention pour les Anṣārīya chez Volney, qui les considère comme l'un des quatre groupes sédentaires composant la race arabe. Comme beaucoup, Volney considère cette région et sa population avec un certain

¹⁶⁴ (AL) JUNDI, 'Aṣim, *'Izz al-Dīn al-Qassām*, *op. cit.*

Quelques éléments descriptifs de la vie à Jabla nous sont rapportés également dans : ISMĀ'ĪL, 'Izz al-Dīn (dir.), *'Izz al-Dīn al-Qassām : Abu-l-fidā'iyīn al-'Arab*, *op. cit.*

¹⁶⁵ SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: 'Izz al-Dīn al-Qassām*, *op. cit.*

¹⁶⁶ Institution fondée pendant la Première Guerre mondiale avec pour but de mener des missions de renseignement et de propagande au service de l'effort de guerre et des intérêts de la France.

Régulièrement des rapports appelaient à favoriser et instrumentaliser une fibre nationale levantine des différentes minorités, en prétextant une culture et une race différente de celle des Arabes sunnites. Dans l'hypothèse d'une sécession de la côte, les sunnites deviendraient alors minoritaires. Le Levant serait rendu à ses propriétaires légitimes : les confessions qui seraient descendantes des civilisations ayant précédées Arabes et Turcs. Maison de la Presse 1914-1940, 229QO 48 section musulmane, 1914-1919.

mépris¹⁶⁷. Les fascicules de Vital Cuinet, publié en 1896, donnent une vue d'ensemble précise de la région à l'époque de l'enfance d'al-Qassām¹⁶⁸.

- *Jabla*

Jabla comptait au milieu des années 1890 environ 3000 habitants, ce qui en faisait la deuxième ville du *sanjaq*¹⁶⁹. Contrairement au reste de la région, Jabla était relativement homogène sur le plan confessionnel ; la majorité écrasante de la population y étant sunnite¹⁷⁰. Mais la proximité avec les premiers villages Anṣārīya rendait les contacts fréquents, ne serait-ce que pour le commerce et les questions administratives¹⁷¹. Cela explique probablement le fait qu'al-Qassām ait pu combattre, des années plus tard, en bonne intelligence aux côtés de groupes armés d'Anṣārīya.

Dans la région les paysages montagneux débouchent sur la mer. Quant à Jabla, la ville est entourée d'une petite plaine s'enfonçant à une dizaine de kilomètres à l'intérieur des terres avant les premières hauteurs. C'est une petite enclave agricole fertile, on y cultivait des céréales, du coton, on y faisait pousser figuiers et mûriers, on y trouvait même quelques vignobles, ainsi que quelques champs de tabac, la production phare de la région ; Jabla étant une des seules plaines à en cultiver, le reste de la production de tabac se situant en montagne. La plaine comptait aussi des élevages de bestiaux en nombre. La ville abritait une petite industrie artisanale réputée mais peu développée¹⁷².

Sa taille modeste et sa ruralité en faisait plus un gros village qu'une véritable ville. Un gros village chef-lieu d'un *qaḍā'*¹⁷³ s'étendant de la mer à la frontière de la *wilāya* de Damas,

¹⁶⁷ Les Anṣārīya occupent tout de même un chapitre entier du récit en deux volumes de ses pérégrinations en Egypte et en Syrie. Il les juge hétérodoxes, prompt à croire n'importe quoi, retraçant ce qu'il présente comme étant leur histoire en se basant sur des dires sans aucune authenticité.

¹⁶⁸ En plus de la description statistiques, économique, sociologique et ethnologique, le fascicule de Cuinet comporte même un historique de la ville de Jabla, tiré partiellement d'auteurs arabes anciens. Cuinet partage la condescendance de Volney (et des Sunnites) vis-à-vis des minorités hétérodoxes comme les Anṣārīya. CUINET, Vital, *Syrie, Liban et Palestine...*, *op. cit.*

¹⁶⁹ Derrière Lattaquié – 22000 habitants – et devant Baniyas – à peine 1500 habitants.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ Sanagan est un des seuls auteurs à évoquer ces éventuels liens :

SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: 'Izz al-Din al-Qassam*, *op. cit.*

¹⁷² BALANCHE, Fabrice, *La région alaouite et le pouvoir syrien*.

CUINET, Vital, *Syrie, Liban et Palestine...*, *op. cit.*

Excepté l'augmentation de la population, on pourrait presque faire le même état des lieux aujourd'hui – ou au moins jusqu'à la guerre civile de 2011.

¹⁷³ *Qaḍā'* pl. *aqḍiya* : subdivision administrative d'un *sanjaq*. Le *qaḍā'* souvent désigné *caza* dans les textes en français. Il a à sa tête un *qā'im maqām* souvent orthographié *caïmacan* en français ; signifiant littéralement « celui qui occupe la place de... » Sous-entendu de la personne de l'échelon supérieur. Le *qaḍā'* est divisé en *nawāḥī* (pluriel de *nāḥiya*).

derrière la montagne. La plaine côtière était peuplée de sunnites et l'intérieurs montagneux d'Anṣārīya et de quelques villages ismā'iliens. Ce fait confessionnel est peu abordé dans la vie d'al-Qassām, pourtant, lors de la révolte de 1919 son rayon d'action nous montre qu'il connaissait bien la région, notamment l'intérieur de la montagne. Même quand il s'agit de traiter des possibles relations avec le chef de tribu nuṣayri Ṣāliḥ al-'Alī lors de cette insurrection, on se contente d'exposer ses relations sans poser de question en lien avec le fait qu'un sunnite rigoriste comme al-Qassām a possiblement pu se battre aux côtés – peut-être même sous les ordres – d'un 'alawi (autre manière d'appeler les Anṣārīya).

La vie sociale y était dominée par quelques grandes familles. Le clan de la ville le plus important est le clan Dīb¹⁷⁴. Ce clan dominait la vie politique et la propriété foncière, et semble s'être comporté en maître des environs de Jabla avec d'autres grandes familles rentières, les clans Kanj et Āgā. Les plus importantes familles de commerçants étaient les 'Akkū et Ġulāwunjī¹⁷⁵. Le clan Qassām était l'un des plus prestigieux, avec le clan Yūnus (et Nūr Allāh)¹⁷⁶, du fait de son aura religieuse liée au confrérisme soufi, à l'enseignement et à l'imamat dans la grande mosquée Sulṭān Ibrāhīm ibn Adham¹⁷⁷ et probablement dans d'autres plus petites mosquées de la ville¹⁷⁸. Le clan jouissait d'un prestige surtout symbolique puisqu'il est avéré que la famille n'était pas riche et que plusieurs membres étaient portés sur l'ascèse.¹⁷⁹

Bien que très modeste, la ville jouissait d'une petite aura, suffisamment forte pour attirer une famille de maîtres confrériques comme la famille Qassām – originaire d'Iraq – ainsi que des dévots, parfois des pèlerins venant se recueillir sur des tombes de saints musulmans.

- *Chef-lieu*

Le *qaḍā'* de Jabla est révélateur d'une certaine manière de gérer le territoire. Un *qaḍā'* nécessitait de s'implanter dans une ville ou une localité suffisamment importante et connectée au reste du territoire pour permettre de garder un lien avec le reste du maillage administratif. Dans le Jabal le manque de localité suffisamment importante dans l'arrière-pays fit que les chefs-lieux des *aqḍiya* sont tous sur la côte¹⁸⁰. Le *qaḍā'* de Jabla était donc une longue bande

¹⁷⁴ Nom est très commun sur la côte syro-libanaise. Il s'agit d'une famille aux ramifications très étendues.

¹⁷⁵ Cette dernière famille a également fourni des étudiants en sciences religieuses et savants. L'un des camarades d'études supérieures d'al-Qassām et un de ses biographes sont de cette famille.

¹⁷⁶ YĀSĪN, Ṣubḥī, *al-Ṭawra al-'arabīya al-kubrā (fī Filasṭīn) 1936-1939*.

¹⁷⁷ SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: 'Izz al-Dīn al-Qassām, op. cit.*

¹⁷⁸ Une version indique que le père était imam au marché des forgerons :

ZAYTŪN, 'Abd al-Wahhāb, *Min Ṭawra-t-al-mujāhid 'Izz al-Dīn al-Qassām..., op. cit.*

¹⁷⁹ Concernant les familles : HALAF, 'Alī Ḥusayn, *Tajriba-t-al-ṣayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām, op. cit.*

¹⁸⁰ Même Baniyas, qui n'est pas le chef-lieu de son *qaḍā'*, accueille la résidence du *qā'im maqām* et son administration.

de terre étirée sur un axe est-ouest d'une cinquantaine de kilomètres, dont le chef-lieu se situait à son extrême ouest, signifiant que pour nombre de démarches administratives, judiciaires ou tout simplement pour le travail, les habitants de l'intérieur des terres, principalement Anṣārīya, devaient se rendre là-bas. Cet isolement volontaire de la montagne au profit de la plaine n'était en réalité pas une volonté de se couper des Anṣārīya hétérodoxes, on peut y voir même une volonté de les attirer vers la côte pour se les gagner :

Les *Ansariyè* [...] [dont] le gouvernement ottoman, vivement désireux de faire cesser les pratiques du culte de cette importante communauté, n'épargne rien pour la convertir à l'islamisme. Beaucoup de mosquées et d'écoles ont été fondées à l'usage des *Ansariyè*, dans le sandjak de Lataqiyèh où ils sont très nombreux. Ils ne se sont pas montrés insensibles à tant de sollicitude, et déjà l'on peut remarquer chez eux de sérieux progrès intellectuels avec une amélioration appréciable du sens moral.¹⁸¹

Le *qaḍā'* de Jabla concentrait 310 écoles dont 50 dans des secteurs majoritairement sunnites. Malgré la misère et les inégalités le tableau était beaucoup moins sombre que ne voulaient bien décrire les auteurs nationalistes arabes¹⁸². Plus que pour les sunnites, dans l'ensemble du *sanjaq*, les ouvertures d'écoles s'effectuaient à destination des communautés hétérodoxes que les missions chrétiennes ciblaient. Cette politique fut couronnée de succès puisqu'on observa des conversions à l'islām de rite ḥanafī¹⁸³ de la part de certains Anṣārīya et une meilleure intégration au système ottoman, générant loyauté et allégeance¹⁸⁴.

Notre petite ville de province comptait une gendarmerie, un service de télégraphe en turc ottoman et en arabe. On y trouvait un tribunal islamique (*maḥkama šar'īya*) – dans laquelle le père d'al-Qassam travailla au moins un temps – ainsi qu'un tribunal *bidāya* (première instance) de droit « moderne ».¹⁸⁵

B. Grandir dans le clan Qassām

1. La naissance de Muḥammad 'Izz al-Dīn

- *L'année de naissance*

Ses biographes ont divergé concernant son année de naissance, s'appuyant sur différentes sources, ainsi que sur des déductions mathématiques contestables. Cela varie entre

¹⁸¹ CUINET, Vital, *Syrie, Liban et Palestine...*, *op. cit.*

¹⁸² Zaytūn va jusqu'à affirmer qu'à cette époque il n'y avait pas de *madrassa* (école) à Jabla, ce qui est faux.

¹⁸³ Ecole juridique islamique dominante dans l'Empire ottoman et, en général, référence dans les tribunaux.

¹⁸⁴ SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: 'Izz al-Din al-Qassam*, *op. cit.*

¹⁸⁵ CUINET, Vital, *Syrie, Liban et Palestine...*, *op. cit.* Tribunaux mis en place pour inciter bénéficiaires de protections consulaires à ne plus se tourner vers les consulats. C'est un échec mais a accéléré la sécularisation du système judiciaire ottoman.

1871 et 1883, soit 12 ans d'écart¹⁸⁶. Au moment de sa mort en 1935 la question de son âge est une donnée largement ignorée. Les témoignages qui ont rempli les périodiques palestiniens suite à sa mort laissent à penser qu'il aurait eu entre 60 et 70 ans.¹⁸⁷

Ce débat sur le moment de la naissance d'al-Qassām peut paraître trivial de prime abord. Mais la question cache un enjeu plus important, celui de sa supposée fréquentation de Muḥammad 'Abduh à l'université al-Azhar. Si la date de 1882-1883 revient souvent c'est parce que l'ensemble de ses biographes rapportent qu'al-Qassām avait environ 14 ans au moment de partir faire ses études à l'université al-Azhar en Égypte. Or afin qu'il ait pu rencontrer et fréquenter suffisamment 'Abduh il était nécessaire qu'il soit né en 1882 pour avoir 14 ans en 1896 et pouvoir assister aux cours du savant réformiste, de retour d'exil depuis 1888, devenu mufti d'Égypte en 1899 jusqu'à sa mort en 1905.¹⁸⁸

L'idéologisation excessive de la vie d'al-Qassām par certains auteurs va donc jusqu'au moment de sa naissance, en partie déterminée par son parcours et sa formation intellectuelle supposée. Mais si la date de 1882-1883 retient notre attention c'est parce qu'elle est choisie par un certain nombre d'auteurs plus consciencieux. Cette date nous vient de Miṣbāḥ Ġulāwunjī, auteur et historien syrien originaire de Jabla, qui a pu consulter les archives ottomanes de la municipalité, enregistrant sa naissance l'année 1300 hégirienne¹⁸⁹. Mais les naissances n'étant pas nécessairement enregistrées immédiatement, on peut s'appuyer sur les témoignages de proches corroborant le fait qu'il soit né entre 1880 et 1883.¹⁹⁰

▪ La famille

Muḥammad 'Izz al-Dīn al-Qassām était le sixième d'une fratrie de huit enfants. Sept garçons : Aḥmad, Muṣṭafā, Kāmil, Šarīf, Amīn, Muḥammad 'Izz al-Dīn, Fahrī (ou Fahr al-Dīn) ; et une fille, Fāṭima (ou Nabīha) dont on ne sait pas la place dans les âges de la fratrie. La

¹⁸⁶ Šubḥī Yāsīn est le premier à avoir postulé pour la date de 1871, suivi par d'autres auteurs.

YĀSĪN, Šubḥī, *al-Tawra al-'arabīya al-kubrā (fi Filasṭīn) 1936-1939*.

¹⁸⁷ Le 22 novembre 1935 deux jours après la mort de l'imam, le journal palestinien *Falastīn*, relate le témoignage d'un membre de l'Association des Jeunes Hommes musulmans de la section de Hayfa, racontant l'histoire de sa première rencontre avec le shaykh en 1930, où il indique qu'al-Qassām avait alors déjà dépassé la soixantaine. Ce qui laisse supposer que sa date de naissance se situerait aux environs de 1870. Mais le témoin ne semble pas être un véritable proche d'al-Qassām et se fonde sur l'apparence de celui-ci.

Journal *Falastīn* (Falastīn), Yafa, 22 novembre 1935.

¹⁸⁸ C'est notamment l'argument de Ḥalaf qui n'accepte pas une date de naissance qui n'en aurait pas fait un élève de 'Abduh. Il postule la date de 1882.

ḤALAF, 'Alī Ḥusayn, *Tajriba-t-al-šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām, op. cit.*

¹⁸⁹ L'année 1300 de l'Hégire débutant vers le 12 novembre 1882, d'après l'ensemble des convertisseurs de dates trouvés, si l'année hégirienne est la bonne, al-Qassām serait donc né fin 1882 ou courant 1883.

¹⁹⁰ Al-'Alūjī mentionne l'ensemble des dates proposées ainsi que leurs défenseurs.

AL-'ALŪJĪ, 'Abd al-Karīm, *Al-Ašjār nuḥirat wāqifa : 'Izz al-Dīn al-Qassām, al-naṣr aw al-istiḥād, op. cit.*

famille était modeste, mais suffisamment aisée pour que le père se marie à deux reprises – on ne sait pas s’il était polygame ou s’il épousa les deux femmes l’une après l’autre pour cause de divorce ou décès de la précédente. Les quatre premiers étaient les enfants de Amīna Jallūl, originaire de la citadelle de Marqab plus au sud, et les quatre autres de sa seconde épouse Ḥalīma Qaṣṣāb (ou al-Qaṣṣāb) – la mère de ‘Izz al-Dīn – issue d’un prestigieux clan de Jabla, Nūr Allāh.¹⁹¹

Ils sont les enfants de ‘Abd al-Qādir ibn Muṣṭafā (ibn Yūsuf ibn Muḥammad)¹⁹² al-Qassām. La famille n’était pas originaire de Jabla mais d’Iraq. Il s’agirait du grand-père Muṣṭafā et son frère qui les premiers seraient venus s’installer dans la petite ville syrienne. Les deux frères eurent une descendance qui permit rapidement d’inscrire le clan Qassām dans le décor de Jabla en moins de deux générations.

2. Une famille modeste, d’ascendance noble

Beaucoup de choses ont été dites à propos de ‘Abd al-Qādir al-Qassām en ce qui concerne sa situation, ses origines et son emploi¹⁹³. A la lumière des différents récits et des conclusions que nous pouvons en tirer, il apparaît clairement que le clan Qassām était connu pour fournir des imams, des shaykhs de *zāwiya*, des enseignants et autres fonctions liées aux sciences religieuses. Contrairement à ce qui a pu être affirmé, ‘Abd al-Qādir n’a certainement pas été un simple ouvrier agricole pour un *afandī*. De même concernant la prétendue extrême pauvreté de sa famille ; elle aurait vécu dans un grand dénuement, voire dans une petite maison d’une seule pièce, homme, femmes et enfants. Cet aspect est un embellissement romanesque, probablement involontaire des premiers biographes, se nourrissant de la légende de ‘Izz al-Dīn, ce héros issu du peuple, tout en nourrissant ladite légende par leurs écrits.¹⁹⁴

On peut retenir les points suivants concernant le père, ‘Abd al-Qādir al-Qassām : il était versé dans la religion à un niveau indéterminé, certainement imam dans une des mosquées de

¹⁹¹ YĀSĪN, Ṣubḥī, *al-Tawra al-‘arabīya al-kubrā (fī Filasṭīn) 1936-1939*, *op. cit.*

Cité par Jarrār, repris par Šurrāb.

¹⁹² Ces deux aïeux ne sont mentionnés que par Šurrāb.

ŠURRĀB, Muḥammad, *‘Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, *op. cit.*

¹⁹³ Forgeron, imam de la mosquée des forgerons, enseignant au *kuttāb*, shaykh de la confrérie qādirie, naqašbandie, fondateur de la *zāwiya* qādirie de Jabla, *mustantiq* (sorte d’enquêteur attaché au tribunal islamique), ouvrier agricole sur les terres d’un *afandī*, ou encore propriétaire d’une petite plantation (*ḥākūra*). Tous ces éléments ne sont pas nécessairement en contradiction les uns avec les autres.

¹⁹⁴ (AL) ‘ALŪJĪ, ‘Abd al-Karīm, *al-Ašjār nuḥirat wāqifa : ‘Izz al-Dīn al-Qassām, al-naṣr aw al-istiḥād*, *op. cit.*

ISMĀ‘ĪL, ‘Izz al-Dīn (dir.), *‘Izz al-Dīn al-Qassām : Abu-l-fidā ‘iyīn al-‘Arab*, *op. cit.*

(AL) JUNDI, ‘Āšim, *‘Izz al-Dīn al-Qassām*, *op. cit.*

ZAYTŪN, ‘Abd al-Wahhāb, *Min Tawra-t-al-mujāhid ‘Izz al-Dīn al-Qassām...*, *op. cit.*

Muḥammad Šurrāb contribue à très largement déconstruire méthodiquement cette image.

la ville ainsi qu'enseignant au *kuttāb*¹⁹⁵, a peut-être occupé plusieurs emplois et métiers et fut à coup sûr un membre important de la confrérie soufie qādirie et peut-être, c'est moins sûr, de la confrérie naqāshbandie. Il était une personnalité suffisamment reconnue pour être sollicité par les autorités qui le chargèrent d'une commission portant sur l'éducation¹⁹⁶, et il exerça en tant que *mustanfiq* (enquêteur) rattaché au tribunal islamique de Jabla¹⁹⁷.

Sa situation financière était modeste, mais il semblerait qu'il s'agisse d'un choix de vie, partagé par plusieurs membres de la famille, tous, ou presque, pratiquant des formes d'ascèses liées à leur soufisme. Cette modestie du train de vie, sans être pauvre pour autant, a probablement nourri cette légende de la famille déshéritée.

En plus d'être des représentants et shaykhs de la Qādirīya, le clan Qassām descendrait du fondateur de celle-ci. De ce fait le clan fait partie des descendants du Prophète Muḥammad¹⁹⁸. C'est une famille de *šurafā'* (pluriel de *šarīf*: noble) ce qui, encore à cette époque, est synonyme de prestige. On ne sait pas à quel point cela a pu jouer en faveur de 'Izz al-Dīn dans sa vie, car les *šurafā'* n'étaient pas rares non plus, et il vivait une époque de basculement, durant laquelle étaient progressivement remis en cause les facteurs de la légitimation sociale¹⁹⁹. De plus cette noble ascendance ne semblait pas avoir eu une quelconque traduction dans les relations avec les *a'yān* de la ville ; à son retour d'études, son père lui intima d'aller rendre visite au notable local pour le saluer, chose que le jeune 'Izz al-Dīn refusa catégoriquement de faire, estimant cela contraire à la norme islamique qui préconise que le résident aille rendre visite au voyageur revenant de son périple.²⁰⁰

3. L'enfance de Muḥammad 'Izz al-Dīn

L'enfance d'al-Qassām n'a probablement pas été cette accumulation de misère et d'injustices que certains de ses biographes ont décrites²⁰¹. De rares auteurs affirment – pour couronner cette image de misère – qu'un de ses grands frères, Amīn, fut engagé dans l'armée ottomane pour aller combattre au Yemen, qu'il ne revint jamais et que cela fut une source de

¹⁹⁵ La quasi-totalité des biographes rapportent le fait qu'il était enseignant.

¹⁹⁶ SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: 'Izz al-Dīn al-Qassām*, *op. cit.*

¹⁹⁷ ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, *op. cit.*

¹⁹⁸ 'Abd al-Qādir al-Kīlānī (ou al-Jīlānī) fondateur de la confrérie (1078-1166) est un descendant en ligne directe d'al-Ḥasan, l'un des deux fils de 'Alī ibn Abī Ṭālib – cousin du Prophète – et Fāṭima – fille du Prophète – ce qui correspond à l'une des plus nobles ascendances possibles en islam.

¹⁹⁹ Michael Provence décrit bien dans son livre l'émergence d'une bourgeoisie ottomane au XIX^{ème} siècle qui s'engage dans les affaires de l'Etat via le service militaire, le développement de l'administration etc... et ce à différents niveaux (local, régional, impérial).

PROVENCE, Michael, *The last Ottoman generation and the making of modern Middle East*, *op. cit.*

²⁰⁰ ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, *op. cit.*

²⁰¹ Jundi en particulier dans : (AL) JUNDI, 'Āšim, *'Izz al-Dīn al-Qassām*, *op. cit.*

ressentiment important chez le jeune ‘Izz al-Dīn envers le Sulanat²⁰². Par ce biais on lie le destin d’al-Qassām et son tempérament à celui d’une nation arabe meurtrie par l’oppression ottomane. En réalité, même si la famille Qassām n’était pas riche et quand bien même un de ses frères fut envoyé au Yemen, on est loin de cette image d’Épinal.

Rien de très précis concernant son enfance en dehors de traits de caractères que témoins et biographes ont considéré comme exceptionnels. Après tout, rien d’étrange à ce que nous ayons peu d’éléments pour retracer ce récit de jeunesse ; comme l’affirme Šurrāb, la famille Qassām était anonyme jusqu’au martyr de ‘Izz al-Dīn²⁰³. Ces sources ayant été recueillies après sa mort, elles convergent toutes vers une vision idéalisée du shaykh devenu un symbole. Al-Qassām aurait donc été un garçon pieux, assidu dans sa pratique religieuse ; intelligent, plus que la moyenne de sa génération ; charismatique, un guide pour les autres enfants ; toujours en quête de savoir... La liste pourrait encore s’allonger. On peut toutefois confirmer au moins un élément, son intelligence, al-Qassām fait partie du peu d’élèves de Jabla à avoir eu l’opportunité de faire le voyage pour al-Azhar. Quant aux qualités morales qu’on lui prête depuis l’enfance, cela n’est pas particulièrement étonnant au vu de son parcours, même s’il est possible qu’il y ait eu exagération.

4. Une famille tournée vers le confrérisme soufi...

Ḥammūda rapporte une histoire surnaturelle à propos de ce clan. Le nom de famille (*laqab*) *Qassām*, aurait été donné au grand-père Muṣṭafā, homme connu pour sa piété. Un jour voyant qu’un serpent menaçait les troupeaux de son village, il poussa un puissant cri, si puissant qu’il eût pour effet de trancher le serpent en deux. Depuis on l’appelait al-Qassām²⁰⁴, (celui qui tranche, sépare). Un surnom bien commode puisqu’il fait aussi référence à celui qui juge avec justesse, décelant le vrai du faux, le bien du mal, le juste de l’injuste. Une histoire digne des saints de l’islām, exemples de piété pour les soufis, illustrant le cadre confrérique dans lequel a grandi ‘Izz al-Dīn ; son grand-père étant, selon toute vraisemblance, celui ayant installé une *zāwiya* qādirie dans la ville.

²⁰² ZAYTŪN, ‘Abd al-Wahhāb, *Min Tawra-t-al-mujāhid ‘Izz al-Dīn al-Qassām...*, *op.cit.*

C’est sous cet angle qu’est abordée brièvement l’enfance d’al-Qassām dans le documentaire de la chaîne de télévision al-Jazeera en 2015.

Al Jazeera Documentary, *‘Izz al-Dīn al-Qassām...*, 2015, *op. cit.*

²⁰³ ŠURRĀB, Muḥammad, *‘Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, *op. cit.*

²⁰⁴ Ḥammūda tient cette histoire d’une femme de la famille du nom de Ḥayrīya al-Qassām.

ḤAMMŪDA, Samīḥ, *al-Wa‘y wa-l-tawra : dirāsa fī ḥayāt wa jihād al-šayḥ ‘Izz al-Dīn al-Qassām*, *op. cit.*

Le soufisme joue encore un rôle majeur dans les sociétés musulmanes du XIX^{ème} siècle. L'islām confrérique est par excellence cet islām qualifié souvent de traditionnel qu'on oppose à un islām réformé. Le soufisme (*ṣūfiyya* ou *taṣawwuf*)²⁰⁵ désigne initialement la spiritualité en islām. C'est un domaine de l'islām qui porte plusieurs noms : *tazkiya-t-al-nafs* (purification de l'âme), *ilm al-sulūk* (la science des comportements) ; et trouve sa racine dans un *ḥadīṭ* où le Prophète classe la religion en trois fondements *islām, imān, iḥsān*²⁰⁶. Le premier concerne les actes des membres, le second les croyances, le troisième, *al-iḥsān*, désigne la bienfaisance, le fait « d'adorer Allah comme si [on] le voyait ». Cette bienfaisance, amélioration de soi, passe par les invocations d'Allah (*dikr*), la méditation, la prière, l'ascèse, entre autres. Avec le temps des maîtres et éducateurs spirituels ont été suivis dans leurs enseignements par des disciples générant ainsi des « voies » spirituelles, les fameuses *ṭuruq* (pluriel de *ṭarīqa*). Elles eurent tendance à s'institutionnaliser et se formaliser autour de lieux, les *zawāya* (pluriel de *zāwiya*) et de maîtres héréditaires. La Qādirīya et la Naqašbandīya, sont à ce jour parmi les plus grandes confréries, très bien implantées dans la région au XIX^{ème} siècle. 'Izz al-Dīn baigna dans ce milieu et ses enseignements, en effet son père est décrit comme un *'ālim* (savant), *'ārif bi-llāh* (connaisseur d'Allah)²⁰⁷, qualificatif utilisé pour désigner les maîtres soufis particulièrement pieux et proches de Allah dans leurs dévotions.

Les tombes du père – mort avant que 'Izz al-Dīn ne quitte définitivement la Syrie –, des grand-père et grand-oncle étaient même devenues des lieux de *ziyārāt* (pluriel de *ziyāra*, visite spirituelle), où les gens venaient demander l'intercession à ces *awliyā'*²⁰⁸ où prier sur eux. Ce genre d'actes étant considérés, par 'Izz al-Dīn al-Qassām et d'une manière générale dans l'orthodoxie sunnite, comme étant interdits, voire comme des formes de polythéisme (*ṣirk*).

²⁰⁵ Son nom fait référence aux vêtements sobres en *ṣūf* (laine) dont se revêtaient les ascètes.

²⁰⁶ *Ḥadīṭ* appelé *ḥadīṭ Jibrīl* en référence au fait que l'Ange Jibrīl (Gabriel) vient poser des questions au Prophète sur les fondements de la religion. La citation entre guillemets est tirée du *ḥadīṭ* en question. Ce *ḥadīṭ* est rapporté selon plusieurs variantes par les deux principaux savants du *ḥadīṭ* Buḥārī (n° 50 de son recueil) et Muslim (n° 8 de son recueil).

(AL) BUḤĀRĪ, Abū 'Abd Allāh Muḥammad bn Ismā'īl, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, dār Ibn Kaṭīr, Damas, Beyrouth, 2002.
(AL) QUṢAYRĪ AL-NAYSĀBŪRĪ, Abu-l-Ḥasan Muslim bn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, dār Ṭayba, Riyadh, 2006.

²⁰⁷ C'est ainsi que le décrit Bulbul, utilisant également du terme de *'ālim* pour le grand-père et le grand-oncle. L'utilisation de ces deux termes pour une seule personne n'est pas fréquente, le plus souvent les maîtres soufis ne sont pas des savants, et inversement les savants sont rarement des maîtres soufis, ce qui ne les empêche pas de fréquenter les *zawāya*. Le père de 'Izz al-Dīn serait les deux. Nous n'avons toutefois pas les moyens de vérifier cette assertion.

BULBUL, Ḥusām al-Dīn, *'Izz al-Dīn al-Qassām : wa ṣafahāt min tāriḥ bilād al-Šām*, op. cit.

²⁰⁸ *Awliyā'* pluriel de *walī* : désigne littéralement l'ami ou l'allié mais dans un sens de subordination. Le terme indique indistinctement l'allié subordonné et l'allié ou ami dominant la relation. Par extension ce terme désigne les gens très pieux et le terme peut se traduire par « saint ». Ainsi on dira du saint, de l'ami ou allié d'Allah qu'il est un *walī*, de la même on peut désigner Allah comme étant le *walī*.

Une fois revenu de l'université al-Azhar, avec son diplôme de savant, il milita pour l'interdiction de ce genre de pratiques.²⁰⁹

Malgré cet héritage confrérique, al-Qassām ne sembla pas avoir perpétué cette tradition une fois la Syrie définitivement quittée vers 1921. Changement doctrinal réformiste ou tout simplement conjoncture non favorable au développement des activités confrérique du fait de son exil ? Toujours est-il que nous n'avons pas de traces du fait qu'il soit devenu shaykh d'une quelconque *zāwiya*. Inversement on ne lui connaît pas de lutte contre le fait confrérique en lui-même, comme c'était le cas dans certains courants réformistes. Au contraire lors de sa prise d'armes contre les Français, il aurait mobilisé des *murīdūn*²¹⁰ de son père²¹¹. Ainsi, bien qu'il n'ait pas repris le flambeau de la transmission en bonne et due forme des enseignements de la Qādirīya, il n'en demeure pas moins que cette éducation confrérique a fortement impacté ses idées et son mode d'action. Il semble qu'al-Qassām ait perpétué le fond, délaissant pour des raisons inconnues l'aspect formel du confrérisme.

5. ...Et les sciences religieuses

Le fait que le jeune 'Izz al-Dīn al-Qassām soit parti à l'âge d'approximativement quatorze ans²¹² pour l'université al-Azhar en Egypte en dit long sur deux aspects : premièrement la solidité de son bagage en sciences islamiques, nécessaire pour être accepté dans la plus prestigieuse université islamique du monde musulman d'alors ; deuxièmement son intelligence, même s'il n'était pas exceptionnel pour les savants d'avoir été des enfants prodiges, beaucoup, même parmi les plus grands, attendirent parfois un âge plus avancé avant de voyager pour acquérir le savoir indisponible dans leurs contrées. Son éducation, avant ce départ, était donc pour l'essentiel tournée vers l'acquisition des bases des sciences religieuses.

Son apprentissage débuta dès le plus jeune âge avec son père qui fut le premier de ses enseignants. Il intégra le *kuttāb* de son père avec d'autres enfants, apprenant ainsi la lecture et l'écriture et la récitation du Coran. Un autre nom revient, celui du shaykh Mahmūd (ou Muḥaymūd) comme étant celui lui ayant enseigné les bases de la religion, l'arabe et le calcul à la *zāwiya* de l'imam al-Ġazālī²¹³. On ne sait pas dans quel ordre il eut ces deux enseignants ;

²⁰⁹ ḤAMĀDA, Ḥusayn 'Umar, *al-Šahīd 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit. Cité par Šurrāb dans : ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filastīn*, op. cit.

²¹⁰ *Murīd* pl. *murīdūn* : désigne l'adepte d'un shaykh soufi.

²¹¹ D'après l'éditeur Šawīš de : (AL) QASSĀM, (AL) QASSĀB, *al-Naqd wa-l-bayān...*, op. cit.

²¹² 18 ans selon Sanagan dans : SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit. 20 ans selon son article : SANAGAN, Mark, « Teacher, Preacher, Soldier, Martyr: Rethinking 'Izz al-Dīn al-Qassām », *Die Welt des Islams* 53-3-4, 2013, p. 315 à 352.

²¹³ Le nom de cet enseignant est avancé par : ḤAMMŪDA, Samīḥ, *al-Wa'y wa-l-tawra...*, op. cit.

d'après Miṣbāḥ Ġulāwunjī, il aurait commencé au *kuttāb* pour ensuite poursuivre avec son père plus sérieusement les sciences religieuses²¹⁴. Il fut également l'élève de deux grands savants locaux : Salīm Ṭayyāra de Beyrouth et Aḥmad al-Arwādī²¹⁵. Ils lui enseignaient les sciences de la langue arabe, le *tafsīr* (exégèse du Coran), le *ḥadīth* (science de l'étude des récits rapportés à propos du Prophète) et le *fiqh* (jurisprudence, droit musulman).

Ainsi al-Qassām eut probablement quatre enseignants, si ce n'est plus, successivement ou simultanément pour certains, tous savants spécialisés dans les sciences de la religion. Une éducation intégralement faite en dehors des écoles gouvernementales – ce qui était encore la norme – dont le nombre allait croissant²¹⁶. Son père sentant son fils déterminé à continuer ses études et avec le soutien du shaykh Maḥmūd envoya son fils pour le premier périple de sa vie à la prestigieuse université d'al-Azhar.²¹⁷

Et : ISMĀ'ĪL, 'Izz al-Dīn (dir.), *'Izz al-Dīn al-Qassām : Abu-l-fidā'iyīn al-'Arab, op. cit.*

Le fait qu'il ait étudié dans cette *zāwiya* renforce l'idée que sa famille était bien liée à la confrérie qādirie. En effet le nom de la *zāwiya* est celui de Abū Ḥāmid al-Ġazālī, savant d'obédience šāfi'i, courant juridique souvent associé au soufisme qādiri.

²¹⁴ Cité par plusieurs biographes d'al-Qassām

²¹⁵ Concernant ces deux savants, aucune information spécifique trouvée, en dehors du fait que leurs deux familles sont connues, à époque et jusqu'aujourd'hui, pour compter de nombreux savants et érudits. Le fait qu'al-Qassām ait été leur élève est rapporté par plusieurs biographes.

²¹⁶ Dans une ville comme Jabla il aurait pu entrer dans une école *ibtida'iya* (primaire) puis une *ruṣḍiyya* (collège). Pour le lycée il aurait dû se rendre à Lattaquié ou Beyrouth pour rejoindre une *i'dādīya* (école préparatoire).

PROVENCE, Michael, *The last Ottoman generation and the making of modern Middle East, op. cit.*

²¹⁷ Concernant le soutien du shaykh Maḥmūd, celui-ci aurait rédigé une lettre de recommandation d'après : ISMĀ'ĪL, 'Izz al-Dīn (dir.), *'Izz al-Dīn al-Qassām : Abu-l-fidā'iyīn al-'Arab, op. cit.*

Chapitre 2. Le credo

Si al-Qassām prit les bases de son éducation dans sa ville natale à Jabla, il parachèva son enseignement à al-Azhar, en Egypte, très jeune. Car si al-Qassām partit en 1896 pour al-Azhar avec un solide bagage savant – le meilleur de sa génération comme aiment à le rappeler tous ses biographes arabes – il n’en demeure pas moins que les sources du savoir pour devenir un savant reconnu se trouvaient à al-Azhar – à cette époque il n’y avait rien de comparable en Syrie. A cette époque encore al-Azhar permettait à quiconque sortait diplômé de ses *ijāzāt*²¹⁸, et plus particulièrement de sa *ijāza ‘ālimīya*²¹⁹, d’avoir une aura et un ascendant sur les autres savants qui n’y auraient pas effectué leur cursus. C’est à l’issue de cette longue expérience loin du foyer qu’al-Qassām devint un shaykh et que se forgea sa doctrine. C’est pour cette raison que nous nous permettons dans ce chapitre un bond chronologique nous menant directement en Palestine, deux décennies après ses études, afin de comprendre la pensée du shaykh et l’éventuelle place de la réforme – la *salaḥīya iṣlāḥīya* – dans celle-ci. En effet, sa doctrine religieuse et politique, notamment ce qu’il put apprendre à al-Azhar, et de la main de qui, est l’un des principaux points de débats le concernant.

A. Pourquoi étudier à al-Azhar

1. L’enseignement en Syrie, loin du niveau d’al-Azhar

En cette fin de XIX^{ème} siècle le Bilād al-Šām n’était plus que l’ombre de lui-même en termes de centres de savoirs²²⁰. Pourtant à cette époque le pays ne manquait pas de savants. D’ailleurs l’un des gros contingents d’étudiants non-égyptiens à al-Azhar était celui des

²¹⁸ *Ijāzāt* Pluriel de *ijāza* : licence, diplôme, autorisation d’enseignement d’une matière ou d’un livre.

²¹⁹ Littéralement « licence savante » attestant du fait que la personne l’obtenant est considérée comme un savant.

²²⁰ Mon directeur de mémoire le professeur Philippe Pétriat m’a fait justement remarquer qu’il s’agissait probablement d’un effet de l’historiographie. Il est vrai que ce sujet mériterait plus d’approfondissements. Toutefois, sur la base de nos connaissances, nous remarquons le fait qu’à partir de la fin du XIV^{ème} siècle les grands noms de savants du Moyen-Orient « arabe », jusqu’alors très associé à la Syrie, sont de plus en plus associé à l’Egypte. La dernière génération de grands savants syriens ou s’étant installée en Syrie, tels que Taqīy-al-Dīn (m. 1255) et son fils Tāj al-Dīn al-Subkī (m. 1370), Ibn Taymīya (m. 1328), al-Ḍahabī (m. 1348), Ibn Kaṭīr (m. 1373), Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (m. 1449), est déjà dans un processus de déplacement fréquents vers l’Egypte – cela étant peut-être dû à l’instabilité du Levant en proie aux invasions mongoles. Les XIV^{ème} et XV^{ème} siècles voient l’essor de savants Egyptiens ou s’installant en Egypte durablement tels que Ibn Hišām al-Anṣārī (m. 1360), Ḥalīl al-Jundi (m. 1374), Zakarīya al-Anṣārī (m. 1520), al-Maḥallī (m. 1460)... A cette époque on voit aussi les destinations d’études changer. Ainsi un étudiant maghrébin tel que l’imam al-Aḥḍarī (m. 1546) – devenu l’un des plus éminents savants en son temps de l’actuelle Algérie – privilégie les études en Egypte et à Constantinople, devenue rapidement un nouveau grand centre de savoir.

Il est tout aussi intéressant de noter que même au XIX^{ème} siècle, l’Egypte demeure l’un des principaux foyers des derniers grands noms des sciences islamiques tel qu’al-Bājūrī (m. 1860).

*Šawām*²²¹. Une très grande partie de ces étudiants retournait au pays une fois leurs études terminées et pouvaient ainsi prétendre à des fonctions liées à leur rang de savant – enseignant, juge, mufti, imam, aumônier, ou autres fonctions nécessaires à l’administration civiles et aux tribunaux.

Au Moyen-Orient l’une des rares *jāmi‘a*²²² de cette époque était bien celle d’al-Azhar au Caire. L’un de ses principaux avantages, en plus de concentrer les plus éminents savants du monde musulman, issus de toutes les écoles de pensée sunnites, était aussi de rassembler dans une seule et même institution l’ensemble des enseignements ayant trait de près ou de loin à l’étude et la compréhension de l’islām. A quelques exceptions près (chiites et wahhābis), elle était unanimement considérée comme une institution de référence dans l’ensemble du monde musulman²²³. Les quatre grands *maḏāhib* y sont encore représentés, avec chacun des shaykhs et muftis supervisant leur *maḏhab* dans l’université. Ainsi l’étudiant d’un certain niveau pouvait non seulement acquérir la maîtrise de son propre *maḏhab* de référence, mais aussi maîtriser les trois autres. Contrairement à une idée reçue voulant que l’institution fût devenue le symbole d’un milieu savant incapable de se renouveler et de relever les défis de son temps, un certain dynamisme intellectuel existait encore à al-Azhar. Plusieurs grands savants « non-réformistes » y étaient encore actif au XIX^{ème} dont certains sont encore aujourd’hui des références dans l’enseignement du *fiqh* et de la *‘aqīda*²²⁴.

2. La route pour al-Azhar

Pour toutes les raisons que nous venons d’évoquer l’occasion d’aller étudier à al-Azhar constituait un véritable bond en avant et une opportunité, quasiment sans pareil à cette époque, pour l’étudiant en science religieuse. D’après ce que l’on sait d’al-Qassām, c’est son niveau de maîtrise des savoirs acquis auprès de ses enseignants, son intelligence et son attrait pour les sciences de la religion qui poussèrent son père à l’envoyer étudier à al-Azhar²²⁵. Ce projet reçut le soutien de son enseignant, le shaykh Muḥaymūd qui lui rédigea une lettre de recommandation

²²¹ *Šāmī* pl. *Šawām* : autrement dit Syrien. Sous-entendu de la Syrie au sens large qui incluait à cette époque la Palestine et le Liban.

²²² *Jāmi‘a* : littéralement « ce qui rassemble » ou « rassembleuse », désigne l’université en ce qu’elle est un lieu de rassemblement des savoirs.

²²³ Les chiites ont leurs propres centres d’enseignement de référence principalement en Iran et en Iraq. Les wahhābis – sunnites – pour beaucoup à cette époque considèrent al-Azhar comme remplie de savants à la doctrine déviante contraire au sunnisme. Concernant le regard très négatif de wahhābis sur al-Azhar :

(AL) QUṢAYMĪ, ‘Abd Allāh ‘Alī, *Šuyūḥ-al-Azhar wa-l-ziyāda fi-l-dīn*, mu’assasa-t-al-intiṣār al-‘arabī, Beyrouth, 2007 [1932].

²²⁴ *‘Aqīda* : doctrine, crédo. Egaleme nt appelé science du *tawḥīd* (unicité divine) ou du *kalām* (dialectique ou apologétique).

²²⁵ L’ensemble de ses biographes font état du fait que c’est son père qui l’a envoyé là bas.

afin de faciliter son admission²²⁶. Il put dès lors entamer son premier voyage et l'un des plus importants de sa vie. Mais en réalité les sources manquent quant à cette période qui n'est qu'assez peu traitée dans ses biographies. On se contente le plus souvent, au mieux de raconter une anecdote à propos de sa vie en Egypte et de spéculer sur la question de l'influence du savant réformiste Muḥammad 'Abduh sur le jeune étudiant.

Al-Qassām partit pour al-Azhar en 1896 à l'âge de quatorze ans et ne revint au pays que vers 1906²²⁷. Il passa entre huit et dix ans à al-Azhar²²⁸. Il voyagea accompagné d'une poignée d'étudiants, dont un membre de sa famille²²⁹ – ils furent plus tard rejoints au Caire par son petit frère, Faḥrī²³⁰, puis par 'Izz al-Dīn al-Tannūhī, un jeune damascène d'une famille aisée²³¹. Le petit groupe embarqua à bord d'un petit bateau de pêcheurs pour se rendre à l'île d'Arwād au large de la côte syrienne près de Tartous, à partir de laquelle ils entamèrent leur route probablement sur embarcation plus grande puisque que c'était là que mouillaient les bateaux plus imposants. Arrivés en Palestine du sud ou à Alexandrie ils continuèrent le voyage par voie de terre jusqu'au Caire²³². Ce fut là le premier voyage d'une vie marquée par les périples – pas moins de six, peut être sept. Des voyages longs parfois sans retour, avec à la clé, à chaque fois des changements radicaux dans sa vie.

Al-Qassām se forma en tant qu'homme et érudit à travers ses périples, mais ce fut aussi par ce biais qu'il assista, dans plusieurs contrées, à la disparition d'un monde et aux incertitudes

²²⁶ ISMĀ'ĪL, 'Izz al-Dīn (dir.), *'Izz al-Dīn al-Qassām : Abu-l-fidā'iyīn al-'Arab*, op. cit.

²²⁷ Plusieurs dates ont été évoquées, nous évoquons 1896-1906 (approximativement) car c'est l'intervalle revenant le plus souvent chez les biographes avec des sources apparemment différentes : Jarrār et Ḥammūda postulent pour 1896-1906 ; Ḥalaf, Šurrāb, Bulbul 1896-1904 ; Ḥalaf évoque aussi 1903 pour le retour ; Zaytūn, Alūjī 1896-1903.

Sanagan est le seul à avancer l'idée qu'il serait parti à l'âge de 18 ans en 1900, puis revenu en 1909. Sur ce point il est le seul biographe à valider cette assertion. Dans son article paru avant son livre il indiquait 1902-1904 en se basant notamment sur l'article de Schleifer.

Une version indique un départ pour al-Azhar en 1885, dans le cas où il serait né en 1871 :

ISMĀ'ĪL, 'Izz al-Dīn (dir.), *'Izz al-Dīn al-Qassām : Abu-l-fidā'iyīn al-'Arab*, op. cit.

Mais étant réfuté par la plupart des auteurs et nous même postulant pour une date de naissance plus tardive nous n'avons pas retenu cette date.

²²⁸ Šurrāb cherche à donner une cohérence à ces récits : il émet l'hypothèse que les deux propositions sont justes (8 ans d'études et 10 ans), la première ne tenant pas compte des périodes de voyage aller et retour, de l'installation et de ce qui s'ensuit, la seconde prenant en compte ces facteurs.

ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, op. cit.

²²⁹ Son cousin Nāji Adīb, ainsi que Riḍā et Muṣṭafa Musaylama, Ḍayb al-Bayraṣ et Minaḥ – ou Manḥ – Ġulāwunjī (peut être un parent d'un des biographes, Miṣbāḥ Ġulāwunjī, lui-même originaire de Jabla).

²³⁰ ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, op. cit.

²³¹ De tous les compagnons de route et camarades, il est le seul à ne pas être originaire de Jabla :

SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

²³² Les biographies les plus détaillées insistent sur le voyage comme pour compenser le manque criant d'informations à propos de ces années passées à al-Azhar. Plusieurs versions existent également quant à son voyage en lui-même ; une, moins étayée indique qu'ils ont pris le bateau à Alexandrette (dans l'actuelle Turquie).

de celui qui émergeait. Comme beaucoup de gens de sa génération – parmi ceux qui ont étudièrent puis éventuellement jouèrent un rôle dans l’après-guerre – le voyage et le délaissement du foyer était un facteur important. L’Empire était encore vaste et ceux qui entraient à son service, ou allaient étudier, partaient des années et ne revenaient jamais chez eux ou seulement après de longues années d’étude, de carrière, d’errance²³³. Les voyages furent des étapes longues et parfois violentes dans la vie d’al-Qassām ; des sauts dans l’inconnu, c’est un peu à cela que chacun de ses périple ressemblait. En Egypte, al-Qassām n’avait que ses compagnons qui étaient sa véritable attache, tous étrangers dans l’immense ville du Caire.

Ces déracinements successifs semblent avoir profondément marqué la personnalité d’al-Qassām qui par la découverte de multiples réalités du Moyen-Orient musulman s’était forgé une vision d’ensemble de celui-ci, de ses maux mais aussi de son unité. Dans le livret qu’il rédigea en Palestine avec le shaykh al-Qaṣṣāb en 1925, les deux hommes firent état de leurs expériences de voyages comme argument pour contrer l’un de leurs détracteurs, affirmant que certaines coutumes pouvaient devenir des éléments de la religion, même si elle n’en faisait pas partie au départ. Ils disent :

Certes la coutume générale ne constitue pas une preuve [religieuse], sauf si elle émane de l’ensemble des musulmans de toutes les contrées. Et cela [l’argument du détracteur] ne peut être prouvé car les musulmans de la plupart des pays musulmans, tels que Makka, al-Madina, l’Anatolie, la Roumélie, l’Inde, l’Afghanistan, Bukhara, Java et d’autres, agissent conformément à ce sur quoi étaient le Messenger d’Allāh – Qu’Allāh le bénisse et le salut –, ses successeurs bien guidés [les quatre premiers califes] ainsi que les guides de la religion en ce qui concerne l’accompagnement en silence des processions funéraires.

Et quiconque a visité ces pays et a observé les comportements de leurs habitants, sait cela. [...] car l’un de nous deux a vu cela de ses yeux dans la plupart des pays que nous avons évoqué.²³⁴

Après avoir présenté une lettre de recommandation, passé un test d’aptitudes validant son entrée à l’université²³⁵ al-Qassām intégrait la prestigieuse et ancestrale université du Caire, véritable métropole du Moyen-Orient musulman.

²³³ Ce fait est largement mis en avant dans :

PROVENCE, Michael, *The last Ottoman generation and the making of modern Middle East*, op. cit.

²³⁴ Ici il est plus probable qu’il s’agisse des voyages d’al-Qaṣṣāb qui sont évoqués, mais l’idée d’une vision d’ensemble du monde musulman se construisant par le voyage est là. Extrait de :

(AL) QASSĀM, (AL) QAṢṢĀB, *al-Naqd wa-l-bayān fī daf’ awḥām Ḥuzayrān*, op. cit. [Traduction]

²³⁵ Il était demandé aux nouveaux arrivant de connaître le Coran par cœur au préalable ou au moins une part conséquente de celui-ci entre autres :

SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: ‘Izz al-Din al-Qassam*, op. cit.

3. Une université sur le déclin ?

Les critiques des tenants de la *salafiya* au sens large considèrent que l'université d'al-Azhar est en déclin à cette époque. Cette critique a eu tendance à être véhiculée par les auteurs orientalistes. Muḥammad 'Abduh, chef de file égyptien du réformisme, serait donc venu relever cette université moribonde à la fin du XIX^{ème} siècle. Si ce constat se vérifie, au moins partiellement, certaines assertions sont parfois exagérées.

L'histoire de l'université à cette époque est souvent abordée par le biais d'une histoire du réformisme musulman du XIX^{ème} siècle et de ses personnalités les plus connues. Ce prisme amène à dépeindre une institution n'étant plus que l'ombre d'elle-même ; figée dans ses enseignements et la réflexion ; échouant à apporter des réponses pour faire face aux enjeux de son temps, là où on aurait pu attendre d'elle qu'elle soit la source de la réponse du monde musulman face à la modernité. Cette image est loin d'être fidèle à la position d'al-Azhar face aux épreuves de la modernité et notamment de l'impérialisme européen. Mais force est de constater que l'institution fondée à la fin du X^{ème} siècle n'est pas sortie indemne du choc des guerres civiles et coloniales qui secouent l'Égypte durant le siècle de l'impérialisme européen.

Ajoutons qu'au-delà de la qualité même de l'institution, al-Azhar n'a de cesse de perdre en influence à la fois politiquement et socialement au cours de ce siècle. Le déclin d'al-Azhar était en partie dû aux troubles que connaît l'Égypte aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècles. Avant le khédivat (sorte de vice-royauté) de Muḥammad 'Alī Pāšā en 1804, l'université al-Azhar était le centre du savoir par excellence, dans un califat turc qui avait contribué au renforcement de l'institution pour consolider son empire. Elle fournissait muftis et *šuyūḥ al-islām*²³⁶. Avec la semi-sécession de l'Égypte, al-Azhar échappa à la tutelle ottomane en tant que lieu de légitimation et de prestige. Elle lui échappa encore plus avec l'occupation britannique de l'Égypte en 1882. Privé de son université phare le Sultanat eut de plus en plus tendance à chercher à développer d'autres lieux de savoirs notamment à Constantinople avec la fondation du Dār al-Funūn (la maison des arts) en 1847 – Sorte d'université poursuivant l'héritage des *madāris*²³⁷ proposant des formations dans diverses disciplines « profanes » (géographie, astronomie, mathématique, etc...) ²³⁸. Se former à un niveau élevé dans les sciences religieuses

²³⁶ Pluriel de *šayḥ al-Islām*. plus importante dignité religieuse du temps des Ottomans, sorte de muftī suprême ou ministre du culte et de la justice.

²³⁷ Pluriel de *madrasa* : école. A partir du Moyen-Âge le terme désigne des institutions d'enseignement religieux liées à un ou plusieurs enseignants disposant de dortoir pour les étudiants qui passent leurs temps auprès du savant à apprendre.

²³⁸ PAKDAMAN, Homa, *Djamal-ed-din Assad-abadi dit Afghani*, G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1969.

pouvait donc se faire en dehors d'al-Azhar, en plus de la possibilité d'accéder à des enseignements liés aux disciplines modernes. Le développement de l'enseignement des sciences profanes conduisait également à rendre désuet ou à diminuer le rôle du corps religieux face à la modernité et dans la société plus largement.

En Egypte même, le monopole savant d'al-Azhar était remis en cause par les dirigeants du pays. Les velléités modernistes des khédives poussèrent ceux-ci à contenir l'influence de la puissante institution, considérée comme frein au développement du pays, mais surtout à leurs ambitions. Une place forte qui, à de maintes reprises, s'était avérée être un important lieu de contrepouvoir. Le pouvoir khédival très tôt mena une politique d'ouverture, faisant venir des Européens maîtres dans leurs arts – ingénieurs, architectes, conseillers militaire – afin de moderniser le pays. Des écoles, sur le modèle des pays occidentaux, furent fondées à l'initiative de l'Etat ou des organisations missionnaires, absorbant une part significative des enfants de l'élite²³⁹. La fondation de Madrasa-t-Dār al-'Ulūm (l'Ecole de la Maison des Savoirs) en 1872 s'inscrivait dans cette optique de concurrencer al-Azhar. De même pour l'Université Fu'ād I^{er}, inaugurée en 1908.²⁴⁰ La concurrence était rude ; plusieurs personnalités, religieuses notamment, étaient issues de Dār al-'Ulūm, Ḥasan al-Bannā' en tête, fondateur en 1928 de l'Organisation des Frères musulmans²⁴¹.

A l'époque de l'arrivée d'al-Qassām au Caire, l'université al-Azhar avait déjà perdu de son monopole de l'enseignement des savoirs, et même de la formation des prédicateurs, imams et savants. Même si elle demeurait l'institution de référence, le déclin, s'il n'était pas forcément lié à l'enseignement en lui-même, était avant tout politique et social. L'université subit durement les contrecoups de sa participation à la révolte de Aḥmad 'Urābī Pāšā en (1879-1882) contre le khédiva et les influences étrangères, ce qui explique en grande partie cette volonté khédivale de dompter l'institution. De plus al-Qassām découvrit une université en proie à des troubles très récents entre étudiants, survenus en 1895.

B. Vivre à al-Azhar au temps de l'occupation britannique

A quatorze ans, le jeune 'Izz al-Dīn al-Qassām débarquait dans une université en proie à des remous dans un pays tout aussi instable, l'Egypte, en plein cœur de sa capitale, le Caire, une cité imposante et impressionnante pour un jeune rural venant qui plus est d'une région ne

²³⁹ LAURENS, Henry, *L'Orient arabe : arabisme et islamisme de 1798 à 1945, op. cit.*

²⁴⁰ L'Université Fu'ād I^{er} finit d'ailleurs par absorber le Dār al-'Ulūm au milieu du XX^{ème} siècle.

²⁴¹ CARRE, Olivier ; SEURAT, Michel, *Les Frères musulmans (1928-1982)*, L'Harmattan, Paris, 2001 [1983].

comptant aucune ville capable de rivaliser avec elle²⁴². Le Caire connaissait d'ailleurs, sous l'ère coloniale, une croissance démographique considérable. La ville abritait déjà plus de 375.000 habitants en 1882 à elle seule, et sa population se vit dépasser largement le million en à peine cinquante ans²⁴³. A côté de cela, en 1895, la *wilāya* de Beyrouth ne comptait que 530.000 habitants et la *wilāya* de Damas à peine un million²⁴⁴. Ainsi le Caire et Constantinople étaient, de très loin parmi les plus grandes métropoles du Moyen-Orient musulman.

1. Des conditions d'étude difficiles

Al-Azhar accueillait, en incluant ses différentes annexes dans différentes villes égyptiennes, des milliers d'étudiants, avec une tendance à l'augmentation de leur nombre ; l'essentiel de ces étudiants étant dans la vieille université-mosquée du Caire²⁴⁵. En plus de l'implication régulière de l'université ou de ses savants dans les affaires du pays et les événements majeurs qui marquèrent l'Egypte, l'activisme universitaire ne se situait pas que dans un rapport avec le reste de la société. Le fait d'être un haut lieu de l'Islam ne l'épargnait pas de nombreux troubles en internes, parfois causés par des divisions politiques ou religieuses, allant jusqu'à des conflits au sein même de l'université entre groupes d'étudiants.

Les étudiants de l'université, qui y vivaient par centaines²⁴⁶, étaient logés dans des *arwiqa*²⁴⁷. Le *riwāq*, principal lieu de vie et de résidence pour les étudiants jouait un rôle crucial dans la cohésion de ceux-ci – à l'image de certains campus universitaires – et permettait une pleine immersion en vue de l'étude assidue des sciences religieuses. Ce système d'étude en immersion, bien qu'il ne soit pas propre au monde musulman, est ancien et systématique. A une échelle plus petite on a la *madrasa* et son équivalent d'Afrique du nord et de l'ouest – principalement l'actuelle Mauritanie – la *maḥḍara*, ou encore la *zāwiya* soufie qui fait parfois office de couvent, dans lesquels les *murīdūn* vivent, prient, étudient. Avec leurs locaux, leur organisation interne, leurs muftis et référents, les *arwiqa* étaient de véritables institutions dans l'institution, terreaux alimentant l'esprit de corps (*'aṣabīya*) des étudiants.

²⁴² A titre de comparaison, Lattaquié, la plus grande ville du *sanjaq* du même nom, compte 22.000 habitants au milieu des années 1890 ; Beyrouth 120.000, Damas un peu plus de 150.000 ; Homs, Hama, Jérusalem, aucune de ces villes ne dépassent les 60.000 habitants. Et la plupart des différentes localités, chefs-lieux de *qaḍā'* et *nāḥiya* ne dépassent que très rarement les trois ou quatre mille habitants quand ce n'est pas quelques centaines.

CUINET, Vital, *Syrie, Liban et Palestine...*, *op. cit.*

²⁴³ MUTIN, Georges, « Le Caire, Métropole du Monde Arabe », 2002. (halshs-00361536)

²⁴⁴ CUINET, Vital, *Syrie, Liban et Palestine...*, *op. cit.*

²⁴⁵ ḤAFĀJĪ, Muḥammad 'Abd al-Mun'im, *Al-Azhar fī alf 'ām*, 'Ālam al-Kutub, Beyrouth ; Maktaba-t-al-Kullīya al-Azharīya, Le Caire, 1988.

²⁴⁶ *Ibid.* Moins d'un cinquième des étudiants vivent dans l'enceinte de l'université.

²⁴⁷ *Riwāq* pl. *arwiqa* : sorte de dortoirs incluant des lieux de vie propres aux étudiants qui y résident, salles de prière, administration interne, bibliothèque...

Les étudiants étaient regroupés dans les *arwiqa* par origines géographiques, générant ainsi des solidarités entre étudiants d'une même région pouvant reproduire un entre-soi. C'était également une source de conflits entre groupes d'origines différentes. D'autres sources de conflits existaient comme l'appartenance à une école juridique, un *madhab*. D'ailleurs les regroupements par origines géographiques ne correspondaient pas toujours à un groupe ethnique ou même à une école juridique. Le cas des Šawām (Syriens), dont faisait partie al-Qassām, est assez cocasse : parmi eux on compte des élèves arabes et turcs de rites ḥanafī, d'autres sont arabes et kurdes de rite šāfi'i, sans compter quelques élèves – principalement arabes – ḥanābila (pluriel de hanbalī) de Damas ou de Palestine.

En 1895 à peine un an avant l'arrivée d'al-Qassām – peut-être était-il déjà arrivé – un grave incident aux conséquences lourdes secoua l'université. Cela débuta par un conflit entre des étudiants ša'āyda²⁴⁸ et šawām. Le conflit dégénéra impliquant l'ensemble des deux groupes d'étudiants par le truchement de leur *riwāq* respectif. Les Šawām finirent par se barricader dans leur *riwāq*. La crise dura plusieurs jours jusqu'à l'intervention de l'armée qui tira sur les étudiants insurgés. En résulta arrestations, blessés et même des morts parmi les étudiants. L'autre conséquence de cette émeute fut la fermeture pour un an au moins du *riwāq al-Šawām*²⁴⁹. C'est dans ce contexte trouble et instable qu'al-Qassām et ses compagnons arrivèrent à al-Azhar : le *riwāq* des Syriens, là où ils étaient probablement destinés à se rendre, était fermé. De nombreux étudiants se retrouvèrent ainsi à devoir se débrouiller afin de se loger. Le détail de ces solutions alternatives n'est pas connu, et encore moins concernant al-Qassām. Intégration des étudiants syriens dans d'autres *arwiqa* attirés à des étudiants d'autres régions, étudiants livrés à eux-mêmes devant trouver des solutions diverses, peut-être un peu des deux, mais rien n'indique que l'université tenta de pallier à cette situation.

Mais cette implication totale, nécessitant des moyens suffisants pour la nourriture et le logement, est difficile. En partant pour l'Égypte al-Qassām se vit confier quelques économies de la famille pour lui permettre de vivre sur place et d'éviter de travailler, afin de ne pas se détourner d'une implication totale dans ces études longues. Mais ces économies étaient bien maigres et s'épuisèrent le poussant, avec quelques amis, à travailler pour gagner leur pain quotidien. Même des élèves de milieux aisés, loin de leur famille, voyaient leurs économies fondre. Ce fut le cas de 'Izz al-Dīn al-Tannūhī, issu d'une famille damascène peu habituée aux

²⁴⁸ *Ša'āyda* pl. *Ša'āyda*, c'est-à-dire venant du *Ša'ād Mišr*, la Haute Égypte.

²⁴⁹ HAFĀJĪ, Muḥammad 'Abd al-Mun'im, *Al-Azhar fī al-f'ām*, op. cit.

privations, arrivé probablement en 1903 au Caire²⁵⁰. Celui-ci consulta al-Qassām avec inquiétude afin de trouver une solution à leur situation, ce à quoi al-Qassām, son ainé lui répondit :

- Nous allons faire de la *harīsa*²⁵¹ et en vendre aux étudiants !

La chose déplut à al-Tannūhī qui tenta de s’esquiver en disant :

- Mais je suis timide. Je ne pourrai pas héler les gens !

Ce à quoi al-Qassām rétorqua :

- C’est moi qui appellerai les gens pour nos produits.

Plus tard, alors que le père d’al-Tannūhī était de passage au Caire, lorsqu’il voulut rendre visite à son fils, avant d’entrer dans l’université-mosquée, il tomba nez-à-nez avec leur étalage de *harīsa*. Curieux il demanda à son fils :

- Qu’est-ce donc que cela ?

Son fils répondit en tentant de se dédouaner :

- C’est ce que m’a enseigné ‘Izz al-Dīn al-Qassām. C’est lui qui a eu cette idée !
- Vraiment ?... Il t’a certes enseigné la vie !²⁵²

Les difficultés rencontrées par notre étudiant étaient réelles – peut être un peu exagérée pour parfaire une image romancée – et ont certainement joué sur le comportement austère et puritain qu’on lui connut dès son retour au pays. En effet, al-Tannūhī ne passa qu’un ou deux ans aux côtés d’al-Qassām à al-Azhar, ce qui signifie que ce dernier n’en était pas à sa première expérience professionnelle en Egypte.

Si la modestie ou la pauvreté de sa famille a souvent été surestimée, on peut considérer que depuis l’Egypte la modestie devint un véritable choix de vie, une orientation générale qu’il n’eut de cesse de défendre, préférant la vie simple et austère des ouvriers, travailleurs et paysans que celle de l’élite des grandes familles et ce malgré son rang. La dimension sociale de l’engagement d’al-Qassām par la suite est un vécu, celui du voyageur pauvre en quête de savoir, sacrifiant le confort du bas-monde pour ce but. Un mode de vie choisi, car al-Qassām – grâce à son cursus de savant azhari – décrocha tant en Syrie qu’en Palestine, assez facilement, des emplois stables qui permettaient normalement un train de vie relativement confortable. Il était

²⁵⁰ ŠURRĀB, Muḥammad, *‘Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn, op. cit.*

²⁵¹ Nom d’une sucrerie.

²⁵² Témoignage recueilli par Ḥalaf qui a interrogé Muḥammad le fils d’al-Qassām en 1981 à Damas. Le récit a été confirmé par Muḥammad Adīb le fils de Faḥrī, ainsi que ‘Abd al-Malik et Muṣṭafā al-Qassām (lien inconnu). ḤALAF, ‘Alī Ḥusayn, *Tajriba-t-al-šayḥ ‘Izz al-Dīn al-Qassām, op. cit.*

bien sûr loin d'être le seul homme de religion dans son cas. Mais l'originalité de son cas vient peut-être du fait qu'à son époque il était un des rares hommes de religion, savants qui plus est, au comportement presque ascétique, à s'impliquer autant dans la vie sociale et guerrière²⁵³.

2. La réforme de l'université

▪ L'enseignement à al-Azhar

A l'arrivée d'al-Qassām à al-Azhar, la réforme de l'université était déjà en cours, et la *ijāza 'ālimīya* se distribuait depuis quelques temps en fin d'études²⁵⁴. Dans un premier temps, avant la mise en place de cursus, la *ijāza 'ālimīya*, ce nouveau diplôme, permettait déjà de donner une validation de connaissance générale attestée par l'université remplaçant – sans faire disparaître – les *ijāzāt* données par chaque professeur pour chaque livre étudié.

Cependant la forme des enseignements n'avait pas encore fondamentalement changé. Al-Qassām suivait les cours de nombreux savants, titulaires de chaires, dispensant des cours sous la forme de *ḥalaqāt*²⁵⁵ avec en son centre l'enseignant, le plus souvent adossé à l'un des nombreux piliers de l'université, et les étudiants l'entourant écoutant la lecture d'épîtres et de leurs commentaires²⁵⁶. C'était un enseignement mêlant le formel à l'informel. Informel parce que constitué de *ḥalaqāt* qui n'étaient pas intégrées à des cursus préétablis ; les élèves choisissant les cercles qu'ils fréquentaient. Formel car pour valider l'acquisition des connaissances, des preuves d'assiduité et de compréhension devaient être données et souvent les élèves apprenaient par cœur les livres enseignés. L'enseignement prenait la forme de lecture puis du commentaire par l'enseignant d'un texte composé par un auteur plus ancien dans une matière donnée ; ce texte est appelé *matn*²⁵⁷. Les enseignants s'appuyaient, pour leurs cours, sur des commentaires (*ṣarḥ* pl. *ṣurūḥ*) déjà existant de ces *mutūn*. Souvent les enseignants, enseignaient le *matn* deux fois, une fois par une lecture commentée succinctement sans s'appuyer sur un livre, la seconde fois en s'appuyant sur le *ṣarḥ* d'un savant, prenant ainsi le

²⁵³ De nombreux mémoires de contemporains font part de leur profond étonnement lorsqu'ils découvrent en 1935 que la lutte armée en Palestine a été lancée par un savant azhari relativement âgé.

²⁵⁴ Le diplôme est réglementé en deux étapes en 1872 et 1885.

ḤAFĀJĪ, Muḥammad 'Abd al-Mun'im, *Al-Azhar fī al-ān, op. cit.*

²⁵⁵ *Ḥalaqāt* pluriel de *ḥalaqa*, littéralement cercle, il s'agit du nom donné aux cours dispensés par les savants, les élèves formant des cercles d'étude autour d'eux. Ce n'est qu'à partir de 1911 qu'al-Azhar est doté d'un cursus à 3 niveaux de diplômes.

²⁵⁶ *Ibid.*

SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: 'Izz al-Din al-Qassam, op. cit.*

²⁵⁷ *Matn* pl. *mutūn* : épître (en prose ou versifiée). Le plus souvent il s'agit d'un résumé condensé des différents aspects de la discipline étudiée, le niveau de synthèse du texte dépendant du public visé.

temps de s'arrêter sur chaque passage²⁵⁸. C'est entre autres cette méthode d'enseignement fastidieuse qui est sévèrement critiquée par une partie des réformistes, fustigeant les répétitions jugées stériles de ces commentaires de commentaires perdant l'étudiant dans les méandres des branches des sciences (*furū'*), les éloignant de leurs fondements (*uṣūl*) et finalités (*maqāṣid*). Ce système permettait cependant à l'élève d'acquérir une maîtrise hors norme des sciences et disciplines de la religion, faisant de certains savants de véritables encyclopédies vivantes.

Quant aux matières, elles étaient nombreuses, toutes faisant partie des sciences religieuses (*al-'ulūm al-ṣar'īya*) : science du *tawḥīd* ou '*aqīda*, également appelé *kalām*²⁵⁹, ayant trait à la croyance, au credo ; le *fiqh* ; *uṣūl al-fiqh* (science des fondements du *fiqh*) ; les sciences liées à la spiritualité, le *taṣawwuf* (soufisme), '*ilm al-sulūk* (science des comportements), *tazkiya al-nafs* (purification de l'âme) ; les sciences liées au *ḥadīth* ; celles liées au Coran. D'autres sciences utiles aux précédentes étaient aussi enseignées : l'arabe, la grammaire, la poésie, le *adab* (peut se traduire par littérature), les biographies, la généalogie, la rhétorique, la dialectique, la logique, la philosophie ; ces disciplines « secondaires » étant surreprésentées selon l'un des biographes de 'Abduh²⁶⁰.

▪ La Réforme

Pour pallier au de déclin de l'aura de l'université, une série de réformes s'étalant sur plusieurs décennies s'imposa vers la fin du XIX^{ème}. Les buts étaient multiples : donner une cohérence aux enseignements dispensés et distinguer des étapes qui, validées par les étudiants, leur permettraient d'obtenir une *ijāza* plus générale décernée par l'institution : la licence de savant, *al-ijāza al-'ālimīya*²⁶¹. Ainsi dans cette première étape il s'agissait d'une réorganisation de l'institution pour tenter d'imposer des diplômes propres à celle-ci face aux autres écoles supérieures et universités qui commençaient à essaimer à cette époque. Il s'agissait aussi de réorganiser l'administration et les équilibres de pouvoir en son sein.

Cette lame de fond réformiste, d'abord administrative, en vue d'adapter l'université aux nouvelles réalités de la concurrence universitaire, précéda l'intronisation de Muḥammad 'Abduh en tant que mufti d'Égypte. Sous son muftiat, la réforme s'accéléra et toucha cette fois

²⁵⁸ Les cours de l'enseignant sur la base des *ṣarḥ* sont parfois rédigés et diffusés, c'est ce qu'on appelle une *ḥāṣiya* (pl. *ḥawāṣī*) sorte de glose du commentaire. Des *ḥawāṣī* qui sont parfois enseignées en tant que commentaires, pouvant donner jusqu'à trois niveaux de commentaires sur un seul *matn*.

²⁵⁹ *kalām* : scolastique ; est parfois donné comme nom aux savoirs liés à la croyance en général.

²⁶⁰ AMIN, Osman (AMĪN, 'Uṭmān), *Muḥammad 'Abduh : essai sur ses idées philosophiques et religieuses*, Imprimerie Misr, Le Caire, 1944.

²⁶¹ Par la suite ce diplôme est découpé en trois niveaux à partir de 1911, se calquant de plus en plus les cursus existant par ailleurs.

aux contenus des enseignements. Largement inféodé au pouvoir britannique, qui l'avait rappelé de son exil, son œuvre et ses idées vivent jusque dans l'interprétation qui en est faite. Certains y voyant le revivificateur de l'université, lui ayant donné un second souffle²⁶² pour lui permettre de se moderniser, d'autres, ses détracteurs, le considérant comme l'un de ses fossoyeurs²⁶³.

Il est vrai que sous l'impulsion de 'Abduh, les réformes se sont accélérées. On cherchait à inscrire les différentes *ḥalaqāt* dans des cursus à niveaux. Il tenta de suggérer d'autres façons d'enseigner inspirées de méthodes européennes, plus portées sur la compréhension des épîtres que leur mémorisation. Quelques nouvelles matières – comme l'astronomie, les mathématiques et la géographie – font leur entrée dans l'université, qui n'était plus seulement destinée aux futurs savants, afin d'offrir plus d'opportunité d'études et de plus grands horizons de travail pour les étudiants. En effet, la sécularisation de l'Égypte et de l'Empire ottoman allant bon train, les savants étaient de moins en moins sollicités pour occuper des fonctions importantes dans le système judiciaire ou même l'administration. Cette réforme se voulait donc aussi une volonté d'accompagner les changements sociaux profonds que connaissait le monde musulman d'alors.

'Abduh laissa inachevé ce vaste chantier à sa mort en 1905. De son vivant, ayant introduit des changements dans la nature même des enseignements, il rencontra d'importantes résistances, à commencer par l'essentiel du corps des savants-enseignants. Lui-même avait peu de partisans au sein de l'université, en dehors de ses disciples et de quelques savants, et ne put mener à bien ce travail qu'avec le soutien actif des Britanniques à qui il devait sa position de mufti²⁶⁴. La prise en main par 'Abduh fut très mal vécue par beaucoup de savants et après sa mort une violente réaction se fit jour, l'université censurant beaucoup de travaux de ses disciples et d'étudiants affiliés à son école de pensée²⁶⁵.

3. Al-Azhar face à l'occupation britannique

Quand al-Qassām et ses compagnons arrivèrent en Égypte en 1896, le pays était sous occupation militaire britannique depuis près de 14 ans. L'Empire y maintenait le pouvoir

²⁶² C'est le cas d'Osman Amin. AMIN, Osman (AMĪN, 'Uṭmān), *Muḥammad 'Abduh : essai sur ses idées philosophiques et religieuses*, Imprimerie Misr, Le Caire, 1944.

²⁶³ De son vivant le shaykh al-Buḥayrī était un de ses opposants les plus engagés.

Šurrāb dans sa biographie d'al-Qassām consacre un véritable pamphlet contre le mufti allant jusqu'à remettre en cause son islamité.

ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, op. cit.

²⁶⁴ AMIN, Osman (AMĪN, 'Uṭmān), *Muḥammad 'Abduh : essai sur ses idées philosophiques...*, op. cit.

BADAWI, M.A. Zaki, *The reformers of Egypt*, Croom Helm, Londres, 1978.

²⁶⁵ EL-BESSATY, Ahmed, *Le développement des sciences religieuses à Al-Azhar depuis le Cheikh Muhammad Abduh*, thèse de doctorat sous la direction de M. Jacques Berque, Université Paris V Descartes, Paris, 1979.

khédival en place, officiellement sous souveraineté ottomane. Face aux convoitises européennes, les religieux jouèrent un rôle d'opposition et de résistance face à l'invasion britannique, s'appuyant sur l'institution d'al-Azhar. Les grands shaykhs de l'université, y occupant des postes de responsabilité, prirent fait et cause contre le Khédive lors de la révolte de 'Urābi Pāšā. Révolte qui provoqua l'intervention militaire de la Grande-Bretagne. Mais en plus de s'opposer à l'invasion étrangère, l'université s'ingéra pleinement dans les affaires internes du pays, prouvant son rôle de garde-fou, de contre-pouvoir face à une conduite du gouverneur qui mettrait en danger le pays. Il faut dire que le shaykh d'al-Azhar, sorte de président de l'université, était aussi mufti d'Égypte.

L'intervention britannique, qui mit fin à la révolte 'urābiste dans le sang et réaffirma le pouvoir khédival sous leur tutelle, fut un coup dur pour al-Azhar. Des étudiants furent tués, arrêtés, des savants emprisonnés ou exilés, ce fut le cas notamment de Muḥammad Abduh – qui participa à la révolte à contrecœur²⁶⁶. Il en résulta une accélération de la politique d'endiguement de l'influence de l'université pour la mettre à l'écart des affaires du pays. 'Abduh était un réformateur militant, mais quant à l'aspect révolutionnaire, on peut émettre de sérieux doutes. Au contraire, les réformes institutionnelles de 'Abduh, à son retour d'exil, et sa connivence avec les autorités d'occupation ont probablement contribué à mettre au pas l'université al-Azhar. Pour sa part al-Qassām expérimentait pour la première fois la vie sous occupation étrangère, lui ainsi que toute une génération d'étudiants venus de l'Empire ottoman.

C. Al-Qassām et 'Abduh

1. Muḥammad 'Abduh mufti d'Égypte

Le cas de Muḥammad Abduh doit être abordé sans détour lorsque l'on raconte la vie d'al-Qassām, car nombre d'auteurs ont voulu l'inscrire parmi les héritiers du mufti d'Égypte. Le shaykh 'Abduh (1849-1905) est une personnalité complexe qui a longtemps été dans l'ombre de son maître, ce qui explique qu'on lui prête cette aura de révolutionnaire. Mais c'est précisément sur ce point qu'il se différencie de son mentor Jamāl al-Dīn al-Afġānī (1838-1897). Ses biographes, à commencer par son élève Rašīd Riḍā²⁶⁷, sont unanimes à ce sujet, 'Abduh

²⁶⁶ AMIN, Osman (AMĪN, 'Uṭmān), *Muḥammad 'Abduh : essai sur ses idées philosophiques...*, op. cit.

BADAWI, M.A. Zaki, *The reformers of Egypt*, op. cit.

ḤAFĀJĪ, Muḥammad 'Abd al-Mun'im, *Al-Azhar fī al-f'ām*, op. cit.

PAKDAMAN, Homa, *Djamal-ed-din Assad-abadi dit Afghani*, op. cit.

²⁶⁷ RIDĀ, Muḥammad Rašīd, *Tārīḥ al-ustad al-imām al-šayḥ Muḥammad 'Abduh*, 2 vol., dār al-Faḍīla, Le Caire, 2006 [réédition].

était adepte d'une réforme progressive qui ne s'imposerait pas par une action révolutionnaire²⁶⁸. Autrement dit 'Abduh est à al-Afġānī ce que la social-démocratie est au socialisme révolutionnaire à la même époque.

Dans sa volonté de réforme progressive et sans effusion de sang, 'Abduh accepta un retour en Egypte sous conditions en 1888, quitte à devenir un pilier du système du protectorat britannique, devenant mufti du pays en 1899 jusqu'à sa mort en 1905. Cependant sa participation aux institutions du khédivat sous occupation n'était pas foncièrement contradictoire avec son projet de réforme religieuse et plus largement de la société. Cette réforme se voulant de longue haleine, être propulsé à la fonction de mufti, même dans un contexte de domination impériale non-musulmane, était une opportunité à saisir pour encourager et orienter les réformes. Et c'est un fait, 'Abduh contribua à impulser nombre de changements au sein de la société égyptienne, en plus de la poursuite de la réorganisation d'al-Azhar. Il fut notamment un promoteur acharné de l'éducation, dans une volonté d'élévation de l'ensemble de la société et pour générer des alternatives aux écoles des missionnaires et autres organisations étrangères ; prenant exemple sur ces mêmes écoles qu'il cherchait à concurrencer.

Mais 'Abduh était aussi un penseur, on peut le dire, un idéologue, défendant une certaine vision de l'Islam en tant que religion et civilisation, avec une idée de la direction que celui-ci devait prendre dans son rapport à la modernité. C'était une marche vers la modernité que 'Abduh proposait tout en redéfinissant les valeurs de la société par un regard vers les sources de l'islam. Sa pensée est globalement très portée sur la philosophie, là où les crédos *aṣ'ari* et *māturīdi*, majoritaires chez les musulmans sunnites, sont accusés d'avoir brimé l'esprit philosophique des penseurs musulmans.

Pour cet esprit philosophe, 'Abduh a parfois été perçu comme un néo-*mu'tazili*²⁶⁹, et en cela de nombreux éléments confirment cet aspect. S'il ne reprit pas à son compte l'un des piliers de ce crédo qui porte sur le fait que le Coran est créé²⁷⁰ il calqua nombre de ses jugements et sa méthode de pensée sur les principes généraux de ce crédo, dont l'un des plus importants est l'usage du *'aql* (l'intellect) autrement dit une approche se voulant rationalisante des textes sacrés poussant à l'interprétation (*ta'wīl*) des textes échappant à un raisonnement rationaliste.

²⁶⁸ AMĪN, 'Uṭmān, *A'lām al-Islām : Muḥammad 'Abduh*, dār al-kutub al-'arabīya, Le Caire, 1944.
AMIN, Osman (AMĪN, 'Uṭmān), *Muḥammad 'Abduh : essai sur ses idées philosophiques...*, *op. cit.*
RIDĀ, Muḥammad Rašīd, *Tārīḥ al-ustad al-imām al-ṣayḥ Muḥammad 'Abduh...*, *op. cit.*

²⁶⁹ *Ibid.*

²⁷⁰ La doctrine générale voulant qu'étant parole d'Allāh, le Coran est incréé.

Autre aspect le rapprochant quelque peu des *mu'tazila* (pl. de *mu'tazili*) était sa définition radicale de la croyance. En effet, il ne considérait pas comme croyantes les personnes étant dans l'imitation (*taqlīd*) c'est-à-dire n'ayant pas de réflexion sur leur foi, ne faisant qu'imiter leurs semblables sans faire d'effort de compréhension²⁷¹. Position considérée comme radicale par la plupart des branches de l'islam sunnite, la position majoritaire étant de considérer que le *taqlīd* dans la foi est interdit, mais ne constitue pas un annulatif de la foi²⁷².

Paradoxalement 'Abduh fit preuve d'étranges positions syncrétiques en ce qui concerne les relations avec les autres religions notamment le christianisme ; ce qui l'éloigne considérablement du mu'tazilisme, ces derniers ayant des positions très tranchées à propos de la foi. Sa doctrine était si ambiguë que son ami Lord Cromer, consul-général d'Egypte pour l'Empire britannique, à qui il devait ses fonctions, fut convaincu de son agnosticisme²⁷³.

'Abduh se révéla aussi être un critique acerbe de l'état général du savoir musulman tenu par les doctes, azharis notamment, et fondait l'essentiel de sa pensée sur celle de penseurs musulmans considérés comme à la limite de l'hétérodoxie ou hétérodoxes tels qu'ibn 'Arabi, ibn Sīna, ibn Rušd, ou encore le philosophe al-Farābī²⁷⁴. Mais plus qu'une pensée doctrinale et philosophique bâtie sur des penseurs ayant eu des idées à la marge du sunnisme, dans sa pluralité, 'Abduh se montra aussi fervent adepte de penseurs et philosophes européens, notamment issue des Lumières, ainsi qu'un franc-maçon comme son mentor al-Afġānī²⁷⁵.

Autant dire que 'Abduh était un personnage largement controversé en son temps et que sa place à al-Azhar était très contestée, du fait également qu'il militait pour un *ijtihād* (effort

²⁷¹ 'Abduh considère que les savants musulmans sont unanimes sur la question du *taqlīd* dans la foi. Il est vrai que cette position est défendue par certains *ašā'ira*, comme l'imam al-Sanūsi, mais est loin d'être majoritaire. A ce propos 'Abduh dit : « celui, disent-ils, par pure imitation, a adopté les dogmes d'une religion, n'a point de certitude. Car ne point avoir de certitude, c'est douter de quelque manière. Et celui qui a des doutes sur les principes de sa foi n'est pas croyant. Donc l'imitateur est non croyant » traduction par Amin dans *Ibid.* extrait de :

'ABDUH, Muḥammad, *Risāla-t-al-tawḥīd*, al-maṭba'a al-amīriya al-kubrā, Le Caire (Būlāq), 1892 [1^{ère} édition].

²⁷² Cela est notamment expliqué par l'imam al-Bayjūrī (également prononcé Bājūrī) dans son commentaire de *Jawhara-t-al-Tawḥīd* ; épître rédigée par le shaykh Ibrāhīm al-Laḡānī (m. 1631) et commentée par de nombreux savants. Le commentaire d'al-Bayjūrī étant l'un des plus connus. Il était un éminent savant de l'école juridique *šāfi'ī* et de l'école doctrinale *aš'arī* au XIX^{ème} siècle.

(AL) BAYJŪRĪ, Ibrāhīm bn Muḥammad, *Tuḥfa-t-al-Murīd, šarḥ jawhara-t-al-tawḥīd*, Dar Al-Kotob al-Ilmiyah, Beyrouth, 2017 (initialement écrit au XIX^{ème} siècle).

²⁷³ Il en est fait mention par Osman Amin, admirateur de 'Abduh, qui mentionne bien qu'il fonde à Beyrouth « avec l'aide de quelques autres personnalités une Association religieuse secrète se proposant, entre autres objectifs, le rapprochement des trois grandes religions, l'Islam, le Christianisme et le Judaïsme, ainsi que la suppression de l'hégémonie de l'Europe ». Cela est d'ailleurs l'une des causes de son retour en Egypte, le Sultan ottoman faisant pression sur les Anglais pour s'en débarrasser.

Concernant Cromer et 'Abduh également dans :

AMIN, Osman (AMĪN, 'Uṭmān), *Muḥammad 'Abduh : essai sur ses idées philosophiques...*, op. cit.

²⁷⁴ *Ibid.* Osman Amin consacre une partie entière de son livre présenter et analyser la bibliothèque de 'Abduh.

²⁷⁵ *Ibid.* voir également : PAKDAMAN, Homa, *Djamal-ed-din Assad-abadi dit Afghani*, op. cit.

d'interprétation) sortant largement des cadres traditionnels de la méthodologie des *maḍāhib* qu'il réfutait. Son salafisme réformiste (*salafīya iṣlāḥīya*) était très loin d'un retour rigoriste aux textes, il s'agissait plus d'une sorte de retour à l'esprit des textes, à l'esprit des *salaf ṣāliḥ* (les pieux prédécesseurs) tel qu'il le concevait, à la lumière d'une pensée rationaliste dépourvue de la lourdeur des cadres imposés par les *maḍāhib* traditionnels. Les différentes écoles et la majorité des savants considéraient que l'*ijtihād muṭlaq* (absolu)²⁷⁶ n'existait plus depuis longtemps. D'une certaine manière 'Abduh fait partie de ceux qui rompent avec cette pensée.

'Abduh père des révolutionnaires arabes, mentor de la génération nationaliste d'al-Qassām et de celles qui suivirent, telle est l'image souvent véhiculée en plus de la réforme religieuse. Et force est de constater que plusieurs vocations réformistes, militantes, révolutionnaires se sont rattachées à son héritage. Mais sur ces aspects nous constatons quelques points problématiques ; une grande partie des élèves de 'Abduh, ou qu'on rattache à lui, ont virent leurs travaux censurés par al-Azhar du fait de leur caractère à la limite de l'hétérodoxie, ce qui montre les limites des réformes menées par 'Abduh²⁷⁷. Et son élève le plus connu, Rašīd Riḍā était en réalité assez loin de ses idées²⁷⁸.

2. Al-Qassām-'Abduh : une antinomie

'Izz al-Dīn al-Qassām est parfois présenté comme un des disciples de 'Abduh. C'est une idée qui a la vie dure, cependant aucune preuve tangible ne vient l'étayer ; pas la moindre déclaration de sa part, pas le moindre témoignage allant en ce sens. Ce sont même des affirmations presque contraires que nous avons à ce sujet²⁷⁹. Qu'il ait été un de ses élèves, fréquentant ses assises cela est fort probable. 'Abduh était tout de même le mufti et tenait régulièrement des cours à al-Azhar. De plus la divergence d'idées ne veut pas nécessairement dire qu'il n'y a pas influence²⁸⁰.

²⁷⁶ *Ijtiḥād muṭlaq* : c'est-à-dire le fait d'interpréter les textes à la lumière de fondements juridiques nouveaux. Contrairement à une idée reçue, l'*ijtiḥād* n'a pas été interdit à l'époque ottomane.

²⁷⁷ EL-BESSATY, *Le développement des sciences religieuses à Al-Azhar...*, op. cit.

²⁷⁸ Riḍā se réclame plus de 'Abduh qu'il n'en est un véritable héritier, ayant en commun avec 'Abduh cette tendance réformiste, mais pour Riḍā la réforme se fait plus proche du texte, allant jusqu'à se rapprocher du wahhābisme.

²⁷⁹ Sa fille Maymana – interrogée probablement par Miṣbāḥ Ġulāwunjī, mentionne seulement qu'al-Qassām avait établi des contacts avec différents « intellectuels » du Caire sans exclusivisme particulier. Elle ne cite pas 'Abduh.

²⁸⁰ Nuwayhid al-Ḥūt, Ḥalaf, Jundī, Zaytūn, Alūjī, Ḥammūda, Jarrār et bien d'autres sont une majorité à considérer qu'al-Qassām fut le disciple de 'Abduh ou au moins très influencé par lui. Sanagan rapporte la divergence à ce sujet il prend toutefois une certaine hauteur face à la question affirmant, selon ses propos, que la réforme était dans l'air du temps.

Šurrāb est le seul à lui contesté cette assertion démontrant qu'elle n'est pas prouvée et consacre une sous partie intitulée : « al-Qassām n'a pas été influencé par al-Afġānī et Muḥammad 'Abduh ». [Traduction]

Résumer la pensée d'al-Qassām comme une suite logique de celle de 'Abduh et al-Afgānī est donc bien trop réducteur au regard de la complexité de la situation à al-Azhar et du fait qu'al-Qassām montre des points de divergence criants avec les tenants de cette *salafiya iṣlāhīya*. D'autres y ont vu l'influence combinée de 'Abduh et de penseurs comme Rašīd Riḍā et al-Kawākibi. Là aussi on peut émettre des doutes, les deux ayant été des militants arabistes, ce qu'al-Qassām n'était pas. Aucune piste ne doit être écartée quant à ce qui est devenu le moteur de sa pensée, la piste de son éducation et sa culture confrérique étant l'une des plus négligées. Probablement qu'al-Qassām put s'inspirer de différentes sources de savoir et d'engagement et que la pensée réformatrice était aussi dans « l'air du temps »²⁸¹.

Al-Qassām fut certainement influencé par l'idée de réformer la société musulmane, de redresser la boussole et surtout de lutter contre les pratiques religieuses innovées (*bid'a* pl. *bida'*). De même que dans la méthode et l'importance donnée au facteur éducatif comme cause essentielle du redressement des musulmans, il put s'inspirer du mufti d'Égypte. Mais mis à part ce constat commun d'une *Umma* en crise et d'une volonté de réforme, une véritable distance sépare la pensée de 'Abduh et ce que l'on connaît de celle d'al-Qassām²⁸².

Dans le livret, publié en 1925, qu'al-Qassām et son ami al-Qaṣṣāb nous ont laissé, 'Abduh n'est cité nulle part, à une époque où nombre de personnalités se targuent d'avoir été ses élèves²⁸³. Le livret eut un certain écho chez les savants, dont beaucoup des plus éminents – muftis, juges, savants d'al-Azhar, savants de référence en Syrie – apportèrent leur soutien explicite par des lettres, parmi eux on ne compte aucun disciple connu de 'Abduh, pas même de Rašīd Riḍā.²⁸⁴

La plupart des biographes mentionnent également le fait que Muṣṭafā Kāmil (1874-1908), avocat, et politicien égyptien militant pour l'indépendance, fut également une source d'inspiration et qu'al-Qassām participa activement à des mobilisations (ce dernier point est surtout évoqué par Zaytūn sans source).

²⁸¹ L'expression (traduite) est de Mark Sanagan qui qualifie l'influence potentielle de 'Abduh sur al-Qassām par cette conclusion.

SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: 'Izz al-Dīn al-Qassam, op. cit.*

Après avoir longuement exposé le débat concernant l'influence ou l'absence d'influence de 'Abduh sur al-Qassām, Bulbul conclut : « Je constate que la personnalité d'al-Qassām se distingue complètement de celle de Muḥammad 'Abduh, cependant cela ne signifie pas qu'en certaines circonstances il n'ait pas bénéficié de près ou de loin de quelques-unes de ses idées. ». [Traduction].

BULBUL, Ḥusām al-Dīn, *'Izz al-Dīn al-Qassām : wa ṣafahāt min tāriḥ bilād al-Šām, op. cit.*

²⁸² Si sur l'ensemble du récit de sa vie nous ne divergeons que peu, il s'agit d'un des principaux – et plus important – point de divergence avec les travaux de Sanagan, auteur de la dernière biographie en date.

²⁸³ Il suffit de lire le titre de la biographie que Rašīd Riḍā lui a consacré : *Histoire du Professeur (ustād), imam et shaykh Muḥammad 'Abduh*. Si le terme de shaykh est fréquent pour qualifier quelqu'un, imam l'est moins, impliquant l'idée d'une guidance pour les musulmans. Peu de savants dans la terminologie sont appelés imam.

²⁸⁴ (AL) QASSĀM, (AL) QAṢṢĀB, *al-Naqd wa-l-bayān fī daf' awhām Ḥuzayrān, op. cit.*

La liste des savants les ayant soutenus est reproduite dans les annexes, p. 183.

‘Abduh pensait que les *maḏāhib* et leur rigidité étaient une des principales causes de la perte du *dār al-islām*²⁸⁵. Il préconisait un usage systématique de l’*ijtihād* en dehors du cadre des écoles juridiques. Al-Qassām cherchait lui à conformer croyances et pratiques aux textes sans rompre avec les longues et nombreuses transmissions de savoirs des tenants des écoles traditionnelles²⁸⁶. ‘Abduh était partisan d’une réforme longue, quitte à accepter la collaboration. Al-Qassām n’envisageait pas la collaboration comme une option. En Palestine on sait qu’il qualifiait les collaborateurs de traîtres appelant même à leur porter atteinte²⁸⁷. Qui plus est al-Qassām était un homme d’action, refusant catégoriquement le fait accompli de la domination non-musulmane.

‘Abduh avait un rapport déconnecté au califat ottoman, nombre d’opposants à ce califat étaient de ses élèves ; certains étaient partisans d’un califat arabe en opposition au califat turc honni. Al-Qassām était un partisan des Ottomans, pas en tant que famille ou parti, mais en tant que gouverneurs de ce qui restait des terres d’Islam encore indépendantes. ‘Abduh, Riḏā, al-Kawākibi, même al-Qaṣṣāb et bien d’autres figures de l’*iṣlāḥ* puis de l’opposition au califat ottoman étaient des citadins ou le devinrent, fréquentant surtout étudiants et élites. Al-Qassām était un rural, resté au contact des réalités d’un monde qui n’avait que cette société ottomane comme horizon et protection, il était en phase avec ces ‘*ulamā*’ des campagnes très hostiles aux réformistes et à la Révolte arabe de 1916²⁸⁸. En Syrie, en Palestine, il fréquentait les milieux paysans, vivant dans les quartiers de l’exode rural, recrutant principalement parmi eux ou directement dans les campagnes.

Quelle était la nature de la relation entre ‘Abduh et al-Qassām ? Si tant est que cette relation ait existé ou tout simplement dépassé la relation maître-élève, parmi une multitude d’élèves. On peut affirmer au moins deux choses : les affirmations de certains de ses biographes, qui postulent une filiation intellectuelle, ne reposent sur aucune source ; et pour finir les idées, méthodes de ‘Abduh et d’al-Qassām diffèrent tant que cela jette un doute de plus quant à la supposée filiation intellectuelle. Mais exclure tout lien n’est pas raisonnable, aussi ce

²⁸⁵ *Dār al-islām* : terre d’Islam, cette notion s’oppose au reste du monde décrit comme *dār al-kufr* (terre de mécréance) lui-même divisé en deux : *dār al-ḥarb* (la terre de guerre, désigne les Etats en guerre avec les puissances musulmanes) et le *dār al-ṣulḥ* (la terre de la trêve, désigne les Etats ayant des accords avec les musulmans).

²⁸⁶ Cela est particulièrement visible dans son livre où lui et al-Qaṣṣāb s’appuient quasi exclusivement sur des savants plus anciens, ne mettant que très peu en avant leurs propres réflexions. *Ibid.*

²⁸⁷ COHEN, Hillel, *Les Palestiniens face à la conquête sioniste : 1917 – 1948 traîtres ou patriotes ?*, *op. cit.*

²⁸⁸ MIZRAHI, Jean-David, *Genèse de l’Etat mandataire...*, *op. cit.*

Cet ouvrage suggère même que cette déconnection entre la Syrie rurale et Fayṣal a contribué à sa chute.

qui nous intéresse n'est pas tant l'influence effective de 'Abduh sur al-Qassām, que le fait que factuellement la différence des idées et méthodes est là.

D. Le credo d'al-Qassām : *al-Naqd wa-l-bayān fī daf' awḥām Ḥuzayrān*

Toujours dans cette optique de mettre en lumière le credo et les idées du shaykh al-Qassām, nous nous permettons un bon chronologique jusque dans les années 1920 alors qu'al-Qassām vit exilé en Palestine. En effet, le seul texte majeur que nous ayons de lui est un livret écrit à quatre mains, avec son ami le shaykh damascène Kāmil al-Qaṣṣāb, en 1925 : *al-Naqd wa-l-bayān fī daf' awḥām Ḥuzayrān*²⁸⁹.

1. Al-Qassām et ses relations avec les autres savants : polémique mais reconnu

Ce n'est qu'avec les polémiques dont il a été à l'origine en Palestine que l'on en sait un peu plus sur les rapports qu'entretenait al-Qassām avec ses pairs. Avant cela on sait qu'en tant que diplômé azhari il était légitime à briguer des fonctions de professorat et d'imamat entre autres. Il garda contact avec plusieurs de ses camarades d'études qui, rappelons-le, étaient pour certains originaires de Jabla. Il rencontra peut-être à Damas le shaykh al-Qaṣṣāb, son aîné, à une époque incertaine, avant de le fréquenter plus régulièrement en Palestine.

Au début des années 1920 quand al-Qassām arriva en Palestine avec des membres de sa famille et des compagnons de route, précédé par le shaykh al-Qaṣṣāb, tous étaient réfugiés politiques échappant à l'étau français. Leur position vis-à-vis des nouvelles autorités était très fragile, mais al-Qassām se fit assez rapidement connaître pour ses positions radicales gagnant en notoriété à Hayfa auprès de la population.

Les positions réformistes d'al-Qassām et d'al-Qaṣṣāb s'affirmaient comme un retour à l'orthodoxie des quatre écoles. Elles firent bruit et al-Qassām subit des pressions de la part des autorités mais aussi de partisans d'autres hommes de religion. Il faut dire qu'al-Qassām se faisait remarquer en paroles et en actes avec selon certains dires, lors d'un prêche ou d'un cours, l'introduction d'une arme qu'il brandit dans la mosquée afin d'inciter les fidèles au combat²⁹⁰.

L'enjeu des relations avec les milieux savants de Palestine est important car de cela dépendait, au moins partiellement, la possibilité d'enseigner ou d'exercer des fonctions

²⁸⁹ (AL) QASSĀM, (AL) QASSĀB, *al-Naqd wa-l-bayān fī daf' awḥām Ḥuzayrān*, *op. cit.*

Peut se traduire comme suit : *Critique et explication de la réfutation des élucubrations de Ḥuzayrān*. [Traduction]

²⁹⁰ L'évènement aurait eu lieu en 1931 d'après : JARRĀR, Ḥusnī, *al-Ṣayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, *op. cit.*

officielles dépendant directement, en Palestine, du Haut Conseil islamique – HCI (*al-Majlis al-islāmī al-a'lā*) dirigé par le mufti Amīn al-Ḥusaynī. Dans la mesure où al-Qassām exerça plusieurs fonctions liées au HCI on peut donc au moins affirmer que ses relations avec les institutions musulmanes officielles étaient normales et que les oppositions qu'il rencontrait ne venaient pas de ce côté. Des auteurs ont même vu une relation plus poussée entre Amīn al-Ḥusaynī et al-Qassām, allant pour certains jusqu'à voir en al-Ḥusaynī, al-Qassām et al-Qaṣṣāb un trio du *jihād*²⁹¹. Vision remise en cause par certains auteurs de gauche qui y voient une contradiction entre d'une part le Qassām révolutionnaire, proche du peuple, opposé aux dépenses faramineuses en vue de la rénovation et de l'embellissement des mosquées, considérant que la priorité était de lever des fonds pour s'armer et, d'autre part, un Ḥusaynī plongé dans les intrigues claniques, symboles des tares du Mouvement National palestinien²⁹².

Les deux approches sont très contestables ; pour la première nous n'avons aucune preuve tangible d'une quelconque collusion entre les trois individus sur la question du *jihād*. Au mieux il est communément admis qu'al-Qassām informa le Ḥājj Amīn de ses intentions²⁹³. Et peu d'éléments nous permettent d'affirmer qu'al-Qaṣṣāb a bel et bien participé à la formation de l'organisation d'al-Qassām. Il semblerait même qu'il n'était pas du tout impliqué – au mieux seulement informé²⁹⁴. C'est un point presque insoluble au vu de la contradiction des sources, certaines affirmant le contraire²⁹⁵. Quant à la deuxième approche, elle découle d'une vision caricaturale de la situation basée sur des considérations purement idéologiques : al-Qassām étant proche du peuple, ayant pris la mesure de la dimension sociale du combat, il ne pouvait donc logiquement être proche d'un dirigeant controversé du MNP.

Parmi les avis d'al-Qassām qui choquèrent, il préconisait de ne plus embellir les mosquées et même de retarder le pèlerinage à Makka tant que l'occupation durerait, afin de

²⁹¹ Il faut dire que le mufti al-Ḥusaynī a reçu le soutien de nombreux religieux de Palestine début 1921, dont al-Qassām, qui signent une pétition soutenant sa candidature au muftiat de Palestine. Fait cité par Ḥalaf ; la pétition est reproduite par Šurrāb dans son livre et dans le documentaire d'al-Jazeera.

ḤALAF, 'Alī Ḥusayn, *Tajriba-t-al-šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, op. cit.

Al Jazeera Documentary, *'Izz al-Dīn al-Qassām...*, 2015, op. cit.

²⁹² Jundi défend cette vision puritaine de gauche d'al-Qassām, postulant un fossé entre lui et le mufti.

(AL) JUNDI, 'Āšim, *'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

²⁹³ C'est ce que suggère Elpeleg dans sa biographie du mufti.

ELPELEG, Zvi, *The Grand Mufti, Haj Amīn al-Hussaini, Founder of the Palestinian National Movement*, traduit de l'hébreu vers l'anglais par David Harvey ; éd. Frank Cass & CO. LTD, Londres, 1993 [1^{ère} éd. en hébreu 1988, Israēl].

²⁹⁴ ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, op. cit.

²⁹⁵ D'après Šāwīš (l'éditeur du livret) al-Qaṣṣāb lui a laissé entendre qu'il aurait eu une implication dans les affaires paramilitaires d'al-Qassām. cela apparaît dans l'introduction de l'éditeur dans :

(AL) QASSĀM, (AL) QASSĀB, *al-Naqd wa-l-bayān fī daf' awhām Ḥuzayrān*, op. cit.

rassembler cet argent et s'en servir pour s'armer. Si cette *fatwā*²⁹⁶ ne revêt pas un caractère extraordinaire, pas plus qu'hétérodoxe selon les critères des *madāhib*, et répondait à l'impératif de la situation, elle choqua toutefois les milieux politiques et religieux de la Palestine mandataire, encore loin d'envisager une guerre totale.

La situation des deux shaykhs se corsa quand survint une grave polémique en 1925, d'apparence anodine. Lorsqu'al-Qassām et al-Qaṣṣāb furent contraints de défendre leur position doctrinale en publiant leur livret, ils reçurent des dizaines de lettres et déclarations de soutien de la part de savants éminents. 21 de ces savants sont mentionnées dans la dernière édition du livret ainsi que 19 lettres de soutien reproduites. Les deux hommes jouissaient d'une légitimation de la part des plus hautes autorités religieuses du Moyen-Orient et des quatre écoles juridiques qui apportèrent toutes une approbation à la justesse de leurs avis.²⁹⁷

2. La polémique des Janā'iz de 1925, l'accusation de wahhābisme

Lors d'une *janāza*²⁹⁸, au début de l'année 1925, un partisan d'al-Qassām se querella avec une des personnes qui récitaient prières et psalmodies à voix haute dans le cortège funéraire, l'intimant de cesser cette pratique interdite²⁹⁹. L'affaire fit grand bruit au point que le directeur du journal *al-Yarmūk*, Kamāl 'Abbās, publia un article accusant al-Qassām – sans le citer – d'être à l'origine de la division engendrée chez les gens du fait de ses *fatāwā* allant jusqu'à remettre en cause sa qualité de savant. Ce à quoi al-Qassām voulut répondre en envoyant une lettre au journal qui refusa de la publier. Le journal *al-Karmal* accepta et la polémique dura des semaines impliquant des gens comme 'Abbās qui n'ont pas de connaissance particulière dans la *fatwā*, donnant à l'affaire un caractère politique³⁰⁰. Al-Qassām subit des attaques, et on tenta de l'expulser du *minbar* de la mosquée al-Istiqlāl dont il était *imām ḥaṭīb*³⁰¹ depuis 1925 et de lui interdire de donner cours³⁰². Le directeur de l'Association de Bienfaisance

²⁹⁶ *Fatwā* pl. *fatāwā* : avis juridique d'un savant, basé sur les sources de la Loi musulmane, en réponse à une question. La *fatwā* est en générale émise par un mufti.

²⁹⁷ La liste des savants ayant soutenu les deux shaykhs est reproduite en annexe, p. 283.

²⁹⁸ *Janāza* pl. *janā'iz* : désigne les rites mortuaires en islam (lavage, prière, procession funéraire et enterrement).

²⁹⁹ Jarrār rapporte l'événement ; Šurrāb se contente d'affirmer que les élèves d'al-Qassām diffusaient ses *fatāwā* concernant ce sujet.

JARRĀR, Ḥusnī, *al-Šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, op. cit.

³⁰⁰ Le caractère public de l'affaire n'est pas mentionné par Šawīš (éditeur du livret) mais par Šurrāb en détail :

ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, op. cit.

³⁰¹ *Minbar* : tribune de la mosquée depuis laquelle l'imam donne les sermons du vendredi et des fêtes. Il s'agit en général d'un escalier au bout duquel l'imam fait face à l'assemblée, la surplombant.

Imām ḥaṭīb : imam prononçant le sermon du vendredi et guidant la prière qui suit ledit sermon.

³⁰² ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, op. cit.

de Hayfa (*al-jam'īya al-ḥayrīya*), le Ḥājj 'Abd al-Wāḥid al-Ḥasan, souhaitant mettre fin à la polémique, posa la question suivante au shaykh al-Qaṣṣāb :

Quel est la parole des gens de la science véridique concernant le fait de crier, de faire du *tahlīl*, du *takbīr*³⁰³, et autres choses similaires devant les processions mortuaires (*janā'iz*) ? Informez-nous, qu'Allāh vous en récompense.

Al-Qaṣṣāb répondit :

Cela est répréhensible (*makrūh taḥrīman*)³⁰⁴ ainsi qu'une infame innovation (*bid'a qabīha*) [...]³⁰⁵

Al-Ḥājj Ḥasan présenta la *fatwā*³⁰⁶, qui aurait pu être anodine, au mufti ḥanafī d'Acre, 'Abd Allāh al-Jazzār³⁰⁷. Celle-ci provoqua un tollé engendrant une contre-*fatwā* le 13 février 1925 de la part du mufti d'Acre³⁰⁸. Ce dernier, tout en rappelant le fait qu'effectivement il était détestable d'élever la voix durant la *janāza*, même pour invoquer Allah, considérait que si les gens durant la procession se laissaient aller à penser à autres choses alors faire l'invocation d'Allah à haute voix devenait un moindre mal autorisé. Il alla plus loin, lançant une grave accusation, estimant qu'al-Qaṣṣāb était peut-être payé par les autorités pour faire taire la profession de foi musulmane.

Suite à cela le Ḥājj al-Ḥasan s'empressa d'exposer les deux *fatāwā* aux savants d'Egypte 'Ali Surūr al-Zankalūnī et Maḥmūd Muḥammad Ḥaṭṭāb al-Subkī³⁰⁹, dans l'idée que des savants reconnus, étrangers à la polémique et au pays pourraient éteindre le feu de la discorde. Ils apportèrent un soutien à la *fatwā* d'al-Qaṣṣāb le 29 mars 1925. Si al-Subkī se contenta de

³⁰³ *Tahlīl* : fait de dire *la ilāh illa-llāh* (il n'y a de dieu qu'Allāh).

Takbīr : action de dire *Allāh Akbar* (Allāh est le plus grand).

³⁰⁴ *Makrūh taḥrīman* : répréhensible ou détestable-illicite. Il s'agit d'une sentence juridique (*ḥukm* pl. *aḥkām*) qualifiant le degré d'obligation ou d'interdiction des actes d'une personne responsable (*mukallaḥ*). Il y a 5 types de *aḥkām* : les actes *farḍ* ou *wājib* (obligatoire), *mandūb* (surrégatoire, on dit aussi *masnūn*, *mustaḥabb*, *sunna*, *nadb*), *mubāh* ou *ḥalāl* (autorisé), *maḥzūr* (interdit, on dit aussi *muḥarram*, *ḥarām*, *ḥiẓr*) et enfin *makrūh* (détestable). C'est ainsi que les trois *maḍāhib* juridiques mālikī, šāfi'ite et ḥanbalī classifient les actes. Le *maḍhab* ḥanafī ajoute la notion de *wājib* distincte du *farḍ*. La différence étant que le *wājib* est une obligation issue d'une preuve moins forte que le *farḍ*. De même ils ajoutent le *makrūh taḥrīman* qui est tout acte interdit mais dont l'interdit découle d'une preuve moins forte qu'un acte *ḥarām* (illicite, interdit).

A ce sujet l'imam al-Juwaynī a écrit une des épîtres de référence *al-Waraqāt* (les feuillets), dont voici la référence d'un des commentaires de commentaires les plus connus :

(AL) DIMYĀTĪ, Aḥmad bn Muḥammad, *Hāšiya-t-al-Dimyātī 'alā šarḥ al-waraqāt li-Jalāl al-Dīn Muḥammad bn Aḥmad al-Maḥallī al-Šāfi'ī*, maktaba-t-dār al-Daqqāq, Damas, 2014.

³⁰⁵ (AL) QASSĀB, (AL) QAṢṢĀB, *al-Naqd wa-l-bayān fī daf' awhām Ḥuzayrān*, op. cit.

³⁰⁶ La manière dont la *fatwā* est prononcée laisse supposer que le shaykh al-Qaṣṣāb était tenant de l'école ḥanafie.

³⁰⁷ Il était également *qāḍī* (juge) d'Acre, mort en 1939.

³⁰⁸ Date obtenue grâce à un convertisseur, la date mentionnée est le 19 *Rajab* 1343 de l'Hégire.

³⁰⁹ Savant mālikīte azhari, mort en 1933. Ne pas confondre avec le grand savant Taqīy al-Dīn al-Subkī.

répondre à la demande de *fatwā*, al-Zankalūni fit connaître sa position dans la revue égyptienne *al-Šūra*³¹⁰. Malgré cela la discorde ne prit pas fin et repartit de plus belle.

La polémique redémarra avec l'implication de Muḥammad Ṣubḥī Ḥuzayrān, un des élèves du mufti d'Acre, qui publia un pamphlet *Faṣl al-khiṭāb fi-l-radd 'ala-l-Zankalūnī wa-l-Qassām wa-l-Qaṣṣāb*³¹¹. Il y accusait les trois savants de s'éloigner du consensus de cette époque, de remettre en cause des faits établis et de ne pas avoir compris la notion de *bid'a*. Prenant la défense de son shaykh – al-Jazzār – dans cette polémique il attaqua violemment les trois savants en portant ses accusations dans la presse, dont une accusation à peine voilée de wahhābisme. Dans la réponse qu'al-Qaṣṣāb et al-Qassām firent à ce pamphlet, ils lui répondirent point par point en le citant. Par ce biais nous avons les points essentiels, voire l'intégralité, du pamphlet de Ḥuzayrān. Cela tient du pamphlet car il ne fit que mentionner des livres de référence comme arguments d'autorité sans en citer leurs contenus. Il invitait par ailleurs les savants à se prononcer sur la question, appelant même à l'expulsion de Palestine des deux shaykhs syriens³¹².

- *L'atteinte à des intérêts corporatistes*

Par la polémique qu'al-Qassām provoqua avec ses élèves, suivi d'al-Qaṣṣāb, il portait atteinte à une véritable institution qui ne disait pas son nom, de gens, souvent *mu'addin*³¹³, lecteurs du Coran, imams, chanteurs, musiciens, faisant un véritable commerce de l'organisation de cérémonies religieuses, dont les processions funéraires, en s'adonnant à des pratiques interdites, répréhensibles ou détestables. Ce phénomène se constatait – et se constate encore³¹⁴ – dans nombre de cérémonies religieuses et pas seulement les *janā'iz*. Mais dans la mesure où la controverse commença suite à une *janāza*, ce fut en grande partie autour de ce sujet que le débat tourna en apparence. Sauf qu'en réalité la controverse dépassait ce cadre, portant sur ces pratiques en général et plus fondamentalement sur la question de la *bid'a*.

En ce qui concerne les rites mortuaires, après le lavage du corps, son enveloppement dans le linceul, la prière de la *janāza*, les hommes défilent en portant le corps du défunt jusqu'au

³¹⁰ Revue hebdomadaire égyptienne active de 1924 jusqu'à son interdiction en 1931. On connaît le détail de cette succession d'épisode de la polémique à travers les récits qu'en font Šurrāb et Šāwīš. Ce dernier rapporte notamment dans la réédition du livret plusieurs des différentes *fatāwā* évoquées.

(AL) QASSĀM, (AL) QAṢṢĀB, *al-Naqd wa-l-bayān fī daf' awḥām Ḥuzayrān*, *op. cit.*

ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, *op. cit.*

³¹¹ *Distinguer le vrai dans la réponse à al-Zankalūni, al-Qassām et al-Qaṣṣāb*. [Traduction]

³¹² (AL) QASSĀM, (AL) QAṢṢĀB, *al-Naqd wa-l-bayān fī daf' awḥām Ḥuzayrān*, *op. cit.*

³¹³ *Mu'addin* : muezzin, personne qui fait l'appel à la prière.

³¹⁴ C'est d'ailleurs une des raisons pour lesquels Šāwīš a republié le livre d'al-Qassām et al-Qaṣṣāb.

cimetière pour l'enterrement attirant ainsi au passage les passants – l'accompagnement de la dépouille et plus largement la participation à l'ensemble des rites étant méritoire³¹⁵. Beaucoup de familles riches et influentes avaient pour habitude de payer des gens invoquant Allah pour leurs défunts à voix haute sur tout le trajet, récitant des versets du Coran, des chants et poèmes – parfois même de la musique était jouée. Les gens répondaient aux supplices et des femmes payées (*nā'ihāt* pl. de *nā'iha*) pleuraient de manière ostentatoire autour du cortège ou à l'arrière.

Il en allait de même pour des événements comme la fête du *mawlid* (jour de naissance du Prophète Muḥammad), instituée depuis le X^{ème} siècle, objet constant de polémiques entre savants quant à sa licéité. Le *mawlid*, en plus d'être polémique, est souvent l'occasion de processions en musique et autres représentations du genre, accompagnées de psalmodies coraniques. Il en est également question dans la controverse.

En Palestine en particulier il y avait aussi une fête annuelle, calée sur le calendrier solaire, la procession du *Nabī Mūsā* (Prophète Moïse) partant de Jérusalem pour le village du même nom³¹⁶. Événement majeur en Palestine à l'époque, le tout supervisé personnellement par le mufti de Jérusalem. Cette occasion était devenue éminemment politique sous le mandat, objet de constantes préoccupations pour l'occupant britannique, craignant que l'événement ne serve de tremplin à une insurrection³¹⁷. Étrangement cette fête n'est pas mentionnée, peut-être qu'aucun des savants impliqués ne voulait s'en prendre au puissant mufti.

L'atteinte aux intérêts de cette économie du religieux provoqua des réactions passionnées, la presse y joua un rôle central faisant dépasser l'affaire de son cadre local et la portant au niveau régional, de Damas au Caire. C'est d'ailleurs par le biais de la presse qu'ont été connus les avis des uns et des autres et que la situation s'envenima. Là où les débats entre savants n'impliquaient la plupart du temps que les savants³¹⁸ ici la presse permit la diffusion de la question au-delà des frontières de la Palestine. Mais bien plus que cela, la presse en Palestine – où elle était très développée – contribuait à populariser ces questions, à exposer les débats au niveau populaire car beaucoup de journaux Palestiniens étaient distribués parfois presque

³¹⁵ La prière de la *janāza* sur le mort est même considérée unanimement comme un *farḍ kifā'i* (obligation de suffisance), dont l'obligation n'incombe pas à l'ensemble des musulmans si suffisamment de personnes l'accomplissent.

³¹⁶ Fête apparemment instituée au temps de Salāḥ al-Dīn au Moyen-Age, correspondant plus ou moins à une date de fête chrétienne. Le but était d'instituer une occasion où beaucoup de musulmans seraient réunis près de Jérusalem pour parer à l'éventualité d'une attaque de pèlerins chrétiens.

LAURENS, Henry, *La question de Palestine, Tome deuxième...*, *op. cit.*

³¹⁷ *Ibid.*

³¹⁸ Ce n'était évidemment pas toujours le cas, on peut citer à titre d'exemple la mobilisation populaire autour de l'imam Aḥmad bn Ḥanbal (780-855).

gratuitement jusque dans les villages les plus reculés de Palestine³¹⁹. La controverse portait donc en arrière-plan une sorte de lutte des deux shaykhs syriens contre les intérêts d'une véritable corporation de fait, qui trouva en al-Jazzār, Ḥuzayrān ses défenseurs et en un certain nombre de journaux.

- *La nécessaire réponse*

Un autre enjeu plus direct plus personnel touchait les deux savants syriens : le risque d'expulsion vers la Syrie dans laquelle ils étaient condamnés à mort par contumace. Ce problème des expulsions est rapporté par al-Qaṣṣāb des années plus tard, il cite à Zuhayr al-Šāwīš – l'éditeur de la dernière édition du livret – plusieurs noms de *mujāhidūn* et opposants syriens qui furent expulsés dès les premières années du mandat, pour certains vers la Syrie, pour d'autres vers la Transjordanie. La Palestine était alors un refuge pour les opposants syriens fuyant la répression française, mais leur position demeurait précaire.

La réponse des deux savants devenait nécessaire dans un contexte répressif britannique où ils jouaient leur place en Palestine. L'accusation de wahhābisme pouvait leur porter préjudice en ce qu'elle les ferait passer pour des rebelles. Leur réponse très étayée, s'appuyant sur des citations des plus grands savants musulmans, leur permit de répondre aux accusations d'extrémisme et de wahhābisme. En effet, les références citées et leurs manières de les citer sont très loin des standards wahhābis. Tout en conservant leur fermeté, maintenant leur avis et sans pour autant dénigrer le courant wahhābi, al-Qaṣṣām et al-Qaṣṣāb affirmaient que leur démarche se rattachait à celle des savants de toutes les époques et tendances du sunnisme.

3. La réponse : *Al-Naqd wa-l-bayān*

Al-Qaṣṣām et al-Qaṣṣāb publiaient leur livret le 15 juillet 1925, portant l'affaire à l'attention des plus éminents savants d'Égypte et de Syrie, représentant l'ensemble des *maḍāhib*. Les arguments avancés étaient si efficaces et les soutiens de savants si nombreux que la polémique semble avoir pris fin après cela³²⁰. En voici le titre complet avec un sous-titre indiquant l'ensemble des sujets abordés³²¹ :

³¹⁹ KHALAF, Noha Tadros, *Les Mémoires de 'Issa al-'Issa : journaliste et intellectuel palestinien (1878-1958)*, Institut Maghreb-Europe, Saint Denis ; Karthala, Paris, 2009.

Biographie du fondateur du journal *Falastin*, premier périodique palestinien. Dans l'introduction il est notamment indiqué que al-'Īsā s'est particulièrement mobiliser pour permettre la diffusion de son journal jusque dans certaines campagnes reculées.

³²⁰ Il y a toutefois un dernier épisode à la controverse, le shaykh Ḥalīl Tāhā organise des autodafés du livret. Ḥalaf semble être le seul à rapporter cet événement.

ḤALAF, 'Alī Ḥusayn, *Tajriba-t-al-šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qaṣṣām*, op. cit.

³²¹ Sous-titre probablement ajouté par l'éditeur à l'édition de 2001.

*Critique et explication de la réfutation des élucubrations de Ḥuzayrān : et la défense de la Sunna de la meilleure des créatures [le Prophète] en ce qui concerne la Sunna, la bid‘a [innovation], le Mawlid [anniversaire de naissance du Prophète], l'éthique dans la lecture du Coran, les cris et lamentations pendant les janā'iz [processions mortuaires], les funérailles, les tombes... etc.*³²²

Leur texte peut se diviser en trois parties ; les deux premières assez courtes, l'une introductive, puis un rappel de ce que disent les quatre *madāhib* à propos du fait de lever la voix pendant la *janāza*, suivi de l'essentiel du texte qui est une série de réponses argumentées à chacune des accusations lancées par Ḥuzayrān qu'ils citent. Par souci de simplicité et de gain de temps, les plumes des deux savants ne se distinguent pas l'une de l'autre³²³.

- *Un argumentaire aux références solides*

Après l'introduction le texte commence par exposer :

« Les paroles des savants des quatre écoles (*madāhib*) en ce qui concerne le fait de lever la voix en faisant du tahlīl et takbīr ou autre devant les processions mortuaires (janā'iz) »³²⁴

Sont exposées ensuite les avis prépondérants de chaque *madhab* en commençant par les Aḥnāf (pluriel de ḥanafī) en citant la *ḥāshiya* d'ibn 'Abdīn. Ensuite le *madhab* šāfi'i en citant l'imam al-Nawawī et son *Majmū'*, le *ṣayḥ al-islām* Zakarīya al-Anṣārī, ainsi qu'ibn Ḥajar al-Haytamī³²⁵. Puis l'école Māliki par la citation du savant ibn al-Ḥājj al-Fāsī dont l'ouvrage qu'ils citent *al-Madḥal* traite de la question de la *bid'a*. Pour finir avec le *madhab* ḥanbali et *Dalīl al-Ṭālib* d'al-Karmī ainsi qu'un extrait du *Iqnā' wa ṣarḥuhu* d'al-Bahūtī. Il s'agit systématiquement de références dans la *fatwa* de chaque école citée. Les quatre écoles répondent à cette problématique par le fait qu'il s'agit de pratiques *makrūh* (détestable), *makrūh taḥrīman* (répréhensible) pour les Aḥnāf, et même *harām* (illicite) pour certains šawāfi' (pluriel de šāfi'i).

Immédiatement après, ils expliquent avoir pris connaissances de deux thèses, portant sur la *janāza* et les innovateurs (*mubtadi'* pl. *mubtadi'ūn*), du shaykh Maḥmūd Muḥammad Ḥaṭṭāb al-Subkī qualifié de '*allāma* (grand savant), professeur de la « haute section » (*al-qism al-'ālī*) à al-Azhar. Des thèses qui contiennent les félicitations de nombreux grands savants d'al-Azhar, en plus de certaines de leurs *fatāwā*. Tous ces savants étant au minimum mufti, sinon *ṣayḥ al-islam* des quatre *madāhib*. Al-Qassām et al-Qaṣṣāb posent ensuite la question de savoir

³²² (AL) QASSĀM, (AL) QAṢṢĀB, *al-Naqd wa-l-bayān fī daf' awḥām Ḥuzayrān*, op. cit. [Traduction]

³²³ En excluant les introductions de l'éditeur et annexes, ainsi que les lettres de soutien, leur texte fait 64 pages.

³²⁴ (AL) QASSĀM, (AL) QAṢṢĀB, *al-Naqd wa-l-bayān fī daf' awḥām Ḥuzayrān*, op. cit. [Traduction]

³²⁵ Seul son surnom est cité dans le livret, « ibn Ḥajar », que l'éditeur confond avec Ibn Ḥajar al-'Asqalānī autre grand savant de ce *madhab*.

si, après avoir cité les avis des quatre écoles, ainsi que les thèses d'al-Subkī, soutenues par les plus grands savants azharis, il était encore nécessaire de s'étendre sur cette question.

Dans la suite de l'exposé ils réfutent les propos peu argumentés de Ḥuzayrān qu'ils affirment incohérents et dont ils se servent contre lui, en utilisant les références que ce contradicteur cite. Ils s'attaquent ensuite au fait que Ḥuzayrān a une compréhension erronée du concept de *bid'a*, en effet, ce dernier considérant que les psalmodies, prières et cris dans les processions sont des innovations acceptables, voire recommandées (*bid'a mustahabba*), car elles rappellent les gens à la religion et tiendraient donc de la *maṣlaḥa* (intérêt général). Ce à quoi les deux savants syriens opposent nombre de récits du Prophète et des compagnons concernant ces sujets. On peut donc voir aussi une contestation de la notion de *maṣlaḥa* parfois utilisée à des fins de contournement de certaines règles. Ils affirment que la notion *bid'a* ne désigne que l'innovation blâmable et qu'il ne saurait être question d'innover en religion. Entre autres références ils ne manquent pas de citer celui que l'on surnomme *al-ṣayḥ al-akbar*, ibn 'Arabi³²⁶, le fait même de lui faire montre de ce respect déroge complètement aux codes de la *wahhābīya* et même de toute une partie de la *salaḥīya iṣlāhīya*. L'autre Ibn al-'Arabi (m. 1076) – également andalou, à ne pas confondre avec le premier – grand savant du *madḥab* mālikite est aussi mentionné. Un autre maître soufi est cité en argument d'autorité précédé de la mention d'usage *al-'arīf bi-llāh* (le connaisseur d'Allāh) le shaykh al-Nābulsi, usage également réprouvé par les tenants de la *wahhābīya*.³²⁷

Parmi les autres figures d'autorité de renom cités on trouve également, avec des extraits de leurs écrits, Ibn Ḥajar al-'Asqalānī³²⁸ et Murtaḍa al-Zubaydi, dont ils présentent des passages de son commentaire du célèbre *Ihyā' 'ulūm al-dīn*³²⁹ de l'imam al-Ġazālī. Bien évidemment les grands compilateurs du *hadīṭ* tels qu'Aḥmad Ibn Ḥanbal, al-Buḥārī, Muslim, ont voix au chapitre du fait que les *aḥādīṭ* (pluriel de *ḥadīṭ*) et récits de compagnons du Prophète qu'ils ont rapporté sont cités et commentés. Ils citent également des ouvrages de définition de la croyance

³²⁶ *Al-ṣayḥ al-akbar* (le plus grand shaykh) c'est ainsi qu'ils le nomment suivi de la mention *qaddassa [Allāh] sirrahu* (puisse Allah sanctifier son secret). Ibn 'Arabi (1165-1240) est un maître mystique andalou connu pour sa doctrine parfois jugée hétérodoxe.

³²⁷ L'éditeur ne cache pas ses sympathies pour al-Qassām, toutefois il ne manque pas de montrer sa désapprobation de l'usage de ces références et formules élogieuses.

³²⁸ Imam de référence dans le *hadīṭ* qualifié de *amīr al-mu'minīn fi-l-ḥadīṭ*, « commandeur des croyants dans le *hadīṭ* ». Également un grand savant du *madḥab ṣāfi'ī*.

³²⁹ *La revivification des sciences de la religion*. Ouvrage phare d'al-Ġazālī.

comme par exemple, un des plus anciens ouvrages en la matière, référence presque absolue dans le monde sunnite la *'aqīda ṭahāwīya*, de l'imam al-Ṭahāwī.³³⁰

Et preuve d'une volonté de montrer que leur avis est bien un point d'unanimité chez les musulmans les auteurs citent Ibn al-Qayyim al-Jawzīya – le célèbre élève d'Ibn Taymīya – aux côtés de Taqīy-al-Dīn al-Subkī. L'un et l'autre ennemis au point que le second avait apparemment excommunié les deux autres. Bien d'autres savants de référence et leurs textes sont mentionnés, cités pour appuyer leur argumentaire.

Le ton du texte est globalement très offensif. Répondant à Ḥuzayrān, ils ne se gênèrent pas pour y placer des piques acerbes régulièrement. Pour entamer la conclusion ils s'adressent au lecteur en disant à propos du pamphlet qui les accuse :

Quiconque analyse la thèse de Ḥuzayrān verra que ce shaykh a rassemblé un amalgame confus de questions savantes qu'il traite comme bon lui semble, qu'il a rassemblés dans son esprit, puis sa plume les a publiés comme son esprit et ses passions voulaient, et cela pour impressionner la masse des gens et venir en aide à ceux qui prennent la religion comme un commerce [...].³³¹

- *La question socio-économique*

De façon sous-jacente à la question des *janā'iz* et de la *bid'a*, le texte aborde aussi un volet plus social et économique concernant ces pratiques réprouvées. Al-Qassām et al-Qaṣṣāb évoquent dans leur réponse – probablement sous la plume du premier – que ces pratiques révélaient des inégalités criantes dans la société palestinienne de l'époque qui avaient tendance à s'aggraver dangereusement du fait de la colonisation. Les riches entretenaient une économie jugée non conforme à la *ṣarī'a* en braquant les regards sur eux, au mépris de toute la spiritualité musulmane invitant à l'humilité, à la modestie, laissant les pauvres enterrer leurs morts dans le mépris et l'anonymat. La *janāza* était alors un marqueur de richesse et de rang social, une course à qui aura la plus belle cérémonie mortuaire avec le plus de participants, d'honneurs et de prestige censés rejaillir sur la famille du défunt.

De plus les deux savants notent que ces pratiques constituaient des dépenses inutiles d'argent qui aurait pu servir à combler les inégalités, à lutter contre la misère d'un pays en pleine transformation économique et sociale. Cette prise en compte de la dimension sociale de

³³⁰ Parmi les ouvrages les plus commentés après le Coran et les compilations de *aḥādīth*, référence Même chez les savants wahhābis malgré certaines critiques.

(AL) ṬAHĀWĪ, Abū Ja'far Aḥmad bn Muḥammad, *Bayān 'aqīda-t-ahl-al-sunna wa-l-jamā'a*. aussi appelé *al-'aqīda al-ṭahāwīya*.

³³¹ (AL) QASSĀM, (AL) QASSĀB, *al-Naqd wa-l-bayān fī daf' awhām Ḥuzayrān*, *op. cit.* [Traduction]

la question est intéressante même si elle n'est pas centrale dans le texte. Elle peut laisser penser à un dépassement de la seule question doctrinale, religieuse, mais en fait les deux aspects – religieux et socio-économiques – sont pour eux indissociables. Ce souci de la condition des plus démunis dont le nombre a tendance à augmenter en Palestine est clairement à l'origine de la gauchisation de la figure de al-Qassām qui, de son vivant fut mis en garde du risque de voir ses idées assimilées au communisme émergent et honni³³².

4. La *salafīya*

▪ La référence à l'imam al-Šāṭibī : un marqueur de salafimse ?

Le texte se présente en partie comme une introduction ou une présentation de l'un des ouvrages de référence concernant la notion de *bid'a*. Il s'agit de *al-I'tisām* de l'imam andalou al-Šāṭibī³³³. Dans un ton presque ironique les deux shaykhs invitent Ḥuzayrān et son mufti, al-Jazzār, à prendre connaissance de ce monument de la pensée islamique :

Nous souhaitons guider le professeur al-Jazzār et son élève vers le bénéfice de la lecture de ce livre [*al-i'tisām*] qui n'a pas son pareil concernant ce sujet, mais nous avons craint qu'ils jettent sur son auteur l'accusation de wahnābisme – qui est la preuve de l'incapable qui promeut le faux et l'égarement dans la religion – qu'ils ont jetée sur nous, et ce bien que le grand imam al-Šāṭibī précède l'époque de Muḥammad ibn 'Abd al-Wahnāb de près de cinq cent ans [...].³³⁴

Ce livre est un ouvrage de référence dans plusieurs courants de pensée salafis. Il n'est toutefois pas un marqueur de salafisme en soi car il traite d'un sujet doctrinal qui tend à diviser au sein même des différents courants doctrinaux. En effet, on se fourvoierait en voyant le débat concernant la *bid'a* comme une opposition entre partisans de considérer l'innovation en religion comme proscrite qui seraient tous tenant de courants de la *salafīya*, d'une part, et d'autre part les partisans d'une définition large de la *bid'a* tolérant des innovations dans le culte qui seraient tous tenant d'un islam « traditionnel ». Le livret d'al-Qassām vient en contradiction avec cette opposition simpliste, puisqu'il a été soutenu par les plus grands savants de l'islam « traditionnel », dont certains étaient des opposants à 'Abduh. De même le avis de savants qu'ils citent, allant dans leur sens, sont quasi exclusivement des références des écoles juridiques et des écoles doctrinales parfois combattues par les courants salafis.

³³² Journal *Falastīn*, Yafa, 22 novembre 1935.

Un des témoignages rapporte une conversation au cours de laquelle un homme prévient al-Qassām qu'avec son comportement altruiste et son souci des gens de basse condition il pourrait passer pour un communiste.

³³³ Ibrāhīm bn Mūsā al-Šāṭibī (m.1388), à ne pas confondre avec al-Qāsim bn Fīra al-Šāṭibī (1144-1194) auteur d'un très célèbre poème sur sept lectures du Coran.

³³⁴ On remarquera dans cet extrait qu'ils mentionnent Ibn 'Abd al-Wahnāb – fondateur du courant wahnābī – sans le mentionner comme un savant ou un shaykh.

(AL) QASSĀM, (AL) QASSĀB, *al-Naqd wa-l-bayān fī daf' awḥām Ḥuzayrān*, op. cit. [Traduction]

L'imposant livre *al-I'tiṣām* d'al-Šāṭibī ne saurait être résumé en quelques lignes, mais on peut en dire ce qui suit : il définit la *bid'a* tant sur le plan linguistique que légal (*šar'ī*) en mettant en lumière la confusion que certains font des deux définitions. En effet, le fait de diviser la *bid'a* en cinq catégories, de l'innovation interdite à celle souhaitable, correspond à une définition linguistique de toute chose nouvelle qui peut être bonne ou mauvais. Tandis que la *bid'a* en religion correspond à toute acte lié à l'adoration qui ne trouve pas sa source dans le *šar'* (les sources de la religion). Il rappelle également que le *mubtadi'* (innovateur) doit être rappelé à l'ordre, voire condamné.

- *Al-Qassām un salafi ?*

C'est une question complexe qui nous obligerait à nous pencher sur une question encore plus complexe : qu'est-ce que la *salafiya* ? Et au vu de la multiplicité des réponses et des écoles, très différentes les unes des autres, se revendiquant d'une pensée salafie nous n'allons pas nous étendre sur la question³³⁵. Mais voici ce que nous pouvons affirmer.

Quand bien même 'Abduh a pu exercer une influence sur al-Qassām, celle-ci ne s'est pas traduite concrètement par des idées partagées sur le plan doctrinal, al-Qassām restant très attaché aux tenants de l'islam traditionnel dans sa pluralité. Dans ce cas on peut dire qu'al-Qassām n'était pas un tenant de l'école salafie de 'Abduh. Mais s'il devait être qualifié de salafi, ce serait parce que cette idée de se référer aux pieux prédécesseurs est très présente dans le livret coécrit. De plus les très nombreuses et très diverses références du livre éloignent les deux hommes d'une définition claire du salafisme et sont encore moins proche des standards wahhābis³³⁶. Le fait que leur texte ne se réfère quasi exclusivement qu'aux *maḏāhib* et le fait de chercher l'appui des tenants de ces mêmes écoles parmi leurs contemporains sont des

³³⁵ ABŪ ZAHRA, Muḥammad, *Tārīḥ al-maḏāhib al-islāmīya*, 2 vol., dār al-Fikr al-'arabī, (date inconnue), Le Caire.

En lisant les pages du livre d'Abu Zahra sur l'histoire des écoles musulmanes, on voit qu'il qualifie de salafi tous les tenants de doctrines se rapprochant de celle d'Ibn Taymīya, qu'il range parmi les salafis. Il range dans ce courant également les tenants du *tafwīd* dans la croyance, alors que ce point est partagé par de nombreux tenants des doctrines aš'arie et māturīdie.

Tafwīd : indique le fait de ne pas s'adonner à l'interprétation (*ta'wīl*) des passages équivoques du Coran, sans pour autant entrer dans de l'anthropomorphisme (*tajsīm* ou *tašbīh*) concernant le fait que sont mentionnés dans le Coran, par exemple, le *yad* (main) d'Allah.

Concernant le salafisme, voir également :

LAUZIERE, Henri, *The making of Salafism: Islamic reform in the twentieth century*, Columbia University Press, New-York, 2016.

³³⁶ Cependant Šurrāb et Āl Salmān affirment le salafisme d'al-Qassām en tentant de le relier au wahhābisme, alors que les deux ont eu connaissance du livret, le second lui consacre même un commentaire.

ĀL SALMĀN, Abū 'Ubayda Mašhūr bn Hasan, *al-Salafiyyūn wa qaḏīya-t-Filasṭīn fī wāqi'ina al-mu'āšir*, markaz Bayt al-Maqdis li-l-dirāsāt al-tawḥīqīya, Naplouse, 2002.

ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, op. cit.

marques d'une distance avec les différents courants salafis, ayant en commun la remise en cause des écoles juridiques. Mais la référence aux *salaf ṣāliḥ* est bien là, rappelée régulièrement tout au long du texte. Ici, en citant al-Šātibī qui énumère les raisons de condamner la *bid'a* :

3 : Le consensus unanime des Pieux prédécesseurs (*salaf ṣāliḥ*) parmi les Compagnons du Prophète (*ṣaḥāba*) et leurs successeurs (*tābi'ūn*) et ceux qui les suivent à propos de sa [la *bid'a*] condamnation [...].³³⁷

Mais cette référence aux Pieux prédécesseurs n'a en réalité rien d'exceptionnel et n'est en aucun cas l'apanage de la *salafīya*. Il suffit pour s'en rendre compte de consulter des ouvrages de croyance anciens réfutés par des courants salafis comme celui de 'Abduh ou d'ibn 'Abd al-Wahhāb³³⁸.

Également concernant ces luttes contre les *bida'* et autre croyances populaires, Sanagan avance l'idée que les liens de la famille Qassām avec la confrérie Naqašbandīya étaient beaucoup plus fort qu'on ne le pense. En effet, cette confrérie fait partie des plus rigoristes et certaines de ses branches proposent une activité spirituelle très épurée, dépourvue de la théâtralité de certaines confréries connues pour des séances d'invocations collectives à haute voix ou dansantes. Ainsi l'effort de réforme, de quête de l'orthodoxie dans la pratique et la croyance qui anime al-Qassām trouverait en partie son origine dans un confrérisme épuré³³⁹. Notons également que la Qādirīya est aussi considérée, même par certains tenants de la *salafīya*, comme étant la confrérie soufie la plus proche de l'orthodoxie sunnite³⁴⁰. Cependant un témoignage isolé vient défendre l'idée qu'al-Qassām se serait inscrit dans une lutte contre le soufisme, sans préciser quelle forme³⁴¹. Toutefois cette approche est peu étayée.

Après ce bond chronologique qui nous a permis de mieux cerner les questions liées à sa doctrine, sa formation et ses influences, nous revenons à l'époque où al-Qassām terminait ses études à al-Azhar en Egypte puis repartait en Syrie entre 1904 et 1906, diplômé de la *ijāza 'ālimīya* faisant de lui un savant reconnu.

³³⁷ (AL) QASSĀM, (AL) QAṢṢĀB, *al-Naqd wa-l-bayān fī daf' awhām Ḥuzayrān*, *op. cit.* [Traduction]

³³⁸ À titre d'exemple nous pouvons à nouveau citer la célèbre épître dans la croyance selon l'école aš'arie *Jawhara-t-al-tawḥīd*. *cf.* note 272 p. 66.

(AL) BAYJŪRĪ, Ibrāhīm bn Muḥammad, *Tuḥfa-t-al-Murīd, šarḥ jawhara-t-al-tawḥīd*, *op. cit.*

³³⁹ SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: 'Izz al-Din al-Qassam*, *op. cit.*

³⁴⁰ C'est ce qu'affirme Šurrāb qui prétend qu'elle est la seule confrérie proche de l'orthodoxie sunnite.

ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, *op. cit.*

³⁴¹ 'Abd al-Mālik Muṣṭafā al-Qassām, neveu du shaykh, cité par Ḥalaf défend qu'al-Qassām combattait les soufis. ḤALAF, 'Alī Ḥusayn, *Tajriba-t-al-šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, *op. cit.*

Chapitre 3. L'Ottoman

Il était d'une taille moyenne plus petite que grande, plutôt mince, la peau brune [asmar], les yeux noirs, la barbe touffue, le visage radieux et souriant, l'apparence impressionnante et vénérable, à l'opinion juste, d'une clairvoyance authentique, le cœur vaillant, intuitif, l'esprit vif, parlant avec élégance, sûr de lui, toujours optimiste et confiant du fait de sa foi en Allah – exalté soit-Il – en Son jugement [qaḍā'] et en Son décret [qadr], il était clément avec les gens, humble, se satisfaisant de peu pour sa nourriture et de la simplicité dans son habillement, véridique en parole et en acte, persistant au travail supportant ses difficultés.³⁴²

Ainsi est décrit 'Izz al-Dīn al-Qassām à son retour d'al-Azhar entre 1904 et 1906, après huit à dix années d'études, âgé de plus de vingt ans. Ajoutons à cette description, qui ne tarit pas d'éloges, qu'à son retour al-Qassām était vêtu de la coiffe des savants azharis ('amāma azharīya), une coiffe rouge en forme de cône tronqué (tarbūṣ) entourée d'un turban blanc. Habillé d'une tunique longue et blanche, il portait par-dessus celle-ci un caftan de couleur grise tirant sur le bleu, sans col, à la manière des savants azharis (qufṭān azhari). Al-Qassām était désormais un savant, diplômé d'une des plus prestigieuses universités musulmanes.

Durant sa dernière quinzaine d'années passée dans son pays natale, al-Qassām devint enseignant, imam et prédicateur. Il se maria, eut des enfants, voyagea à nouveau et commença à s'impliquer dans le *jihād* notamment en s'engageant dans l'armée ottomane qu'il ne trahit pas jusqu'à la chute de l'Empire en 1918.

A. Au service de la communauté

Après son retour d'al-Azhar, et avant le déclenchement de la Première Guerre mondiale en 1914, à une date inconnue, celui qu'on appelait maintenant le shaykh al-Qassām épousa une femme de Jabla, Amīna Na'nū'. Ils eurent quatre enfants, trois filles nées à Jabla – 'Ā'īša, Maymana³⁴³ et Ḥadīja – et un garçon, Muḥammad³⁴⁴, né en Palestine, certainement en 1928 car il avait 7 ans à la mort de son père en 1935. Une famille qui le vit se dédier à ce que devinrent des constantes de sa vie : l'enseignement, l'imamat, la prédication. Une famille qui le suivit jusque dans la guerre et l'exil.

³⁴² Bulbul citant l'enquête de Ġulāwnjī dans :

BULBUL, Ḥusām al-Dīn, *'Izz al-Dīn al-Qassām : wa ṣafahāt min tāriḥ bilād al-Šām*, op. cit.

³⁴³ Maymana était connue pour être une femme d'une grande culture, en 1938 elle participa à une conférence de femmes au Caire au cours de laquelle elle prononça un discours. D'après :

ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, op. cit.

³⁴⁴ La fille de Muḥammad a donné ces dernières années plusieurs entretiens pour témoigner de l'histoire de sa famille.

1. Le maître

Al-Qassām n'avait pas suivi les formations d'Etat pour entrer au service de celui-ci et de la société ottomane, mais comme beaucoup de religieux formés en dehors du cadre étatique, il entra au service de la communauté et du Sultanat, à l'image de son père.³⁴⁵

Il se lança dans l'enseignement dès son retour à Jabla. C'était un poste rémunéré ; il enseignait principalement aux enfants, mais très vite se rendant compte de l'illettrisme et du manque de connaissance de la religion il commença à donner des cours bénévolement aux adultes. Travailleurs et paysans pauvres pouvaient bénéficier, après le travail, de quelques cours de la part du shaykh. Il prit alors une habitude qui le suivit jusqu'en Palestine : le matin consacré aux cours pour les enfants et l'après midi – le plus souvent en fin de journée après la prière du *'asr* (fin d'après-midi) – consacrée aux cours pour les adultes³⁴⁶.

Al-Qassām n'enseignait pas dans les écoles gouvernementales *ibtidā'īya* et *ruṣḍīya* – bien que des religieux y dispensaient des cours. Son salaire dépendait bien des autorités mais son enseignement échappait au contrôle direct de l'institution et se faisait à la mosquée ou au *kuttāb* attenant à celle-ci ; les *katātīb* dominaient encore largement le décor dans les zones à majorité sunnite³⁴⁷. Enseignant de Jabla par excellence, il bénéficiait d'une véritable aura sur toute la ville puisqu'il dispensait ses cours à la grande mosquée de la ville, la mosquée Sulṭān Ibrāhīm bn Adham³⁴⁸ et probablement à la mosquée al-Manṣūrī³⁴⁹, plus au sud de la première. Il aurait aussi donné des cours dans la *zāwiya* de son père, probablement la *zāwiya* de l'imam al-Ġazālī³⁵⁰. Plus largement il allait ponctuellement donner des cours dans d'autres mosquées.

Nous n'avons pas une idée précise de tout ce qu'il a pu enseigner, ni comment. A priori, les méthodes d'enseignement traditionnelles furent maintenues par le shaykh, qui ajouta peut-être quelques matières, poussant les élèves à la réflexion³⁵¹. Les principales matières enseignées

³⁴⁵ Provence ne traite quasiment pas des personnalités religieuses qui entrèrent au service de l'Empire, se concentrant seulement sur les personnalités civiles et militaires. Cependant son livre est précieux et nous rend compte de la situation de la « génération ottomane » qui devait reprendre le flambeau impérial avant la Première Guerre mondiale.

PROVENCE, Michael, *The last Ottoman generation and the making of modern Middle East*, op. cit.

³⁴⁶ D'après Šurrāb il se serait mis à enseigner après son retour d'un voyage en Anatolie peu de temps après son retour à al-Azhar. Mais la plupart des auteurs affirment qu'il prit ses fonctions en revenant de ses études. C'est Šurrāb notamment qui mentionne l'information sur les temps de cours accordés :

ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, op. cit.

³⁴⁷ CUINET, Vital, *Syrie, Liban et Palestine...*, op. cit.

³⁴⁸ ḤAMĀDA, Ḥusayn 'Umar, *al-Šahīd 'Izz al-Dīn al-Qassām*, (éd. et date inconnues). Cité par :

BULBUL, Ḥusām al-Dīn, *'Izz al-Dīn al-Qassām : wa ṣafāḥāt min tāriḥ bilād al-Šām*, op. cit.

³⁴⁹ ḤALAF, 'Alī Husayn, *Tajriba-t-al-šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

³⁵⁰ JARRĀR, Ḥusnī, *al-Šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

³⁵¹ Supposition de Sanagan, : SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: 'Izz al-Din al-Qassam*, op. cit.

étaient : récitation (*tajwīd*), mémorisation et exégèse (*tafsīr*) du Coran ; lecture, écriture et grammaire de l'arabe ; un enseignement basique en jurisprudence (*fiqh*)³⁵² ; ainsi que dans le *ḥadīth*³⁵³. Certainement ajoute-t-il l'étude du crédo musulman (*'aqīda*), quelques notions de *usūl al-fiqh* (fondement du droit) et probablement un peu de géographie, et mathématiques. Al-Qassām tentait à travers son enseignement de ne pas se contenter de transmettre quelques règles de pratiques, mais de pousser ses étudiants à aller vers une religiosité « militante » et active, à leur faire prendre conscience de leurs responsabilités de musulmans. C'est ce que tous ses biographes laissent entendre : al-Qassām se démarquait de l'enseignement traditionnel plus par le sens qu'il donnait à son enseignement que par la méthode ou les matières enseignées³⁵⁴.

2. L'imam

En même temps qu'enseignant, al-Qassām était imam à la mosquée. Il est nommé *imām ḥaṭīb* à la mosquée al-Manṣūrī, fonction extrêmement importante puisqu'il délivrait les sermons du vendredi devant des centaines de fidèles³⁵⁵. Ainsi, par le truchement du *ṣayḥ al-Islām*, al-Qassām était lié à l'Etat ottoman. Le sermon du vendredi était non seulement l'occasion pour l'imam d'inciter les fidèles à observer les préceptes de la religion, mais aussi un moment où il pouvait être question de sujets d'actualité, en lien avec la religion, avec les musulmans et où les autorités pouvaient transmettre des messages à la population via les imams.

Si par l'enseignement al-Qassām pouvait toucher nombre de jeunes en contribuant au façonnement de leur personnalité, de même que quelques travailleurs plus âgés en manque de savoir, sa position de *ḥaṭīb al-jumu'a*³⁵⁶ lui conférait la possibilité de s'adresser au plus grand nombre, et d'inciter ceux qui l'écoutaient à suivre ses cours, à écouter ses rappels à la mosquée après les prières quotidiennes, générant ainsi de très forts liens avec les fidèles. Alliant fonction et conscience de la responsabilité qu'il avait envers la population, al-Qassām devint l'imam de Jabla, imam au sens de guide.

Al-Qassām ne mâchait pas ses mots, face aux injustices d'un système exploitant les plus faible, il n'hésitait pas à s'en prendre aux *a'yān* quand ceux-ci abusaient de leur pouvoir en dépassant les limites de la Loi islamique ; il était conscient des déséquilibres socio-

³⁵² HALAF, 'Alī Ḥusayn, *Tajriba-t-al-ṣayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

ḤAMĀDA, Ḥusayn 'Umar, *al-Ṣahīd 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

³⁵³ ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : ṣayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, op. cit.

³⁵⁴ Pour affirmer cela, ils s'appuient entre autre sur une biographie du Ḥājj Amīn al-Ḥusaynī écrite par al-Mārdīnī : (AL) MĀRDĪNĪ, Zuhayr, *Alf yawm ma'a-l-Ḥājj Amīn*, dār al-'Irfān, 1977 (lieu inconnu).

³⁵⁵ HALAF, 'Alī Ḥusayn, *Tajriba-t-al-ṣayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

³⁵⁶ Autre nom donné à l'*imām ḥaṭīb*, le prédicateur du vendredi.

économiques générés par l'accaparement de la terre par les *a'yān*. Ce que certains auteurs ont vu comme une révolte anti-ottomane tenait plus des rappels à l'ordre en vue de la réforme sociale et religieuse qu'il défendait. Car al-Qassām n'était pas non plus tendre avec les superstitions populaires et autres pratiques innovées répandues dans la population. Voici les types de propos qu'on pouvait entendre dans ses discours, ici il fait référence aux *a'yān* :

« ...En vérité, Allāh ne change rien en un peuple tant qu'ils n'ont rien changé en eux-mêmes » [sourate *al-Ra'd* (le Tonnerre), v. 11]³⁵⁷ Soyez honorables (*a'izza*) et nobles (*kuramā*) « ...A Allah la puissance, à Son Messager et aux croyants ! » [sourate *al-Munāfiqūn* (les Hypocrites), v. 8]... N'ont pas la foi ceux qui se satisfont de la servilité, qui ont cédé à l'oppression, et qui recherchent l'asservissement de l'humanité.³⁵⁸

3. Le prédicateur

Lorsqu'au retour de 'Izz al-Dīn al-Qassām, son père, le shaykh 'Abd al-Qādir, lui intima l'ordre de se rendre à la résidence de l'*afandi* Dīb afin de le saluer, lui rendre hommage et l'honorer de la présence d'un nouveau savant en ville, le jeune 'Izz al-Dīn refusa en rappelant à son père que la *sunna* préconisait l'inverse ; qu'il revenait aux résidents d'aller rendre visite au voyageur de retour³⁵⁹. Tout en se montrant intransigeant sur le respect des traditions musulmanes, al-Qassām affirmait sa position de savant et imam moralement, au-delà de ses seuls diplômes ou fonctions officielles.

Son comportement devenant gênant il semblerait que les notables locaux l'aient poussé à partir ou s'exiler à Izmir, sur la Mer Egée, à un moment indéterminé. Al-Qassām aurait saisi l'occasion pour voyager en Anatolie et tenter d'aller à la capitale de l'Empire³⁶⁰. Sur sa route découvrant des contrées entières où la connaissance de la religion était encore plus lacunaire que chez lui, notamment du fait de la barrière de la langue, il finit par rentrer rapidement à Jabla, ne maîtrisant apparemment pas assez le turc ottoman pour pouvoir communiquer avec les

³⁵⁷ Il est à noter que ce verset est une référence récurrente chez les prédicateurs et penseurs réformistes.

³⁵⁸ [Traduction] cité par Šurrāb mais il n'en donne pas une source identifiée (peut-être Ğulāwunjī)

ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, op. cit.

Zaytūn donne une version légèrement différente, ce qui nous laisse à penser qu'al-Qassām tenait ce genre de discours engagés régulièrement :

ZAYTŪN, 'Abd al-Wahhāb, *Min Tawra-t-al-mujāhid 'Izz al-Dīn al-Qassām...*, op. cit.

³⁵⁹ La plupart des biographes citent cet épisode, mais il semblerait que le premier livre à le rapporter soit :

ISMĀ'ĪL, 'Izz al-Dīn (dir.), *'Izz al-Dīn al-Qassām : Abu-l-fidā'iyīn al-'Arab*, op. cit.

³⁶⁰ La tentative d'exil est rapportée par :

ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, op. cit.

Jarrār indique que son but était de visiter les mosquées et lieux d'enseignement afin de faire la prédication et apprendre : JARRĀR, Ḥusnī, *al-Šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

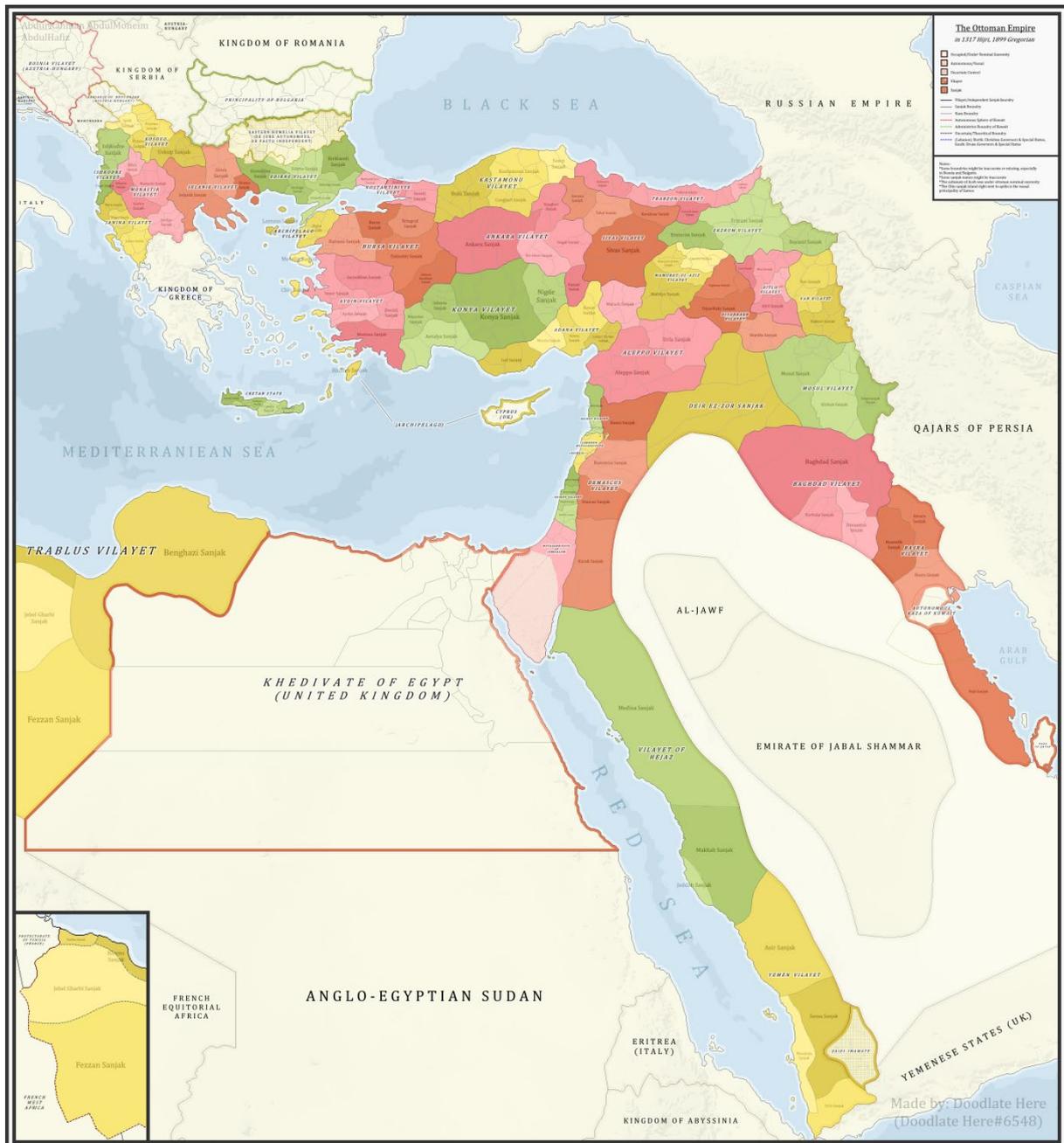
Il s'appuie sur : (AL) MĀRDĪNĪ, Zuhayr, *Alfyawm ma'a-l-Ḥājj Amīn*, dār al-'Irfān, 1977 (lieu inconnu).

populations et leur enseigner la religion. Cette première expérience de *da'wa* (prédication) semble l'avoir conforté dans cette vocation de prédicateur enseignant.

Après cela il se montra très actif en dehors des mosquées, étant connu pour aller rendre visite aux habitants qui n'allaient pas à la mosquée ou qui envoyaient leurs enfants au travail sans les envoyer à l'école. Il appelait également les paysans, en particulier ceux qui travaillaient sur les terres des *muqāṭa'jīya*, à ne pas laisser leur ignorance les priver de leurs droits³⁶¹. Cependant, il n'appelait pas à la révolte, malgré ce qu'en dirent plusieurs auteurs ; de fait jamais il ne mena ou n'incita à une quelconque révolte contre les *a'yān*.³⁶²

³⁶¹ ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, *op. cit.*

³⁶² On peut citer Zaytūn à titre d'exemple qui considère qu'al-Qassām éduquait les gens à la révolution. ZAYTŪN, 'Abd al-Wahhāb, *Min Tawra-t-al-mujāhid 'Izz al-Dīn al-Qassām...*, *op. cit.*



1 L'Empire ottoman à la veille de la guerre de Libye³⁶³

B. Une décennie de guerre : le *jihād* sous étendard ottoman (1911-1918)

Le manque de sources sur des périodes longues de sa vie, comme les années de guerre, ont laissé libre court aux spéculations concernant une prétendue opposition d'al-Qassām au Califat ottoman. Certains auteurs en ont fait un nationaliste arabe, jusqu'à affirmer – mais c'est plus rare – qu'il participa à la Révolte arabe de 1916 menée par Fayçal. En réalité il n'en est

³⁶³ Carte réalisée par « AbdurRahman AbdulMoneim » disponible sur la page Wikipédia anglais « Administrative divisions of the Ottoman Empire ».

rien. Et son parcours tant avant la décennie de guerre, en tant qu'imam et enseignant lié à l'Etat, puis pendant les différents conflits qui émaillèrent cette période, prouvent même une fidélité de sa part au Califat ottoman. En résumé : participer à la réforme de la société ottomane, oui ; renverser ladite société, non.

1. La tentative libyenne (1911)

Après avoir fait l'expérience de l'occupation britannique en Egypte, al-Qassām allait connaître pour la première fois une invasion européenne d'une terre ottomane, la Libye. Nouveau tournant dans sa vie, al-Qassām s'engageait pour la première fois dans le *jihād* pour défendre le Califat. Il avait alors moins de trente ans.

▪ *La guerre italo-ottomane*

Fin septembre 1911, la marine du Royaume d'Italie assiégeait Tripoli capitale de la *wilāya* ottomane du même nom en Afrique du nord. Début octobre la ville était bombardée et conquise par les troupes italiennes. Le terrain choisi par les Italiens, la Libye, était la dernière contrée ottomane en Afrique du Nord qui n'était pas encore tombée entre les mains d'une puissance européenne. Le gouvernement ottoman, dominé par le Comité Union et Progrès (CUP) depuis le coup d'Etat de 1908, menait l'effort de guerre.

Cette possession ottomane maintenait un lien ténu avec la capitale qui, à l'époque de 'Abd al-Ḥamīd II, renforça ses liens avec cette vaste et lointaine province après avoir vu tomber une à une les provinces d'Afrique du nord tout au long du XIX^{ème} siècle. Contrairement à l'Algérie en 1830, la Tunisie en 1881 et l'Egypte en 1882, Constantinople intervint directement au moins au début de la guerre. Toutefois la province était lointaine, coupée du reste de l'empire par l'Egypte sous occupation britannique, et l'armée ottomane ne faisait pas le poids face à cette armée moderne. De plus les successives guerres que connut l'Empire tout au long du XIX^{ème} siècle furent rarement couronnées de succès ou au mieux des victoires à la Pyrrhus.

▪ *La mobilisation et le jihād populaire*

La guerre provoqua de vives réactions au sein de la population ottomane. A Jabla al-Qassām, comme les autres *ḥuṭabā' al-jumu'a* (prédicateurs du vendredi), informait les fidèles et appelait à la mobilisation. Il alla plus loin en organisant des manifestations en soutien aux Libyens et contre l'invasion italienne. Profitant principalement de la prière du vendredi, il appelait les gens à se mobiliser directement à la sortie de la mosquée. Il faisait partie de ceux qui haranguaient la foule de slogans, dont un que nous rapporte son neveu, alors enfant :

Yā Rahīm wa yā Raḥmān – Ġarriq uṣṭūl al-Ṭuliān

[Oh Clément ! Oh Miséricordieux ! – Fais couler la flotte italienne !]³⁶⁴

Mais son implication ne se limita pas seulement à des manifestations et prières pour invoquer la victoire des troupes ottomanes sur les Italiens. Au fur et à mesure que la guerre se poursuivait il devint vite évident que l'armée ottomane et les tribus libyennes étaient en difficulté. Al-Qassām se mit donc à appeler les habitants de Jabla et ses environs à se porter volontaire pour aller se battre en Libye, appelant les musulmans à leur devoir religieux de défendre leurs frères en islam et la terre d'Islam, autrement dit il appelait les gens au *jihād* défensif. Récoltant l'argent des fidèles, donnant de ses propres biens, il acheta armes et équipement pour armer pour plusieurs dizaines de volontaires, peut-être 250, dont probablement des *murīdūn* de la Qādirīya³⁶⁵. Il fit entraîner ce groupe et les prépara au départ pour la Libye³⁶⁶. Il reçut l'approbation des autorités ottomanes qui lui indiquèrent de se rendre à Alexandrette pour prendre un navire qui les mènerait en Libye. Al-Qassām devenait un imam commandant d'une milice.

Entretiens le conflit s'était enlisé, les Ottomans avaient perdu la côte, mais les Italiens peinaient à contrôler l'intérieur des terres. Ces derniers s'assurèrent du contrôle de la mer pour empêcher l'envoi de renfort. Dans le même temps, au printemps 1912 une insurrection débutait en Albanie préfigurant la Guerre des Balkans en octobre. Le gouvernement ottoman, dans l'incapacité de continuer la lutte en Libye signait un traité de paix à Lausanne³⁶⁷ le 18 octobre 1912. L'Etat ottoman était hors-jeu mais la guerre se poursuivait avec ce qui restait de l'armée qui n'avait pas été démobilisée, les tribus et les quelques volontaires venus des quatre coins de l'Empire.

Le plus probable est que ce groupe dans son ensemble, al-Qassām à leur tête, ne parvint jamais au front libyen. Après s'être constitué, le groupe se dirigea vers le port d'Alexandrette. Mais l'attente fut longue, quarante jours, si ce n'est plus, sans qu'aucun bateau ne puisse les prendre. Jusqu'à ce qu'arriva un ordre de la part des autorités ordonnant la démobilisation de la milice qui dut alors rentrer à Jabla³⁶⁸. Cela nous indique que la mobilisation d'al-Qassām prit

³⁶⁴ [Traduction] Ḥalaf citant le neveu d'al-Qassām qu'il a interrogé, 'Abd al-Mālik (bn) Muṣṭafā al-Qassām, dans : ḤALAF, 'Alī Ḥusayn, *Tajriba-t-al-ṣayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, *op. cit.*

³⁶⁵ Histoire rapportée par : (AL) MĀRDĪNĪ, Zuhayr, *Alf yawm ma'a-l-Ḥājj Amīn*, *op. cit.*

Le chiffre, peut-être exagéré, est avancé par la plupart des biographes arabes. Zaytūn avance le chiffre de 500 : ZAYTŪN, 'Abd al-Wahhāb, *Min Tawra-t-al-mujāhid 'Izz al-Dīn al-Qassām...*, *op. cit.*

³⁶⁶ Seul Šurrāb mentionne l'entraînement de cette milice.

ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : ṣayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, *op. cit.*

³⁶⁷ Egalement appelé traité d'Ouchy pour ne pas le confondre avec l'autre traité de Lausanne.

³⁶⁸ Il est rapporté que l'argent non dépensé fut utilisé pour ouvrir une école pour illettrés dans :

place alors que la guerre était bien entamée. Il mit certainement plusieurs semaines, voire plusieurs mois à recruter les combattants, acheter des armes, obtenir l'autorisation d'affréter un navire, entraîner sommairement les hommes, effectuer les quelques 180 km de voyage jusqu'à Alexandrette.

Un récit rapporte qu'al-Qassām, après être retourné à Jabla, aurait repris la route avec quelques hommes pour se rendre en Libye, peut être par voie de terre, ou voie de mer jusqu'en Egypte de là ils seraient entrés en Libye – de nombreux officiers Ottomans bravèrent les ordres pour se rendre en Libye³⁶⁹. Là-bas leur éventuel rôle dans la guerre est inconnu, probablement de l'acheminement d'armes et d'argent, peut-être une participation aux combats. Si cet épisode a bien eu lieu – ce qui est discutable – il doit se situer fin 1912 ou courant 1913³⁷⁰. Quoiqu'il en soit en 1913, au plus tard 1914, al-Qassām était sans aucun doute à Jabla car il allait être mobilisé cette fois dans l'armée régulière.

2. La Première Guerre mondiale (1914-1918) : aumônier volontaire dans l'armée ottomane

On arrive à un sujet peu abordé dans la vie d'al-Qassām, au point que parfois la Première Guerre mondiale n'est tout simplement pas mentionnée³⁷¹. En 1914, Alors que la guerre faisait rage en Europe, quelques mois après le début des hostilités, le Sultanat ottoman se lança dans l'affrontement aux côtés de l'Empire allemand et de son ancien ennemi l'Empire austro-hongrois. Cette décision fut légitimée par une *fatwā* du *šayḥ al-islām* appelant au *jihād* contre la France et l'Angleterre, avalisant le caractère légal, du point de vue de la *šarī'a*, de la participation ottomane à la guerre aux côtés de puissances non-musulmanes. Cette *fatwā* fut perçue par les chancelleries de l'Entente comme une manœuvre d'instrumentalisation de l'islam à destination des musulmans de l'Empire ottoman, afin qu'ils transcendent leurs divergences

(AL) MĀRDĪNĪ, Zuhayr, *Alf yawm ma'a-l-Hājj Amīn*, op. cit

³⁶⁹ SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: 'Izz al-Din al-Qassam*, op. cit.

³⁷⁰ Plusieurs auteurs mentionnent ce fait sans trop y donner de crédit, mais Sanagan affirme que la famille Qassām insiste sur la véracité de cette histoire : du fait qu'il ait atteint la Libye. *Ibid.*

Zaytūn va jusqu'à affirmer qu'il rencontra le grand combattant libyen 'Umar al-Muḥtār (pendu par les Italiens en 1931), citant une conversation dont on est en droit de douter de l'authenticité :

ZAYTŪN, 'Abd al-Wahhāb, *Min Tawra-t-al-mujāhid 'Izz al-Dīn al-Qassām...*, op. cit.

³⁷¹ Il s'agit de biographes au discours arabiste comme Ismā'il, mais pas seulement ; Hammūda et Jarrār par exemple ne font que mentionner la Révolte du *šarīf* Ḥusayn en portant dessus un regard négatif. Jundī va jusqu'à affirmer qu'il était devenu religieux dans le seul but d'échapper à l'armée.

Seuls Bulbul et Šurrāb abordent vraiment la question de sa participation. Sinon se référer à

SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: 'Izz al-Din al-Qassam*, op. cit.

SCHLEIFER, dans : BURKE, (ed.), *Struggle and survival in the Modern Middle East*, op. cit.

nationales pour lutter contre les revendications nationalistes, et à destination des musulmans des empires coloniaux britannique et français.³⁷²

L'appel ne parvint pas à mobiliser les masses musulmanes en dehors de l'Empire, et au sein de celui-ci la mobilisation se fit par la conscription, il est donc difficile de mesurer l'impact de cette proclamation du *jihād*, au sein de la population ottomane. Mais en comparaison avec celle du *šarīf* al-Ḥusayn al-Hāšimī de Makka en 1916 décrétant le *jihād* contre les Ottomans, la *fatwa* du *šayḥ al-islām* fut bien plus suivie alors qu'al-Ḥusayn trouva beaucoup moins de soutien dans les sociétés arabes visées.³⁷³

En ce qui concerne al-Qassām plus précisément, il s'engagea volontairement dans les forces armées ottomanes alors qu'il avait le choix de par sa position de savant d'éviter la conscription³⁷⁴. Dans l'armée il était l'équivalent musulman d'un aumônier, *wā'iz ṭābūr*, le *ṭābūr* correspondant à un bataillon – soit environ 300 à 1000 hommes – dont le commandant était un *binbaşı* (ou *bikbāši*), grade pouvant correspondre chez Français et Anglais, à la même époque, à lieutenant-colonel. Autrement dit il était responsable des affaires religieuses de centaines d'hommes, faisant de lui une sorte d'officier ayant autorité morale et spirituelle sur le *ṭābūr*³⁷⁵. Faisant donc parti du *ṭābūr*, il vivait avec les soldats, se déplaçait avec eux, que ce soit en cantonnement ou pour aller au front, répondait à leurs besoins et questions d'ordre religieux. Mais il s'agit là des seuls éléments que nous avons à ce propos ; sa carrière militaire, les éventuelles batailles auxquelles il a pu participer, sont autant de points non élucidés et qui le resteront probablement à moins d'une découverte de témoignage ou d'archive de l'armée ottomane.³⁷⁶

³⁷² C'est ce qui ressort des documents d'archives de la Maison de la Presse. La *fatwa* a été retranscrite archivée et commentée dans le sens d'une manipulation panislamiste.

Maison de la Presse 1914-1940, 229QO 48 section musulmane, 1914-1919

³⁷³ Provence démontre largement l'absence d'impact de cette révolte dans les populations, au point que l'armée britannique peine à recruter parmi les prisonniers de guerre arabe.

PROVENCE, Michael, *The last Ottoman generation and the making of modern Middle East*, *op. cit.*

³⁷⁴ Zaytūn est le seul à considérer qu'il rejoint activement la révolte arabe. Jundī postule qu'il évite l'armée grâce à son rang d'imam.

(AL) JUNDI, 'Āšim, *'Izz al-Dīn al-Qassām*, *op. cit.*

ZAYTŪN, 'Abd al-Wahhāb, *Min Ṭawra-t-al-mujāhid 'Izz al-Dīn al-Qassām...*, *op. cit.*

³⁷⁵ Notons au passage que nous ne savons pas si le *ṭābūr* comptait d'autres imams et s'ils étaient d'un rang équivalent ou subordonnés.

³⁷⁶ D'après Zaytūn et Sanagan il était cantonné à Damas, là où il fait probablement connaissance avec al-Qaṣṣāb. *Ibid.*

SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: 'Izz al-Din al-Qassam*, *op. cit.*

3. Le refus de la « Révolte arabe »

En ce qui concerne la Révolte arabe de 1916, le principal point de débat concerne son comportement vis-à-vis de cette rébellion. On sait qu'il n'y participa pas, mais on sait moins quelle fut sa réaction immédiate lorsqu'il en apprit l'existence. Un faisceau d'indices nous permettent d'affirmer qu'il n'y apporta aucun soutien et même s'il ne la combattit pas, s'opposa au fait de désertre l'armée ottomane.³⁷⁷

Si la Révolte du *šarīf* et de ses fils provoqua bien des remous, il est largement démontré que peu de soldats et officiers rejoignirent la rébellion du Ḥijāz qui demeura essentiellement un phénomène bédouin³⁷⁸. La majorité des Arabes engagés dans la guerre demeurèrent dans l'armée ottomane jusqu'à la fin du conflit. Les désertions en nombre que connut l'armée impériale – du fait notamment des épouvantables conditions de vie des soldats constamment mal ravitaillés – ne profitèrent qu'indirectement à la Révolte dans la mesure où elles affaiblissaient numériquement l'armée, mais les déserteurs, dans l'ensemble n'allèrent pas rejoindre al-Ḥusayn et son fils Fayṣal. Aucune preuve tangible ne permet d'affirmer le fait qu'al-Qassām fit partie des déserteurs ayant rejoint la rébellion. Le seul élément qui laisse penser à une telle collusion est qu'il s'était probablement rapproché du Royaume arabe, mais en 1920 ou 1921, par nécessité dans le cadre d'une lutte commune contre l'invasion française.

Outre la fidélité d'al-Qassām au califat que nous avons déjà évoquée à maintes reprises, un autre indice a attiré notre attention laissant penser à une franche hostilité de l'imam envers le clan hāšimi : son refus de participer à l'inauguration de la place Fayṣal, à Ḥayfa en Palestine, en l'honneur du défunt roi mort en 1933 et principal commandant de la Révolte arabe, et ce du fait de sa trahison du califat.³⁷⁹

A ce propos notons le paradoxe suivant : al-Qassām était un grand ami du shaykh al-Qaṣṣāb de Damas qui fut peut-être un soutien de Fayṣal jusqu'à la chute du Royaume arabe. On prête même à al-Qaṣṣāb une *fatwā* appelant à rejoindre le *jihād* de la famille hāšimie, quand bien même il n'était pas mufti.³⁸⁰

³⁷⁷ Šurrāb pense qu'il a tenté de s'extraire du conflit et qu'il réussit à se tenir à l'écart ; assertion non sourcée.

ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, op. cit.

³⁷⁸ PROVENCE, Michael, *The last Ottoman generation and the making of modern Middle East*, op. cit.

MIZRAHI, Jean-David, *Genèse de l'Etat mandataire...*, op. cit.

³⁷⁹ ŠAYQALĪ, May Ibrāhīm, *Ḥayfā al-'arabiyya, 1918 – 1939, al-taṭawwur al-ijtimā'ī wa-l-iqtisādī*, Institut for Palestine Studies, Beyrouth (Liban), 1998 [1997].

³⁸⁰ Les liens entre al-Qaṣṣāb et la Révolte arabe de 1916 sont mentionnés par Zaytūn et Ḥalaf mais sans source. Šurrāb conteste en partie ces assertions du fait du manque de preuves.

Al-Qassām était, on peut l'affirmer, à l'image de nombreux religieux ruraux, politiquement conservateur, partisan d'une réforme dure fermée à l'influence occidentale, partisan du soutien à la puissance musulmane dominante – en l'occurrence l'Empire ottoman – car voyant le combat selon une optique d'une lutte entre le camp de la foi et celui de la mécréance. Un positionnement radical d'apparence mais pas sans contradictions, ni nuances. Al-Qassām vouait une méfiance voire une animosité à l'égard des nationalistes en particulier ceux ayant gardé des liens étroits avec les puissances victorieuses de l'Empire ottoman. Toutefois on ne lui connaît aucune action concrète menée à leur rencontre.

4. Certitudes et spéculations

La vie d'al-Qassām est particulièrement floue durant cette décennie de guerre aboutissant à l'effondrement de la société ottomane. Notre hypothèse étant que les personnes ayant témoigné de moments de sa vie ne l'ont tout simplement pas suivi jusqu'à la caserne. Et de ses compagnons d'armes du *tābūr* il ne semble pas avoir gardé de contact ou aucun d'eux n'a fourni de témoignage qui ait été recueilli ultérieurement. On sait seulement qu'il était stationné à Damas, donc, selon toute vraisemblance, faisait partie de l'armée de Syrie. La question de savoir s'il a été au front se pose aussi. Là encore seule une étude minutieuse des archives ottomanes permettrait d'apporter plus de détails, mais il s'agirait là d'un travail fastidieux qui au mieux nous permettrait d'avoir quelques certitudes sur des points flous de sa vie.³⁸¹

C. Une décennie de guerre : la révolte syrienne du Jabal (1919-1921)

1. La Syrie dévastée, l'armée décomposée, des années floues

Après plusieurs mois d'une résistance acharnée à Gaza en 1917, le front ottoman s'effondra en Palestine grâce à une habile manœuvre de contournement des troupes britanniques par le désert vers Bi'r al-Sab' en parallèle d'une montée vers le nord – à l'est du Jourdain – des supplétifs de Fayçal. La Palestine se transforma en un vaste champ de bataille jusqu'à la fin de la guerre. Jérusalem tomba avant la fin de l'année 1917. La bataille de Naplouse (ou de Meggido) en 1918 constitua l'ultime bataille de la guerre menant à la reddition quelques jours plus tard et à l'effondrement de l'armée ottomane. Fayçal s'installait à Damas et se prépara à fonder un très éphémère Royaume arabe.

³⁸¹ Le professeur Pétriat a cherché le nom d'al-Qassām dans des archives ottomanes, sans succès à ce jour.

Alors qu'une partie des troupes en déroute se dirigeait vers l'Anatolie en vue de se réorganiser et de continuer le combat, malgré les ordres contraires, de nombreux soldats furent soit fait prisonniers ou rentrèrent chez eux quand ils le pouvaient³⁸². La guerre n'était donc pas encore finie et pour al-Qassām elle prit même un nouveau départ. Les conditions de sa démobilisation nous sont inconnues, mais toujours est-il qu'il retourna à son foyer et à sa famille, pour une courte période d'accalmie.

Les années de guerre en plus d'avoir vu la mort de centaines de milliers de soldats, furent un véritable désastre pour la société ottomane dans son ensemble. Environ un quart de la population totale est morte durant le conflit. A elle seule la famine qui sévit au Bilād al-Šām était responsable de la mort de plus de 700.000 personnes, entre un quart et tiers de la population³⁸³. L'affaiblissement considérable des populations peut expliquer la facilité – relative – avec laquelle les troupes françaises et anglaises occupèrent les pays, même si la résistance fut acharnée par endroits. Ce fut dans un pays littéralement dévasté qu'il passa les deux ou trois années suivantes, principalement à vivre dans la clandestinité et dans une profonde misère.³⁸⁴

2. La lutte contre l'invasion française (1919-1921)

En octobre 1918, conformément aux accords de Sykes-Picot de 1916, l'Armée française du Levant débarquait à Beyrouth, prenant position sur le littoral syrien durant l'année 1919, avant de se lancer à la conquête de l'intérieur des terres en 1920. Ce débarquement, accueilli plutôt positivement au Mont Liban, provoqua une révolte dans le Jabal al-Anṣārīya/al-Alawīyīn. Cette révolte se déroula en même temps que la constitution et la chute du Royaume

³⁸² PROVENCE, Michael, *The last Ottoman generation and the making of modern Middle East*, op. cit.

³⁸³ Les pertes de l'armée ottomane sont difficiles à évaluer (entre 800.000 et 2 millions), les famines et pertes civiles s'élèvent à plusieurs centaines de milliers dans tout l'Empire. A cela il faut ajouter les déportations de masses des Arméniens et d'autres population provoquant la mort de centaines de milliers voir 1,5 millions de personnes. L'Empire comptait environ 20 millions d'habitants à la veille de la guerre.

Les conséquences de la guerre, notamment la grande famine de Syrie est largement évoquée par les auteurs suivants :

Ibid.

LAURENS, Henry, *La question de Palestine, Tome deuxième...*, op. cit.

SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: 'Izz al-Din al-Qassam*, op. cit.

L'étude suivante consacre une large part à la démographie de la Palestine et de l'Empire ottoman au XIX^{ème} et notamment l'impact démographique de la guerre :

PERENNES, Roger, *La Palestine et la décadence de l'Empire ottoman, 1820-1920*, Ouest Editions & Université permanente de Nantes, Nantes, 1999.

³⁸⁴ Il est possible qu'al-Qassām accompagna une des nombreuses délégations qui rencontra la commission King-Crane chargée de sonder les demandes de la population concernant l'avenir de leur pays. Cela est évoqué par Zaytūn et Šurrāb citant 'Abd al-Mālik Muṣṭafā al-Qassām.

ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, op. cit.

ZAYTŪN, 'Abd al-Wahhāb, *Min Tawra-t-al-mujāhid 'Izz al-Dīn al-Qassām...*, op. cit.

arabe de Fayṣal, vaincu le 24 juillet 1920 à la bataille de Ḥān Maysalūn face au corps expéditionnaire français, ainsi que l'enlèvement des troupes françaises en Cilicie face aux restes de l'armée ottomane en Anatolie commandées par le général Mustafā Kamāl.³⁸⁵

La Révolte dans le Jabal dépassait chronologiquement le temps du Royaume arabe. Elle commence dès 1919 par des actions ponctuelles mais de plus en plus fréquentes contre les troupes françaises et finit par s'enliser en 1920 pour s'éteindre complètement en 1921. En débarquant dans ces *sanājiq* de la côte nord, les Français s'attendaient à rencontrer peu de résistance comme au Liban où les communautés chrétiennes étaient plutôt favorables à la France, voire faisaient appel à l'intervention de celle-ci face à l'instabilité générée par l'effondrement des institutions ottomanes, pour les défendre des attaques et pillages. La présence majoritaire d'Anṣārīya (de plus en plus appelés 'Alawis) dans le Jabal était vue comme un potentiel point d'appui pour l'administration française qui devait prendre place. Mais une partie – pas majoritaire mais significative – des clans 'alawis entrèrent en rébellion armée contre la présence française dès le milieu de l'année 1919 dans la région du Jabal Anṣārīya. Le chef de cette insurrection, le shaykh Ṣāliḥ al-'Alī, devint l'un des principaux adversaires de l'armée française, et son nom resta accolé à cette révolte, au point qu'elle est parfois appelée la « Révolte alaouite »³⁸⁶. De ce fait, il est parfois facilement admis qu'al-Qassām était tout simplement sous les ordres d'al-'Alī, assertion fort discutable qui est certainement à mettre en relation avec le fait que cette personnalité fut celle qu'on identifie à la révolte. Il y eut en fait deux révoltes presque distinctes dans la région ou deux dynamiques dans la révolte et il est difficile de déterminer avec précision la place qu'y occupa al-Qassām.

La tâche pour retracer les événements de cette révolte et l'organisation des révoltés est d'autant moins aisée que les archives françaises insistent sur la confusion générale dans la région du Jabal et sur ces régions à la souveraineté confuse entre la bande côtière montagneuse et la région de Damas. Là où les Français, par manque d'information ou par volonté de trouver des prétextes de *casus belli*, ou les deux, voyaient dans l'agitation générale – dont celle au Jabal – la main occulte de Fayṣal, en réalité, la révolte se fit en ordre dispersé et prouver les liens de

³⁸⁵ Futur Atatürk, fondateur de la Turquie moderne. A propos de la révolte en Syrie :
 PROVENCE, Michael, *The last Ottoman generation and the making of modern Middle East*, op. cit.
 LAURENS, Henry, *L'Orient arabe : arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, op. cit.

³⁸⁶ Les archives personnelles du général Gouraud contiennent nombre de coupures de presse concernant le shaykh al-'Alī. MAE, Fond Général Gouraud, 399 PAAP/169 et /183.

ses chefs avec le Royaume arabe n'est pas chose aisée³⁸⁷. De plus quand bien même certains chefs furent des soutiens de la Révolte arabe puis du Royaume, rien n'indique que Fayçal ai pu de manière effective apporter un soutien logistique et matériel conséquent, sachant que les insurgés dans la région du Jabal étaient essentiellement des groupes autonomes, l'allégeance d'un chef lointain, fût-il prééminent, n'impliquait pas celle des groupes locaux souvent amené à organiser leur logistique au niveau local pour l'essentiel. De plus, les liens de certaines factions avec l'armée d'Anatolie étaient de loin bien plus importants, Fayçal ne disposant pas d'une vraie armée.³⁸⁸

3. Une insurrection de harcèlement et d'escarmouches

Cette insurrection du Jabal s'inscrivait dans un contexte régional de résistance à la présence militaire étrangère de l'Anatolie à l'Iraq en passant par la Syrie ; une période, quasi ininterrompue, de conflits s'étalant de 1919 à 1923. Des conflits se déroulant de façon déstructurée impliquant des acteurs différents aux buts différents. Autrement dit les luttes contre la présence étrangère se firent en ordre dispersé et incluaient des luttes que l'on pourrait qualifier « d'intra-ottomanes » comme la guerre arméno-turque de 1920. De même les forces impliquées disposaient de moyens très différents à opposer aux armées de l'Entente. Si en Anatolie les restes de l'armée ottomane arrivaient tant bien que mal à se reconstituer sous les ordres du général Kamāl, en Syrie l'opposition à la France était très hétérogène. Il y avait d'une part le Royaume arabe à l'intérieur des terres et les factions d'insurgés dans le Jabal et le nord de la Syrie, sans compter l'agitation politique des villes plus à l'intérieur des terres que les Français pensaient liées aux intrigues du roi Faysal³⁸⁹. Ces groupes n'étaient pas tous des supplétifs de Faysal et entretenaient des liens plus ou moins forts avec l'armée d'Anatolie.

La principale zone de la révolte s'étendait de la Cilicie jusqu'à la région de Tripoli – avec des escarmouches dans la Biqā' au Liban. On ne dénombra pas de batailles de grande

³⁸⁷ A propos de la confusion qui régnait dans la région et les accusations françaises d'intrigues de la part de Fayçal, de nombreux rapports font état de cela et de la situation régulièrement critique dans laquelle se trouvait les troupes de l'Armée du Levant :

MAE, Correspondance politique et commerciale, Direction des Affaires politiques et commerciales, Syrie-Liban 1918-1929, 50CPCOM vol. 115 à 121 (microfilm P/2306).

³⁸⁸ A la lecture du livre de Provence, il semblerait même que l'essentiel des commandants de la révolte du nord-ouest syrien étaient en contact et recevaient ordres et matériels de la part du général ottoman Muṣṭafā Kamāl. Sanagan note aussi ce fait. Aucun des biographes arabes ne fait ce rapprochement à part Ḥalaf.

ḤALAF, 'Alī Ḥusayn, *Tajriba-t-al-ṣayh 'Izz al-Dīn al-Qassām*, *op. cit.*

PROVENCE, Michael, *The last Ottoman generation and the making of modern Middle East*, *op. cit.*

SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: 'Izz al-Din al-Qassam*, *op. cit.*

³⁸⁹ MAE, Correspondance politique et commerciale, Direction des Affaires politiques et commerciales, Syrie-Liban 1918-1929, 50CPCOM vol. 115 à 121 (microfilm P/2306).

envergure, mais les missives régulières des troupes françaises stationnées dans le secteur alertaient sur le manque de renfort pour maîtriser la situation assez chaotique ; les troupes étaient souvent cantonnées dans des avant-postes et camps retranchés, et la communication entre ces lieux étaient incertaine du fait de l'activisme des groupes armés, provoquant l'isolement de certaines positions, voire des états de siège.

En dehors de quelques affrontements contre des postes-avancés ou camps de l'armée française, il s'agissait surtout d'attaques sporadiques, éclair, actes de sabotages, incendies, sièges de positions françaises, qu'on pourrait qualifier de guérilla. Mais certains moments forts de cette insurrection parvinrent à rassembler plusieurs groupes, au point que des officiers français prétendaient, de façon alarmiste et probablement exagérée, avoir à faire à 3000 insurgés armés sur un seul terrain d'affrontement³⁹⁰. Des affrontements auxquels al-Qassām semble avoir participé dans le secteur d'al-Haffa, dans la montagne de Şahyūn.

La situation française était précaire, en effet en plus de l'insurrection, les forces françaises étaient aux prises avec les troupes du général Kamāl et la situation était alarmante au point qu'en 1920 on se prit à rêver d'un retour de l'armée ottomane à Damas³⁹¹. L'armée d'Anatolie constituait l'un des principaux soutiens des zones d'insurgés, Muşţafā Kamāl ne s'était pas encore ouvertement replié sur la constitution d'une « petite Turquie » abandonnant les territoires arabes.

Mais les insurgés ne parvinrent pas à se coordonner efficacement au niveau régional. A cette situation il faut ajouter que, dans le cas de la révolte du shaykh al-'Alī – l'une des plus importantes – la majorité de la communauté nuşayrie/'alawie ne se mobilisa pas avec ce chef de tribu, privilégiant une attitude moins hostile à la France. Cette confession étant majoritaire sur le littoral nord cela eut certainement un impact notable sur la suite de la révolte qui ne trouva que des soutiens locaux limités. Pire, dans les premiers temps de la révolte, al-Qassām dut faire face aux attaques de pillards de cette communauté³⁹².

³⁹⁰ *Ibid.*

³⁹¹ *Ibid.*

Ces rumeurs sont rapportées même au sein des populations.

MIZRAHI, Jean-David, *Genèse de l'Etat mandataire...*, *op. cit.*

PROVENCE, Michael, *The last Ottoman generation and the making of modern Middle East*, *op. cit.*

³⁹² SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: 'Izz al-Din al-Qassam*, *op. cit.*

4. Le groupe d'al-Qassam

Le plus probable est qu'al-Qassām combattit sous les ordres ou aux côtés de 'Umar al-Bīṭār. On peut identifier trois ou quatre grands réseaux de groupes de combattants dans la zone montagneuse : près d'Antioche un groupe de combattants dirigé par Ṣubḥī Barakāt combattit un temps jusqu'à négocier une reddition en juillet 1920 ; plus au sud dans la région d'Alep et Jabal al-Zāwiya, Ibrāhīm Hanānū commandait l'un des principaux groupes insurrectionnels ; au niveau du Jabal Ṣahyūn, 'Umar al-Bīṭār était plus ou moins à la tête d'un réseau avec le shaykh al-Qassām ; enfin au sud dans le Jabal al-Anṣārīya/al-'Alawīyīn, Ṣālīḥ al-'Alī était à la tête d'une des insurrections qui fut les plus dures à mater. D'autres régions à l'intérieur du pays se mobilisaient également autour de groupes armés régionaux.³⁹³

Mais avant de constituer des réseaux plus ou moins liés et hiérarchisés le plus vraisemblable est que la plupart des bandes armées se constituèrent de manière autonome au niveau local. Le terrain était propice à l'insurrection, comme on l'a déjà évoqué la région comptait déjà des bandes armées tribales, celles-ci s'activant presque immédiatement après le retrait de l'armée ottomane en déroute. De plus de nombreux insurgés étaient des vétérans de la guerre qui venait de s'achever. Dans le cas d'al-Qassām, la ville de Jabla avait déjà connu une mobilisation quelques années auparavant lorsqu'il forma une milice pour se rendre en Libye. Des armes étaient encore disponibles et certaines de ces anciens volontaires ainsi que des vétérans survivants de la guerre rejoignirent al-Qassām. Il mobilisa également les *murīdūn* de la *zāwiya* de son père et ses propres élèves³⁹⁴. Dans un premier temps il semblerait qu'il ait eu à organiser cette nouvelle milice pour défendre Jabla de bandes de pillards 'alawis. L'armée française en profita alors pour avancer et al-Qassām dut se retirer dans le Jabal³⁹⁵.

Afin de fournir des armes supplémentaires, en plus de celles déjà disponibles, il vendit sa maison à Jabla. On ne sait pas combien de combattants exactement intégrèrent sa milice, probablement un nombre équivalent à celle de 1911. En 1919 il aurait eu le temps d'organiser et entraîner un peu le groupe avant d'entrer en activité³⁹⁶. Il se retira ensuite avec sa famille et

³⁹³ Ces chefs sont cités par plusieurs biographes. Jarrār et Ḥammūda mentionnent en plus le groupe d'Antioche dans le cadre de cette révolte.

ḤAMMŪDA, Samīḥ, *al-Wa'y wa-l-tawra : dirāsa fī ḥayāt wa jihād al-ṣayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

JARRĀR, Ḥusnī, *al-Ṣayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

³⁹⁴ La mobilisation des *murīdūn* est rapportée par Zuhayr al-Ṣāwīš, éditeur du livre d'al-Qassām ; il tient probablement l'information du shaykh al-Qaṣṣāb.

(AL) QASSĀM, (AL) QAṢṢĀB, *al-Naqd wa-l-bayān fī daf' awhām Ḥuzayrān*, op. cit.

³⁹⁵ SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: 'Izz al-Din al-Qassam*, op. cit.

³⁹⁶ Ṣurrāb rapporte en détail les étapes de la mise en place du groupe d'al-Qassām. Toutefois il semblerait qu'il ait probablement quelque peu meublé le récit par manque de sources, d'où la brièveté de notre propos à ce sujet. ṢURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : ṣayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, op. cit.

son groupe au mont Şahyūn dans le village de Zanqūfa près d'al-Ḥaffa³⁹⁷. C'est depuis ce secteur qu'il mena l'essentiel de ses attaques contre les troupes françaises et qu'il rejoignit le réseau d'al-Bīṭār actif dans la montagne. Le réseau Bīṭār aurait atteint jusqu'à 2000 hommes³⁹⁸. En dehors des attaques de harcèlement, la seule opération d'envergure à laquelle al-Qassām aurait participé fut un assaut contre une base française à Babanna en mars 1920.³⁹⁹

C'est donc au cours de l'année 1920 que les réseaux de groupes armés commencèrent à se former. Al-Bīṭār était déjà en activité quand Ibrāhīm Hanānū gagna en importance dans l'insurrection. Il semblerait qu'al-Bīṭār et al-Qassām aient rejoint le réseau plus important de Hanānū qui à son apogée compte des milliers d'hommes et étendait son champ d'action d'Alep à Hama⁴⁰⁰. Dans ce réseau, al-Bīṭār se vit confirmer la gestion de l'insurrection dans le secteur du Jabal Şahyūn par Hanānū, mais son groupe demeurait autonome. La proximité du secteur d'activité d'al-Bīṭār et al-Qassām avec celui d'al-'Alī, immédiatement au sud de leur position, la coopération à priori régulière entre ces groupes, ont laissé penser à une possible allégeance de fait d'al-Bīṭār – et par conséquent d'al-Qassām – au shaykh 'alawi.⁴⁰¹

En réalité il n'y avait pas vraiment de lien de subordination à proprement parler. Les soutiens des différents réseaux étaient divers et changeants. Si Fayṣal depuis Damas a pu vaguement soutenir al-'Alī et probablement Hanānū face à l'avancée française en juillet 1920, il ordonna à ce dernier de se retirer d'Alep, ce qu'il refusa⁴⁰². Après cela Hanānū se tourna exclusivement vers l'armée d'Anatolie⁴⁰³. En effet, les différents groupes armés du nord-ouest reçurent beaucoup plus de soutien d'Anatolie que de Fayṣal. Le général Kamāl lança d'ailleurs un appel à la résistance au-delà de son champ de bataille. Appel auquel répondit Hanānū et plusieurs chefs de guerre de la région syrienne⁴⁰⁴.

³⁹⁷ *Ibid.*

SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: 'Izz al-Dīn al-Qassam, op.cit.*

ḤALAF, 'Alī Ḥusayn, *Tajriba-t-al-ṣayh 'Izz al-Dīn al-Qassām, op. cit.*

Selon Bulbul la vente de la maison intervient dans un second temps, après qu'il ait combattu à al-Ḥaffa.

BULBUL, Ḥusām al-Dīn, *'Izz al-Dīn al-Qassām : wa ṣafahāt min tāriḥ bilād al-Ṣām, op. cit.*

³⁹⁸ MOUBAYED, Sami, *Steel & Silk : Men & Women who shaped Syria 1900-2000*, Cune Press, Seattle, 2006.

³⁹⁹ ZAYTŪN, 'Abd al-Wahhāb, *Min Ṭawra-t-al-mujāhid 'Izz al-Dīn al-Qassām..., op. cit.*

⁴⁰⁰ 30.000 hommes selon Ḥammūda et plusieurs biographes citant un article de Amīn Sa'īd.

ḤAMMŪDA, Samīḥ, *al-Wa'y wa-l-ṭawra : dirāsa fi ḥayāt wa jihād al-ṣayh 'Izz al-Dīn al-Qassām, op. cit.*

⁴⁰¹ Al-Jundī présente al-'Alī comme le principal chef et al-Bīṭār comme un de ses commandants.

(AL) JUNDI, 'Āṣim, *'Izz al-Dīn al-Qassām, op. cit.*

⁴⁰² ḤALAF, 'Alī Ḥusayn, *Tajriba-t-al-ṣayh 'Izz al-Dīn al-Qassām, op. cit.*

⁴⁰³ ḤAMMŪDA, Samīḥ, *al-Wa'y wa-l-ṭawra : dirāsa fi ḥayāt wa jihād al-ṣayh 'Izz al-Dīn al-Qassām, op. cit.*

⁴⁰⁴ D'après Provence : Hanānū, capturé par les Britanniques en août 1921, puis livré au Français, parvient à se faire acquitter lors de son procès, réussissant à prouver ses liens avec l'armée d'Anatolie avec qui la France commençait à traiter. Etant donc reconnu comme agent de l'armée d'Anatolie il n'a pu être jugé pour rébellion contre l'autorité

5. Al-Qassām dans la révolte

▪ *Chef de guerre*

Nous avons suffisamment démontré qu'al-Qassām, au moins à Jabla, n'était pas un anonyme, mais un imam connu, reconnu et influent. Lorsqu'il prit les armes en 1919, il était bien un chef de guerre local. Il était même suffisamment important pour attirer l'attention des autorités d'occupation qui, manquant de renforts et n'obtenant que peu de résultats militairement, tentèrent d'acheter la reddition des principaux chefs de groupes.

Se servant d'un intermédiaire connaissant al-Qassām, l'armée française proposa au shaykh un poste de juge de tribunal islamique en échange de sa reddition ainsi que celle de ses hommes, sans qu'aucun n'ait à s'inquiéter de possibles poursuites. Offre qu'al-Qassām refusa catégoriquement, demeurant dans le maquis⁴⁰⁵. Il fut finalement condamné à mort par contumace par un tribunal militaire.⁴⁰⁶

Al-Qassām avait probablement eu à un moment, une position, chez les insurgés, équivalente à celle d'al-Bīṭār, pourtant, lorsqu'on lit le peu de littérature ou articles qui existent mentionnant cette révolte on ne retient principalement que les noms de Ṣāliḥ al-'Alī, Ibrāhīm Hanānū et 'Umar al-Bīṭār. D'autres noms de chefs régionaux moins importants sont parfois cités également, mais rarement celui d'al-Qassām⁴⁰⁷. Par contre, inversement, lorsqu'on s'intéresse à l'histoire de la Palestine mandataire ou des mouvements islamiques en Palestine, al-Qassām apparaît comme une figure importante de la révolte. A travers l'histoire d'al-Qassām se dessine une histoire de la révolte du nord-ouest syrien sensiblement différente.

▪ *La fin de la révolte*

A un moment indéterminé en 1920 – en juillet ou après – al-Qassām se rendit à Damas. L'objectif de sa visite n'est pas clair à ce jour ; recherche de l'aide de Fayṣal, participation à la défense de Damas ou recherche d'une solution pour quitter le pays. On est presque sûr qu'il y

française du mandat. Il est aussi intéressant de noter qu'à Hama la milice qui se forme se fait appeler *Jayṣ Amīr al-mu'minīn* (l'Armée du Commandeur des croyants), référence directe au Califat ottoman.

PROVENCE, Michael, *The last Ottoman generation and the making of modern Middle East*, op. cit.

JARRĀR, Ḥusnī, *al-Ṣayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

⁴⁰⁵ Rapporté par presque tous ses biographes, avec le nom de l'intermédiaire (mari de la tante d'al-Qassām).

⁴⁰⁶ Pour l'heure je n'en ai pas encore trouvé trace dans les archives du Service historique de la Défense (SHD), ni de la MAE. Cependant je n'ai pas fini de chercher dans les archives du SHD. Il est aussi possible que je trouve une source indirecte dans les archives britanniques.

⁴⁰⁷ Quelques livres d'histoire de la Syrie mandataire en arabe semble mentionner le rôle d'al-Qassām dans la révolte mais je ne les ai découverts que récemment.

est allé et que suite à son passage à Damas il quitta le pays. Fin juillet l'armée française prenait la ville, al-Qassām ne pouvait rester.

Durant cette période les offensives françaises contre le réseau Bītār-Qassām décimèrent les rangs. Mais on ne sait lequel des deux quitta le pays en premier. Il semblerait que ce soit al-Qassām, que les circonstances séparèrent d'al-Bītār qui serait resté combattre au moins jusque fin 1920 voire 1921.⁴⁰⁸ Sa situation devenant si critique qu'il dut fuir en Anatolie avec une poignée d'homme. L'armée d'Anatolie qui commençait à négocier avec la France, avait diminué son soutien à la révolte en Syrie.

En Juillet 1920 le réseau de Barakāt tombait, ce dernier acceptant la collaboration. Quelques jours plus tard le 24 juillet Fayṣal était défait et fuit. Hanānū et al-'Alī virent leurs zones de combats séparées par la chute du mon Ṣahyūn durant la deuxième moitié de l'année 1920. Le premier combattit jusqu'au printemps 1921, capturé par les anglais près de Amman en août et livré aux Français. Sālīḥ al-'Alī poursuivit le combat au moins jusque juin 1921 date à laquelle sa révolte était écrasée. C'était la fin de l'insurrection sur la côte syrienne.

Quant à al-Qassām, le groupe qu'il commandait directement semblait avoir été anéanti entre morts, prisonniers et blessés. De ses frères d'armes certains biographes n'en ont compté que 6 à avoir échappé à la mort ou la capture, qui pour la plupart le suivirent dans l'exil.⁴⁰⁹

⁴⁰⁸ ḤAMMŪDA, Samīḥ, *al-Wa'y wa-l-tawra : dirāsa fī ḥayāt wa jihād al-ṣayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

⁴⁰⁹ *Ibid.*

Chapitre 4. L'exil

Après près de 40 ans à vivre entre la Syrie et le Caire, à se former, se constituer cette personnalité militante, engagée, al-Qassām vit l'épreuve de cette guerre perdue et dut se résigner à quitter son pays pour éviter de subir la peine de mort. Bien que cet exil se fit dans une région proche, autrefois accessible, la Palestine, une frontière le séparait désormais de sa terre natale. C'est en Palestine, à Hayfa qu'al-Qassām passa les 14 ou 15 dernières années de sa vie avec deux obsessions qui l'occupèrent de façon continue : la lutte contre la présence britannique, française et juive d'une part ; d'autre part la revivification de l'islam.

A. L'Exil

1. La route de l'exil

- *Les adieux à la terre natale*

Le récit de sa sortie de la Syrie est aussi complexe que celui de sa révolte. Sa milice était décimée ; de ses combattants et autres collaborateurs il ne lui restait plus qu'une poignée de fidèles, dont des membres de sa famille : ses neveux – les fils de son frère Muṣṭafā – ‘Abd al-Mālik et Zāfir al-Qassām –, Ḥālid al-Ṣaliḥ⁴¹⁰, le shaykh Muḥammad ‘Ārif Muḥammad al-Ḥanafī (initialement Ḥannūf), le shaykh ‘Alī al-Hājj ‘Ubayd et le shaykh Aḥmad Idrīs⁴¹¹. Ce dont on est sûr c'est qu'al-Qassām fut de passage à Damas seul, puis obtint l'aide du Ḥājj Ḥalīl Sukkar et, de façon certaine, de son ami ‘Izz al-Dīn al-Tannūḥī à Damas ou à Beyrouth. Cette aide semble avoir consisté en l'obtention de faux papiers et d'autorisation à s'installer en Palestine. Ce qui restait de la bande était probablement à Jisr al-Ṣuḡūr à l'est de leur montagne, puis passa au Liban et de là en Palestine⁴¹². Ils s'installèrent d'abord à Acre, puis, probablement à l'initiative de son ami, le savant damascène Kāmil al-Qaṣṣāb – également en difficulté face aux autorités françaises et qui l'avait précédé en Palestine –, ils partirent pour la ville portuaire de Hayfā.

Ce périple dura probablement plusieurs semaines, si ce n'est plusieurs mois à un moment indéterminé entre août 1920 et les premiers mois de 1921. En effet, le 5 avril 1921 sa

⁴¹⁰ Celui-ci tente par la suite un retour en Syrie mais est rattrapé par l'armée française qui l'exécute.

⁴¹¹ Idrīs quitte le shaykh al-Qassām après leur entrée en Palestine, part faire le *jihād* au Kurdistan puis, bénéficiant d'une amnistie générale, rentre à Jabal devenant imam.

⁴¹² Il est plus rarement évoqué qu'al-Qassām arriva à Hayfa en Palestine par la mer depuis la Turquie. Mais je ne retrouve cette version que dans la série télévisée qatarie.

Série *al-Qassām*, réalisé par Hayṭam Ḥaqqī, produit par Qatar Television en 1981.

signature figurait sur une pétition de religieux de Hayfa, adressée au Haut-Commissaire britannique pour la Palestine, Herbert Samuel, demandant la désignation d'Amīn al-Ḥusaynī à la fonction de mufti. Il la signa en tant que *mudarris* (enseignant)⁴¹³.

La femme et les filles du shaykh ne purent le rejoindre qu'une fois celui-ci installé. Il est possible que sa mère l'ait également rejoint en Palestine, de même que son frère le Shaykh Fahrī à une date ultérieure, mais on ne sait pas si c'était pour des visites ou une installation permanente⁴¹⁴.

- *Le mandat britannique : un refuge pour les opposants à la France*

Le contexte était propice pour se rendre dans les zones contrôlées par les Britanniques : les frontières mandataires étaient encore poreuses et mal délimitées⁴¹⁵. Le choix se porta sur la Palestine plus proche et plus attractive que la désertique Transjordanie. De plus Hayfa était une ville portuaire aux pieds d'une montagne dans une région multiconfessionnelle ; pas vraiment un dépaysement total pour le shaykh al-Qassām. Mais, en plus d'avoir été motivé par la perspective d'une installation facilitée par le shaykh al-Qaṣṣāb, le choix de la Palestine était aussi motivé, pour de nombreux opposants au mandat français, par l'animosité mutuelle franco-britannique qui n'hésitaient pas à accorder (en particulier les Britanniques) une sorte d'asile implicite à certains opposants recherchés par l'autre. La France protesta à de multiples reprises, en particulier les premières années d'occupation, contre le fait que les insurgés syriens, pour échapper à une capture imminente, se réfugiaient en Transjordanie sans que les autorités anglaises n'intervinssent pour les en empêcher. Loin de la zone frontalière, Al-Qassām et al-Qaṣṣāb pouvait reconstruire leur vie loin du risque de la potence.

2. Hayfa dans la Palestine mandataire

A l'arrivée du shaykh al-Qassām en Palestine, le pays avait déjà connu des troubles meurtriers en 1920 et 1921, mais rien de comparable aux soulèvements armés en Syrie ou en Iraq à la même époque. Malgré cette instabilité le mandat s'installe et est confirmé

⁴¹³ De ce fait début 1921 semble être la date de venue la plus certaine, car Ḥalaf évoquait une venue fin 1921 avec une prise de fonction en tant qu'enseignant l'année suivante. La date de 1922 a même été évoquée pour sa venue. C'est Ḥammūda qui met en évidence le fait qu'al-Qassām était présent à Hayfa en avril 1921, étant parmi les signataires de la pétition. Šurrāb y a joint une copie dans son livre. Une étude des archives du Foreign Office permettrait d'éclaircir cet épisode.

ḤAMMŪDA, Samīḥ, *al-Wa'y wa-l-tawra : dirāsa fi ḥayāt wa jihād al-šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, op. cit.

⁴¹⁴ *Ibid.* Akram Zu'aytar, politicien palestinien, lors d'un discours en hommage à al-Qassām en janvier 1936 s'adresse notamment à Fahrī présent pour l'occasion.

⁴¹⁵ Il faudra attendre 1923 pour que la frontière entre les mandats français et anglais soit clairement établie. Cela est longuement abordé par Laurens qui montre que ce processus prit plusieurs années. LAURENS, Henry, *La question de Palestine, Tome deuxième...*, op. cit.

officiellement par la Société des Nations (SDN) en 1923. Hayfa, la ville qu'al-Qassām choisit pour sa nouvelle vie était de loin la localité ayant connu les plus importantes transformations dans le pays, avant l'occupation et en particulier au cours de celle-ci.

- *Hayfa*

Ville aux racines anciennes, au pied du mont Karmal, elle fut en 1760 abandonnée à l'initiative du gouverneur Zāhir al-'Umar qui déplaça les quelques 250 familles de la petite ville à quelques kilomètres de la ville d'origine. La nouvelle ville, qui oscillait entre toute petite ville et gros village, connut une lente croissance et comme le reste du pays fut durement frappée par les affres des guerres successives, presque immédiatement suivies de vagues épidémiques jusque dans les années 1860. Au milieu du XIX^{ème} siècle la ville comptait à peine 3000 habitants.

La situation change avec les *tanzīmāt* dont les effets, notamment sur la situation sanitaire et sécuritaire, se firent sentir au cours de la deuxième moitié du siècle, le pays ne connaissant aucun conflit majeur – en dehors des massacres du Mont Liban et de Damas de 1860 – jusqu'à la Première Guerre mondiale. La construction du réseau de chemin de fer qui rejoignait Hayfa, reliant celle-ci à la ligne du Hijaz, contribua à l'essor de la petite cité portuaire plus que toute autre dans la région. En 1900 la population de la ville a presque triplé, attirant paysans venus travailler sur les chantiers du train et les autres projets d'infrastructures. La ville devint même attractive pour les étrangers, une colonie de Templiers allemands s'y installant en 1875, ainsi que des implantations juives. La démographie de la ville commença, lors de cette période de croissance fulgurante, à muter vers un modèle qui se poursuivit sous le mandat. Si l'élite de la ville demeurait dominée par de riches chrétiens, leur part dans la population ne cessa de diminuer en faveur des musulmans. Hayfa ravit même la place d'Acre, la capitale du *sanjaq*, qui était la grande ville de la Galilée (*al Jalīl*). A la veille de la Première Guerre mondiale Hayfa comptait environ 20.000 habitants. La guerre, les épidémies et les départs firent chuter le nombre des habitants qui à l'orée des années 1920 n'étaient plus que 16 à 18.000. Une chute probablement plus importante que cela compensée par l'afflux de réfugiés de guerre.

Elle devint aussi un centre d'activisme politique dès les premières années du XX^{ème} siècle, Le fait d'avoir des activités industrielles (ou préindustrielles) en plein essor en faisant une cité d'immigration dans l'Empire ottoman. Suite au coup d'Etat des Jeunes turcs de 1908 et la courte période de libéralisation qui s'ensuivit, la ville compta ses premiers périodiques. De

même, lors du Congrès de nationalistes arabe à Paris en 1913, sur les 139 représentants palestiniens, 50 étaient de Hayfa, chrétiens dans leur écrasante majorité.⁴¹⁶

▪ *Dans la Palestine mandataire*

1918, Hayfa est occupée par l'armée britannique à l'issue de la bataille de Naplouse qui vit s'effondrer l'armée et l'Empire. Le pays était depuis plus d'un an le théâtre de multiples batailles et en ressortait grandement affaibli. Toutefois la puissance occupante ne perdit pas de temps et avant même la résolution des conflits régionaux et de la mise en place officielle de son mandat sur la Palestine, commença à élaborer ce que devait devenir la Palestine sous occupation⁴¹⁷. Hayfa y occupait une place centrale, car si Jérusalem restait plus peuplée, demeurant la capitale symbolique du pays, Hayfa en était la capitale économique, la porte d'entrée pour les immigrants juifs et un pôle de l'exode rural des paysans palestiniens.⁴¹⁸

Entre le recensement de 1922 et celui de 1939 la population quadrupla⁴¹⁹. La population juive, qui représentait à peine un huitième des citoyens, composait la moitié des recensés⁴²⁰. Ce qui signifie qu'en 1939, entre 10% et 15% de la population juive du pays était à Hayfa, soit l'une des plus importantes implantations juives du pays – la plus importante étant la colonie de Tel-Aviv. Cette situation combinée à une forte natalité arabe ainsi qu'à une misère galopante et une discrimination à l'emploi en faveur des travailleurs juifs mieux payés et des entreprises juives bénéficiant de privilèges fiscaux, fit de Hayfa un foyer de tension qui explosa dans les années 1930 préparant le terrain à la Révolte de 1936-1939. C'est en particulier à Hayfa que l'activisme politique palestinien s'organisa et se radicalisa au détriment du Mouvement national palestinien (MNP). En effet, la ville était le théâtre des conséquences de l'immigration juive, des politiques mandataires et de la démission des élites palestiniennes de la question sociale.

Malgré ce tableau assez sombre, Hayfa, comme beaucoup de grandes villes en voie de développement, demeurait attractive. De plus l'immigration juive et la forte présence de

⁴¹⁶ Pour cette sous-partie je me suis basé principalement sur :
ŞAYQALĪ, May Ibrāhīm, *Hayfā al-'arabiyya, 1918 – 1939, al-taṭawwur al-ijtimā'ī wa-l-iqtisādī*, op. cit.
PERENNES, Roger, *La Palestine et la décadence de l'Empire ottoman, 1820-1920*, op. cit.

⁴¹⁷ LAURENS, Henry, *La question de Palestine, Tome deuxième...*, op. cit.

PROVENCE, Michael, *The last Ottoman generation and the making of modern Middle East*, op. cit.

⁴¹⁸ ŞAYQALĪ, May Ibrāhīm, *Hayfā al-'arabiyya, 1918 – 1939, al-taṭawwur al-ijtimā'ī wa-l-iqtisādī*, op. cit.

⁴¹⁹ 24634 en 1922 et 105900 en 1939, voire plus du fait d'une importante marge d'erreur concernant les populations dans les taudis et bidonvilles mal recensées, de même que les migrants juifs illégaux nombreux dans les années 1930. *Ibid.*

⁴²⁰ ŞAYQALĪ, May Ibrāhīm, *Hayfā al-'arabiyya, 1918 – 1939, al-taṭawwur al-ijtimā'ī wa-l-iqtisādī*, op. cit.

l'administration mandataire faisait de la ville un véritable front, une aubaine pour al-Qassām qui n'avait pas abandonné le combat.

3. Le développement de Hayfa et l'émergence d'un prolétariat

Au tournant du siècle ce petit centre urbain se transforma en une véritable cité laborieuse par ses grands chantiers, puis industrielle lors de l'époque mandataire. Les Britanniques et le capitalisme juif poursuivaient la tendance générale de la ville au développement économique et industriel en développant les infrastructures existantes ou en y juxtaposant de nouvelles.

Les grands chantiers occasionnés par la construction du nouveau port de Hayfa de 1929 à 1933, l'achèvement de l'oléoduc reliant le pétrole irakien à la Méditerranée en 1934, la construction d'une gare centrale, l'ouverture d'une cimenterie, de fabriques d'huile, et autres usines et fabriques, attiraient les paysans de toute la région sur les chantiers, ainsi que les colons juifs arrivant. De nouveaux quartiers furent construits munis d'équipements et d'infrastructures modernes – fournis en eau et parfois en électricité⁴²¹. Avec l'oléoduc et le nouveau port, Hayfa prit une dimension impériale pour l'Empire britannique, permettant de relier le pétrole irakien à la Méditerranée. Entre le début siècle et les années 1930 la ville vit s'installer un milieu ouvrier, un prolétariat au sens strict du terme : des gens sans terres ni biens, ne possédant que leurs enfants et leur force de travail.

Malgré une offre d'emploi toujours plus importante, la croissance démographique accélérée faisait que le marché du travail était saturé. La ville comptait un grand nombre de travailleurs précaires et journaliers, rarement assurés d'avoir chaque jour un emploi, ainsi que des chômeurs tout aussi nombreux. Le développement de la ville était donc loin d'être uniforme ; parmi les nouveaux quartiers, les abords de la ville étaient remplis de bidonvilles et autres habitats insalubres. La misère de ces quartiers était d'autant plus grande que les autorités mandataires ne menaient aucune politique en vue de l'amélioration des conditions de vie de ces populations ; on ne faisait que régulièrement détruire ces quartiers informels⁴²².

- *La promesse d'un bénéfice de la colonisation pour les Arabes palestiniens*

Une des façons que les Britanniques eurent de justifier le mandat et plus particulièrement la mise en place du projet d'établissement du *Jewish Homeland*, était que les autochtones, Arabes palestiniens, bénéficieraient des retombées civilisationnelles de ce « foyer » européen. Cependant l'Organisation sioniste (OS) visait, à terme, à rendre les Juifs

⁴²¹ *Ibid.*

⁴²² *Ibid.*

majoritaires, pratiquant déjà à l'époque du mandat des expulsions massives de paysans avec l'aide des Britanniques⁴²³, envisageant très tôt des plans de transferts, de déportations des Arabes hors de Palestine⁴²⁴. L'OS prônait au sein de sa communauté un comportement séparatiste vis-à-vis du reste de la société arabe, un exclusivisme juif dans l'emploi – qui n'était souvent pas respecté par les patrons juifs en quête d'une main d'œuvre arabe bon marché – et obtenait de véritables privilèges de la part de l'administration avec des institutions reconnues chargées de gérer le secteur juif : l'Agence juive, le Fond national juif ; là où les Arabes n'avaient aucune instances politiques reconnues au niveau national⁴²⁵.

A Hayfa ces disparités se traduisaient par une situation critique pour le prolétariat arabe. Là où l'entrepreneuriat juif bénéficiait de facilités de la part de l'administration et d'investissements, les classes populaires arabes de la ville n'avaient aucune institution pouvant les défendre ou les prendre en charge collectivement. C'est justement sur cet aspect qu'al-Qassām travailla activement, celui de faciliter à ces travailleurs et chômeurs une représentation, une assistance et une défense. Le fait que le travail arabe était moins onéreux que le travail juif ne jouait pas forcément en faveur des Arabes, car les syndicats juifs, la *Histadrūt* en tête, faisaient pression sur le patronat juif pour un travail exclusivement juif ou pour conserver des salaires plus élevés pour les travailleurs juifs. De fait les Arabes palestiniens ne bénéficièrent que peu ou pas du tout de cette colonisation, dont l'ensemble des politiques étaient menées pour favoriser une vie juive autonome séparée de l'élément arabe.

- *Déséquilibre au sein de la société arabe de Hayfa*

Une autre problématique majeure fut générée par cette folle croissance démographique arabe à Hayfa : les nouveaux arrivants arabes perturbaient durement la structure de la société hayfawie. Telle de nombreuses villes de la côte levantine, Hayfa comptait une forte proportion de chrétiens, embourgeoisés au cours du XIX^{ème} siècle, éduqués aux cultures et langues occidentales – le français principalement. La jeunesse chrétienne de l'époque était souvent porteuse d'idées réformistes, modernes, nationalistes, voire rejoignait des Eglises activement prosélytes comme les Evangélistes très actifs dans la ville durant le mandat. La minorisation de la présence chrétienne couplée à un prosélytisme politique et religieux venant de chrétiens fut

⁴²³ *Ibid.*

LAURENS, Henry, *La question de Palestine, Tome deuxième...*, *op. cit.*

Le cas des centaines de familles chassées de leurs terres de Marj ibn 'Āmir constitua un choc pour les Palestiniens. Beaucoup de ces familles s'installèrent à Hayfa.

⁴²⁴ *Ibid.*

⁴²⁵ *Ibid.*

source de tensions graves à Hayfa notamment. Al-Qassām prit des positions fermes contre le prosélytisme d'autres religions, ou tout ce qui pouvait éloigner les musulmans de leurs principes, au point qu'une grande partie de l'action qu'il mena s'inscrivit dans un climat de violences interconfessionnelles.

De la même façon, au sein de la communauté musulmane de Hayfa, des tensions existaient du fait de la croissance démographique et de la pauvreté. Des comportements de mépris existaient au sein même de cette confession notamment de la part des citadins installés depuis plusieurs générations à l'encontre des déshérités.

B. La vie d'al-Qassām à Hayfa

1. L'intégration à la société hayfawie

Grâce à ses contacts, 'Izz al-Dīn al-Qassām parvint à s'intégrer sans grande difficulté au tissu social hayfawi. Il fit venir sa femme et ses filles, et eut même un fils Muḥammad, né quelques années après son installation, probablement en 1927 ou 1928. A Hayfa il mena sensiblement le même type d'activités qu'il avait à Jabla : enseignement, imamat, prédication, à ceci près qu'il fut nommé en 1930 *ma'dūn šar'ī*.⁴²⁶

▪ Enseignant

Peu de temps après son arrivé, fort de son expérience d'enseignant à Jabla et de son diplôme azhari, al-Qassām était engagé en tant qu'enseignant à l'école al-Burj pour garçon et à l'école islamique pour fille⁴²⁷. Les deux écoles étaient gérées par *al-Jam'īya al-islāmīya* (l'Association islamique) chargé de la gestion des *awqāf*⁴²⁸ et institutions religieuses de la ville de Hayfa pour le compte du HCI. Les écoles étaient payantes mais l'Association islamique permettait à des enfants pauvres ou orphelins de s'y inscrire. En 1924 l'école al-Burj fut confiée à al-Qaṣṣāb qui semble y avoir apporté de nombreux changements, dont la fin de l'enseignement gratuit pour les nécessiteux. Toujours est-il qu'en 1925 al-Qassām quitta l'école al-Burj – pour l'autre école cela est moins sur – pour des raisons de divergence avec la direction prise par al-Qaṣṣāb⁴²⁹, parce qu'il commençait à avoir des activités militantes de plus en plus

⁴²⁶ *Ma'dūn šar'ī* : sorte de notaire attaché aux affaires matrimoniales célébrant les mariages et enregistrant les divorces. Šurrāb reproduit les réponses d'al-Qassām à l'examen du concours pour devenir *ma'dūn*. ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, op. cit.

⁴²⁷ *Ibid.*

⁴²⁸ *Waqf* pl. *awqāf* : bien de mainmorte dont les bénéficiaires servent à financer des œuvres pieuses.

⁴²⁹ C'est l'avis de Šurrāb. *Ibid.*

importantes⁴³⁰, parce qu'il venait d'être nommé *imām ḥaṭīb* à la mosquée al-Istiqlāl, ou un peu des trois.

Al-Qassām ne cessa pas d'enseigner pour autant. C'était pour lui une véritable vocation : il enseignait à l'école, à la mosquée, à son domicile il ne manquait jamais de faire des rappels à quiconque lui rendait visite et lors de ses entraînements avec ses hommes, en Syrie puis en Palestine, l'enseignement demeurait un passage obligé. A la mosquée al-Istiqlāl il était imam, mais donnait aussi des cours, il avait là une plus grande marge de manœuvre pour enseigner aux adultes illettrés comme il avait pris l'habitude de le faire à Jabla. Constatant la nécessité, il ouvrit une école du soir ou de nuit pour les travailleurs, probablement à la mosquée⁴³¹.

▪ *Imām*

Probablement à la fin de l'époque ottomane ou au début du mandat britannique, commença la construction d'une mosquée à Hayfa près de la gare et du port, pour pallier au manque de mosquées dans une ville en constante expansion. En 1925, les travaux étaient terminés, apparemment supervisés par le shaykh al-Qaṣṣāb, et l'édifice prit le nom évocateur *al-istiqlāl* (l'indépendance)⁴³². Al-Qassām en fut nommé imam des prières quotidiennes, ainsi que *imām ḥaṭīb* du vendredi, par l'Association islamique.

Cette fonction d'imam occupa l'essentiel de son temps, guidant une partie ou toutes les prières quotidiennes, exhortant les fidèles le vendredi, dispensant des cours de religion et d'alphabétisation entre les prières, se rendant régulièrement dans d'autres mosquées pour y tenir des assises. De là al-Qassām acquit une véritable notoriété dans la ville et en particulier auprès des ouvriers, la mosquée se situant près du port et des zones industrielles. De là, il pouvait, avec ses compagnons aller à la rencontre des travailleurs, les inciter à se rendre à la mosquée et à suivre ses cours. De cette manière il était aussi accessible pour ces gens, pour répondre à leurs questions d'ordre religieuses, leur donner son avis sur différentes questions. Al-Qassām trouva là une véritable tribune⁴³³.

⁴³⁰ D'après Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Ḥanafī (fils du shaykh Ḥanafī). *Ibid.*

⁴³¹ Al-Qaṣṣāb aurait aussi enseigné dans cette école improvisée mais plus tardivement.

JARRĀR, Ḥusnī, *al-Ṣayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, *op. cit.*

⁴³² ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : ṣayḥ al-mujāhidīn fī Filastīn*, *op. cit.*

Šurrāb indique le rôle d'al-Qaṣṣāb en citant :

(AL) NIMR, Iḥsān, *Qaḍīya-t-Filastīn fī dawriha-l-baladī*, (réf. inconnues).

⁴³³ Contrairement à ce qui a pu être affirmé par ailleurs il conserve ses fonctions jusqu'à sa mort et n'est pas en conflit avec le HCI. Bichara et Naïm Khader affirme que le Mufti lui aurait refusé le poste à la mosquée : KHADER, Bichara et Naïm, *Textes de la Révolution palestinienne*, *op. cit.*

- *Ma'dūn šar'ī*

Suite à un concours, al-Qassām, en répondant haut la main à la question posée de *fiqh* concernant le droit de divorce, est nommé en 1930 *ma'dūn šar'ī* ou *ma'dūn ankiha* (sorte d'agent des affaires matrimoniales)⁴³⁴. Ce poste amenait le *ma'dūn* à se rendre aux différentes assises ou cérémonies au cours desquels des contrats de mariage étaient scellés, afin de vérifier la conformité des conditions imposées par les uns et les autres, vérifier que suffisamment de témoins identifiables, à la probité reconnue (*'udūl*), étaient présents pour attester des unions. Par extension il se retrouvait à devoir trancher sur certaines questions, cas spécifiques voire empêcher que des actes invalides au regard de la *šarī'a* ne soient commis, agissait comme une sorte de conseiller aux affaires familiales et dans une certaine mesure comme fonctionnaire enregistrant les unions. Le *ma'dūn* profitait de ces occasions afin de faire une assise d'enseignement, de prédication aux convives les rappelant au respect des préceptes religieux.

A l'image des nombreuses colonies, protectorats et autres mandats européens, les affaires familiales relevaient en Palestine des autorités religieuses en l'occurrence du HCI et de ses associations et tribunaux liés. Les fonctions découlant de cette marge d'autonomie laissée aux autochtones musulmans constituaient autant d'opportunités que des savants comme al-Qassām pouvaient saisir pour se constituer une notoriété, des groupes d'élèves, de disciples, de partisans et ainsi potentiellement influencer sur la vie politique du pays.

Cette fonction en particulier permit à al-Qassām d'aller à la rencontre des gens en dehors du cadre de la mosquée ou de l'école, en ville comme dans la campagne galiléenne. Il créa ainsi des liens, exhortant les gens à revenir à l'islam et à lutter contre l'occupation et la colonisation. C'est d'ailleurs à partir de cette époque, le début des années 1930 que son organisation armée se forma et intégra de plus en plus d'adhérents. Être *ma'dūn* était un prétexte tout trouvé pour sillonner les campagnes, repérer les potentielles recrues, constituer des maquis et y tenir des réunions secrètes.

- *Une personnalité*

En quelques années al-Qassām devint une personnalité incontournable de Hayfa. Il s'exposa ainsi, au moins dès 1925 – au moment où il intégra la mosquée al-Istiqlāl – si ce n'est avant, sur la scène publique se plaçant dans une situation fragile vis-à-vis des acteurs politiques et religieux locaux. Il était ce que l'on qualifierait aujourd'hui de réfugié politique, tout en étant

⁴³⁴ ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, op. cit.

Ma'dūn šar'ī ou *ma'dūn ankiha* comme le suggère Šurrāb. Littéralement « l'autorisé légalement » sous-entendu de superviser les contrats de mariage.

un opposant affirmé du mandat britannique. Le risque d'expulsion existait, aussi pendant longtemps al-Qassām, tout en tenant un discours radical appelant à la résistance, prit garde à ne pas franchir certaines limites et veilla au secret absolu de ses activités clandestines⁴³⁵.

2. Une vie modeste parmi les déshérités

▪ *L'installation*

Les premiers mois d'al-Qassām à Hayfa lui furent facilité par plusieurs proches notamment un en particulier de la famille de sa mère, le Ḥājj Amīn Nūr Allāh qui l'hébergea un temps. Ce dernier était membre de l'Association islamique et fut un de ceux qui lui facilita son intégration et sa subsistance. Après avoir été hébergé par ailleurs, il finit par s'installer – une fois sa famille arrivée – dans un logement de la vieille ville, quartier pauvre à l'orée des bidonvilles.

Si al-Qassām n'était pas le genre de personnalité publique appréciée par l'élite en général, il jouissait d'une véritable popularité à Hayfa auprès de la petite bourgeoisie politiquement engagée⁴³⁶, mais surtout auprès des personnes de condition modeste. Comme à Jabla il conserva un train de vie modeste et cela malgré.

Ses activités le rendaient proche des travailleurs illettrés en particulier de ces paysans et bédouins de l'exode rural venus en à Hayfa trouver de meilleures conditions de vie face à la crise du milieu paysan palestinien ou contraints de quitter leurs terres après leur expulsion. Parmi eux, des milliers s'étaient installés dans de véritables bidonvilles et des taudis, dans lesquels jusqu'à 10.000 personnes ont pu s'entasser au plus fort du développement de ces quartiers⁴³⁷. Al-Qassām était lui aussi déraciné et comme beaucoup des habitants des taudis de Hayfa il l'était du fait de l'action de la puissance occupante. De ce fait une part conséquente des activités d'al-Qassām, ou de celles qu'il pilotait, était tournée vers l'assistance aux plus démunis, leur éducation et le fait de représenter leurs intérêts pour les défendre face aux politiques répressives des autorités qui n'hésitaient pas à régulièrement raser les bidonvilles sans proposer de solutions de relogement⁴³⁸. Son implication pour donner des cours du soir, ou

⁴³⁵ Cf., chapitre 2 – D.2.

Pour rappel, Ibrāhīm Hanānū avait été livré aux autorités françaises après sa capture par les Britanniques.

⁴³⁶ Plusieurs partisans d'al-Qassām sont des marchands et banquiers qui contribuent au financement de ses activités et pour certains font partie de son organisation armée.

⁴³⁷ Les autorités n'en reconnaissaient que 6-7000. Voir : ṢAYQALĪ, May Ibrāhīm, *Ḥayfā al-'arabiyya, op. cit.*

⁴³⁸ Le YMMA (cf. chapitre 5 – B.1) proteste à plusieurs reprises contre ces opérations notamment par des lettres et pétitions. Fait mentionné dans : ṢAYQALĪ, May Ibrāhīm, *Ḥayfā al-'arabiyya, op. cit.*

dans l'Association des Jeunes Hommes musulmans (YMMA)⁴³⁹ pour fournir de l'aide, sont des faits rapportés par la plupart de ses biographes.

Suite à sa mort en 1935, les témoignages affluèrent remplissant les pages des journaux et autres périodiques laissant transparaître une personnalité altruiste, charismatique mais modeste. Une de ces anecdotes connues date de la fin des années 1920, un jeune membre du YMMA se rappelait avoir vu al-Qassām s'occuper de guider un paysan perdu en cherchant l'Association islamique afin d'obtenir soins ou médicaments. Celui-ci s'était trompé et avait atterri aux locaux du YMMA chose qui fit rire les jeunes membres. Al-Qassām, de passage, réprimanda les jeunes, accompagna le paysan au bon endroit et ne quitta ce dernier qu'après lui avoir acheté ses médicaments⁴⁴⁰. De même peu avant sa mort il se permit de demander des sommes d'argent pour des œuvres caritatives qu'il détourna au profit de l'achat d'armes. Une partie de son entourage n'ayant pas été tenu dans la confiance, connaissant son train de vie très modeste et n'ayant plus de nouvelles de lui durant plusieurs semaines jusqu'à sa mort au combat, en vint à se poser des questions.⁴⁴¹

- *Marj ibn 'Āmir*

En 1921, des centaines de familles paysannes de Marj ibn 'Āmir (Vallée de Jézréel) étaient chassées de leurs terres vendues par de grands propriétaires terriens à une organisation juive⁴⁴². Cet événement marqua profondément les consciences palestiniennes comme une sorte de prélude à la *Nakba*, le grand exode de 1948⁴⁴³. Ces paysans vinrent trouver refuge dans les faubourgs de Yafa et de Hayfa en particulier. Suite à leur expulsion une colonie juive fut construite, Nahalal. Des années plus tard l'une des premières actions d'envergure de l'organisation armée d'al-Qassām consista en une attaque contre cette colonie.

C. Une vocation à l'imamat

1. *Šayḥ murabbī*

Le ministère d'al-Qassām ne s'arrêtait pas à la porte de sa mosquée ou de celle de l'école. C'est un véritable mode de vie qui occupait ses journées de l'aube jusque tard dans la

⁴³⁹ YMMA pour Young Men Muslim Association (*jam 'ia-t-al-šubbān al-muslimīn* en arabe) en référence au YMCA (Young Men Christian Association) contre laquelle le YMMA s'est constituée. Cf. chapitre 2

⁴⁴⁰ Journal *Falastīn* (Falastin), 22 novembre 1935.

⁴⁴¹ Cette anecdote est rapportée par l'ensemble de ses biographes.

⁴⁴² LAURENS, Henry, *La question de Palestine, Tome deuxième...*, *op. cit.*

ŠAYQALĪ, May Ibrāhīm, *Hayfā al-'arabiyya, 1918 – 1939, op. cit.*

⁴⁴³ Cela peut se voir dans la littérature ou même la place importante accordée à l'événement dans les séries *'Izz al-Dīn al-Qassām* de 1981 et *al-Taḡrība al-filasṭīniyya*.

nuit. Il combinait *imāma* – au sens de guidance spirituelle – et enseignement : al-Qassām était un *ṣayḥ murrabī* (maître éducateur)⁴⁴⁴. Ses journées commençaient très tôt avec la prière à la mosquée, suite à quoi il donnait cours aux travailleurs illettrés, s’activait dans la matinée à donner cours aux enfants ou à rencontrer des gens sur leurs lieux de travail pour discuter religion et politique. Après la prière du midi (*zuhr*) le plus souvent accompagné de proches, d’élèves, d’habitues de la mosquée, il rentrait chez lui. L’après-midi était consacré en général aux cours aux illettrés qui ne pouvaient venir à l’aube. La fin de sa journée se partageait entre les entraînements, qu’il commença à organiser une fois que se constitua son groupe armé. Après quoi il rentrait souvent accompagné de disciples ou shaykhs discuter et échanger chez lui, il arrivait aussi régulièrement qu’il les héberge.⁴⁴⁵

L’enseignement de la lutte, la revivification de la religion chez les gens, la lutte contre les pratiques innovées (*bida’*) dans la pratique religieuse, la politisation de ses cours, bref, toute la journée du shaykh, du matin au soir, était marquée par la religion, la lutte politique et le souci de sortir de l’ignorance les catégories les plus démunies de la population. Un activisme à Hayfa très similaire à celui qu’il avait à Jabla à la différence que là al-Qassām était beaucoup plus impliqué dans la vie sociale et politique de la cité. A l’entraînement, à l’école, à la mosquée, à la maison avec ses invités, al-Qassām demeurait en permanence un maître éducateur.

A l’image des mystiques soufis et autres shaykhs, al-Qassām transmettait ses savoirs, son expérience et allait au-delà en s’attachant à des élèves, leur transmettant un comportement, une manière d’être, de vivre, pour sa part tournée vers une religiosité combattante. Cette éducation se faisait sur trois niveaux : la prédication, l’enseignement et la formation de disciples.

2. La prédication aux masses

Par le biais de sa fonction d’imam, de prédicateur du vendredi et de *ma’dūn*, al-Qassām avait à sa disposition des tribunes larges touchant des centaines voire des milliers de personnes régulièrement. Il pouvait sillonner le pays, en particulier la Galilée, accompagné de shaykhs et élèves, multipliant les prêches lors des mariages. Autant d’occasions d’éveiller les consciences, sur la nécessité de la lutte, sur l’importance de revenir à la religion.

⁴⁴⁴ Notion en général utilisée dans les milieux soufis ou quand il est question de s’attacher à un shaykh qui aide le dévôt à s’élever spirituellement. Ḥalaf note par ailleurs qu’à Hayfa il n’était pas identifié à une confrérie.

ḤALAF, ‘Alī Ḥusayn, *Tajriba-t-al-ṣayḥ ‘Izz al-Dīn al-Qassām*, *op. cit.*

⁴⁴⁵ *Ibid.*

Dans ses prêches al-Qassām appelait à prendre conscience du fait que le problème majeur rencontré en Palestine n’était pas seulement sioniste mais aussi et surtout britannique. Ainsi lorsqu’en 1929 des notables musulmans demandèrent au Haut-Commissaire de dépêcher une garnison pour défendre la mosquée al-Aqsa il aurait réagi : « Nos mosquées ne doivent être défendues que par ceux d’entre nous qui sont croyants. C’est notre sang qui protège nos mosquées, pas celui des autres »⁴⁴⁶. De la même façon il exhortait à considérer les Juifs : « en tant qu’ennemis, non en tant qu’invités »⁴⁴⁷. En 1927 il déclarait depuis son *minbar*, alors que l’immigration juive n’avait pas encore atteint des sommets : « les Juifs attendent l’occasion d’éliminer le peuple de Palestine, de contrôler le pays et de fonder leur Etat ».⁴⁴⁸

Ses discours étaient souvent enflammés, il n’hésitait pas à heurter l’amour propre des fidèles de la mosquée pour les pousser à l’action : « n’avez-vous pas honte que la « barbe » du chien puisse être plus pure que votre barbe un jour auprès d’Allah ? »⁴⁴⁹ ou encore lorsqu’il posa la question en 1934 « êtes-vous croyants ? » répondant à la place des fidèles « non je ne crois pas... car si vous étiez croyants, vous auriez la fierté du croyant ! Si vous sortez de cette mosquée et qu’un soldat britannique vous interpelle vous allez accourir vers lui ! ».⁴⁵⁰

De même il participa à populariser les versets portant sur le *jihād*, il était aussi un habitué des slogans comme : « *al-jihād rafīquhu-l-ħirmān* »⁴⁵¹ et son plus connu « *hādā jihād... naṣrun aw-istiṣhād* »⁴⁵². Ces régulières déclarations lui valurent d’être surnommé *dā’iya-t-al-jihād* (le prédicateur du *jihād*).

3. L’enseignement et les disciples

Dans des cercles nécessairement plus restreints, il prodiguait différents enseignements ouverts au public, pour beaucoup à destination des illettrés, aux personnes ayant d’importantes lacunes en religion, ainsi qu’aux enfants. Le fait est que l’immense majorité des témoignages rapportés de ses discours et cours insistent sur leur caractère « jihadique ». Mémoire sélective, interviews des témoins orientées, embellissement... cela ne doit pas nous éloigner du fait qu’al-

⁴⁴⁶ Jarrār citant Amīn Sa’īd.

JARRĀR, Ḥusnī, *al-Šayḥ ‘Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

⁴⁴⁷ *Ibid.* Jarrār citant le n° 126 de *Šu’ūn filasṭīnīya*, p. 88, mai 1982.

Ḥalaf citant Sulaymān Abū Hamām (interview).

ḤALAF, ‘Alī Ḥusayn, *Tajriba-t-al-šayḥ ‘Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

⁴⁴⁸ Même références que note précédente.

⁴⁴⁹ Ḥalaf citant Ibrāhīm al-Sahlī (interview)

ḤALAF, ‘Alī Ḥusayn, *Tajriba-t-al-šayḥ ‘Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

⁴⁵⁰ Ḥalaf citant Ibrāhīm al-Šayḥ Ḥalīl (interview). *Ibid.*

⁴⁵¹ Le *jihād* a pour compagnon la privation [Traduction] Ḥalaf citant Abū Hamām. *Ibid.*

⁴⁵² *C’est un jihād ... la victoire ou le martyre !* [Traduction] il semblerait que ce slogan ait été plus confidentiel et aurait concerné son groupe armé. Le slogan a été popularisé par son groupe armé et repris par le Ḥamās.

Qassām passait en réalité le plus clair de son temps à enseigner, comme à Jabla. Le témoignage de son ami, élève et compagnon d'arme Abū Ibrāhīm al-Kabīr le rappelle en substance :

Le shaykh al-Qassām avait des cercles d'assises (*halaqāt*) dans lesquels il enseignait les questions religieuses, mais il était l'un des shaykhs qui traitaient le plus de la nécessité du *jihād* [...] ⁴⁵³

S'il se montrait ferme, dur et blessant parfois dans ses prêches, il était une tout autre personne dans ses cours. Il faisait cours tout en ayant – comme la plupart des enseignants de son époque – un bâton à la main, mais qu'il n'utilisait jamais ⁴⁵⁴. Il se fit très rapidement un véritable cercle de disciples, identifiés comme étant les siens, peu de temps après son arrivée. ⁴⁵⁵

Les élèves qu'il avait constituaient l'une de ses principales sources de recrutement pour son groupe armé. Ils gravitaient autour d'al-Qassām selon une sorte de hiérarchie informelle rappelant le confrérisme soufi dont il était issu. Ce cercle proche devenait de véritables partisans éduqués quasi-quotidiennement par le shaykh, l'accompagnant et recevant des ordres de sa part au point que nombre d'entre eux étaient qualifiés de shaykhs tout comme lui. D'une manière plus générale il poussait constamment ses étudiants à l'action, les appelant à mettre en application dans la société leurs savoirs accumulés ; de ce fait nombre de membres du YMMA et des scouts de Hayfa étaient des élèves d'al-Qassām ou avaient suivi régulièrement ses prêches et ses cours. Ses partisans étaient souvent identifiables par leur seul aspect inhabituel pour des gens n'étant pas des religieux d'étude ou de fonction : al-Qassām contribua à faire de gens de basse extraction des personnes éduquées, austères, portant la barbe, inspirant respect et crainte, devenant ses relais ⁴⁵⁶.

⁴⁵³ HILLA, Kāmil Maḥmūd, *Filasṭīn wa-l-intidāb al-brīṭānī 1922-1949*, silsila-t-kutub filasṭīnīya °53, Munazzama-t-al-taḥrīr al-filasṭīnīya, Markaz al-abḥāt, Beyrouth, 1974. [Traduction]

⁴⁵⁴ ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, *op. cit.*

⁴⁵⁵ Rappelons que la polémique des *janā'iz* en 1925 commença par une altercation impliquant un de ses élèves.

⁴⁵⁶ Schleifer, dans son article biographique, insiste beaucoup sur l'apparence des qassamis. SCHLEIFER, dans : BURKE, (ed.), *Struggle and survival in the Modern Middle East*, *op. cit.*

Chapitre 5. L'imam militant

'Izz al-Dīn al-Qassām est loin d'être le premier savant religieux à faire preuve de militantisme. Toutefois son expérience paraît particulière et dénote avec sa mort au combat qui lui offrit cette place si spéciale dans l'histoire palestinienne, moyen-orientale, arabe et islamique. Car le raccourci consistant à considérer son importance historique par le symbole engendré par sa mort en martyr n'est pas suffisant pour comprendre en quoi al-Qassām contribua réellement, à faire de la lutte armée l'un des principaux outils du MNP au milieu des années 1930 alors que celui-ci s'y refusait catégoriquement préférant une voie légaliste. C'est également grâce à lui que, là où des actions armées désorganisées préexistaient à sa révolte, la lutte armée s'organisa à l'échelle du pays et en particulier de sa partie nord. De même il affirma le caractère profondément islamique de la lutte à l'époque même où les tentations communiste, socialiste et nationaliste étaient omniprésentes.

A. La question de la militance des savants : comment se situe al-Qassām

Al-Qassām ne fait certes pas exception mais il est tout de même notable de voir qu'un savant de haut niveau, prédicateur et imam devient à deux reprises – en Syrie puis en Palestine – chef de groupes armés⁴⁵⁷. D'une manière générale le contexte post-ottoman ne se montrait pas favorable à un retour en force des religieux sur la scène politique, révolutionnaire voire militaire, en dehors de quelques exceptions – en Algérie et en Palestine⁴⁵⁸. Al-Qassām non seulement était un shaykh religieux militant, mais son organisation, la *Jihādīya*⁴⁵⁹, fut portée quasi exclusivement par des shaykhs et autres étudiants en sciences religieuses⁴⁶⁰. Et ce à une époque où la place des « religieux » dans la société était remise en question.

⁴⁵⁷ La plupart des témoignages de personnalités de l'époque parlent leur surprise face à cet imam-chef de guerre. A titre d'exemple, Akram Ḥūrānī, dans ses mémoires, rapporte la prise d'arme d'al-Qassām en 1935 explicitant son étonnement face au fait qu'un savant religieux mène le combat.

ḤŪRĀNĪ, Akram, *Mudakkirāt Akram Ḥūrānī*, maktaba-t-Madbūlī, le Caire, 2000.

⁴⁵⁸ En Algérie à la même époque les savants prennent une place de premier plan dans les luttes culturelles et politiques face à la France à travers l'Association des Oulémas musulmans algériens (AOMA). A ce sujet lire : COURREYE, Charlotte, *L'Algérie des Oulémas : une histoire de l'Algérie contemporaine (1931-1991)*, Editions de la Sorbonne, Paris, 2020.

⁴⁵⁹ Concernant le nom de l'organisation : Cf., chapitre 6 – A-1.

⁴⁶⁰ Les journaux ayant publié des articles le jour de sa mort et les jours suivant insistent tous sur le fait que les combattants étaient des shaykhs, avec des articles, notamment dans le journal *Filastīn* niant le fait qu'il s'agissait d'une simple bande armée de criminels :

Journal *Filastīn* (Falastin), 21, 22, 24 novembre 1935.

Journal *al-Kifāh*, 15 décembre 1935 (1^{er} numéro).

Journal *al-Difā'*, 20 novembre 1935.

1. Place théorique et réelle des savants dans la société musulmane

L'islam sunnite a cette particularité de ne pas avoir de clergé. Les religieux, savants, imams, muftis, *quḍāt* (pluriel de *qāḍī*, juge) ne constituent pas un corps hermétique qu'on intègre selon des normes institutionnelles ; il s'agit de personnes ayant étudié les sciences religieuses auprès d'enseignants et savants validant les savoirs acquis. Seule la reconnaissance par les autres '*ulamā*' (savants), les instituts, universités et écoles de référence, permet de déterminer qui est un '*ālim* (savant). Il en va de même en ce qui concerne la délimitation de ce qu'est un imam⁴⁶¹. Le terme peut autant désigner une personne guidant ponctuellement une prière, que la personne chargée officiellement de les guider à la mosquée⁴⁶² ou encore un savant particulièrement reconnu faisant référence⁴⁶³, autant que le terme désigne également de façon plus formelle le *mujtahid muṭlaq*⁴⁶⁴, ou encore le dirigeant des musulmans *al-imām al-a'zam* (l'imam suprême)⁴⁶⁵. Dans les premiers temps de l'islam l'imam était à la fois dirigeant, savant, juge, général et administrateur.⁴⁶⁶

Cependant ce modèle des premiers temps, par moment revivifié, alliant savoir et gouvernement dans les mêmes individus, périclita, à commencer par les sommets du pouvoir avec la mise en place de dynasties. Et si les dirigeants continuaient à assumer la fonction de juge (*qāḍī*) ils étaient en cela assistés par des savants. Ces derniers conservaient toutefois un ascendant sur de nombreux postes de l'administration des pays, notamment juges, muftis, agents du fisc (*ummāl*) etc...

A l'époque des *tanzīmat*, l'Etat ottoman entama des réformes profondes tendant à séculariser des pans entiers de la société. Justice, enseignement, administration recrutaient de nouvelles figures de la société civile, de confessions diverses, formées de manière très succincte aux bases de la religion, brisant ainsi le monopole des savants sur certaines fonctions. Imams et savants n'étaient plus que des acteurs parmi d'autres dans la société de la fin du XIX^{ème} siècle. Cela eut pour conséquence le fait que beaucoup des figures politiques contestataires, tant à la

Journal *al-Sirāt*, 26 novembre 1935.

Journal *al-Jāmi'a al-'arabīya*, 26 novembre 1935.

⁴⁶¹ *Imām* : Dans l'absolu, linguistiquement le terme signifie guide ou celui qui se met devant.

⁴⁶² Il n'est pas forcément un savant mais connaît suffisamment les règles de la prière en groupe pour la guider.

⁴⁶³ A titre d'exemple les fondateurs des quatre *maḍāhib* (écoles juridiques) sont appelés les quatre imams.

⁴⁶⁴ *Mujtahid muṭlaq* : savant capable de faire un effort d'interprétation (*ijtihād*) absolu (*muṭlaq*) c'est-à-dire en lisant les textes sacrés selon une méthodologie propre, fondant *de facto* une école juridique. On pourra se référer à la définition de l'imam Juwayni et des commentaires de son épître tel que :

(AL) DIMYĀTĪ, *Hāṣiya-t-al-Dimyātī 'alā šarḥ al-waraqāt...*, *op. cit.*

⁴⁶⁵ Autre nom pour désigner le calife, le chef légitime des musulmans.

⁴⁶⁶ Les premiers califes, même Umayyades, étaient aussi des savants ; leurs administrateurs et généraux étaient savants, enseignants. Les exemples sont nombreux.

fin de l'Empire que durant la période post-ottomane, étaient ces personnalités souvent loin des considérations religieuses islamiques.

2. Revivification de la place des religieux

Les religieux – imams, muftis, enseignants et savants – ne perdirent toutefois pas toute place au sein de la société au point de se voir ostracisés de la vie sociale et politique. Avec la multiplication des écoles des *tanzīmāt* on continua à faire appel à des savants et autres étudiants confirmés pour pourvoir à l'enseignement, en particulier dans les zones rurales⁴⁶⁷. Ils conservaient des fonctions de référence en ce qui concerne mariage et divorce, les impôts et aumônes légales. Ils restaient donc nombreux à être impliqués dans les affaires quotidiennes de la société. C'est le cas d'al-Qassam qui assumait plusieurs postes acquis par ses compétences, et l'amenant à s'occuper d'affaires matrimoniales et autres problématiques quotidiennes. De ce fait les savants n'étaient pas insensibles à l'actualité toujours plus morose et demeuraient sources de mobilisation de la communauté, al-Qassam en est un bon exemple.⁴⁶⁸

Les religieux conservaient aussi une assise populaire en milieu rural, contrastant avec des élites urbaines coupées de ces réalités, rêvant de nationalisme et de modernisation. C'est ainsi que le Royaume arabe de Faysal ne trouva que difficilement des soutiens locaux, en dehors des citadins aisés acquis aux idées nationalistes. Les imams locaux pesèrent sur la méfiance populaire à l'égard de ce nouveau pouvoir.⁴⁶⁹

D'autre part la situation de déliquescence du monde musulman, en particulier de l'Empire ottoman se réduisant, généra des mouvements de réforme musulmans portés par des prédicateurs et savants entre les XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècle, ayant tous fait le constat du déclin de l'Islam en tant que puissance et religion, estimant le plus souvent que les écarts commis dans la croyance et les pratiques étaient la principale cause de ce déclin et cet affaiblissement. Que ce soit ibn 'Abd al-Wahhāb, al-Afghāni, 'Abduh, Riḍā, al-Kawākibī, ou d'autres en Inde et ailleurs, et peu importait la nature profonde des solutions préconisées, ceux-ci considéraient que cette renaissance ne pouvait se faire qu'à travers une plus grande implication des religieux dans la société. Ces mêmes réformistes étaient à la fois critiques de l'état général de la *umma* mais aussi du manque d'implication et de la déconnexion des '*ulamā*' avec les réalités et défis

⁴⁶⁷ PROVENCE, Michael, *The last Ottoman generation and the making of modern Middle East*, op. cit.

⁴⁶⁸ Jarrār met en avant le rôle des shaykhs dans la mobilisation de la côte syrienne contre l'invasion française de 1919, notamment du shaykh Badr al-Dīn al-Hasani, savant du *hadīth* qui sillonna le pays pour appeler les gens à se mobiliser. JARRĀR, Ḥusnī, *al-Šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

⁴⁶⁹ MIZRAHI, Jean-David, *Genèse de l'Etat mandataire...*, op. cit.

de l'époque⁴⁷⁰. On peut parler là d'un retour en force d'un militantisme religieux privilégiant le prisme religieux pour sortir du déclin.

Al-Qassām vécut à une époque où une part des religieux de tous bords avait tenté de se projeter à nouveau au-devant de la scène pour affirmer le caractère foncièrement religieux de la renaissance qui devait se faire. Al-Qassām entre complètement dans cette notion de militantisme, car correspondant au sens premier du terme initialement lié à l'Eglise et à son clergé militant, sorte de « milice de Dieu » ; al-Qassām, en défenseur de la foi et promoteur du *jihād* auquel il participa, peut être qualifié de « milicien d'Allah ».

3. Les causes du retour des religieux sur le devant de la scène : le cas palestinien

▪ *Les mandats*

L'effondrement du Sultanat ottoman au profit de la mise en place des mandats se traduisit très différemment selon les cas. Cependant la logique de base demeurait la même, fonder de nouveaux Etats que les mandataires – la France et la Grande-Bretagne – devaient accompagner dans leur formation. Mais les étapes vers l'autonomie et l'indépendance furent très différentes et en réalité dépendirent grandement des circonstances, promesses faites et rapports de force en présence. Ainsi l'Iraq et la Transjordanie – rapidement détachée du mandat palestinien dans laquelle elle était incluse – accédaient à une forme d'autonomie précoce avec le parachutage à la tête de ces deux Etats du roi Fayçal, comme lot de consolation après sa cuisante défaite en Syrie, et de l'émir 'Abd Allāh, son frère pour lequel on crée de toute pièce l'émirat de Transjordanie⁴⁷¹. Ces proto-Etats se voyaient donc dotés de moyens de décision et

⁴⁷⁰ AMIN, Osman (AMĪN, 'Uṭmān), *Muḥammad 'Abduh : essai sur ses idées philosophiques et religieuses*, Imprimerie Misr, Le Caire, 1944.

CARRE, Olivier ; SEURAT, Michel, *Les Frères musulmans (1928-1982)*, L'Harmattan, Paris, 2001 [1983].

KRÄMER, Gudrun, *Hasan al-Banna*, Oneworld, Londres, 2010.

PAKDAMAN, Homa, *Djamal-ed-din Assad-abadi dit Afghani*, G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1969.

RIḌĀ, Muḥammad Rašīd, *Tārīḥ al-ustaḍ al-imām al-ṣayḥ Muḥammad 'Abduh*, 2 vol., dār al-Faḍīla, Le Caire, 2006 [réédition].

DYALA, Hamzah, *L'intérêt général (maslaha 'amma) ou le triomphe de l'opinion : fondation délibératoire (et esquisses délibératives) dans les écrits du publiciste syro-égyptien Muhammad Rashīd Ridā (1865-1935)*, thèse soutenue à l'EHESS en cotutelle avec Freie Universität (Berlin), sous la direction de Hamit Bozarslan et Gudrun Krämer, 2008, Paris.

Abū Zahra, savant hanafi mort en 1974, met en évidence ce qu'il considère comme une rupture profonde – et à son sens profondément négative – avec le courant salafi (qu'il identifie à Ibn 'Abd al-Wahhāb et Ibn Taymiyya) avec le reste des branches de l'islam sunnite.

ABŪ ZAHRA, Muḥammad, *Tārīḥ al-maḍāhib al-islāmīya*, 2 vol., dār al-Fikr al-'arabī, Le Caire, (date inconnue).

⁴⁷¹ LAURENS, Henry, *L'Orient arabe : arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Armand Colin, Paris, 1993.

de gestion propre avec une élite politique et une administration propre, à cela près qu'ils étaient sous tutelle et occupation militaire britanniques et étaient privés d'une diplomatie indépendante.

Le mandat français sur la Syrie était à la fois plus autoritaire, intrusif et paradoxalement hésitant. Après avoir tenté de diviser la Syrie en micro-Etats, la France opta pour une partition moins ambitieuse en séparant le Liban du reste du pays. Ce dernier bénéficia d'une constitution dès 1925, la Syrie devant attendre les années 1930 après une sanglante révolte pour se voir dotée de plus d'autonomie.⁴⁷²

Toujours est-il que dans ces quatre nouveaux proto-Etats, et bien que les mandataires aient eu du mal à s'y installer, des semblants de gouvernements et d'administrations plus ou moins autonomes, avec plus ou moins de prérogatives, virent le jour, laissant entrevoir des indépendances complètes à une échéance inconnue. Dans ces pays si les religieux purent jouer des rôles de premier plan, comme lors des révoltes syriennes de 1919 et 1925⁴⁷³, ou dans la cause de l'absence de soutien populaire au Royaume arabe, les nouvelles institutions, calquées sur des modèles de gouvernement occidentaux, accéléraient la sécularisation de l'Etat, ne laissant plus de place évidente à l'implication des savants dans les questions politiques nationales à moins d'intégrer les nouvelles dynamiques institutionnelles et idéologiques.

- *Le cas palestinien*

Le cas palestinien était très différent. La Palestine était le seul de ces proto-Etats qui ne possédait pas même un semblant de gouvernement autochtone. L'Etat de Palestine était directement administré par le Haut-Commissaire britannique, là où dans les autres pays cette fonction faisait doublon avec le chef d'Etat officiel local. Même cette administration mandataire n'incluait pas d'Arabes à de hauts postes, seulement à des rangs subalternes ou dans la police. Les seules marges de manœuvre des Arabes palestiniens étaient les municipalités et autres représentations villageoises, donc au niveau local.

⁴⁷² *Ibid.*

AMMOUN, Denise, *Histoire du Liban contemporain, 1860-1943*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1997.
BOUQUET; PETRIAT, VERMEREN, *Histoire du Moyen-Orient, de l'Empire ottoman à nos jours...*, *op. cit.*
CORM, Georges, *Le Liban contemporain : histoire et société*, *op. cit.*

DUPONT; MAYEUR-JAOUEN, VERDEIL, *Histoire du Moyen-Orient : du XIXe siècle à nos jours*, *op. cit.*

Concernant la place que prit la génération, qui devait hériter du Sultanat ottoman, dans les mandats :
PROVENCE, Michael, *The last Ottoman generation and the making of modern Middle East*, *op. cit.*

⁴⁷³ Le savant syrien Ḥasan Ḥabannaka (1908-1978), alors étudiant, participa en tant que combattant à la seconde des deux révoltes et fut loin d'être le seul shaykh dans ce cas. Nous avons cité précédemment le cas du shaykh Badr al-Dīn al-Ḥasani. Cf p. 119, note 468.

En Palestine, la seule instance nationale officielle, gérée par les Palestiniens, musulmans, était une institution religieuse : le Haut Conseil islamique – HCI (*al-majlis al-islāmī al-a'lā*), dirigé durant toute la période mandataire par le mufti Amīn al-Ḥusaynī. Le HCI s'occupait de la gestion des grandes célébrations, de l'entretien des mosquées, de la nomination et rémunération des imams et autres fonctionnaires religieux, d'une partie des enseignants, des associations islamiques locales pour l'assistance aux personnes, la gestion des *awqāf*. Bref, en l'absence d'une représentation politique stable, dirigeante et reconnue, cet organe effectif accordait à ses dirigeants, le Ḥājj en tête, une influence considérable. En réalité le HCI acquit une place probablement inégalée à cette époque, et sous l'impulsion du Ḥājj Amīn, celui-ci et l'institution devinrent des références mondialement reconnues et influentes durant les années du mandat, au point qu'après la mort de Mūsā Kāẓim al-Ḥusaynī en 1934, le Ḥājj – son neveu – fut perçu comme le principal dirigeant palestinien.

Le HCI et ses religieux étaient sans conteste au premier plan ; il s'agissait de la seule institution nationale suffisamment influente pour être considérée comme interlocutrice du haut-commissaire lors des périodes de crise⁴⁷⁴. De ce fait les religieux pouvaient être à même d'exercer une pression sur les autorités mandataires qui rechignaient à se les mettre ouvertement à dos, car principaux mobilisateurs du pays et disposant de réseaux étendus. Ainsi al-Qassām, à partir de l'époque où il commença à attirer l'attention des autorités, bénéficia largement de cette sorte d'immunité religieuse. De la même façon, ses discours engagés et appelant à la violence politique ne semblent avoir jamais remis en cause sa place auprès de son institution de référence, le HCI. Au contraire, dans une certaine mesure, ce genre de positions extrêmes servait le mufti comme moyen de pression face aux Britanniques, leur suggérant qu'il ne pouvait contenir éternellement la colère populaire.⁴⁷⁵

Deux autres aspects, que l'on peut regrouper en un seul, distinguaient le mandat palestinien et conféraient aux religieux une place encore plus importante dans la vie sociale et politique : les buts affichés de ce mandat particulier, contraint par le double objectif de faciliter l'établissement du « Foyer national juif » tout en préservant les droits des autochtones. Cela fut l'une des principales justifications pour interdire tout droit politique aux Arabes palestiniens car ceux-ci auraient immédiatement bloqué toute immigration empêchant l'établissement de ce

⁴⁷⁴ Le cas palestinien à la même époque n'est pas sans rappeler la situation des musulmans algériens en peine de droits politiques, les religieux prirent là-bas également une place prépondérante dans la société au point de devenir une force politique de premier plan avec l'AOMA.

⁴⁷⁵ LAURENS, Henry, *La question de Palestine, Tome deuxième...*, *op. cit.*

« foyer national ». Les Palestiniens faisaient donc face à une judaïsation progressive du pays, une judaïsation exclusiviste, car refusant d'intégrer pleinement les Arabes comme éléments à part entière de ce projet ; séparatiste, car affichant sa volonté de se construire en dehors du cadre social, économique et culturel palestinien ; discriminatoire, car dans ses interactions économiques avec les masses arabes, ceux-ci étaient systématiquement infériorisés par des bas salaires et la violence syndicale juive. Absence de droits politiques et judaïsation du pays généraient un espace pour les religieux de la société palestinienne.

Parmi les troubles les plus importants du pays, certains étaient directement motivés par la question religieuse. La plus célèbre de ces révoltes étant celle de 1929, essentiellement connue pour le massacre des juifs d'Hébron, et connue en arabe comme étant la Révolte du Burāq⁴⁷⁶. La révolte éclata suite à des conflits autour de la gestion des prières juives au niveau du mur. Ceux-ci remettant en cause le *statu quo* existant, les Palestiniens musulmans y virent une tentative de chercher à faire valoir des droits religieux sur le sanctuaire d'al-Aqsa. Le HCI fut l'un des principaux acteurs à dénoncer ce qui était vu comme des remises en causes des règles de gestion des lieux de cultes, et eut un impact certain dans la mobilisation des masses musulmanes aboutissant à la semaine sanglante d'août 1929.⁴⁷⁷

- *Face au prosélytisme : les religieux sur le devant de la scène*

L'autre cause de tensions qui permit aux religieux musulmans de se placer au-devant de la scène était la présence en nombre de missions chrétiennes étrangères en particulier protestantes. Hayfa, spécifiquement, fut le théâtre de ce qui peut être vu comme un véritable affrontement interconfessionnel entre musulmans et chrétiens protestants. C'est un fait peu connu rapidement masqué par les révoltes qui se succédèrent dans les années 1930 et la guerre de 1948. Ce conflit ne fut pas islamo-chrétien à proprement parler, en effet les communautés arabes chrétiennes traditionnelles ne portaient pas ce genre d'activisme en direction des musulmans, la source du conflit ne concernait pas tant la présence chrétienne que les missions de conversion au christianisme des populations. Là, al-Qassām était en première ligne dans la controffensive musulmane pour empêcher, non seulement les conversions, mais surtout pour mettre fin à cet activisme.⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ Nom arabe du mur des Lamentations à Jérusalem.

⁴⁷⁷ Les statistiques officielles firent état de 133 morts juifs et 116 arabes. De nombreux historiens estiment cependant que les morts arabes furent bien plus nombreuses car il ne s'agissait que des données des admissions hospitalières ou recensées officiellement.

⁴⁷⁸ ṢAYQALĪ, May Ibrāhīm, *Hayfā al-'arabiyya, 1918 – 1939, op. cit.*
 ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn, op. cit.*

A Hayfa, en plus de compter une profusion de missions, la ville abritait déjà l'immense centre du culte bahā'i (ou bābī) considéré comme hétérodoxes tant par les savants sunnites que chiites, ainsi que des Aḥmadis (ou Qādiyānis) collaborant activement avec les Anglais. Là aussi al-Qassām, comme d'autres religieux, mena un travail actif pour dénoncer ces courants vus comme des dérives et rappeler les gens vers l'orthodoxie.⁴⁷⁹

Enfin les religieux continuaient de jouir d'une certaine aura puisque chaque initiative politique ou sociale cherchait l'aval ou le soutien actif de religieux pour se légitimer. Al-Qassām, en tant que savant et militant, était une référence pour plusieurs initiatives politiques et syndicales ; même des militants communistes se targuaient d'avoir eu des liens avec lui.⁴⁸⁰

4. Les causes de l'implication d'al-Qassām sur la scène palestinienne

Lorsqu'al-Qassam fait son arrivé à Hayfa l'insurrection en Syrie touchait à sa fin et avec la chute du Royaume arabe l'année précédente ainsi que l'occupation du pays par l'armée française les chances d'une réussite de la révolte, sans soutien de l'arrière-pays, s'amenuisaient. L'espoir d'une reconquête ottomane par les troupes du général Muṣṭafā Kamāl s'estompa rapidement quand un cessez-le-feu prit place et que fut signé le traité de Lausanne en 1923 actant l'abandon définitif de toute ambition de reprendre les anciennes terres arabes de l'Empire. L'abolition du califat en 1924 achevant de détourner de lui ceux qui le voyaient comme un potentiel sauveur.

L'installation d'al-Qassam à Hayfa avec femme et enfants peut laisser penser à une sorte d'exil de long terme, voire sans retour. Cela n'est pas si évident. En effet, on l'a vu al-Qassam trouva du travail assez rapidement, se fit connaître, commença même à avoir de fidèles disciples. Pourtant ce n'est que bien plus tard, vers la fin des années 1920 que ses positions les plus radicales commencèrent à être connues. Cela peut s'expliquer par le fait que lorsque lui et les siens s'installèrent en Palestine, l'imam sortait d'une décennie faite d'engagements, de guerres, de clandestinité, il n'est pas absurde de considérer qu'ils aient eu besoin d'un temps de répit. Son engagement, en particulier la révolte de 1919, provoqua de fait l'effondrement de son univers et son exil. Sa position d'exilé, auprès d'une autre puissance occupante, était précaire.

⁴⁷⁹ Šurrāb et Bulbul mettent en avant, probablement plus que les autres auteurs, les combats que mène al-Qassām sur la scène religieuse. *Ibid.*

BULBUL, Ḥusām al-Dīn, *'Izz al-Dīn al-Qassām : wa ṣafaḥāt min tāriḥ bilād al-Šām*, *op. cit.*

⁴⁸⁰ Šidqī, militant communiste, se targue de l'avoir rencontré. La rencontre est mentionnée dans ses mémoires comme un moment important, on se demande cependant pourquoi vu qu'il ne semble pas avoir échangé autour de sujets importants avec le shaykh.

ŠIDQĪ, Najātī, *Mudakkirāt Najātī Šidqī*, *op. cit.*

Mais c'est un autre aspect qui nous paraît être plus probant. Dans la temporalité d'al-Qassām au début des années 1920, le choc de l'effondrement de l'Empire et de l'occupation qui s'ensuivit était encore vivace, mais le califat existait encore et l'Anatolie tenait bon. En 1921 on se prenait même à espérer une arrivée imminente des troupes anatoliennes en Syrie⁴⁸¹. Il n'est, là aussi, pas absurde de penser que le shaykh était, comme beaucoup de personnes, dans une attente de lendemains meilleurs et que cette situation d'exil ne serait que provisoire. Un retour à Jabla était encore envisageable. Le traité de Lausanne en 1923 et l'abolition du califat en 1924 sonnèrent comme des coups de tonnerre dans la région, mais la messe n'était pas encore dite, et l'agitation ne fit que reprendre de plus belle en 1925.

Que ce soit en Syrie ou au Maroc, la présence française était mise à rude épreuve. C'est d'ailleurs par le fait de se mobiliser secrètement pour soutenir la révolte syrienne de 1925-1927 qu'al-Qassām et al-Qaṣṣāb se remirent en scelle. Il est possible que les deux hommes aient joué un rôle de soutien actif à la révolte en réactivant leurs réseaux en Syrie afin d'envoyer des fonds aux insurgés. Al-Qassām aurait même planifié même un projet de débarquement dans la région de Lattaquié⁴⁸². Malgré le fait que le témoignage qui nous fournit ces informations n'est corroboré par aucun autre à ce jour et que sa véracité est sujette à caution, celui-ci nous donne cependant une idée assez claire de l'état d'esprit d'al-Qassām en 1925. L'occupation française pouvant être vaincue, sa situation en Palestine n'était donc que transitoire ; al-Qassām se projetait encore vers sa Syrie natale, la libération n'était pas encore un horizon lointain.

Le bombardement de Damas et l'échec de la révolte en 1927, face aux moyens colossaux déployés par la France, installaient cette situation transitoire dans la durée. Cette fois la Palestine devenait l'horizon d'al-Qassām.

B. A la tête de l'Association des Jeunes Hommes musulmans

Cette association – que nous désignons par son sigle anglais YMMA (Young Men Muslim Association) par opposition au YMCA⁴⁸³ – fait figure de parent pauvre des études

⁴⁸¹ Correspondance politique et commerciale, Direction des Affaires politiques et commerciales, Syrie-Liban 1918-1929, 50CPCOM vol. 115 à 121 (microfilm P/2306).

⁴⁸² Ce témoignage nous provient de l'éditeur de la nouvelle édition du livret d'al-Qassām et al-Qaṣṣāb (Zuhayr al-Šawīš) qui mentionne des propos d'al-Qaṣṣāb qui lui aurait explicitement indiqué ces projets avec al-Qassām. Ce témoignage n'apparaît dans aucune des biographies consultées ; mort en 1954, al-Qaṣṣāb n'était plus de ce monde lorsque les premières biographies furent publiées.

(AL) QASSĀM, (AL) QAṢṢĀB, *al-Naqd wa-l-bayān fī daf' awḥām Ḥuzayrān*, *op. cit.*

⁴⁸³ Young Men Christian Association (Association des Jeunes hommes chrétiens) : organisation chrétienne protestante de jeunesse, fondée en Angleterre en 1844, implantée dans de nombreux pays elle avait des activités prosélytes.

entourant le MNP de la période mandataire. Au point qu'al-Qassām n'est, bien souvent, même pas identifié comme le président de l'association⁴⁸⁴. L'association joua pourtant un rôle considérable dans les changements de paradigmes au sein du MNP lors du tournant des années 1930. Les connaissances que nous avons du YMMA sont lacunaires et partielles, alors que les plus grandes villes palestiniennes en comptaient des sections et que certaines personnalités en furent membres dans leur jeunesse.

1. Fondation et buts du YMMA

▪ *Le Congrès général des missions protestante*

Jérusalem mars-avril 1928, se tient un important congrès d'organisation religieuses protestantes sous parrainage des autorités mandataires. Le caractère prosélyte du congrès, en particulier du YMCA provoqua l'opposition de nombreux musulmans palestiniens. Ce fut l'occasion d'une importante mobilisation de savants et enseignants, suivie par des protestations contre le congrès émanant de chrétiens palestiniens mis dans une position délicate⁴⁸⁵. Les protestations permirent la suspension du congrès. Mais les activités de ces missions n'en furent pas entravées pour autant.

La réaction prit forme en avril 1928 par l'inauguration d'un congrès de différents clubs et associations musulmanes du pays. Décision fut prise de fonder des Associations des Jeunes Hommes musulmans (*jam 'īyāt al-šubān al-muslimīn*) dans toutes les villes du pays. Al-Qassām participa à la fondation de cette nouvelle organisation.

▪ *Le YMMA*

Il semblerait que l'association était une extension, ou ait eu pour modèle l'association éponyme égyptienne fondée en 1927. A la manière dont l'organisation est parfois citée au pluriel *jam 'īyāt* (associations)⁴⁸⁶, il est possible qu'il s'agissait en fait d'une fédération d'associations locales autonomes, agissant sur la base d'une charte commune, se réunissant en

⁴⁸⁴ Dans le livre d'al-'Abbāsī sur l'histoire de Safad durant la période mandataire, le YMMA est mentionné comme le principal mouvement de jeunesse des années 1930 en ville, sans même qu'il ne soit fait mention du rôle d'al-Qassām dans le YMMA. (AL) 'ABBĀSĪ, Muṣṭafā, *Ṣafad fī 'ahd al-intidāb al-brīṭānī 1917-1948 : dirāsa ijtimā'īya wa siyāsīya*, Mu'assasa-t-al-dirāsāt al-filasṭīnīya, Beyrouth, 2005.

⁴⁸⁵ L'ampleur de la mobilisation des chrétiens palestiniens contre ce congrès est inconnue. Elle est toutefois suffisamment notable pour être mentionnée par plusieurs biographes d'al-Qassām. Bulbul, Ḥalaf, Ḥammūda.

BULBUL, Ḥusām al-Dīn, *'Izz al-Dīn al-Qassām : wa ṣafahāt min tāriḥ bilād al-Šām*, op. cit.

ḤALAF, 'Alī Ḥusayn, *Tajriba-t-al-šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

ḤAMMŪDA, Samīḥ, *al-Wa'y wa-l-tawra : dirāsa fi ḥayāt wa jihād al-šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

⁴⁸⁶ Plusieurs biographes arabes mentionnent le YMMA en utilisant le pluriel *jam 'īyāt* (associations), parmi eux les trois auteurs cités en note 486 : Bulbul, Ḥalaf et Ḥammūda.

ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, op. cit.

congrès annuels⁴⁸⁷. Cela explique certainement le fait qu'al-Qassām soit passé entre les radars de plusieurs historiens ; il est tout à fait envisageable qu'il n'ait en fait été que le président de la plus influente de ces associations, celle de Hayfa, lui donnant un poids au niveau national⁴⁸⁸. Quant à l'adhésion, il semblerait que la notion de *šābb* (pl. *šubbān*, jeune) ne fasse pas référence à un âge précis. Al-Qassām était relativement âgé au moment de la fondation, au moins 45 ans si ce n'est plus sachant que des militants de l'association le pensaient bien plus âgé⁴⁸⁹. Il n'est donc pas à exclure le fait qu'ici la notion de jeunesse ne fasse pas référence à l'âge mais à quelque chose s'approchant de la *futūwa*, autrement dit la notion de chevalerie en islam.

La section de Hayfa fut l'une des premières à ouvrir et était hébergée dans les locaux de l'Association islamique, probablement grâce au fait que l'un des principaux cadres de la section du YMMA, Rašīd al-Ḥājj Ibrāhīm, fut un temps président de l'AI⁴⁹⁰. Ce fait a parfois laissé croire à un lien organique entre les deux associations et par conséquent à un lien de subordination entre le YMMA et le HCI.⁴⁹¹

Les deux hommes contribuèrent à déplacer le centre de gravité de l'association de Yafa, où elle fut fondée, vers Hayfa. Le fait que ce genre d'association émerge dans ces deux villes n'est pas anodin, Yafa côtoyait la colonie de Tel-Aviv, la plus grande de Palestine, et à Hayfa la population juive vivant dans la ville augmentait continuellement tout en s'accaparant le marché du travail. De ce fait, le YMMA suivait la même logique que le Congrès de la Jeunesse arabe (ou Association de la Jeunesse arabe), fondé à Naplouse quelques années plus tard, dont une part croissante des activités se fit à Hayfa, la ville devenant un véritable front.

Ce type d'organisation était original dans une société où l'engagement politique était encore très encadré par des logiques claniques, villageoises, tribales ou de clientélisme. C'était

⁴⁸⁷ ḤAMMŪDA, Samīḥ, *al-Wa'y wa-l-tawra : dirāsa fi ḥayāt wa jihād al-šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit. SAYQALĪ, May Ibrāhīm, *Hayfā al-'arabiyya, 1918 – 1939*, op. cit.

⁴⁸⁸ Le YMMA n'a même pas d'entrée dans la *Mawsū'a filastīniya* (l'Encyclopédie palestinienne) et souvent les ouvrages généraux mentionnant al-Qassām sur plusieurs pages ne font pas état de sa participation à l'association. Dans cette même encyclopédie l'article de Ḥayrīya Qāsimīya confond le YMMA avec l'Association islamique en en présentant al-Qassām comme le président.

QĀSIMĪYA, Ḥayrīya, « al-Ḥaraka al-waṭaniyya al-filastīniyya fi tulūṭayyi-l-qarn al-ḥālī (1900-1964), dans : *al-Mawsū'a al-filastīniyya*, vol. 5, *dirāsāt al-qadīya al-filastīniyya*, 2nd section Special Studies, Encyclopaedia Palestinae Corporation, Beyrouth, 1990.

⁴⁸⁹ Concernant son âge, un membre du YMMA témoigne dans un article qu'il le croyait ayant déjà atteint la soixantaine en 1930 : Journal *Filasṭīn* (Falastin), 22 novembre 1935.

Une liste des membres du YMMA de la ville de Safad nous montre que la moyenne d'âge des adhérents avoisinait la quarantaine, dans :

(AL) 'ABBĀSĪ, Ṣafād fī 'ahd al-intidāb al-brīṭānī 1917-1948 : *dirāsa ijtimā'iyya wa siyāsīya*, op. cit.

⁴⁹⁰ SAYQALĪ, May Ibrāhīm, *Hayfā al-'arabiyya, 1918 – 1939*, op. cit.

⁴⁹¹ Dans le même témoignage que la note 489, le membre du YMMA raconte une anecdote où un vieil homme recherchant l'AI se trompa et s'adressa au bureau du YMMA. Journal *Filasṭīn* (Falastin), 22 novembre 1935.

un mode d'action correspondant à la réalité de Hayfa, ville en développement, ouvrière, peuplée de gens coupés de leurs milieux d'origine.

▪ *Buts*

On a peu d'éléments sur le programme précis du YMMA. En dehors des objectifs généraux il semblerait que le programme était réaffirmé, révisé lors de congrès nationaux. On connaît les 29 résolutions du 4^{ème} congrès national tenu en 1932, présidé partiellement par al-Qassām. En ce qui concerne les objectifs généraux de l'organisation on retient : combattre les évangélistes – il était même demandé l'expulsion d'un de leurs pasteurs – et l'appel aux musulmans à boycotter les écoles évangélistes, revendications éducatives portées au gouvernement, plus d'enseignants musulmans, appel aux clans Ḥusayni et Našāšībī à s'entendre dans l'intérêt de la patrie... entre autres décisions d'ordre organisationnel.⁴⁹²

L'un de ses principaux domaines d'action, celui qui fut à son origine, était bien la lutte contre les protestants du YMCA et leur activisme évangélique. Le YMMA visait clairement à empêcher le YMCA de mener à bien ses activités à destination des musulmans. Cette opposition se traduisait par de violentes et régulières altercations entre les partisans des deux organisations⁴⁹³. Cette défense active de l'islam dans la rue était un fait nouveau sous le mandat à une époque où l'essentiel de la violence interconfessionnelle se confondait avec une violence interethnique : islamo-juive et arabo-juive. C'était avant tout le comportement prosélyte des protestants qui était la cible, plus que la communauté protestante en elle-même.

De la même façon le YMMA luttait contre les bahā'is et les qādiyānis (ou aḥmadis), en particulier la section de Hayfa. Al-Qassām décrivait les qādiyānis comme apostats (*kafara*) et hérétiques (*zanādiqa*)⁴⁹⁴. La lutte qu'il menait contre eux était aussi politique puisqu'ils étaient accusés d'appeler à une collaboration ouverte avec les autorités britanniques⁴⁹⁵.

Mais plus que l'invective, les manifestations publiques et la violence de rue, le travail du YMMA était avant tout éducatif. En fait le YMMA occupait un terrain largement délaissé par le MNP et même le HCI qui ne menait pas de politique active, spécifique, contre

⁴⁹² Journal *Filasṭīn* (Falastin), 21 juillet 1932, p. 3.

Ḥammūda cite 2 numéros du Journal *al-Jāmi'a al-'arabiya* rapportant les décisions du congrès.

ḤAMMŪDA, Samīḥ, *al-Wa'y wa-l-tawra : dirāsa fi ḥayāt wa jihād al-ṣayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

Journal *al-Jāmi'a al-'arabiya* (al-Jami'a al-Arabia), 21 juillet 1932, p. 2. / 22 juillet 1932, p. 2.

⁴⁹³ ṢAYQALĪ, May Ibrāhīm, *Hayfā al-'arabiyya, 1918 – 1939*, op. cit.

⁴⁹⁴ ZAYTŪN, 'Abd al-Wahhāb, *Min Tawra-t-al-mujāhid 'Izz al-Dīn al-Qassām...*, op. cit.

⁴⁹⁵ JARRĀR, Ḥusnī, *al-Ṣayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : ṣayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, op. cit.

l'évangélisation ou même la lutte contre l'ignorance et les dérives religieuses au sein de la communauté musulmane. L'ouverture d'école et l'enseignement étaient des priorités qui devaient pallier à l'évangélisation, aux hérésies, et aux croyances et pratiques superstitieuses.⁴⁹⁶

Le mouvement n'est pas sectaire : les militants du YMMA fréquentaient autant le Congrès de la Jeunesse arabe, d'obédience nationaliste, que l'Association des Travailleurs arabe palestinienne⁴⁹⁷, dont une partie des cadres était d'orientation communiste, ou encore l'éphémère mais influent Parti de l'Indépendance (*ḥizb al-istiqlāl*)⁴⁹⁸. Il s'agissait de jeunes hommes – ou quarantenaires – de tous horizons allant de cette classe prolétaire naissante à la petite bourgeoisie musulmane engagée, ainsi que des prédicateurs et savants, autour de la nécessité d'une reconquête islamique de la rue.

Pour ce faire les membres de l'association allaient à la rencontre des gens et tentaient de sortir les enfants des ruelles des quartiers pauvres et bidonvilles pour les amener à l'instruction gratuitement⁴⁹⁹. L'association plaidait leur cause à de multiples reprises, protestant contre l'inaction des autorités. Celles-ci préférant périodiquement détruire ces quartiers de fortune, organiser des descentes de police pour chasser les pauvres des rues, laissant la question du logement irrésolue jusqu'à la fin du mandat⁵⁰⁰. Ils visitaient aussi les villages pour inciter les gens à se raccrocher à l'islam et à ne pas suivre les prédicateurs protestants.⁵⁰¹

2. L'implication d'al-Qassām

C'est un aspect clivant de la vie d'al-Qassām souvent passé sous silence par les nationalistes des années 1960-1970. Car avant d'être un combat national, la lutte que mène al-Qassām était d'abord un combat de la foi contre la mécréance.

⁴⁹⁶ L'expérience du YMMA n'est pas sans rappeler celle, à la même époque en Algérie, de l'Association des Oulémas musulmans algériens (AOMA), en effet, ceux-ci mènent une lutte à la fois culturelle, religieuse et visent notamment à combattre l'ignorance, les pratiques et croyances vues comme des dérives, dans le cadre d'une lutte nationale.

COURREYE, Charlotte, *L'Algérie des Oulémas : une histoire de l'Algérie contemporaine (1931-1991)*, op.cit.

⁴⁹⁷ *Jam 'īya-t-al-'ummāl al-'arabīya al-filasṭīnīya*. ṢAYQALĪ, May, *Ḥayfā al-'arabīyya, 1918 – 1939*, op. cit.

⁴⁹⁸ C'est le cas du Ḥājj Ibrāhīm membre des deux organisations et proche d'al-Qassām. *Ibid.*

⁴⁹⁹ A ce sujet Ṣurrāb reproduit une lettre du shaykh de 1934 appelant les scouts de Hayfa à une réunion en vue de participer à des projets éducatifs.

ṢURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : ṣayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, op. cit.

⁵⁰⁰ Plusieurs protestations officielles ont été émises par le YMMA, dénonçant les agissements des autorités : ṢAYQALĪ, May Ibrāhīm, *Ḥayfā al-'arabīyya, 1918 – 1939*, op. cit.

⁵⁰¹ Nous tenons ces éléments des échanges du congrès du YMMA de 1932. *Journal al-Jāmi'a al-'arabīya* (al-Jami'a al-Arabia), 21 juillet 1932, p. 2.

Al-Qassām fut élu président du YMMA de Hayfa après avoir ouvert la section en mai 1928 avec son ami Rašīd al-Ḥājj Ibrāhīm⁵⁰². Ce dernier était alors membre du conseil d'administration et fut président au moins une fois, tandis qu'al-Qassām devenait membre du conseil. Ibrāhīm n'était pas « clerc » mais un banquier pratiquant, convaincu du bienfondé d'une action basée sur les principes de la religion. Avec ses contacts dans la bourgeoisie marchande de Hayfa il permit un soutien financier à l'association. A al-Qassām la guidance charismatique et spirituelle de cette organisation, au Ḥājj Ibrāhīm le rôle d'asseoir la position de l'association dans le milieu hayfawi et d'en assurer la pérennité.

Il semblerait qu'au niveau national ce soit le Ḥājj Ibrāhīm qui ait eu le plus de responsabilités. Al-Qassām présida au moins une fois un congrès national, celui de 1932, en tant que président d'honneur dû à son âge⁵⁰³, et fut membre du comité exécutif national en 1930.⁵⁰⁴ On note également qu'en 1935, au moment de sa mort, il était présenté dans la presse comme président du YMMA.⁵⁰⁵

Cette implication d'al-Qassām aux plus hauts niveaux de l'organisation au plan national, mais en particulier au plan local, présentait pour lui de nombreux avantages. Elle lui donnait une envergure sociale et politique qui dépassait largement le cadre du *minbar* de la mosquée ou de la salle de classe. Il pouvait légitimement porter son action, ses idées hors les murs sans attendre que les gens n'y entrent. Inversement le YMMA s'en retrouvait renforcé dans son aura par la présence d'un savant reconnu à sa tête et connu pour ses positions engagées. Pour al-Qassām l'association lui permettait de générer un double sas : il pouvait donner un cadre de lutte, d'activisme pour ses étudiants, pour les fidèles répondant positivement à son appel à l'engagement ; dans le même temps il incitait des militants à rejoindre ses cours, sa mosquée. De plus l'association constitue l'une de ses sources de combattants et lui fournit une couverture de plus pour ses déplacements et réunions secrètes, ainsi qu'une popularité qui l'aida à se sortir des multiples arrestations qu'il subit.

3. Le YMMA radicalise la lutte

Bien que prétendant être apolitique, du fait des autorités leur interdisant toute activité politique, le YMMA était bien une organisation politique de fait contribuant à la radicalisation

⁵⁰² HALAF, 'Alī Ḥusayn, *Tajriba-t-al-šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

ḤAMMŪDA, Samīḥ, *al-Wa'y wa-l-tawra : dirāsa fi ḥayāt wa jihād al-šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

NUWAYHID AL-ḤŪT, Bayān, *al-Šayḥ al-mujāhid 'Izz al-Dīn al-Qassām fi tāriḥ Filastīn*, op. cit.

⁵⁰³ Cf. p. 128, note 492.

⁵⁰⁴ SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit., p. 88.

⁵⁰⁵ *Journal Filastīn* (Falastin), 22 novembre 1935, p. 4.

de la lutte en Palestine et à Hayfa en particulier. Non seulement les membres étaient souvent impliqués dans des activités de club littéraire ou de sport à la limite du paramilitaire⁵⁰⁶, mais en plus on retrouve de nombreux membres dans le Parti al-Istiqlāl fondé en 1932. L'engagement pour la défense des populations les plus fragiles contre les politiques des autorités britanniques, tout comme la lutte contre le prosélytisme protestant, protégé par les autorités, et contre les politiques culturelles de celles-ci⁵⁰⁷, tous ces éléments contribuent à nous faire affirmer que le YMMA agissait tant dans le champ social que politique.⁵⁰⁸

Les scouts, dont faisaient partie de nombreux membres de l'association, avaient la réputation de mener des actions musclées notamment contre des migrants juifs clandestins débarquant par petites embarcation sur les plages de Hayfa et Yafa. Organisant des patrouilles sur le bord de mer, les embarcations repérées étaient refoulées à la mer. Ce qui n'était pas sans provoquer de violentes rixes avec des groupes de jeunes juifs. La situation menaçant de devenir incontrôlable, les autorités neutralisèrent rapidement l'action de ces scouts⁵⁰⁹. L'action violente était un des modes d'actions du YMMA et de toute cette mouvance militante : bagarres et rixes étaient monnaie courante avec le YMCA⁵¹⁰. Par ce biais l'association poussait la lutte à un niveau de violence auquel se refusaient encore les élites du MNP.

Al-Qassām se servit habilement de cette couverture et des activités sportives, caritatives de l'association pour aller ouvrir des sections dans des villes, donner des conférences et cours, et superviser des entraînements pour les membres du YMMA sélectionnés pour rejoindre des cellules combattantes.⁵¹¹

L'association fut jugée suffisamment dangereuse pour finir par être interdite dans plusieurs villes dont Yafa, où elle fut fondée, sous prétexte d'activisme politique. Le gouvernement interdit même à ses fonctionnaires arabes d'intégrer ses rangs, chose contre

⁵⁰⁶ A titre d'exemple à Safad la plupart des membres du YMMA sont aussi membres du Club de Sport islamique : (AL) 'ABBĀSĪ, *Ṣafad fī 'ahd al-intidāb al-brīṭānī 1917-1948 : dirāsa ijtimā'īya wa siyāsīya*, op. cit.

⁵⁰⁷ Le YMMA, pour sa politique culturelle, choisit de mettre en avant Ṣalāḥ al-Dīn et les Croisades comme analogie de la situation vécue avec Britanniques et Juifs.

Journal *al-Jāmi'a al-'arabīya* (al-Jami'a al-Arabia), 21 juillet 1932, p. 2. / 22 juillet 1932, p. 2.

⁵⁰⁸ Au congrès de 1932 plusieurs participants martèlent leur apolitisme face à la présence policière dans la salle qui serait donc injustifiée. Il semble toutefois qu'il ne s'agissait que d'une posture car les participants discutèrent en fait de sujets politiques et posèrent des revendications religieuses et nationalistes.

Journal *al-Jāmi'a al-'arabīya* (al-Jami'a al-Arabia), 21 juillet 1932, p. 2. / 22 juillet 1932, p. 2.

⁵⁰⁹ On trouve la mention de ces violences urbaines à la limite du paramilitaire, ainsi que ce type précis d'opération dans : LAURENS, Henry, *La question de Palestine, Tome deuxième...*, op. cit.

⁵¹⁰ ṢAYQALĪ, May Ibrāhīm, *Ḥayfā al-'arabīya, 1918 – 1939*, op. cit.

⁵¹¹ Sanagan met en évidence le rôle du YMMA dans la mise en place de cellules combattantes, suite à des décisions tenues secrètes. SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: 'Izz al-Din al-Qassam*, op. cit.

laquelle l'association protestait régulièrement. Le quatrième congrès se déroula d'ailleurs sous la surveillance, dans la salle pendant les premières heures, des forces de polices⁵¹². Mais s'il contribua à alimenter le climat de révolte des années 1930, le YMMA ne survécut pas à l'explosion.

C. Relations avec le Parti de l'Indépendance et le syndicalisme ouvrier

Al-Qassām était particulièrement actif dans ces clubs qui dépassent le seul cadre de son association, regroupant dans les mêmes lieux, cafés et mosquées, des militants du Parti Istiqlāl (indépendance), du Congrès de la Jeunesse arabe, des scouts et autres personnalités. A la fin des années 1920, en plus d'être un religieux connu, il était aussi un responsable associatif important. C'est à partir de cette époque qu'il entra dans le collimateur des autorités britanniques car devenu une personnalité influente. A Hayfa il devint une sorte de croisement, un passage obligé pour tous ceux qui militaient contre le mandat et la judaïsation.

1. Relations avec le Parti de l'Indépendance

Comme le YMMA, le Parti Istiqlāl était le fruit de cette montée des tensions de la fin des années 1920 et du début des années 1930. La révolte de 1929 installait le pays dans un climat de tension permanente et de violence latente de basse intensité. L'inflexibilité du pouvoir britannique, sourd aux revendications arabes du MNP, achevait de décrédibiliser la voie légaliste prise jusque-là, et les querelles claniques au sein de l'élite palestinienne n'arrangeaient aucunement la situation. La seule avancée notable fut la limitation de l'immigration à des quotas annuels, mais concrètement l'immigration clandestine explosait sous les yeux des autorités qui ne déployaient aucun effort notable pour y mettre fin.

Le parti fut fondé en 1932, ses têtes de file sont Akram Zu'aytar et 'Izzat Darwaza, tous deux déjà connus sur la scène politique. La création du parti sonna comme un coup de tonnerre auprès de l'élite clanique qui réagit en organisant à son tour des partis, tous inféodés aux grandes familles palestiniennes⁵¹³. Les objectifs du parti se concentraient sur la question de l'indépendance d'une Palestine au sein de la nation arabe et la fin de l'immigration juive. En posant des revendications maximalistes, et se constituant en parti voulant recruter dans la population – en clair en devenant un parti de masse – le parti obligeait les dirigeants palestiniens

⁵¹² Journal *al-Jāmi'a al-'arabīya* (al-Jami'a al-Arabia), 21 juillet 1932, p. 2. / 22 juillet 1932, p. 2.

⁵¹³ Nājī 'Allūš propose une présentation de chaque parti palestinien, de leurs objectifs à leur structuration interne : 'ALLŪŠ, Nājī, *al-Muqāwama al-'arabīya fī Filasṭīn 1917-1948*, *op. cit.*

à s'orienter vers la mobilisation et l'implication des masses dans la vie politique, au risque de perdre de leur pouvoir. Mais étant en conflit ouvert avec le mandat, manquant de moyens, de soutiens, mais aussi d'ambition dans l'action⁵¹⁴, l'initiative périclita rapidement, même si officiellement le parti continua à exister jusqu'à la guerre de 1947.

Seul 'Izzat Darwaza a rapporté le fait qu'al-Qassām fut membre de la section de Hayfa du parti. En dehors de ce témoignage postérieur, au moment de sa mort, aucune source journalistique ne note ce fait, contrairement à son appartenance au YMMA⁵¹⁵. Qu'il en ait été membre ou non, il existait des liens forts, du fait de son entourage, voire une influence du shaykh sur le parti, ou au moins sa section hayfawie : il poussa ses dirigeants à affirmer le caractère islamique du parti nationaliste.⁵¹⁶

2. L'influence sur le syndicalisme ouvrier

Dans le contexte d'explosion de la précarité à Hayfa, au cours des années 1920 des syndicats de travailleurs arabes virent le jour pour défendre leurs intérêts et réclamer une égalité de traitement avec les travailleurs juifs surpayés. La naissance de ce syndicalisme fut accompagnée par al-Qassām qui aida à écrire les statuts d'un de ces syndicats.⁵¹⁷

Cependant le syndicalisme arabe à Hayfa n'avait pas que le shaykh al-Qassām comme figure tutélaire. Là encore le shaykh s'impliquait aussi pour contrebalancer l'influence gauchiste très présente dans ces milieux. Le Parti communiste palestinien (PCP) fondé très tôt, en mal d'une audience arabe, tentait de d'influer sur la vie syndicale palestinienne. La Histadrūt, principal syndicat juif, sentant que son action était cause de tension avec les travailleurs arabes, tenta même d'accompagner le syndicalisme arabe balbutiant pour s'en faire des interlocuteurs, sans succès⁵¹⁸. On comprend mieux l'implication directe d'al-Qassām dans le milieu syndical, devenu un front entre sionisme et travailleurs arabes.

⁵¹⁴ L'ensemble des écrits traitant de la période mandataire – biographies d'al-Qassām incluses – font état du fait que le parti appelle à la lutte contre les Britanniques mais que ces appels ne sont pas suivis d'actions significatives. Dès 1933 le parti n'a quasiment plus d'activités.

⁵¹⁵ Mémoires de Darwaza. Celui-ci est contredit par l'historien 'Ajjāj Nuwayhiq lui-même istiqlāliste. Ce débat est rapporté par Jarrār. JARRĀR, Ḥusnī, *al-Ṣayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, *op. cit.*

⁵¹⁶ Ṣayqalī fait état de l'intense activité politique et des nombreuses rencontres auquel prend part al-Qassām en particulier avec les membres de l'Istiqlāl.

ṢAYQALĪ, May Ibrāhīm, *Hayfā al-'arabiyya, 1918 – 1939*, *op. cit.*

⁵¹⁷ Schleifer présente al-Qassām comme une sorte de figure référence des syndicats de Hayfa. Toutefois nous n'avons pas d'informations plus précises sur le syndicat en question. En nous appuyant sur la série télévisée qatarie des années 1980 sur al-Qassām supervisée par un de ses biographes, on peut supposer qu'il s'agit du syndicat des dockers.

SCHLEIFER dans : BURKE, *Struggle and survival in the Modern Middle East*, *op. cit.*

⁵¹⁸ ṢAYQALĪ, May Ibrāhīm, *Hayfā al-'arabiyya, 1918 – 1939*, *op. cit.*

En ce qui concerne le rôle plus précis d'al-Qassām, il agissait comme figure de référence et de conseil pour les syndicalistes, qui étaient pour certains ses élèves. S'il mit son poids pour pousser à toujours affirmer le caractère islamique de ces regroupements de travailleurs pour contrer l'influence gauchiste, il n'appelait pas à l'affrontement avec eux, politiquement sa priorité étant le combat contre l'Organisation sioniste, les Anglais et leurs inféodés.

D. Relations avec le reste du Mouvement national palestinien (MNP) : entre injonction et recherche de soutien

L'environnement politique et religieux dans lequel s'inscrit al-Qassām et qu'il contribua à bâtir était en décalage avec le Mouvement national palestinien. Celui-ci était composé principalement du Conseil exécutif, issu des congrès des Associations islamo-chrétiennes, et dans une certaine mesure nous pouvons y inclure le Haut Conseil islamique. Ces instances qui prétendaient à un certain monopole de la vie politique palestinienne jusque dans les années 1930, se voyaient bousculées par des personnalités comme al-Qassām. Celui-ci tout en étant très critique de la position legaliste de la majorité du MNP – il était vu par une partie des élites et de la presse comme un imam extrémiste, un agitateur – portait dans le même temps un discours à leur attention pour les pousser à durcir le combat. Ainsi la critique d'al-Qassām de certains comportements au sein du MNP visait plus à faire bouger les lignes en interne plutôt que de chercher le conflit avec l'élite traditionnelle.

1. Essai de définition abrégée du MNP

Dans la mesure où, dans les sous-parties suivantes, nous nous intéressons aux relations d'al-Qassām avec les élites du MNP, il nous est apparu judicieux de définir le MNP et partager ici des éléments de réflexion autour de sa chronologie. L'intérêt de cela est à la fois de comprendre le contexte dans lequel al-Qassām a vécu et a agi en Palestine et comment son symbole a traversé l'histoire du MNP. Mais surtout comprendre en quoi al-Qassām tient une place majeure dans le passage d'une période à une autre de cette histoire du MNP ; en quoi nous considérons qu'il favorise un changement radical de l'ensemble du MNP et plus largement de l'histoire palestinienne moderne.

Depuis le début de ce mémoire nous faisons un usage régulier de l'appellation « Mouvement national palestinien » (MNP). C'est un terme qui peut sembler flou car il désigne à la fois une appellation utilisée par les contemporains du mandat britannique – eux-mêmes utilisaient le terme avec des limites assez confuses – et correspond à une terminologie historique pour traiter des mouvements politiques palestiniens regroupés sous cette

appellation. Le terme étant souple, ne désignant jamais réellement une organisation, ni même une fédération d'organisation à proprement parler, nous tentons ici d'en exposer la définition qui nous paraît être la plus pertinente. La définition n'est pas exhaustive, par moment nous utilisons le terme pour désigner l'élite palestinienne et par moment nous y incluons les éléments radicaux hors cadres traditionnels.⁵¹⁹

Cette expression englobe l'ensemble des initiatives sociales, politiques, culturelles, religieuses et militaires ayant pour point commun de s'inscrire dans la lutte visant à soutenir des revendications politiques en lien avec les Arabes de Palestine et la Palestine, qui a minima portent sur l'affirmation du droit de ceux-ci sur la terre de Palestine. Revendications portées par des groupes se reconnaissant comme palestiniens, issus des populations de langue arabe, d'ascendance arabe, de culture arabo-musulmane, de confession musulmane, et chrétienne dans une moindre mesure, ayant vécu, ou vivant encore, en Palestine telle que définie par le Mandat britannique sur la Palestine en 1922 ; c'est-à-dire les actuels territoires comprenant les zones sous « contrôle » d'organisations palestiniennes – certains secteurs de Cisjordanie et la Bande de Gaza – et le reste des territoires sous contrôle israélien – Plateau du Golan exclu puisque considéré comme territoire syrien. Ainsi le terme de « mouvement » (*ḥaraka*) ne fait pas seulement référence à des organisations politiques données, mais également à des individualités – penseurs, hommes politiques, savants, militaires, journalistes – des groupes d'individus personnifiant des « courants de pensée », des manifestations (au sens large du terme) et initiatives populaires dépassant les cadres partisans. L'expression « mouvement national palestinien » est la traduction de : *al-ḥaraka al-waṭanīya al-filasṭīnīya*.⁵²⁰

On peut dater la naissance du MNP avec l'installation des premières colonies juives en Palestine, avant l'occupation du pays par les armées britanniques en 1917. Ajoutons à cette définition le fait que le MNP est avant tout à la fois une réaction à l'occupation du pays par les Britanniques et aux revendications juives sur le pays⁵²¹. Le MNP diffère ainsi des autres mouvements nationaux du Moyen Orient par le fait que la « question juive » lui est propre. Les

⁵¹⁹ AL-ABID, Ibrahim, *Guide de la Question palestinienne : Questions et réponses*, Organisation de Libération de la Palestine (OLP), Centre de Recherches, Beyrouth, 1970.

Le terme MNP est utilisé dans ce livre. Dans la préface il est indiqué que ce qui suit est le point de vue du MNP.

⁵²⁰ Ici *waṭanīya*, en tant que qualificatif, est traduit par « national ». Or les deux termes n'expriment pas les mêmes idées dans leurs sémantiques. Ce qui est national est ce qui se réfère à la nation donc à un groupe humain ; *waṭanīyya* est ce qui se réfère au *waṭan* donc à une terre et pourrait plus correspondre au terme de « patriote » ou « patriotique ». C'est cependant la traduction la plus répandue bien que *Mouvement patriotique palestinien* puisse être une option. Nadine Picaudou consacre un livre sous l'appellation Mouvement national palestinien.

PICAUDOU, Nadine, *Le Mouvement national palestinien : genèse et structures*, op. cit.

⁵²¹ L'Organisation sioniste de Théodore Herzl n'étant initialement pas la seule composante juive à avoir des projets en Palestine, il serait donc réducteur d'utiliser uniquement le terme « sioniste ».

composantes du MNP peuvent donc être syrianistes, arabistes, socialistes, islamistes ou autre en ce qui concerne leurs crédos et objectifs, mais nous les incluons dans le « Mouvement national palestinien » dans la mesure où ils sont amenés à se positionner en priorité face à la « question juive » et à la présence palestinienne en Palestine.

Aussi la définition que nous proposons, qui est en fait celle d'un « outil » historiographique, se veut large et englobe la presque totalité de l'histoire de la Palestine moderne. Nous en proposons un découpage chronologique qui sert aussi de complément à la définition qui précède. Un découpage en cinq périodes qui ne reprend pas les découpages historiques traditionnels de l'histoire de la Palestine et plus largement du Monde arabe qui voudraient qu'à chaque période la société se soit calquée sur des modes de pensée homogènes⁵²². Nous préférons un découpage fondé sur les paradigmes et problématiques spécifiques de chaque période plus que sur des prédominances idéologiques tout à fait discutables, en effet, les groupes dominants et leurs idées n'éclipsant pas d'autres mouvances au contraire⁵²³. Pour résumé voici le découpage historique proposé pour le Mouvement national palestinien :

« L'émergence du Mouvement national palestinien » de la fin du XIX^{ème} siècle au début des années 1930 ; « le temps des *gangs*⁵²⁴ » de 1929 à 1948 ; « le temps de l'absence » ou « du sacrifice (*fidā'*) »⁵²⁵ de 1948 à 1967 ; « la guerre de libération » de 1967 à 1982 ; et depuis 1982 « le temps de la résistance ».⁵²⁶

Dans le récit qui est le nôtre al-Qassām et les initiatives auxquelles il est associé sont dans un premier temps à la marge du MNP. Il nous a semblé important de nous arrêter sur cette définition du MNP, car nous avons l'intime conviction qu'al-Qassām est l'un des principaux

⁵²² Un découpage simpliste se résumerait à : 1. Phase nationaliste, 2. Panarabisme et socialisme, 3. Islamisme.

⁵²³ Le découpage en question n'est pas révolutionnaire, il s'inspire notamment de ce qui peut exister chez d'autres auteurs comme Nadine Picaudou qui fait débiter le « premier mouvement national palestinien » au début du XX^{ème} siècle. *Ibid.*

⁵²⁴ Le terme fait référence à la violence endémique dans le pays à partir de cette époque que les Britanniques attribuent à des *gangs* (terme générique en anglais pour désigner tout type de bande armée).

⁵²⁵ Référence au fait que cette époque est marquée par l'effondrement de la société palestinienne, qui se restructure en Palestine et dans les camps de réfugiés, et au fait que l'expression politique palestinienne se résume essentiellement aux opérations sans lendemain des *fida'iyūn* (ceux qui se sacrifient).

⁵²⁶ Probablement que depuis les années 2000 nous sommes entrés dans une autre phase du conflit, en particulier avec les progrès de la normalisation avec l'Etat d'Israël d'une part, et d'autre part la libération du Sud-Liban en 2000 et de la Bande de Gaza en 2005.

Nous n'avons malheureusement pas l'espace nécessaire pour développer ce travail car cela nous éloignerait de notre sujet.

acteurs à avoir fait basculer le MNP dans sa phase primitive vers cette période que nous avons qualifiée de « temps des *gangs* ».

2. Différences principielles et méthodologiques

Les différences notables qui séparent al-Qassām du reste des acteurs traditionnels du MNP, se situent autant sur le plan des principes que de la méthode et les priorités qui y sont liées. Dans la partie légaliste du MNP – la plus puissante dans les années 1920 et seuls véritables acteurs de la scène politique palestinienne durant cette période – les élites agitaient la menace de la révolte populaire uniquement comme moyen de pression et pour peser dans les rapports de forces avec la puissance mandataire. Chaque période de tension était une occasion pour le Conseil exécutif, ou le HCI, afin de présenter doléances et mémorandums arguant qu'en l'absence de satisfaction de leurs revendications ils – les élites – ne pourraient plus tenir la population. Autrement dit la mobilisation populaire était un levier pour le MNP, mais la plupart de ses membres ne la souhaitait pas par peur de voir celle-ci leur échapper. La révolte de 1929 décrédibilisa cette élite aux yeux du mandat car incapable de tenir la population qui pendant une semaine entière s'insurgea.

Au-delà de la question du légalisme, le MNP poursuivait des objectifs que l'on pourrait qualifier de réactionnaire dans la mesure où ceux-ci se fondaient sur une négation de la nécessité des objectifs du mandat en répondant sur le même terrain. Une part non-négligeable du discours des élites palestinienne a été d'affirmer que la Palestine n'avait pas besoin de la tutelle d'une puissance mandataire pour développer ses outils d'autogouvernement. Leur but était de prouver la capacité des Palestiniens à se gérer convenablement selon les critères que la SDN considérait comme étant celle d'un Etat moderne. On revendiquait la mise en place d'un parlement, d'un gouvernement autochtone, on prenait même pour modèle les autres mandats pour prouver que les Arabes étaient capables d'arriver à atteindre les exigences posées par les Britanniques. Le MNP se construisait autour de la quête de l'Etat et non d'un projet de libération.

Une partie de l'élite semblait même s'accommoder de la présence étrangère et entretenait de bonnes relations avec les occupants, acceptant même que les éventuelles avancées vers l'autogouvernement se fassent progressivement⁵²⁷. En clair le mandataire n'était pas la cible du MNP qui cherchait plutôt à en gagner les faveurs.

⁵²⁷ Les clans Ḥālīdī (Khalidi) et Našāšībī (Nashashibi), concurrents du clan Ḥusaynī, entretiennent des relations plus qu'équivoques avec la puissance mandataire, voire même avec des personnalités sionistes. Ces

A l'inverse, al-Qassām ne s'intéressait que peu à la question de l'Etat, mais centre son action et discours sur la nécessité de la libération comme préalable à tout projet d'après indépendance. La Palestine comme Etat, ou comme partie intégrante d'un Etat du Bilād al-Šām, la question n'était pas centrale chez lui, elle n'était même jamais abordée par lui dans ce qui nous a été rapporté de ses déclarations publiques (dans le sens ou la lettre). La terre est occupée et l'ennemi est identifié, il s'agit tant de l'occupant anglais que de son allié sioniste. Avec l'ennemi pas de compromission, pas de concession. Rien ne servait de chercher des accommodements avec ceux qui complotaient contre le pays et sa population. Il tenait des propos très durs envers les franges du MNP les plus complaisantes avec les Anglais – sans pour autant personnaliser ses critiques – celles qui pensaient qu'ils pouvaient se les gagner, il dit : « quiconque réessaye ce qui a déjà été essayé est un traître »⁵²⁸ expliquant que le fait de s'en remettre aux Anglais une nouvelle fois après les déconvenues de la guerre n'était pas raisonnable.

Al-Qassām envisageait la lutte par le bas : sa base était les paysans et ouvriers, ces masses laborieuses et pauvres que le mandat avait contribué à appauvrir. Ils étaient l'avant-garde de la lutte qui devait se mener pour la libération sans quoi le pays serait perdu. Al-Qassām n'envisageait aucune autre issue que la violence pour obtenir cette libération et la fin du projet sioniste en Palestine. L'insurrection armée et la révolte populaire étaient pour lui les meilleurs moyens et il n'en privilégiait pas un sur l'autre, il comptait d'ailleurs par l'insurrection armée provoquer une révolte populaire.

Cette insurrection avait besoin de moyens et al-Qassām fustigeait ce qu'il considérait, de la part de l'élite, comme des gaspillages et dépenses inutiles : l'organisation de grandes festivités religieuses, les processions funéraires coûteuses, les embellissements de mosquées⁵²⁹ qui étaient autant de fonds dont la lutte armée ne pouvait bénéficier⁵³⁰. Malgré cela, al-Qassām n'appelait pas à une révolution sociale contre les élites palestiniennes. Il se voulait pragmatique mais fixait des lignes rouges, la principale étant la collaboration.

positionnements politiques ambigus sont souvent développés dans les ouvrages se concentrant sur la Palestine mandataire, notamment par Laurens qui donne une part importante de son récit à ces conflits claniques.

LAURENS, Henry, *La question de Palestine, Tome deuxième...*, op. cit.

⁵²⁸ Propos dont a été témoin Ibrāhīm al-Sahlī, une des personnes fréquentant al-Qassām, rapporté par Ḥalaf :

ḤALAF, 'Alī Ḥusayn, *Tajriba-t-al-šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

⁵²⁹ Durant le Mandat la mosquée al-Aqsa est l'objet d'importante dépense pour rénovation engagées par le mufti qui collecte des fonds dans l'ensemble du monde musulmans. Il assoit sa légitimité en tant que leader palestinien par ce biais.

LAURENS, Henry, *La question de Palestine, Tome deuxième...*, op. cit.

⁵³⁰ ḤALAF, 'Alī Ḥusayn, *Tajriba-t-al-šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

3. L'appel à l'élimination des collaborateurs

Le thème de la collaboration était un sujet récurrent et quasiment structurel durant le mandat⁵³¹. Toutefois la notion de collaboration est très mouvante et à cette époque le sujet était tabou et au sein du MNP ; les clans adversaires s'épiaient dans l'espoir de constater chez leurs opposants une possible collusion avec le mouvement sioniste, ou pire l'implication dans la vente de terres. Ce genre d'affaires, souvent s'arrêtant au stade de la rumeur, éclaboussait périodiquement les élites palestiniennes et étaient souvent le fruit d'intrigues et de conflits claniques⁵³². Si la vente des terres et la collusion avec la mouvance sioniste constituaient une cause de trahison, les liens de tout un chacun avec la puissance occupante ne subissaient pas le même jugement. Ces liens pouvaient être de différentes natures, allant des relations cordiales d'une partie de l'élite avec les têtes dirigeantes du mandat, au petit fonctionnaire arabe travaillant dans une administration dépendant directement des Britanniques, en passant par les Arabes engagés dans des forces de police ou de renseignement.

Al-Qassām tenait un discours particulièrement virulent à l'égard des collaborateurs et des *samāsira*⁵³³, qui facilitaient les ventes de terres, appelant à leur élimination. Mais à ce sujet le comportement d'al-Qassām pouvait parfois paraître contradictoire : il refusait les honneurs au roi Fayçal en raison de sa collaboration active avec le Royaume-Uni dans la chute du Sultanat ottoman et sa fidélité à cette alliance malgré les accords de Sykes-Picot, mais il était dans le même temps l'ami de nombreux nationalistes arabes, voire ex-soutien de la Révolte arabe, dont al-Qaṣṣāb et plusieurs membres du Parti al-Istiqlāl. De la même façon lorsqu'al-Qassām prit le maquis et qu'il eut l'occasion d'attaquer des soldats, ses hommes évitèrent de tirer sur les soldats arabes, les laissant fuir probablement dans un souci de convaincre les Arabes engagés dans les forces de l'ordre de rejoindre les insurgés à terme.⁵³⁴

La notion de trahison et de collaboration semble, chez al-Qassām, s'articuler autour de considérations de classes, d'impact social, de gravité et de contexte. Ainsi, dans le contexte de lutte contre des ennemis communs il s'associait avec des nationalistes, il épargnait les petites mains travaillant pour l'administration britannique, probablement par empathie envers les

⁵³¹ COHEN, Hillel, *Les Palestiniens face à la conquête sioniste : 1917 – 1948 traîtres ou patriotes ?*, *op. cit.*

⁵³² LAURENS, Henry, *La question de Palestine, Tome deuxième...*, *op. cit.*

⁵³³ *Simsār* pl. *samāsira* : agent immobilier entremetteur entre des vendeurs de terres et acheteurs. La vente de terre aux juifs étant taboue, les *samāsira* servaient d'intermédiaires pour faciliter les transactions. Dans certains cas, les vendeurs confiaient tout simplement la gestion de la vente à ces agents sans nécessairement savoir devaient être les acheteurs.

⁵³⁴ Un des journalistes du Journal *Filasṭīn* rapporte l'interview qu'il a faite avec l'un des blessé capturé, le shaykh Nimr Ḥasan al-Sa'dī, où celui-ci rapporte qu'ils ont volontairement épargnés des soldats arabes. Journal *Filasṭīn* (Falastin), 21 novembre 1935, p. 5.

classes populaires ; par contre les vendeurs de terres, ceux qui se compromettaient pleinement avec la mouvance sioniste, ou encore les informateurs étaient des cibles.⁵³⁵

Mais concrètement, durant les années d'activités de l'organisation de son vivant on ne connaît pas d'opérations menées contre des collaborateurs. Les propos d'al-Qassām sonnaient plus comme un avertissement, une menace à caractère dissuasif. En réalité ce n'est qu'après sa mort, pendant la révolte, que son organisation, la *Jihādīya*, mène une politique quasi systématique de ciblage des collaborateurs qui étaient menacés, attaqués, parfois assassinés. Ses partisans étaient tellement connus pour ces actions contre les '*umalā*' (collaborateurs) qu'il est fort probable que cette voie suivie fut issue d'une planification en amont, du vivant d'al-Qassām qui n'aurait ordonné de faire des pressions et assassinats qu'une fois la révolte engagée. Il semble aussi que cette politique de guerre interne ait été encouragée par le Ḥājj Amīn al-Ḥusaynī, se servant de la *Jihādīya* comme bras armé dans l'élimination de collaborateurs.⁵³⁶

4. Al-Qassām et le Ḥājj Amīn al-Ḥusaynī : entre opposition et coopération

Par ses critiques répétées concernant la direction générale et la stratégie legaliste du MNP, ainsi que sa désapprobation concernant les dépenses lourdes, impliquant des dons de musulmans du monde entier, pour la rénovation et l'embellissement des lieux de culte, al-Qassām se mettait dans une situation délicate face au HCI et par conséquent face au mufti al-Ḥusaynī. Le mufti était non seulement influent dans le MNP, il prenait une place toujours plus grande et bénéficiait de l'avantage de commander le Haut Conseil islamique sans partage, mais il était – indirectement – l'employeur d'al-Qassām⁵³⁷. Et dans le même temps, al-Qassām avait bien soutenu sa candidature à la fonction de mufti en 1921.⁵³⁸

Mais dans sa critique, l'imam de la mosquée al-Istiqlāl demeurait prudent, on ne lui connaît pas de propos directement tourné contre le HCI ou le mufti, mais plutôt une critique général impersonnelle. D'autant plus que la famille Ḥusaynī avait la réputation d'être la plus

⁵³⁵ Sanagan et Ṣayqalī affirment qu'il reçoit le soutien de savants syriens pour l'appuyer dans ses menaces sur les collaborateurs. SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: 'Izz al-Din al-Qassam, op. cit.*

ṢAYQALĪ, May Ibrāhīm, *Hayfā al-'arabiyya, 1918 – 1939, op. cit.*

⁵³⁶ COHEN, Hillel, *Les Palestiniens face à la conquête sioniste, op. cit.*

⁵³⁷ Ḥalaf conteste ce point affirmant que l'Association islamique de Hayfa est indépendante, il va même jusqu'à affirmer, sur la base d'un témoignage, qu'al-Qassām doit son emploi de *ma'dūn* à Ṣubḥī Ḥuzayrān, le même qui demandait son expulsion en 1925. Ṣayqalī affirme que c'est bien par l'administration des *awqāf* via l'AI qu'il a eu ses fonctions. Quoi qu'il en soit, il est presque sûr que le mufti de Jérusalem ne joua pas de rôle dans ces nominations locales.

ḤALAF, 'Alī Ḥusayn, *Tajriba-t-al-ṣayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām, op. cit.*

ṢAYQALĪ, May Ibrāhīm, *Hayfā al-'arabiyya, 1918 – 1939, op. cit.*

⁵³⁸ Cela est mentionné par Ḥammūda, Jarrār, Ṣurrāb. Ce dernier joint même une copie de la pétition signée par plusieurs savants et personnalités religieuses pour soutenir la candidature du Ḥājj Amīn. cf. note 291 p. 71

radicale dans le MNP, al-Qassām lui-même entretenant des liens avec des membres actifs de la famille comme Jamāl al-Ḥusaynī. A la mort de Mūsā Kāzīm al-Ḥusaynī – véritable patriarche du Mouvement national et président du Conseil exécutif arabe – en 1934, des suites d'une blessure par balle lors des violentes manifestations de 1933, le mufti devenait l'homme fort du pays jusqu'à la fin du mandat.

Connaissant le penchant plus intransigeant du mufti que le reste de l'élite palestinienne, c'est vers lui que se tourna al-Qassām vers 1933 quand il voulut l'informer de l'imminence d'une insurrection armée. Al-Qassām lui aurait fait parvenir un message l'appelant ouvertement à organiser la lutte armée dans le sud du pays ; al-Qassām, lui, prendrait le commandement de la lutte au nord⁵³⁹. Cette missive – dont nous n'avons que le témoignage du fait qu'elle ait existé – nous indique au moins deux informations notables : malgré les critiques qu'il émettait, al-Qassām faisait suffisamment confiance au mufti pour l'appeler à prendre la tête d'un réseau de combattant et le considérait suffisamment pour le voir comme le potentiel chef d'un groupe armé ; également le fait qu'al-Qassām proposait un partage des zones d'actions – lui au nord et le mufti au sud – nous permet d'affirmer que son réseau était déjà bien implanté dans la zone nord du pays au début des années 1930 et qu'il se sentait suffisamment prêt pour faire une telle proposition, mais que son réseau était peu présent dans la région de Jérusalem. Une chose encore plus notable est qu'al-Qassām se mettait sur un pied d'égalité avec le mufti, il ne lui proposait pas de se mettre sous sa tutelle mais envisageait cela comme une coopération de deux chefs de guerre.

La proposition aurait été déclinée par le Ḥājj Amīn, arguant que le moment n'était pas propice. Toujours est-il qu'ironiquement, quelques mois plus tard, le mufti découvrait que dans son propre clan, son jeune cousin 'Abd al-Qādir – fils de Mūsā Kāzīm – commençait déjà à organiser un groupe armée. Mis devant le fait accompli, le Ḥājj en prit la tête, laissant le commandement opérationnel à son cousin mais lui demande de patienter⁵⁴⁰. De fait au moment où la Révolte de 1936 éclata il existait deux réseaux de combattants organisés en plus de la myriade de bandes locales : *al-jihādīya*, de feu al-Qassām, et le *jayš al-jihād al-muqaddas* (l'Armée du Jihad sacré) des Ḥusaynis. Plusieurs années après la mort d'al-Qassām, les anciens

⁵³⁹ Le fait que cette missive ait existé et le contenu général de celle-ci est rapporté par Ṣubḥī Yāsīn dans : HALAF, 'Alī Ḥusayn, *Tajriba-t-al-šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, *op. cit.*

⁵⁴⁰ *Ibid.* Ḥalaf citant Darwaza

LAURENS, Henry, *La question de Palestine, Tome deuxième...*, *op. cit.*

partisans d'al-Ḥusaynī, et le mufti lui-même, prétendirent que le groupe armé d'al-Qassām faisait partie de leur réseau. Assertion démentie par plusieurs qassāmīs.⁵⁴¹

⁵⁴¹ Ḥalaf consacre une véritable enquête à ce sujet confrontant les versions des uns et des autres. Mais au vu du fait que dans ses mémoires le mufti ne mentionne jamais al-Qassām, on est en droit de douter de sa version. ḤALAF, 'Alī Ḥusayn, *Tajriba-t-al-šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, *op. cit.*

Chapitre 6. Imam du *Jihād*

*Dā'īya-t-al-jihād*⁵⁴², tel était le surnom d'al-Qassām de son vivant du fait de ses discours enflammés en faveur du *jihād*. Il jouissait de la réputation d'être considéré comme le premier *mujāhid*, depuis l'occupation de la Palestine par les Britanniques en 1917. Au-delà de cette image – qui reste à nuancer car des actions armées ont précédé son insurrection – l'imam dénote par rapport aux autres chefs de guerre qui lui succédèrent dans la lutte contre le mandat et le sionisme en Palestine. Sa particularité tient d'une part du fait de sa mort au combat et du symbole que très vite il devient et, d'autre part – c'est là sûrement le point le plus important – parce qu'il était à la tête d'un réseau de combattants, entraînés et éduqués dans une optique totalement orientée vers le *jihād*. Le *jihād* avait une dimension centrale dans la vie du savant, au point qu'en Palestine cette notion devint pour lui l'*alpha* et l'*oméga* du rapport à l'islam. Cette « jihadisation » du rapport à l'islam se fit donc aussi dans son organisation *al-Jihādīya*. Cela vaut aussi pour la notion de *jihād* en elle-même qu'al-Qassām contribua à « réislamiser ».⁵⁴³

C'est aussi le premier réseau combattant organisé et actif qu'al-Qassām mit en place en Palestine, avec un mode d'organisation original. Un réseau capable de faire vivre pendant des années la révolte armée en Palestine malgré un contexte très répressif. Original aussi par la forme que prit cette insurrection ; le shaykh faisait fi de tout cadre politique, étatique ou partisan. Son organisation n'agissait pas au nom d'un état, d'un parti ou d'une institution de référence, elle agissait en son nom propre, se suffisant à elle-même pour se légitimer. Sa révolte marque profondément ses contemporains. Ici nous défendons également l'idée qu'al-Qassām contribua à imposer sur la scène musulmane de nouveaux paradigmes dans la manière de mener et de légitimer le *jihād*. Akram Hūrānī résume bien la surprise que constitue la révolte d'al-Qassām à cette époque ; il dit :

Pour la première fois nous entendions qu'un shaykh musulman prenait l'initiative d'une révolte armée contre l'impérialisme et le sionisme...⁵⁴⁴

⁵⁴² Prédicateur du *Jihād*. Surnom qu'on retrouve chez Jarrār notamment.

JARRĀR, Ḥusnī, *al-Šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, *op. cit.*

⁵⁴³ Le terme à l'époque est presque un synonyme de combattants volontaires musulmans. C'est ce qu'on note à la lecture des mémoires d'Akram Hurani, le *mujāhid* désigne surtout un combattant d'une cause juste. Le terme désigne parfois des combattants non-musulmans : dans l'Armée du Jihād sacré de 'Abd al-Qādir al-Ḥusaynī, un de ses cadres est Imīl (ou Amīl) Ġūrī est un Palestinien chrétien.

ḤŪRĀNĪ, Akram, *Muḍakkirāt Akram Ḥūrānī*, maktaba-t-Madbūlī, le Caire, 2000.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, tome 1, p. 141.

A. *Al-Jihādiya*

L'organisation d'al-Qassām, fait partie – comme son fondateur – de ces zones d'ombre de l'histoire de la Palestine mandataire, même si nous avons des témoignages recueillis tardivement, ceux-ci sont par conséquent parfois flous ou contradictoires. Pas de nom connu avec certitude pour ce groupe, pas plus que de données concernant le nombre précis de combattants et le matériel, peu d'information sur les sources de financement et d'approvisionnement en équipements de combat, une opacité sur la structure du mouvement au point que certaines recrues ne savaient même pas – jusqu'en 1935 – qu'al-Qassām en était le chef.

1. Les origines

▪ *Le nom*

Aucun nom n'est connu pour le réseau de combattants d'al-Qassām. A ce jour aucune lecture, pas même les rares témoignages de partisans du shaykh n'ont permis d'identifier un nom que le groupe se serait donné. Communément et pour faciliter son identification ces combattants sont le plus souvent appelés les « qassamis » (*al-qassāmīyūn*)⁵⁴⁵. Eux-mêmes s'identifient parfois de la sorte dans des témoignages postérieurs⁵⁴⁶. Toutefois plusieurs noms circulent, parfois il s'agit de noms que se donnent des factions du réseau. A l'époque du début de l'activisme armé du groupe, c'était sous l'appellation *al-Kaff al-aswad* (la Main noire) que se revendiquaient des opérations ou que se faisaient les appels au *jihād*. Un autre groupe du nom d'*al-Kaff al-ḥadrā'* (la main verte) était aussi actif dans le nord-est et semble lié au YMMA⁵⁴⁷. Des noms qui par la suite, lors de la prise d'arme généralisée des combattants d'al-Qassām, disparurent des radars. La question du nom de l'ensemble du réseau reste donc ouverte.⁵⁴⁸

⁵⁴⁵ Cette appellation se retrouve dans toute la littérature et les sources postérieures à la mort du shaykh.

⁵⁴⁶ C'est ce qui ressort des témoignages recueillis et compilés dans :

ḤALAF, 'Alī Ḥusayn, *Tajriba-t-al-ṣayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

⁵⁴⁷ SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: 'Izz al-Din al-Qassam*, op. cit.

⁵⁴⁸ Un communiqué du « commandement général » mentionne, durant la révolte de 1936-1939, une série d'attaques dans la région de Bīsān, Jénine et Naplouse. Il mentionne l'implication de huit factions (*faṣīl* pl. *faṣā'il*) toutes sous le commandement du shaykh 'Aṭīya, toutes ayant leur nom propre dont le *faṣīl al-Qassām*. Les autres ayant toutes des noms de compagnons du Prophète : 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb, Abū Bakr, Ḥamza, 'Amr ibn al-'Āṣ, 'Alī ibn Abī Ṭālib, Ḥalid ibn al-Walīd, Abū 'Ubayda. Šurrāb et Jarrār tiennent ce document de Darwaza, contemporain de la révolte :

JARRĀR, Ḥusnī, *al-Ṣayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : ṣayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, op. cit.

Le nom que nous utilisons *al-jihādīya* vient du fait que souvent le réseau est appelé de cette manière⁵⁴⁹. L'organisation est « jihadique » dans le sens où elle pensait son combat comme un *jihād* selon une compréhension islamique de celui-ci. Ses membres vivaient littéralement pour le *jihād*, rejoignaient les *ḥalaqāt jihādīya* d'al-Qassām comme certains d'entre eux les appelaient.

Cette liberté que nous avons prise concernant le nom de l'organisation nous permet d'aller au-delà de la seule référence au shaykh. Certes al-Qassām tint le premier rôle et fonda l'organisation, mais était épaulé de très près par des amis, le plus souvent shaykhs parfois bien plus en contact avec le terrain que lui. Et l'appeler par le nom de son fondateur évacuerait la complexité d'une organisation, un réseau multiforme qui aura eu plusieurs chefs.

- *Les raisons de la mobilisation*

A force d'arrestations, suite à ses prêches enflammés et de ses activités associatives, le shaykh al-Qassām entra dans le collimateur des services de renseignements du mandat vers 1929, peut-être avant⁵⁵⁰. Mais on ne le soupçonnait pas encore d'avoir des activités paramilitaires. Pourtant la phase d'élaboration de l'organisation avait déjà commencé en 1928 :

Nous avons demandé au shaykh de passer de la parole aux actes et nous avons demandé à pouvoir nous armer et nous entraîner. Il nous présenta un instructeur du nom de Muḥammad Abu-l-'Uyūn.⁵⁵¹

C'est ainsi qu'Abū Ibrāhīm al-Kabīr⁵⁵², l'un des principaux futurs commandants de la *Jihādīya*, décrit les débuts de l'organisation. La décision de transformer les cercles de disciples rapprochés, éduqués à la notion de *jihād*, et des amis proches, d'al-Qassām en un réseau de combattants faisait suite à l'augmentation de l'immigration juive qui se ressentait à Hayfa en particulier, principal lieu d'arrivée, et à la crise du mur d'al-Burāq (ou des Lamentations) qui commença en 1928 pour culminer avec la révolte d'août 1929. Les musulmans étaient sur le qui-vive, s'attendant à ce que les Juifs s'emparent du mur ou attaquent la mosquée al-Aqsa⁵⁵³.

⁵⁴⁹ *Al-ḥaraka al-jihādīya* (le mouvement jihadique), *al-ḥalaqāt al-jihādīya* (les cercles jihadiques), parfois seulement *al-jihādīya* et c'est ce qui est suggéré dans la série *'Izz al-Dīn al-Qassām* de 1981, qui au vu de la précision du scénario est dans l'ensemble assez fiable.

⁵⁵⁰ SANBAR, Elias, *Figures du Palestinien : Identité des origines, identité de devenir*, Gallimard, Paris, 2004.

⁵⁵¹ Cité par Šurrāb [Traduction]

ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, op. cit.

⁵⁵² De son vrai nom Ḥalīl Muḥammad al-'Īsā 'Ajāk. Sa rencontre avec al-Qassām est le début d'une vie de guerre et d'exil qui l'amèneront, en Syrie, en Iraq en 1941, jusqu'au front russe dans l'armée allemande avant de retourner se battre en Palestine après la Deuxième Guerre mondiale. Nous tenons ces éléments biographiques de plusieurs auteurs en particulier de Bulbul. Une biographie existe mais nous n'avons pu l'obtenir.

BULBUL, Ḥusām al-Dīn, *'Izz al-Dīn al-Qassām : wa šafaḥāt min tāriḥ bilād al-Šām*, op. cit.

⁵⁵³ LAURENS, Henry, *La question de Palestine, Tome deuxième...*, op. cit.

Décision fut prise par al-Qassām et ses plus proches compagnons de se lancer dans la préparation du *jihād*. Les buts : mettre fin à la présence britannique et au projet sioniste en Palestine dans le cadre d'une lutte devant replacer l'islam au cœur de la société.

2. La phase formative : le modèle confrérique ?

▪ La formation du réseau

Si on connaît le nom de la plupart des commandants et premiers membres du réseau, il nous est plus difficile d'en retracer les débuts précis. On peut cependant affirmer sans trop s'aventurer que les premiers membres mis dans la confiance furent ses compagnons d'armes de Syrie : ses deux neveux ainsi que Muḥammad Ḥanafī et 'Alī al-Hājj 'Ubayd. Il est possible qu'al-Qaṣṣāb jouât un rôle dans la mise en place du réseau pour assurer des contacts⁵⁵⁴. Quelques-uns de ses élèves les plus proches semblent avoir formé avec lui une sorte de conseil consultatif, ou de commandement général (*qiyāda 'amma*) comme Abū Ibrāhīm al-Kabīr, Tawfiq Ibrāhīm dit « Abū Ibrāhīm al-Ṣaġīr »⁵⁵⁵, Ḥasan Ḥamāda, Sulaymān Ḥamām, 'Aṭīya Aḥmad 'Iwaḍ. Certains d'entre eux livrèrent le récit de leur expérience dans la *Jihādīya*. Ce conseil ne comptait pas plus d'une douzaine de membres, même après la mort d'al-Qassām.⁵⁵⁶

Lorsque le réseau commença à grossir, incluant les proches et élèves d'al-Qassām, ainsi que quelques petits groupes armés de l'arrière-pays au début des années 1930, les différentes cellules de l'organisation furent divisées en cinq pôles de ce que les membres appelaient « l'association » (*al-jam'īya*) : l'achat des armes tenu par Ḥasan al-Bāyir et Nimr al-Sa'dī ; l'instruction militaire attribuée à un ancien officier ottoman Muḥammad Abu-l-'Uyūn⁵⁵⁷ ; le renseignement et l'espionnage dirigé par Nājī Abū Zayd – l'organisation avait des infiltrés dans l'administration et la police ; les relations politiques dont s'occupait Maḥmūd Sālim al-Maḥzūmī « Abū Ahmad al-Qassām » ; des tâches étaient également déléguées aux femmes des responsables – qui n'étaient pas forcément au courant de ce système – pour récolter de l'argent, notamment pour les familles des prisonniers et martyrs⁵⁵⁸. L'organisation avait, déjà avant l'insurrection d'al-Qassām, un mode de fonctionnement complexe, plusieurs niveaux de

⁵⁵⁴ Ce fait est contesté par Ṣurrāb, mais au moins un témoignage, d'un étudiant d'al-Qassām dans l'école du soir, raconte qu'un jour al-Qassām amena une arme, invitant les élèves à apprendre à s'en servir, en présence du shaykh al-Qaṣṣāb. S'il n'a pas participé directement à la *Jihādīya* le shaykh était sans conteste dans la confiance.

⁵⁵⁵ Al-Ṣaġīr signifie « le petit », il était appelé ainsi pour ne pas le confondre avec Abū Ibrāhīm al-Kabīr (le grand).

⁵⁵⁶ ṢURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : ṣayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, op. cit.

⁵⁵⁷ *Ibid.* Ṣurrāb mentionne le nom « Julādāt ».

⁵⁵⁸ Ces informations nous viennent de Ṣubḥī Yāsīn, cité par la plupart des biographes. Il est possible qu'il y ait eu un pôle propagande dirigé par al-Qaṣṣāb rassemblant des prédicateurs.

commandement, qui permit à la *Jihādīya* d'encaisser rapidement le choc de la mort et l'emprisonnement d'une partie de ses dirigeants en 1935.

Cependant le mode de structuration de la *Jihādīya* et de « l'Association » à sa tête nous demeure très opaque et semble avoir changé plusieurs fois⁵⁵⁹. Seule une poignée de proches de l'imam étaient au sommet de ce qui de fait était une pyramide de cellules. Son architecture interne était composée de cercles concentriques de cellules remontant jusqu'au commandement. Seul le premier cercle de cellules était en contact direct avec les chefs, et la plupart des cellules ne se connaissaient pas lors de cette phase formative. Ces cellules une fois considérées comme suffisamment entraînées et prêtes devinrent des pôles de recrutement formant d'autres cellules et ainsi de suite⁵⁶⁰, chaque cellule ne dépassant pas cinq à dix individus⁵⁶¹. Les dirigeants survivants de l'organisation, eurent eux-mêmes du mal à estimer le nombre de combattants total du fait de cette structure et de cette culture du secret, qui permit à l'organisation plus de cinq ans de clandestinité totale. Il y a plusieurs estimations, mais en 1935, à l'aube de la révolte, l'organisation comptait environ 200 chefs de groupes et autres responsables, ainsi que 800 combattants, probablement plus.⁵⁶²

- *Le modèle confrérique*

Dans sa forme et surtout son mode de recrutement, la *Jihādīya* semble adopter une sorte de modèle confrérique soufi alliant une stricte hiérarchie qui ne se franchit que par un entraînement à la fois physique et spirituel : une sélection sur la base de la piété, « notre organisation (*jam'īya*) secrète n'acceptait que celui qui croyait en Allāh, prêt à mourir pour son pays (*fī sabīl bilādihi*) »⁵⁶³ ; une culture du secret et de la relation maître-disciple qui dépassait le seul cadre militaire commandant-soldat. Certains de ces aspects ne sont pas forcément propres au soufisme, mais la culture soufie de l'imam laisse à penser qu'il s'agit là de son modèle d'inspiration pour la constitution de son organisation. En effet, les processus de

⁵⁵⁹ ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, op. cit.

⁵⁶⁰ SCHLEIFER, dans : BURKE, (ed.), *Struggle and survival in the Modern Middle East*, op. cit.

⁵⁶¹ Ḥammūda citant Ibrāhīm al-Šayḥ Ḥalīl (proche et soutien d'al-Qassām) :

ḤAMMŪDA, Samīḥ, *al-Wa'y wa-l-tawra : dirāsa fī ḥayāt wa jihād al-šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

⁵⁶² *Ibid.* Šubḥī Yāsīn cite Muḥammad Ḥanafī qui affirme qu'ils étaient plus de 1000 et Ḥasan Šablāq qui affirme que la plupart des 700 tailleurs de pierres de Hayfa étaient dans la *Jihādīya* ; ils en étaient tous deux membres. Aḥmad Šuqayrī, avocat des qassāmīs estime une cinquantaine, mais il ne s'agit là que des gens arrêtés, tués ou identifiés comme chefs. Jarrār à lui seul a réussi à identifier pas moins de 76 *mujāhidūn*, dont 25 morts au combat ou exécutés entre 1934 et 1948, la plupart de ceux identifiés étaient des responsables.

⁵⁶³ Nimr al-Sa'dī (un des commandants) cité par Šurrāb.

ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, op. cit.

sélection et recrutement étaient presque ritualisés mettant la spiritualité et la pratique religieuse au cœur de l'engagement.

Al-Qassām sélectionna le premier cercle en personne selon un double processus : il recrutait pour le commandement de la *Jihādīya* un petit nombre de proches principalement des gens religieux et des élèves de confiance. Par la suite les recrues furent choisies après un processus long, puis entraînées selon plusieurs étapes spirituelles et militaires avant de devenir opérationnelles. On l'a vu le plus souvent le shaykh repérait les futurs membres parmi ses élèves et les militants qu'il fréquentait de près. Le processus de sélection commençait en fait très tôt par des mois, voire des années de fréquentation du shaykh et d'apprentissage auprès de lui.

Une fois choisis, ils prêtaient serment, devant respecter trois principes « la fraternité en Allah, le *jihād* pour obtenir le bienfait de la victoire ou du martyr, l'écoute et l'obéissance à Allah, Son Messager et ceux d'entre vous qui détiennent le commandement »⁵⁶⁴, devaient acheter leurs fusil et munitions, faire don de ce qu'ils pouvaient de leurs biens et verser mensuellement 10 piastres (*qirš*).⁵⁶⁵

Les recrues étaient ensuite littéralement transformées dans leur apparence et leur comportement. Ils se laissaient pousser la barbe, changeaient d'habits de façon à ressembler bien plus à des hommes de religion, al-Qassām cherchait à en faire des modèles sociaux, des combattants modèles. Cette étape passait aussi par une période durant laquelle les recrues s'imposaient des privations, allant jusqu'à dormir à même le sol et marcher pieds nus dans la montagne. Le tout en gardant les causes de ces transformations secrètes pour leurs familles. Au terme de cette transformation, la plupart des membres, en particulier les responsables finissaient par être appelés « shaykh » par les gens.

Les entraînements commençaient systématiquement par un cours du shaykh al-Qassām – le plus souvent sur des questions liées au *jihād* – ou d'un autre shaykh ayant appris auprès de lui. Ensuite seulement les entraînements au tir dans les hauteurs du Jabal (mont) Karmal qui surplombe la ville. Les entraînements étaient rigoureux, difficiles. En plus d'anciens officiers ottomans, al-Qassām et d'autres shaykhs de son âge ayant vécu la guerre entraînaient les plus jeunes⁵⁶⁶. Pour ne pas se faire découvrir, les groupes d'entraînements se rassemblaient dans

⁵⁶⁴ *Ibid.* p. 251. La référence à des versets coranique est explicite. [Traduction]

⁵⁶⁵ JARRĀR, Ḥusnī, *al-Šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, *op. cit.* p. 91.

⁵⁶⁶ Témoignage de Abū Ibrāhīm al-Kabīr rapporté par Ḥammūda, Šurrāb et Bulbul. Et d'un « qassāmi » par Šurrāb. BULBUL, Ḥusām al-Dīn, *'Izz al-Dīn al-Qassām : wa ṣafaḥāt min tāriḥ bilād al-Šām*, *op. cit.* ḤAMMŪDA, Samīḥ, *al-Wa'y wa-l-tawra : dirāsa fī ḥayāt wa jihād al-šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, *op. cit.*

l'une des trois mosquées de la ville, pas à plus de cinq, puis partaient vers le mont Karmal avec leur instructeur.⁵⁶⁷

La *Jihādīya* regroupait des profils assez différents, mais le plus souvent issus de milieux déshérités. Al-Qassām avait de bons contacts avec certains des hommes les plus riches de Hayfa, mais en dehors d'un soutien financier pour ses activités – dont ils n'avaient, le plus souvent, pas connaissance de la réalité – ceux-ci ne prirent pas part à l'organisation secrète. Paysans, ouvriers du port, cheminots et autres ouvriers des chemins de fer, tailleurs de pierre, on comptait aussi de petits commerçants comme Abū Ibrāhīm al-Kabīr. Plusieurs membres étaient d'anciens criminels redoutés repentis à l'aide d'al-Qassām, le cas le plus connu étant celui de Ḥasan al-Bāyir bandit de grand chemin, devenu l'un des principaux chefs, et très pieux⁵⁶⁸. La *Jihādīya* était une formation essentiellement paysanne et ouvrière.

Même si al-Qassām n'agissait pas dans un cadre confrérique, on peut rapprocher son expérience des mouvements de résistance à la colonisation menés en Afrique du nord – en Libye à la même époque – qui se faisaient dans des cadres confrériques⁵⁶⁹. La *Jihādīya* a constitué en son temps la première force armée organisée palestinienne – dans le sens où elle s'est formée en Palestine – et l'une des plus importante jusqu'à la fin de la Révolte en 1939.

3. Les débuts : la *Main noire*⁵⁷⁰

▪ *Les martyrs de la prison d'Acre*

En 1929, la Révolte du Burāq, après des mois de tensions, manifestations, violences et meurtres, des milliers de musulmans se rendaient à la mosquée al-Aqsa le 23 août pour la défendre face aux prétentions de factions juives sur le mur des Lamentations⁵⁷¹. Eclata alors une semaine de révolte et de tueries qui fit des centaines de victimes⁵⁷². Lors de cette révolte,

ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filastīn*, op. cit.

⁵⁶⁷ D'après Ḥasan Šublāq cité par Jarrār et Ḥalaf.

ḤALAF, 'Alī Ḥusayn, *Tajriba-t-al-šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

JARRĀR, Ḥusnī, *al-Šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

⁵⁶⁸ Lors de son procès fit état de son passé criminel puis de son repentir, propos recueillis par Šuqayrī son avocat. (AL) ŠUQAYRĪ, Aḥmad, *Mudakkirāt Aḥmad al-Šuqayrī...*, op. cit.

⁵⁶⁹ Schleifer fait le rapprochement entre ce mode de vie imposé aux membres et le confrérisme soufi. Il va jusqu'à affirmer qu'al-Qassām fut initié à la confrérie tijānie en Palestine. Nous avons déjà évoqué la faiblesse de cette affirmation, cf note 85 p.23.

SCHLEIFER dans : BURKE, *Struggle and survival in the Modern Middle East*, op. cit.

⁵⁷⁰ Concernant la question du nom cf. p. 144.

⁵⁷¹ Il s'agissait aussi de la date de la célébration du *Mawlid* (anniversaire du Prophète).

JARRĀR, Ḥusnī, *al-Šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

⁵⁷² Officiellement moins de 140 Juifs, dont 60 rien que pour la ville d'Hébron, et moins de 120 Arabes ; mais ces derniers sont certainement beaucoup plus nombreux, comme le suggère Laurens, car beaucoup de morts et de blessés n'ont pas été soignés ou emmenés dans les hôpitaux afin d'éviter la répression sur les blessés ou les familles des tués.

al-Qassām et ses compagnons, comme beaucoup d'Arabes, purent constater le fait que les forces de l'ordre ne tiraient quasiment que sur les manifestants arabes. De même ils virent la collusion entre des miliciens juifs armés et la police qui dans l'ensemble les toléra.

Al-Qassām refusa que l'organisation, encore balbutiante, prenne part à la Révolte en prenant les armes. Les uns et les autres y participèrent en allant manifester ou en menant des opérations armées de leur propre chef. Al-Qassām fit des prêches mobilisateurs, ce après quoi il entra définitivement dans le collimateur des services de renseignement. Il était cependant encore trop tôt pour déclencher la lutte armée, de plus cette explosion de violence populaire avait atteint son objectif, le *statu quo* entourant la gestion des lieux saints était maintenu.

Mais un évènement marqua durablement les esprits, al-Qassām en particulier. Parmi les dizaines de prisonniers palestiniens à l'issue de cette révolte, Muḥammad Jamjūm, 'Aṭā al-Zīr et Fu'ad Ḥijāzī étaient pendus le 17 juin 1930 dans la prison d'Acre. Depuis ce jour al-Qassām commémorait régulièrement leur pendaison⁵⁷³, on rapporte même qu'il avait les yeux pleins de larmes le jour de l'exécution⁵⁷⁴. Ils étaient tous trois élèves d'al-Qassām.⁵⁷⁵

- *Les premières opérations 1931-1933*

L'ensemble de ces événements provoqua la décision de préparer la *Jihādīya* à entrer en action. Les premières opérations attribuées de façon quasi certaines à l'organisation datent de 1931. Elles furent toutefois peu nombreuses et sporadiques, se résumant à des actes de sabotages et des attaques de colonies juives dans l'arrière-pays. C'étaient des opérations impliquant à chaque fois un nombre minimum d'hommes, quelques individus, jamais plus d'une seule cellule. Il est aussi possible que certaines de ces actions de petites envergures aient été le fait d'initiative d'élèves d'al-Qassām en dehors du cadre de l'organisation à proprement parler⁵⁷⁶. Comme dans le reste du Bilād al-Šām, la Palestine connaissait très bien le phénomène des bandes armées rurales. La présence franco-britannique et la colonisation juive dans la région firent que progressivement la violence de ces bandes se tourna en partie vers eux⁵⁷⁷. Ainsi dans

LAURENS, Henry, *La question de Palestine, Tome deuxième...*, *op. cit.*

⁵⁷³ Comme lors du congrès du YMMA de 1932, au cours duquel il impose deux minutes de recueillement en leur mémoire. Journal.

⁵⁷⁴ Journal *Filastīn* (Falastin), 22 novembre 1935, p. 1.

⁵⁷⁵ Lors d'un sermon suivant leur exécution, al-Qassām invectiva les fidèles en leur rappelant que tous les connaissaient car ils venaient prier et prendre des cours à la mosquée al-Istqlāl.

JARRĀR, Ḥusnī, *al-Šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, *op. cit.*

⁵⁷⁶ C'est ce que suggère en partie Šurrāb.

ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filastīn*, *op. cit.*

⁵⁷⁷ Concernant le phénomène des bandes armées dans la région :

MIZRAHI, Jean-David, *Genèse de l'Etat mandataire...*, *op. cit.*

un premier temps, les autorités ne se doutèrent pas du fait que ces opérations étaient le fruit d'une organisation aux ramifications dans quasiment tout le pays.

Abū Ibrāhīm al-Kabīr prétend qu'à cette époque il avait participé ou organisé au moins 25 opérations. Il s'agissait sûrement pour la plupart d'actes de sabotages et de harcèlement des colonies. Dans un premier temps le but semblait être de décourager les Juifs de rester en Palestine et d'instaurer un climat de terreur et d'insécurité permanente.

Mais on assista quand même à de sérieuses évolutions dans ce type de violence comme le fait que les groupes se donnaient des noms indiquant des prétentions politiques. Avec l'intégration d'un groupe de combattants déjà constitué, celui de Faḥhān al-Sa'dī, opérant dans la région de Jénine, le réseau prit une véritable envergure territoriale dominant la Galilée, la plaine de Bīsān et le « Triangle »⁵⁷⁸. Al-Sa'dī offrit ses chaînes d'approvisionnement en armes en provenance de Syrie via la Transjordanie.⁵⁷⁹

Des opérations ambitieuses et meurtrières avaient lieu. La première, la nuit du 5 avril 1931, consista en une attaque par arme à feu contre la colonie juive de Yājūr, des voitures furent ciblées il y eut 3 morts et 5 blessés⁵⁸⁰. La colonie de Nahalāl essuya des tirs deux jours plus tard provoquant un blessé. En février ce fut au tour de Balfūriā, un mort, En mars 1932, Kfār Hāsīdīm, idem. Le secteur de la colonie de 'Afūla subit aussi une attaque. Mais l'attaque la plus importante fut celle du 22 décembre à Nahalāl, visée à nouveau. L'attaque à la bombe tua un garde de la colonie et son enfant des suites de leurs blessures.⁵⁸¹

L'attaque fit réagir la communauté juive qui manifesta. Les autorités menèrent une répression dès les premières attaques, arrêtant et interrogeant des suspects. Mais la seconde attaque de Nahalāl manqua de faire tomber l'intégralité du réseau. Un avis de recherche fut diffusé⁵⁸². Mais il leur fallut attendre six mois pour tomber par hasard, lors d'une fouille dans un village sur une bombe artisanale similaire à celle de l'attaque. Muṣṭafā al-Aḥmad était arrêté,

A ce sujet lorsqu'al-Qassām est interrogé sur ce qu'il pensait du banditisme contre les colonies consistant souvent en abattage d'arbres, incendies de champs, vol de bétail, il la voit d'un œil positif, en affirmant qu'il fallait tout de même donner un cadre religieux à cette violence.

ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, op. cit.

⁵⁷⁸ Région située entre les villes de Jénine, Naplouse, Tulkarem, principale zone d'activité des groupes armés avant et pendant la Révolte de 1936-1939. L'appellation semble venir de l'administration anglaise très souvent en difficulté dans ce secteur. Aujourd'hui le Triangle désigne une région d'Israël à majorité arabe.

⁵⁷⁹ Probablement dans l'article Wikipédia d'al-Qassām (en arabe) mais les sources ne sont pas disponibles.

⁵⁸⁰ JARRĀR, Ḥusnī, *al-Šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

⁵⁸¹ *Ibid.*

⁵⁸² Journal, *Al-Jamī'a Al Arabia*, 29 décembre 1932, la prime s'élève à 500 livres palestiniennes.

condamné à mort en décembre 1933 puis exécuté⁵⁸³. Un des combattants arrêtés, probablement sous la pression d'un avocat collaborateur, donna de nombreuses informations compromettantes ; le nom d'al-Qassām fut cité⁵⁸⁴. Le chef de la cellule, Abū Ibrāhīm al-Kabīr, passa plusieurs mois en prison avant d'être acquitté faute de preuves. Des noms de cadres du réseau circulaient dans les services mais, malgré les arrestations et interrogatoires, al-Qassām ne fut pas traduit en justice. Le YMMA était ouvertement accusé dans la presse sioniste d'être derrière l'attaque.

A cela il faut ajouter un mois d'octobre 1933 troublé par de sanglantes émeutes, des dizaines d'Arabes étaient tués. Cette fois la contestation se tourna vers les policiers et militaires. A Hayfa la manifestation du 27 octobre partit de la mosquée al-Istiqlāl, plus de 2000 personnes convergèrent vers un poste de police, 4 Palestiniens furent tués. Suite à tous ces événements, al-Qassām et la plupart des cadres de la *Main noire* firent l'objet d'une surveillance accrue et furent régulièrement suivis. Le réseau cessa l'essentiel de ses opérations jusqu'en octobre 1935.

4. La *Jihādīya* après al-Qassām⁵⁸⁵

La mort d'al-Qassām le 20 novembre 1935 peut à la fois être considérée comme le point de départ de la révolte de 1936, tout comme elle signait l'échec de celle qu'il voulait lui-même lancer. Le réseau était décapité et plusieurs des compagnons du shaykh furent tués ou arrêtés. L'insurrection armée n'advint pas. Après l'effervescence populaire entraînée par les morts du shaykh et de quatre de ses compagnons, un calme relatif de quelques mois se réinstalla. La *Jihādīya* ne s'étant pas complètement dévoilée, l'essentiel du réseau échappa aux recherches actives de *mujāhidūn* par les autorités dans le pays malgré de nombreuses arrestations.

▪ *A la tête de la Révolte palestinienne*

Cinq mois après la mort d'al-Qassām, le shaykh Farḥān al-Sa'dī, lança l'insurrection par l'attaque d'un autobus de la route Naplouse-Yafa le 15 avril 1936. Trois passagers juifs furent tués. Suite à quoi des dizaines de milliers de juifs manifestèrent, des assassinats d'Arabes et de juifs eurent lieu dans tout le pays et le 19 avril était proclamée la grève générale des Arabes palestiniens à l'initiative d'Akram Zu'aytar⁵⁸⁶ ; celle-ci dura six mois. Ce fut le début de trois

⁵⁸³ Parmi les accusés il y a aussi Aḥmad al-Ġalāyīnī condamné à 15 ans de prison.

⁵⁸⁴ SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: 'Izz al-Din al-Qassam, op. cit.*

⁵⁸⁵ Cette partie nécessiterait une recherche plus approfondie. Car si le matériel existe pour établir un récit de la place de ce réseau dans la Révolte de 1936-1939, celui-ci est conséquent et je n'ai pu en avoir un aperçu que tardivement au cours de mes recherches. Nous ne faisons ici qu'évoquer ce que devient l'organisation combattante du *jihād* après al-Qassām.

⁵⁸⁶ Il était notamment membre du YMMA.

ans de révolte, régulièrement relancée par les opérations de la *Jihādīya*, comme le 26 septembre 1937, suite à l'assassinat d'un officier britannique⁵⁸⁷. A partir de cette période la révolte populaire acheva de devenir une insurrection armée.

Les réseaux de la *Jihādīya* étaient omniprésents ; en effet, la révolte, dans les régions au nord de Ramallah, était commandée majoritairement par ses cadres⁵⁸⁸. Quant à savoir qui prit la tête du réseau après la mort de l'imam, cette question n'est pas tranchée. Farḥān al-Sa'dī et Ḥalīl Muḥammad 'Īsā (Abū Ibrāhīm al-Kabīr)⁵⁸⁹ étaient les deux principaux chefs. Mais de fait l'organisation était divisée en factions régionales autonomes, elles même divisées en groupes de cellules – le fonctionnement initié par al-Qassām semblait donc perdurer. Plus qu'un chef suprême il s'agit d'un commandant ayant la prééminence sur les autres. Il semblerait qu'al-Sa'dī, du fait d'avoir été le premier à se remettre en selle, pourchassé pendant des mois, a eu cette prééminence. Il fut capturé en décembre 1937, condamné à mort le 22 janvier et exécuté le 27, pendant le mois de Ramadan à l'âge de 77 ans⁵⁹⁰. Par la suite il est presque certain que c'est Abū Ibrāhīm qui prit l'ascendant sur les autres factions.⁵⁹¹

⁵⁸⁷ Il s'agit de l'officier Andrews responsable de la répression de la grève.

LAURENS, Henry, *La question de Palestine, Tome deuxième...*, op. cit.

⁵⁸⁸ Les partisans d'al-Qassām, principalement les commandants, étaient systématiquement appelés « shaykh » du fait de leur apparence et de leur religiosité. Ils étaient pratiquement les seuls à quasi systématiquement porter la barbe à cette époque. A l'étude des noms des commandants de factions dans le nord de la Palestine il en ressort que la plupart sont précédés du titre de shaykh, et beaucoup sont des qassāmīs clairement identifiés.

BULBUL, Ḥusām al-Dīn, *'Izz al-Dīn al-Qassām : wa ṣafahāt min tāriḥ bilād al-Šām*, op. cit.

⁵⁸⁹ Pendant la révolte il se fait connaître sous le nom de *al-Mutawkkil 'ala-llāh Abū Ibrāhīm* (le confiant en Allah, Abū Ibrāhīm).

ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, op. cit.

⁵⁹⁰ Age donné par Šurrāb, dans l'ensemble tous s'accorde pour dire qu'il avait entre 70 et 80 ans.

ŠURRĀB, Muḥammad, *'Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, op. cit.

⁵⁹¹ Chaque faction prend un nom, la sienne les *Darāwīš* (pluriel de *darwīš*, signifiant pauvre, le terme fait référence aux soufis ascètes, pauvres en Allah).

JARRĀR, Ḥusnī, *al-Šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.



2 Farhān al-Sa'dī

Durant cette période d'insurrection, les *mujāhidūn* combattirent sur plusieurs fronts : la priorité était de s'en prendre à la puissance occupante dont l'absence devait rendre caduque le projet sioniste. Les colonies juives et intérêts sionistes furent aussi ciblés dans la mesure où les juifs s'armaient, s'engageaient dans des milices bénéficiant d'une permissivité des forces britanniques qui se coordonnaient avec certaines factions juives pour combattre les insurgés. Enfin, la *Jihādīya* était en première ligne dans la lutte contre les collaborateurs. Ce dernier point est documenté ; beaucoup de cas de menaces, attaques, voire assassinats de collaborateurs furent de leur fait, au point qu'on leur attribue de nombreuses attaques dont les assaillants ne sont pas connus avec précision.⁵⁹²

Le Hājj Amīn al-Ḥusaynī était le « parrain » du *Jayš al-Jihād al-Muqaddas* (l'Armée du Jihād sacré), dirigé par son jeune cousin 'Abd al-Qādir, qui opérait principalement dans le sud aux alentours de Jérusalem. L'influence du mufti ne semblait pas aller au-delà de Naplouse. Cependant il semblerait que les deux organisations aient collaborées plus d'une fois notamment

⁵⁹² COHEN, Hillel, *Les Palestiniens face à la conquête sioniste*, op. cit.

Quelques biographes (dont Sanagan, Jarrār et Šurrāb) rapportent que la plupart des témoins aux procès contre les *mujāhidūn*, l'enquêteur arabe Ḥilmī et même l'avocat qui piègea l'un des leurs en 1933, furent ciblés.

en ce qui concernait le fait de cibler les collaborateurs⁵⁹³. Cette collaboration semble s'être intensifiée avec l'affirmation de la présence de la faction du commandant syrien Fawzī al-Qāwuqjī, que les deux formations palestiniennes évitaient du fait de sa proximité avec l'émir de Transjordanie et la famille Našāšībī – réputé modérée dans ses revendications.⁵⁹⁴

Au cours de la révolte la *Jihādīya* muta, recrutant rapidement un grand nombre de paysans et de volontaires venus des pays arabes. Les étapes de recrutement connues à l'époque d'al-Qassām n'étaient plus, il s'agissait alors de former ceux qui deviendraient les cadres du *jihād*.

▪ *La Jihādīya et les Frères musulmans*

Dans les biographies d'al-Qassām et les livres traitant de la Révolte de 1936, il est souvent fait question des liens entre son organisation et celle d'al-Ḥusaynī. Cependant une autre organisation majeure commença à faire son entrée en Palestine au cours de la révolte par l'envoi de volontaires : la confrérie des Frères musulmans⁵⁹⁵. Son rôle dans la guerre de 1947-1948 est bien connu, les FM fournirent l'un des plus gros contingents de volontaires. Leur rôle en 1936-1939 l'est moins, en dehors du fait qu'ils firent d'importantes levées de fonds pour les Palestiniens. Et il n'existe pas de lien prouvé entre le shaykh al-Qassām et la confrérie égyptienne. Toutefois un certain nombre d'éléments nous permettent d'émettre l'hypothèse de l'existence de liens du vivant de l'imam ou au moins avec son organisation après sa mort. Ce point nous paraît être intéressant car il est timidement évoqué dès les années 1980 par le biographe Jarrār et de fait, les principales factions post-guerre de 1948 se réclamant d'al-Qassām sont toutes issues des FM.⁵⁹⁶

La première visite officielle en Palestine d'une délégation des Frères musulmans eut lieu en 1935. Elle visait à établir des liens avec l'homme fort du pays, porteur d'une voix islamique, le mufti al-Husaynī⁵⁹⁷. Cependant elle ne se limita pas à cette visite protocolaire et

⁵⁹³ *Ibid.*

⁵⁹⁴ LAURENS, Henry, *La question de Palestine, Tome deuxième...*, *op. cit.*

⁵⁹⁵ *Jamā'a-t-al-iḥwān al-muslimīn* : organisation fondée en Egypte en 1928 par un enseignant Ḥasan al-Bannā défendant une réforme de la société pour la conformer aux principes de l'islam. Les FM jouent un rôle central dans la vie politique égyptienne et à partir des années 1940 l'organisation s'exporte à travers le monde, devenant l'une des plus grandes formations « islamiste » connue à ce jour. A propos des Frères musulmans : DESPIC, Annette, *Les Frères musulmans de 1928 à 1948*, mémoire de maîtrise sous la direction de Jean-Jacques Fol, Université Paris VII, 1980.

CARRE, Olivier ; SEURAT, Michel, *Les Frères musulmans (1928-1982)*, L'Harmattan, Paris, 2001 [1983].

⁵⁹⁶ Fath (1965), MJIP (1992, existant de fait depuis 1981), Ḥamās (1987).

⁵⁹⁷ *Ibid.* / CHEHAB, Zaki, *Inside Hamas, The Untold Story of Militants, Martyrs and Spies*, *op. cit.*

TAMIMI, Azzam, *Hamas, Unwritten Chapters*, Hurst & Company, Londres, 2007.

ḤARRŪB, Ḥalid, *Ḥamās : al-fikr wa-l-mumārāsa al-siyāsīya*, *op. cit.*

les délégués rendirent visite à d'autres personnalités du pays notamment à Hayfa. On ne sait pas qui ils ont rencontré, mais il est fort probable que le shaykh al-Qassam ait fait partie de la liste des contacts.

Deux autres faits sont à noter quant aux liens éventuels. À la suite de leur visite à Hayfa, les Frères musulmans ouvrirent leur première section palestinienne dans cette ville en 1946, probablement facilitée par des contacts sur place proche d'al-Qassām. Mais plus que cela : la participation des FM à la Révolte arabe de 1936-1939. Le fait que des FM y aient participé est le plus souvent tout juste évoqué, parfois pas du tout. Des FM participèrent aux combats mais allèrent en Palestine en ordre dispersé, sans se constituer en une faction de FM. Les quelques éléments qui rejoignirent les insurgés fondirent donc dans les groupes existants et il semblerait que la *Jihādīya* ait été la principale faction à les avoir intégrés⁵⁹⁸. L'expérience des FM en Palestine a pu même inspirer celle de la branche armée de la confrérie en Egypte qui, à l'image du réseau des *muhājīdūn* de Palestine, s'organisa en petites cellules dans un schéma pyramidal remontant à Hasan al-Bannā. Les liens avec les FM ont donc certainement existé, mais cela demeure un champ à explorer.

B. Nouveau paradigme du jihād

L'islam populiste de Qassam, né de l'aliénation économique et de la déstructuration sociale, répond à l'impuissance et aux compromissions des élites et en appelle à un combat rédempteur pour restaurer l'honneur et l'intégrité de la communauté, un combat qui articule étroitement *jihad* armé et *jihad* spirituel intérieur. Résister est affaire de conscience, de moralité et de piété islamique. Cet islam des pieux, des vertueux et des laissés-pour-compte connaîtra d'autres résurgences dans des contextes plus contemporains. [...] Ces multiples islams de la protestation, dressés contre des dominations étrangères qui menacent l'ordre social ancien autant qu'elles font obstacle aux affirmations nationales émergentes, contribuent à forger les discours modernes du *jihad* et font évoluer la notion du sens ancien de guerre légale vers le sens nouveau de guerre juste.⁵⁹⁹

Si la conclusion de cet extrait (le passage de guerre légale à guerre juste) nous paraît discutable, il n'en demeure pas moins qu'ici le lien est fait entre les mouvements « jihadistes » contemporains et l'expérience qassamie qui en serait le point de départ. Picaudou pose l'idée qu'al-Qassām aurait influencé et renouvelé la conduite du *jihād* dans un contexte post-califal. Nous tentons ici d'étayer cette idée que nous pensons être une grille de lecture pertinente.

⁵⁹⁸ *Ibid.* Khaled Hroub l'évoque (p. 13) reprenant ce que Šāliḥ en a dit dans *al-tayyār al-islāmī* p. 436.

⁵⁹⁹ PICAUDOU, Nadine, *L'islam entre religion et idéologie...*, op. cit. p. 212.

1. Une lutte hors cadre

L'expérience qassamie du jihād constitue un tournant, non seulement dans l'histoire palestinienne moderne, mais aussi dans l'histoire du monde musulman post-ottoman. Si le fait qu'elle constitue une rupture fondamentale dans l'histoire palestinienne est indiscutable – en ce qu'al-Qassām et ses compagnons furent les premiers à se lancer dans une lutte armée organisée qui n'a à ce jour pas cessée –, le fait que cette expérience participe à redéfinir le rapport au *jihād* dans ce nouveau monde sans autorité islamique suprême est moins évident.

Ce que nous pensons être la particularité de la dynamique suivie par al-Qassām et qui marque un tournant dans le rapport au *jihād* réside d'abord dans le fait qu'al-Qassām proclama un *jihād* hors cadre. Traditionnellement le *jihād* offensif – la lutte visant à porter l'islam en-dehors de ses frontières politiques – se fait sous l'égide d'un imam – au sens de dirigeant – qui le décrète et dirige la lutte ou en délègue la direction. Le cas du *jihād* défensif – la défense obligatoire d'une terre d'islam attaquée par une puissance non-musulmane – est quelque peu différent puisque le musulman ne doit pas attendre le décret de l'imam suprême – en d'autres termes le *ḥalīfa* – pour défendre sa terre menacée⁶⁰⁰. Toutefois, avant la chute du califat, à l'issue de la Première Guerre mondiale, les différents *jihāds* défensifs menés contre les puissances coloniales au cours du XIX^{ème} siècle se firent systématiquement dans des cadres légitimant qui décrétaient le *jihād* ou dont les *mujāhidūn* se revendiquaient pour légitimer leur action⁶⁰¹. Même après la chute du califat, la nécessité de rattacher l'effort de guerre à une autorité légitimant et lui donnant une résonance politique demeurait ; et à défaut d'autorité existante pouvant porter ce fardeau, on en fondait une. Ainsi 'Abd al-Karīm al-Ḥaṭṭābī fonda son propre Etat dans le Rif marocain. Ailleurs on se battait dans le cadre d'une mobilisation confrérique soufie comme en Libye, où la Sanūsīya mobilisa les tribus contre la présence italienne. Pendant la Première Guerre mondiale, al-Ḥusayn al-Hāshimī décréta un *jihād* contre les Ottomans en se servant de sa position de *ṣarīf*⁶⁰² et gardien des lieux saints.

Al-Qassām rompait avec cette logique de cadre. Si al-Qassām était bien membre ou sympathisant du Parti Istiqlāl et président de YMMA, la lutte armée qu'il déclencha et qui se

⁶⁰⁰ On peut se référer sur ces questions aux différents livres de *fiqh*. A titre d'exemple, *al-Minhāj* de l'imam al-Nawawī (1233-1277), référence dans la *fatwā* pour le *madhhab* ṣāfi'ī.

(AL) NAWAWĪ, Muḥyy-al-dīn Abū Zakarīyā Yahyā, *Minhāj al-Ṭālibīn wa 'umda-t-al-muftīn*, dār al-Minhāj, Jeddā, 2015. p. 518.

⁶⁰¹ A titre d'exemple nous pouvons citer la lutte de l'émir 'Abd al-Qādir en Algérie contre les Français qui lutte dans le cadre de la défense d'une terre du califat ottoman, puis voyant l'impuissance de celui-ci face à l'invasion, fait allégeance au sultan de Fèz qui lui donne mandat pour faire continuer la guerre.

⁶⁰² Descendant du Prophète.

poursuivit après lui ne se fit ni dans le cadre du premier groupe cité pas plus que du second⁶⁰³. Pas plus qu'il n'agissait dans un cadre confrérique, la révolte d'al-Qassām se suffisait à elle-même. Son groupe était formé uniquement dans cette optique, il n'avait ni branche politique, ni cadre légitimant. Dans le même temps il ne s'agissait pas non plus d'un simple groupe armé, comme il en existe à cette époque, qui s'inscrivait dans une lutte sans nécessairement s'inscrire dans un engagement politique, doctrinal, idéologique particulier. Les membres de l'organisation d'al-Qassām n'était pas seulement composée de volontaires, ceux-ci étaient triés sur le volet et devaient développer des qualités morales exceptionnelles s'ils ne les avaient pas déjà⁶⁰⁴. Ils représentaient une manière de faire le *jihād*. La portée politique de la *Jihādīya* réside autant dans les discours engagés du fondateur que dans les actes même de l'organisation et la piété de ses combattants.

Le *jihād* qu'al-Qassām comptait mener n'avait pas besoin de s'appuyer sur corps, un parti, un Etat, le légitimant. La situation en elle-même était suffisante pour se mobiliser et légitimer une mobilisation. Il faut aussi dire que cette situation d'occupation se prêtait assez mal à toute autre forme de mobilisation plus exposée. Le pays était littéralement quadrillé par les troupes britanniques qui y étaient très nombreuses, et l'un des principaux chefs politiques radicaux du pays, le mufti, était encore réticent à toute à action armée au début des années 1930.

Al-Qassām inaugurait là probablement un nouveau rapport au *jihād*, non pas dans ses fondements juridiques, mais dans la façon de le légitimer et de le mener. Son action se cristallisait autour de cette notion, qu'il réinvestit de sa dimension islamique en force, la *Jihādīya* existait par et pour le *jihād*, un *jihād* ouvertement islamique, dont le but était de réaffirmer l'islam comme socle de la société en plus de lutter contre l'invasion étrangère. Cette expérience, si elle ne se répéta pas immédiatement, trouva de plus en plus d'écho au Moyen-Orient dans un contexte de sécularisation des régimes politiques postindépendances qui s'installaient et de perte des références politiques et religieuses traditionnelles.

Ainsi le Mouvement de Libération national palestinien (*Fath*)⁶⁰⁵ à ses débuts, ou encore plus tard le Mouvement du Jihad islamique en Palestine, ou à l'international, le Bureau des

⁶⁰³ Le YMMA tenait des réunions secrètes dans lesquels il était question d'achat d'armes mais il s'agissait essentiellement d'une couverture pour les activités d'al-Qassām, et la plupart des membres n'étaient pas impliqués dans le réseau de combattants.

⁶⁰⁴ C'est au moins la prétention de l'engagement dans la *Jihādīya*.

⁶⁰⁵ Cette organisation palestinienne a aujourd'hui l'image d'un mouvement laïc en opposition avec le Ḥamās religieux. Cela n'a pas toujours été le cas, le Fath n'avait en fait pas vraiment de socle idéologique et brassait large idéologiquement : des militants de gauches, des religieux et des Frères musulmans – qui furent d'ailleurs à l'origine du mouvement.

Services de ‘Abd Allāh ‘Azzām, puis al-Qā‘ida⁶⁰⁶, suivirent des dynamiques similaires dans les luttes qu’ils menèrent ou mènent encore ; focalisés sur le combat, s’auto-légitimant.

2. Promotion d’une société de *jihād*

Un *jihād* total, c’est de cette façon que nous pourrions qualifier l’objectif d’al-Qassām à la lumière de ses actions et des quelques propos concernant ce sujet qui nous sont rapportés de ses discours. Le *jihād* n’est pas une fin en soit, il est un moyen de libérer la terre, d’établir ou rétablir une société musulmane indépendante. Mais dans le contexte palestinien, où les élites hésitaient en permanence entre confrontation et relations normalisées avec l’occupant britannique, c’est le *jihād* en lui-même qui était retardé alors qu’al-Qassām le considérait comme le seul biais permettant cette libération. L’acceptation de ce paradigme, le fait que le *jihād* soit la voie à privilégier devint un objectif en soit, car il sous-entendait de redéfinir les priorités de l’ensemble de la population et de ses élites qui n’étaient pas à la hauteur de la menace qui pesait sur le pays. Etablir le *jihād* comme priorité au sein de la société devint une fin en soi.⁶⁰⁷

Al-Qassām fit donc la promotion d’une société du *jihād*, dont l’ensemble des efforts et priorités devaient s’orienter vers l’accomplissement de ce devoir religieux. C’est le sens de ses recommandations quand il intima de retarder le *hājj* pour se servir de l’argent des pèlerins pour acheter des armes⁶⁰⁸ ; de même en ce qui concernait la politique de rénovation et embellissement des mosquées par le HCI du Ḥājj Amīn, ou encore les sommes faramineuses qu’il dépensait dans les célébrations annuelles ; ou de l’argent que la Ḥājj Amīn collectait dans d’autres pays musulmans. A ce propos il tint des positions fermes :

« Il faut que les embellissements et décorations des mosquées soient transformés en armes, car si vous perdez vos terres en quoi vous seront utiles les décorations alors qu’elles sont sur les murs ? »⁶⁰⁹

« le *jihād* prime sur l’accomplissement de l’obligation du pèlerinage (*ḥajj*) »⁶¹⁰

Pour compléter cette orientation de la société vers le *jihād*, il tenta d’impliquer les plus grands shaykhs de son temps, leur demandant d’appuyer ses avis et de confirmer leur caractère

⁶⁰⁶ Pour le cas d’al-Qā‘ida c’est un peu plus complexe, l’organisation a prêté allégeance aux Talibans, mais elle préexiste à cette allégeance et suit son propre programme.

⁶⁰⁷ Nous avons cité plusieurs déclarations d’al-Qassām, globalement la majorité des témoignages et propos rapportés indiquent la centralité du *jihād* et al-Qassām fustige le fait que la société ait abandonné ce devoir.

⁶⁰⁸ Le fait est rapporté par la plupart des biographes mais je n’ai à ce jour pas trouvé le texte, même sous forme de témoignage orale.

⁶⁰⁹ Propos rapportés par Muḥammad Dīb Faḥr al-Dīn al-Qassām (neveu du shaykh) recueilli par Ḥalaf ḤALAF, ‘Alī Ḥusayn, *Tajriba-t-al-ṣayḥ ‘Izz al-Dīn al-Qassām, op. cit.*, p. 43.

⁶¹⁰ *Fatwā* rapportée par son neveu ‘Abd al-Mālīk al-Qassām, recueilli par Ḥalaf. *Ibid.*, p. 43.

exécutoire, même en l'absence d'autorités musulmanes indépendantes, notamment en ce qui concerne l'assassinat des collaborateurs.⁶¹¹

3. Une lutte sacrificielle : les causes de la prise d'arme

▪ *Le refus du fait accompli*

Par la colonisation et l'accaparement de terres que les juifs s'empressaient d'exploiter, l'Organisation sioniste entendait établir un fait accompli. De même concernant les missions du mandat britannique : lorsque le MNP portait des revendications cherchant à freiner ou empêcher l'établissement du *Jewish Homeland*, la réponse toute trouvée était de répondre qu'il était trop tard et que la Grande-Bretagne se devait de mener à bien cette mission pour laquelle elle s'était engagée ; et comment accepter de remettre en cause la présence juive alors que, de plus en plus de juifs étaient installés depuis longtemps en Palestine, vivant en famille, voire nés sur place.

L'action du shaykh ne s'embarrassait pas de ces considérations. Le fait accompli devait être impérativement refusé et il faisait partie des premiers à avertir du danger de la colonisation juive⁶¹². La révolte d'al-Qassām se voulait être un refus de ce fait accompli, de cette situation ; une tentative de remettre en cause ce qui se voulait permanent. Au fait accompli al-Qassām répondait par l'insécurité permanente.

▪ *Le sens du sacrifice*

Abū Ibrāhīm al-Kabīr : Ô shaykh, qu'avons comme armes ? Nous sortons pour proclamer la révolte (*tawra*), ce qui nécessite armes et argent, la révolte nécessite des munitions et des dépenses quotidiennement, qu'avons-nous de tout cela ?

Al-Qassām : Nous n'avons de munitions et d'armes en dehors de ce qui est entre nos mains.

Abū Ibrāhīm : Avec ce que nous avons, nous ne pouvons tenir face aux Anglais. Il faut donc que nous continuions notre action telle qu'elle est actuellement. C'est-à-dire des raids de nuit et travailler le jour.

Al-Qassām : Nous n'allons pas proclamer la révolte, nous voulons nous armer et aller dans les villages pour encourager et exhorter les gens au *jihād*...⁶¹³

⁶¹¹ D'après Sanagan le shaykh syrien Badr al-Dīn al-Ḥasanī surnommé *al-muḥaddīṭ al-akbar* (le plus grand savant du *ḥadīṭ*) a appuyé les avis d'al-Qassām concernant le sort à réserver aux collaborateurs.

SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: 'Izz al-Dīn al-Qassām*, *op. cit.*

De même c'est notamment en réponse à l'appel au *jihād* du shaykh Badr al-Dīn qu'al-Qassām s'engage contre l'invasion française de la Syrie. JARRĀR, Ḥusnī, *al-Ṣayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, *op. cit.*, p. 31.

⁶¹² Il y fait référence dans ses prêches peu de temps après son intronisation imam de la mosquée al-Istiqlāl. Ḥalaf et Jarrār rapporte plusieurs de ses propos en ce sens.

⁶¹³ [Traduction] BULBUL, Ḥusām al-Dīn, *'Izz al-Dīn al-Qassām : wa ṣafaḥāt min tāriḥ bilād al-Ṣām*, *op. cit.*

HAMMŪDA, Samīḥ, *al-Wa'y wa-l-tawra : dirāsa fi ḥayāt wa jihād al-Ṣayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, *op. cit.*

ḤILLA, Kāmil Maḥmūd, *Filasṭīn wa-l-intidāb al-brīṭānī 1922-1949*, *op. cit.*

JARRĀR, Ḥusnī, *al-Ṣayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, *op. cit.*

Cette conversation illustre ce trait de comportement sacrificiel du shaykh. Car quand il tenta de convaincre son ami du bienfondé de son action – à qui il ordonna par ailleurs de rester à Hayfa afin qu’il l’aide à distance – sa situation était très précaire, et une partie de l’organisation n’était pas opérationnelle du fait des arrestations des mois et années précédentes. Mais pendant des années le shaykh avait tenu des discours engagés et virulents appelant au *jihād*, il était temps pour lui d’allier la parole à l’acte et de montrer l’exemple de façon plus affichée. Le shaykh prétendait ne pas vouloir lancer immédiatement la révolte, mais en allant dans les villages en armes, c’était tout comme.

Lorsqu’il s’adressa à la poignée d’hommes avec qui il s’apprêtait à partir il leur ordonna : « que chacun aille voir sa famille, leur fasse ses adieux, et leur promette de les revoir au Paradis ». Pour acheter des armes et munitions, certains des combattants vendirent la plupart de leurs affaires, les bijoux de leurs femmes, l’un d’entre eux laissa derrière lui sa femme enceinte quand le shaykh lui ordonna le départ⁶¹⁴. Al-Qassām aurait même de nouveau vendu sa maison⁶¹⁵. Le shaykh et ses hommes partirent, pour longtemps, le retour en arrière n’était plus possible. Après tout, le slogan de la *Jihādīya* était déjà annonciateur :

*Hādā jihād... Naşrun aw istişhād*⁶¹⁶

⁶¹⁴ JARRĀR, Ḥusnī, *al-Şayḥ ‘Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

⁶¹⁵ BULBUL, Ḥusām al-Dīn, *‘Izz al-Dīn al-Qassām : wa şafaḥāt min tāriḥ bilād al-Şām*, op. cit.

⁶¹⁶ C’est un *jihād*... La victoire ou le martyr.

Chapitre 7. Le martyrologe

Respecté, craint, clivant, le shaykh ne laissait personne indifférent de son vivant. Presque chaque témoignage de personnes l'ayant fréquenté mentionne le shaykh. Mais c'est avec son martyre qu'un véritable consensus national émerge autour de sa personnalité. De personnalité polémique et clivante l'imam devient le symbole incontestable de toute une nation, au point que même les détracteurs de la lutte armée en font l'éloge dans leurs journaux. La légende d'al-Qassām naît le jour même de son martyre, inscrivant son nom comme l'un des premiers du long martyrologe des dirigeants et commandants du mouvement national palestinien.

A. La mort des héros

Depuis l'arrivée d'Hitler au pouvoir en 1933, l'immigration juive légale avait triplé par rapport à l'année précédente. En 1935 le chiffre est le double de 1933, plus de 60.000 juifs étaient arrivés en Palestine, sans compter l'immigration illégale. Cette année la tension était palpable, le MNP était en crise et même le camp sioniste était divisé⁶¹⁷. Cette augmentation subite de l'immigration, que Hayfa subit de plein fouet, et l'étau qui se resserrait sur lui de la part de la police furent probablement les raisons pour lesquels il effectua, quelques semaines avant de disparaître, un long déplacement en Basse-Galilée. Il partit en repérage en vue de l'établissement de camps de combattants dans les hauteurs. Pour al-Qassām le moment de passer à l'insurrection générale approchait, depuis le début de l'année les membres de l'organisation craignaient que les autorités ne fissent tomber l'intégralité du réseau.⁶¹⁸

1. La décision de sortir de Hayfa

Le 16 octobre 1935 une importante cargaison d'armes était découverte dans le port de Yafa. Elle était à destination des milices juives qui s'armaient depuis des années, avec la complaisance des autorités. Ce que les Arabes craignaient était donc avéré. Cette nouvelle provoqua la colère de la population. Al-Qassām réagit alors : « si nous n'attaquons pas les juifs, ce sont eux qui nous attaqueront ! ».⁶¹⁹

⁶¹⁷ LAURENS, *La Question de Palestine, tome deuxième...*, op. cit., à propos de l'immigration p. 274, et des tensions p. 296.

⁶¹⁸ D'après Ibrāhīm al-Šayḥ Ḥalīl cité par Ḥammūda : ḤAMMŪDA, Samīḥ, *al-Wa'y wa-l-tawra : dirāsa fi ḥayāt wa jihād al-šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit. Et Šublāq cité par Jarrār : JARRĀR, Ḥusnī, *al-Šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit. Tout deux étaient membres de la *Jihādīya* d'al-Qassām.

⁶¹⁹ 'Arabī Badawī, membre de la *Jihādīya*, interviewé par Ḥammūda. [Traduction] ḤAMMŪDA, Samīḥ, *al-Wa'y wa-l-tawra : dirāsa fi ḥayāt wa jihād al-šayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

A l'appel du mufti les 5 partis politiques arabes s'unirent pour déposer un mémorandum au Haut-Commissaire demandant des mesures concrètes contre l'armement des colonies. Le Mémorandum resta sans réponse. Suite à cela une grève générale fut proclamée le 26 octobre.

Al-Qassām apparut pour sa dernière manifestation publique aux côtés de Jamāl al-Ḥusaynī, président du Parti arabe palestinien, à une conférence dénonçant la Déclaration Balfour à l'occasion de son 18^{ème} anniversaire le 2 novembre⁶²⁰. Entre le 16 octobre et le 5 novembre, al-Qassām consulta ses compagnons, en particulier un groupe qu'il venait de former pour opérer une sortie. Décision fut prise d'aller tenter de mobiliser les villages⁶²¹. Al-Qassām démissionna ensuite de toutes ses fonctions au YMMA. Il prononça un ultime sermon à la mosquée avant de disparaître définitivement de Hayfa dans une voiture qui l'attendait à la sortie. Suite à son sermon, où al-Qassām appelait ouvertement au combat, la police tenta de le retrouver.

« Ne combattez-vous pas un peuple qui a violé ses serments, qui a voulu bannir le Messager et qui a entamé les hostilités ? Les craignez-vous donc ? Vous avez bien plus de raisons de redouter Allah si vous êtes croyants » [verset 13, sourate al-Tawba]⁶²²

[...] Allez au *jihād* ! Ô musulmans ! Au *jihād* ! Ô musulmans !⁶²³

Al-Qassām quitta Hayfa avec environ 16 hommes, pour la plupart originaire de la Basse Galilée ou de Marj ibn 'Āmir⁶²⁴. D'après Ṣubḥī Yāsīn – qui a connu al-Qassām et a été membre de la *Jihādīya* – le but était d'armer des paysans pour préparer une attaque massive contre Hayfa et si possible l'occuper quelques jours⁶²⁵. Ils retrouvèrent Farḥān al-Sa'dī au village de Nawras et passèrent la nuit dans une grotte. Par la suite Farḥān et son groupe se retrouvèrent séparés de celui d'al-Qassām.

⁶²⁰ Fait mentionné par Sanagan. SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: 'Izz al-Din al-Qassam*, op. cit. Je n'ai cependant pas retrouvé la participation d'al-Qassām dans la presse, et Nimr al-Sa'dī, un des combattants de la bataille, affirme le lendemain de celle-ci qu'ils avaient quittés Hayfa depuis 1 mois dans : journal *al-Jami'a al-islāmīya*, 20 novembre 1935.

⁶²¹ ḤAMMŪDA, Samīḥ, *al-Wa'y wa-l-tawra : dirāsa fi ḥayāt wa jihād al-ṣayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

⁶²² Journal *al-Rābi'a al-'arabiya* n° 17, 16 septembre 1936 cité par Ḥammūda. *Ibid.*

⁶²³ Fin du sermon rapporté par un témoin interrogé par Ḥammūda, p.70. *Ibid.*

⁶²⁴ Ḥammūda d'après le témoignage de Badawī (membre de la *Jihādīya*). *Ibid.*

Ṣubḥī Yāsīn aussi donne ce chiffre cité par Bulbul. BULBUL, Ḥusām al-Dīn, *'Izz al-Dīn al-Qassām...*, op. cit.

⁶²⁵ Ṣubḥī Yāsīn cité par Jarrār et Ḥammūda.

ḤAMMŪDA, Samīḥ, *al-Wa'y wa-l-tawra : dirāsa fi ḥayāt wa jihād al-ṣayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

JARRĀR, Ḥusnī, *al-Ṣayḥ 'Izz al-Dīn al-Qassām*, op. cit.

2. La bataille de Ya‘bud⁶²⁶

Le 7 novembre un sergent juif britannique Moshe Rosenfeld est tué par des hommes d'al-Qassām, Maḥmūd Sālim al-Maḥzūmī lui ayant tiré le coup de feu fatal. Les circonstances de sa mort ne font pas l'objet d'une unanimité. Nimr al-Sa‘dī prétendant qu'ils avaient tendu une embuscade, d'autres récits évoquant le fait que ce sergent et ses deux hommes tombèrent sur eux par hasard⁶²⁷. Toujours est-il que dans les deux cas l'initiative ne semble pas être d'al-Qassām qui fut pris au dépourvu. La mort du sergent provoqua dès le 8 novembre une traque qui mobilisa des centaines de policiers de toutes les villes environnantes, ratissant la région. D'après Sanagan :

What followed was one of the largest manhunts in British colonial history.⁶²⁸

La traque défraya la chronique, les journaux annonçant des mises à prix de la police, les barrages encerclant par tous les côtés le petit groupe. Alors qu'ils se reposaient près d'un cours d'eau au lieu-dit al-Bārid, le groupe fut pris à partie par des soldats, probablement dénoncé par des villageois les ayant pris pour des brigands⁶²⁹. Muḥammad Abū Qāsim Ḥalaf tomba au combat⁶³⁰ et Ma‘rūf al-Ḥājj Jābir parvint à éviter la capture et s'enfuit vers Hayfa.

Badawī raconte le périple de plusieurs jours du groupe assoiffé suivi par des espions. Pour tenter de brouiller les pistes ils se séparèrent. Al-Qassām partit avec quelques hommes en direction de Ḥirba-t-al-Šayḥ Zayd près de Ya‘bud et un autre groupe se dirigea vers le nord. Al-Qassām et son groupe se retrouvèrent pris au piège sur une colline de la localité de Ya‘bud dans la région de Jénine. Ils y arrivèrent le 19 novembre où ils passèrent la nuit chez un de leurs contacts. Le matin, le groupe sortant du village, tenta d'attaquer des policiers pensant avoir à faire à des forces réduites. En réalité le secteur était complètement bouclé. Plusieurs centaines de soldats étaient impliqués dans cet étau qui se referma autour des *mujāhidūn*. Les combats commencèrent, ils allaient durer plusieurs heures.

Des appels à la reddition furent lancés, en vain. Le shaykh fut touché d'une balle dans le front et mourut sur le coup. Avant il aurait fait jurer à ses hommes de ne pas tirer sur les

⁶²⁶ Se dit aussi Ya‘bad ou Yu‘bud.

⁶²⁷ Nimr al-Sa‘dī affirme qu'il s'agissait d'une embuscade dans le témoignage qu'il livre après sa capture au journal *Falastin*, 22 novembre 1935.

Sanagan reprend la deuxième hypothèse. SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds...*, *op. cit.*

⁶²⁸ *Ibid.*

⁶²⁹ C'est l'hypothèse avancée par Jarrār et Ḥammūda. JARRĀR, Ḥusnī, *al-Šayḥ ‘Izz al-Dīn al-Qassām*, *op. cit.* HAMMŪDA, Samīh, *al-Wa‘y wa-l-ṭawra : dirāsa fi ḥayāt wa jihād al-šayḥ ‘Izz al-Dīn al-Qassām*, *op. cit.*

⁶³⁰ Le corps d'Abū Qāsim fut amené à Jénine le 18 novembre, la *janāza* rassembla un grand nombre de personnes bien que ne sachant pas encore de quel groupe il venait.

policiers arabes⁶³¹. Malgré la mort du shaykh, les hommes continuèrent le combat épuisant leurs munitions jusqu'à leur reddition ou la mort de certains d'entre eux.

Les pertes britanniques officielles s'élèvent à un mort (en plus du sergent) et au moins un blessé⁶³². Al-Qassām et trois de ses hommes sont morts au combat (en plus de celui tué quelques jours plus tôt) le reste fut fait prisonnier et il y eu au moins un blessé⁶³³. Dans les affaires des combattants, la police trouva pour chaque combattant un fusil et un Coran.⁶³⁴

3. La *janāza* d'al-Qassām

Il ne faut pas attendre de quelconques débats ou hésitations pour que les morts aux combats soient considérés comme des martyrs du *jihād*, de la patrie, et tout simplement comme des héros. La réaction populaire fut presque immédiate. Celle de l'élite peina à suivre le mouvement, le MNP était pris de court. Chaque clan, chaque parti se dépêcha d'envoyer des représentants au plus vite à Hayfa, où la situation était explosive, afin d'assister à la *janāza* du shaykh. Ce que tout le monde pensait être une bataille contre des brigands, s'était avéré être une tentative d'insurrection armée. La nouvelle fit le tour de la région. Des messages de condoléance et d'éloges étaient envoyés d'Égypte et de Syrie.⁶³⁵

Les corps ramenés à Hayfa furent presque pris d'assaut par la foule. Chacun voulait pouvoir être honoré d'avoir participé à la prière, d'avoir porté les martyrs vers leur dernière demeure terrestre⁶³⁶. Rašīd al-Ḥājj Ibrāhīm, le banquier et camarade d'al-Qassām au sein du YMMA, prit l'initiative remarquée de recouvrir les corps des combattants ramenés à Hayfa avec des drapeaux arabes – saoudien, yéménite... – certainement dans une volonté d'affirmer la portée panarabe de l'événement.

⁶³¹ Ordre rapporté par Badawī et Nimr al-Sa'dī (ayant participé à la bataille) dans leurs différents témoignages.

⁶³² Muḥsin Šāliḥ, un des intervenant du documentaire d'al-Jazeera sur al-Qassām indique que la « version palestinienne » prétend que les Anglais ont eu 15 morts. Ce chiffre non sourcé est repris dans d'autres vidéos. Cela nous pourrait peu probable, on peut y voir une volonté d'étoffer l'épopée qassamie, ainsi que le fait de volontairement confondre les blessés et les morts côté britannique. Il est aussi possible que les pertes britanniques annoncées ne concernaient pas les troupes arabes. Quand bien même le chiffre paraît exagéré.

⁶³³ Morts : Yūsuf 'Abd Allāh al-Zībāwī, 'Atīfa Aḥmad al-Mašrī, Aḥmad Sa'īd al-Hassān. Disparu : As'ad Muflīḥ (Bayān Nuwayhid indique qu'il était blessé). Blessé : Nimr al-Sa'dī. Prisonniers : Ḥasan al-Bayir, Aḥmad al-Ḥājj 'Abd al-Raḥmān, 'Arbī Badawī, Muḥammad al-Yūsuf.

La plupart des biographes arabes (Jarrār, Šurrāb, Ḥammūda, Ḥalaf,...) donnent cette liste.

⁶³⁴ Fait rapporté entre autre dans le journal *Falaṣṭīn* du 22 novembre 1935.

⁶³⁵ LAURENS, Henry, *La Question de Palestine, tome deuxième...*, *op. cit.*

⁶³⁶ Aḥmad Al-Šuqayrī, qui sera l'avocat des prisonniers, fait le chemin depuis Acre pour assister à la *janāza*. (AL) ŠUQAYRĪ, Aḥmad, *Mudakkirāt Aḥmad al-Šuqayrī...*, *op. cit.*

La procession funéraire devint une véritable manifestation populaire rassemblant plusieurs milliers de personnes⁶³⁷ – probablement l’une des plus importantes manifestations de l’histoire de la Palestine mandataire. La manifestation tourna à l’émeute, des affrontements eurent lieu avec les forces de l’ordre. Celles-ci semblaient toutefois faire preuve de prudence et de retenu ; on ne déplora aucun mort parmi les manifestants⁶³⁸. Dans un souci d’éviter de déclencher une révolte, les autorités ne condamnèrent pas à mort les prisonniers. La manifestation porta les dépouilles jusqu’au nouveau cimetière de Balad al-Šayḥ à l’extérieur de la ville.⁶³⁹

Quarante jours après l’enterrement, a lieu la traditionnelle commémoration de leur mort. Deux évènements étaient organisés, un par des partis politique de l’élite, l’autre par le YMMA, avec beaucoup plus gens – environ 1000 participants.

⁶³⁷ 30.000 manifestants selon le journal *Falaṣṭin* du 22 novembre 1935.

⁶³⁸ La police a reçu l’ordre de ne pas tirer pour éviter de déclencher une révolte. LAURENS, Henry, *La Question de Palestine, tome deuxième...*, *op. cit.*

⁶³⁹ Ironiquement, lors de la *janāza* la foule criait des « Allāhu Akbar » et autres invocation, choses qu’al-Qassām avait pourtant prosrites. Ce fait est mentionné par Sanagan. SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: ‘Izz al-Din al-Qassam, op. cit.*

الإشتراك
في بقية جيبه وورع في السطنين وشرق الأردن جيب
واعرف وفي الخارج عشرة دولارات اميرسكية
الاعلانات
الجرة السطر ٥٠ ملاء الاعلانات الشهرية والسوية
يتفق عليها مع الادارة
مركز ادارة وتحرير الجريدة
الاصحى (البوابة) تقوول ٩٤ صندوق البريد ١٩٤

فلسطين

"FALASTIN"

جريدة يومية وسياسية اخبارية وادبية ومعونة

صاحب الجريدة
عيسى داود العيسى
مدير الجريدة
يوسف هنا
مدير ادارة الجريدة
داود بنردى العيسى

٢٦ شباط سنة ١٣٥٤

Jaffa, Friday 22 November 1935

٢٢ المحرم سنة ١٣٥٤

ثلاثون الفا يشيعون الشهداء الابرار

رجم دائرة البوليس وسياراتها بالحجارة وجرح ضابطين
التهاتف يسقوط الانكليز والاستعمار - مصالمة بين الاهلين والبوليس

المحوم الشيخ عز الدين القسام ، اجتهد ومات في سبيل فكرته
رحمه الله لقد كان مسلما صحيح الاسلام



تروي بهاء لنداوي في نداء الجيبه خيرا كثيرا من السلاجين والعمال

شرحا وانبا

هؤلاء اتباع فكرة دينية وقومية
وما كانوا «اشقياء» يقطعون الطرق
نذير صارع للاستعمار الصهيونية

لم يسم ضحايا طويل تاريخا اليهودي الذي فتحه العصبه كما جا
انها سلبت احدا من الناس الا ان في حديث الشيخ تير ، وبين كل
منها ، او تعرضت يوم تيري من الكثير منهم معرضين لرماس رجال
الاهلين واوم رجال السنة ، رآ العصبه في اصطامهم الاخير مع
اكتشف امرها ، وسقطت في ساحة البوليس .

لجهد ، تبين ان بينها اصحاب فضيلة ولنا تصد من هذا التطيل
من رجال الدين الموقنين ، ومن اولى الى تحييد اعمال العصبه او
ينسون بسعة من العيش ، وبسطن استنكارها ، وانما نحن مؤرخون لثيد
الكتابة الاجنبية ، ووجد البوليس الوقت كما هي ، غير معين بالحسك
في حوزة كل عضو منها مصحفا لما اوليا ، ونظرا ان للاسقاط
شريفا ، ومالقة في الفتوى والتفريب بدافع الامانة فالتاريخ ان السلطة لم
من الله .

ولقد تجلت الروح التي كانت بانها (عصابة الثعبان) ، اذا لا يستقيم
تطوي عليه ا نفوس تلك العصبه احد ان يزعم ان العصبه سلبت احدا
التائرة حين اصطدمت مع رجال او انت عملا من اعمال قطع الطرق
البوليس وجبا لوجه ، وطلب منها ان وكلن اخلق بالسلطة ان تسميا
لسلم ، فمضح رئيسها ، فضيلة عصابة مشردين ، او تورا ، او ما
الرحوم الشيخ عز الدين القسام ، انهم شات من الصدقات التي تتلوى على
انما يخدمون في سبيل الله والوطن ، مع الخروج على الوضع السياسي في
ومن يجاهد في هذا السبيل ان يسلم البلاد .

عرفه بعد ان اقلت كلفه
السنون واري على السنين - ولكن
مخالفة للعهود ، ومخالفة للمواثيق ،
وصروف الزمان ، ما الات له قفاه ،
وما اذات له اجناسا لاسد ، وما زاده
الا ورحا ونفوى
كان يعني معلمي ، الراس من
خشية الله . وكان يتكلم في عدو
وتواضع وازان ، كالعالم الوافي من
تده ، الزمن برسالة ، الطريس على
توى الله ، وبث تعاليم الدين
الصحيحة بين الناس ، وما سمعه على
طول صاتي به بحب الامناء الى لو
الكلام ، والنازة ، والاشفاة فانا
امن لكهدهون في هذا الغرب من
التول ، دفع راسه وقال : استغفروا
الله ابا الناس - وانصرف عنهم
وصحمت مرات خليا فكلت
الطيب لسن ، انالك امنة القول ،
لوازل على سامية ، فله من وقاره ،
وجلال مظهره ، وبلانته ، وعده
الذي الواسع ، وقدرته على تغير
اللائظ والايث قرآنية والاساديت
التيوية ، الصلابة معن على اجتناب
شرحا وانبا

3 Une du journal Falastin du 22 novembre 1935

B. Figure de la Résistance

1. La naissance d'un symbole et d'un consensus national

Il ne faut pas attendre des décennies avant que le shaykh al-Qassām ne soit célébré en tant que symbole incontestable, incontesté et sacralisé. Au cours de la révolte qui éclata

réellement 5 mois après la bataille de Ya‘bud, al-Qassām devint une sorte de saint-patron de la révolte voire du mouvement national dans son ensemble. Déjà au lendemain de sa mort, les récits à son sujet fleurissaient. Avec le temps on raconta sa mort en la romançant, comme le fait qu’il serait mort alors qu’il récitait des vers de poésie.⁶⁴⁰

Un véritable consensus national se forgeait autour d’al-Qassām, un consensus qui dépassa même le cadre palestinien, puisqu’en Syrie il était aussi célébré en héros, en fils du pays. Tout le spectre politique palestinien, en incluant même des éléments communistes, s’accordèrent autour de son symbole. Les détracteurs n’existaient plus, la seule façon qu’il restait de contester son aura était de tout simplement ne pas le mentionner.⁶⁴¹

Même si al-Qassām n’était pas un nationaliste arabe, de fait il devint un symbole national arabe. A ce jour, toutes les tendances politiques le louent, même des militants communistes. Ainsi le militant arabe communiste, membre important du Parti communiste palestinien, Najātī Ṣidqī fait mention, dans ses mémoires, de sa rencontre avec al-Qassām à Hayfa. Rencontre qui n’aboutit à rien de particulier et qui n’a pas une grande importance dans son récit. Mais l’auteur sent ce besoin d’en faire part comme pour affirmer que même en tant que communiste il respectait al-Qassām.⁶⁴²

Akram Ḥūrānī, en plus d’en faire l’éloge, fait part de l’étonnement de toute une époque face à ce qu’avait accompli le shaykh et insiste sur les changements profonds induits par le shaykh en qualifiant sa mort « d’événement le plus important survenu fin 1935 » :

Et son [al-Qassām] martyre eu un profond impact en Syrie et en Palestine où il est devenu un symbole de sacrifice et de don de soi.

Al-Qassām était un extraordinaire exemple pour la résistance et pour différencier les hommes de religion pieux, purs, réellement croyants, de ceux qui marchaient avec les Français et les Britanniques...⁶⁴³

De même contribuant au symbole : Al-Qassām est, dès le lendemain de sa mort, devenu un thème poétique et artistique important. Dans les plus de 85 ans de culture musicale et poétique qui suivent sa mort, on note un paradoxe notable. Alors que dans un premier temps, jusque dans les années 1980, les chansons mentionnant al-Qassām le mettaient souvent comme

⁶⁴⁰ JARRĀR, Ḥusnī, *al-Ṣayḥ ‘Izz al-Dīn al-Qassām, op. cit.*

⁶⁴¹ ‘Īsā al-‘Īsā, fondateur du journal *Filastīn*, Fawzī al-Qāwuqjī, commandant syrien impliqué dans les révoltés et guerres de la Palestine mandataire, le mufti Amīn al-Ḥusaynī, aucun d’entre ne mentionne al-Qassām dans leurs mémoires, alors que dans le même temps la plupart des personnalités de son époque ont été marquées par lui.

⁶⁴² ṢIDQĪ, Najātī, *Mudakkirāt Najātī Ṣidqī, op. cit.*, p. 85

⁶⁴³ Il avait 23 ans à l’époque de la mort du shaykh.

ḤŪRĀNĪ, Akram, *Mudakkirāt Akram Ḥūrānī*, maktaba-t-Madbūlī, le Caire, 2000. p. 141, tome 1.

thème central et n'étaient pas partisans (au sens où le nom du shaykh n'était pas associé à un parti politique), à partir de la récupération de son symbole par la mouvance islamique dans les années 1980, il devient un thème secondaire dans les chants militants. L'une des premières personnes à composer des textes et à le chanter est le qassāmi Nūḥ Ibrāhīm.⁶⁴⁴

- *De symbole national à symbole exclusif*

Dans les années 1980, la mouvance islamique s'est très vite identifiée à al-Qassām, de même que les groupes de chants qui en sont issus. Cela est encore plus visible à partir de 1992 lorsque les *Katā'ib al-šahīd 'Izz al-Dīn al-Qassām* (Les Brigades du Martyr 'Izz al-Dīn al-Qassām) sont fondées par des membres du Ḥamās palestinien. Au niveau culturel s'accroît l'effet d'accaparement du symbole par le Ḥamās, à travers le seul nom Qassām qui finit par désigner la branche armée du mouvement. La référence au shaykh est de moins en moins directe. De plus en plus son nom est directement associé aux miliciens et le terme *qassāmī*, qui à l'époque mandataire désignait les partisans d'al-Qassām, désigne aujourd'hui de façon exclusive les membres de la branche armée du Ḥamās.

Mais de nos jours le shaykh est très mal connu, associée de fait au Ḥamās. L'ignorance entourant le shaykh de ce point de vue se comprend par un double phénomène : la multiplicité des récits qui l'entourent que nous avons déjà abordé, mais surtout le fait que le shaykh al-Qassām n'est plus qu'un lointain nom d'une très longue série de dirigeants et meneurs de la cause ayant trouvé le martyre ou ayant marqué le MNP. Des personnalités qui sont chantées par l'ensemble des factions. Des personnalités qui ne sont parfois que de jeunes combattants locaux aux exploits rendus presque légendaires par les centaines de chants ayant pour thème la gloire des martyrs de la Résistance.

2 La production audiovisuelle

- *La série qatarie 'Izz al-Dīn al-Qassām de 1981*⁶⁴⁵

Récemment une chaîne de vidéos sur Youtube a publié la série qatarie de 15 épisodes d'une cinquantaine de minutes chacun, dont il ne manque que le 3^{ème} qui n'a pas été publié sur

⁶⁴⁴ Initialement chanteur dans les festivités, il rejoint al-Qassām qui l'appelle à politiser ses chants et devient le chanteur de la Révolte, il meurt au combat durant la Révolte en 1938. Beaucoup de ses chansons sont réinterprétées par le groupe de chants palestinien *al-'Āsiqīn*. Groupe de chant palestinien, proche de l'OLP, très actif dans les années 1980.

⁶⁴⁵ Lorsque j'ai découvert cette série elle était présentée comme un film découpé en plusieurs vidéos. Le ton donné dans les vidéos était résolument « islamique » dans la mesure où aucune actrice n'apparaissait, ni musique ; seul un *našīd* (chant, hymne) en *a capella* résonnait par moment lors de certaines coupures dans le récit. Cette présentation tronquée de la série m'avait amené à des conclusions très différentes de ce qui est exposé ici. Les découpages effectués par ceux qui ont diffusé la série sur internet reflète un phénomène qu'on retrouve beaucoup

la chaîne. La série a été produite par *Qatar Television* – chaîne d’Etat du Qatar – en coopération avec l’Institut médiatique de l’OLP. Haytam Ḥaqqī en est le réalisateur. Une grande partie des acteurs est originaire de Syrie – Syriens ou réfugiés palestiniens en Syrie. L’interprète d’al-Qassām est As‘ad Fiḍḍa. Il n’y a pas d’information sur le degré de diffusion que cette série a connu en son temps.⁶⁴⁶

Cette production s’inscrit dans un cadre cinématographique arabe très marqué par des films à connotation islamo-nationaliste, mélangeant de façon ostentatoire des références arabistes et islamiques⁶⁴⁷. C’est durant cette période notamment que plusieurs régimes arabes adoptent des discours ou des postures de propagande volontairement islamisantes.⁶⁴⁸

Dans cette série cela passe par une avalanche de réflexions, paroles, anecdotes, références et autres sur les pays arabes (*al-bilād al-‘arabīya*), les pays arabes comme étant « notre pays » (*bilādunā*), l’utilisation de termes comme *waṭan* (nation, patrie), un vocabulaire anti-impérialiste typique des années 1950-70, tel qu’*isti‘mār* (colonialisme), *ajānib* (étrangers) pour désigner l’ingérence des Européens dans les pays arabes. Ainsi le vocabulaire politique, nationaliste de la série est essentiellement axé sur une forme d’arabisme, voire de panarabisme. A ces thématiques s’ajoute des expressions empruntées au vocabulaire religieux qui essaient la plupart des conversations. De même le discours est ouvertement islamique : les personnages appellent à respecter les préceptes de l’islam, al-Qassām est présenté comme élève et disciple de Muḥammad ‘Abduh, et la notion de *jihād* est centrale dans la série.

‘Izz al-Dīn al-Qassām y est une personnalité respectée, voire crainte. Pour l’ensemble des personnages il est une référence parmi les références et il fait presque office de saint. Le personnage en lui-même est charismatique, sûr de lui, savant, honnête. Il exprime dans cette

sur la toile, la récupération de films et séries populaires qui sont retravaillées par des anonymes afin de les rendre plus conformes aux principes de la jurisprudence musulmane.

La série non censurée (épisode 1) : <https://www.youtube.com/watch?v=L03j5Vb39BM>

La série censurée (épisode 1) : https://www.youtube.com/watch?v=qhDj_HSrtHQ

⁶⁴⁶ Cette production à elle seule illustre un paradoxe de l’époque : en 1981, la Syrie dirigée d’une main de fer par Ḥāfiẓ al-Asad est en proie à une révolte menée par Mouvement islamique, très violemment réprimée ; l’OLP est un ennemi mortel du régime syrien ; et le Qatar amorce à cette époque sa politique de rapprochement des Frères musulmans.

⁶⁴⁷ Parmi ces films on peut notamment citer *Le Message* (1976) et *Le Lion du désert* (1981) de Muṣṭafā al-Aqqād. Le premier racontant l’histoire de la Révélation du Coran au Prophète Muḥammad ; le second film racontant la lutte de ‘Umar al-Muḥṭār en Libye contre l’occupation italienne.

⁶⁴⁸ Le président égyptien Sādāt (assassiné en 1981) s’affiche ostensiblement à la mosquée et desserre l’étoupe sur les Frères musulmans. En Syrie, malgré la répression des années 1970-1980, al-Asad refuse que l’on conteste son appartenance à l’islam. Concernant les FM en Syrie :

CARRE, Olivier ; SEURAT, Michel, *Les Frères musulmans (1928-1982)*, op. cit.

série la figure du leader charismatique aux airs paternalistes. En effet, il est également sympathique, bienveillant, mais aussi colérique.

La série débute en 1922 à l'arrivée d'al-Qassām au port de Hayfa avec son ami le shaykh Ḥanafī, qui est Egyptien dans la série. En dehors de ces erreurs et des partis pris idéologiques, le scénario respecte bien l'histoire d'al-Qassām. Ses compagnons sont tous là ou presque : Nājī, Abū Ibrāhīm, al-Bāyir, Muṣṭafā, al-Qaṣṣāb, son frère Faḥrī, sa femme, etc... Même les principaux collaborateurs arabes qui mirent réellement en prison des qassāmīs sont là : Aḥmad Bek, Ḥalīm Bek.⁶⁴⁹

- *La série libanaise 'Izz al-Dīn al-Qassām de 1999*⁶⁵⁰

La série est produite par la chaîne du Ḥizb Allāh libanais, al-Manār. En 4 épisodes elle retrace la vie d'al-Qassām depuis sa révolte contre les Français en Syrie, jusqu'à Ya'bud en Palestine. Les acteurs sont des habitués des productions de ce milieu, et si leur jeu n'est pas catastrophique, la série manque cruellement de moyen. Le scénario prend le parti de faire d'al-Qassām un soutien de la Révolte arabe.

- *La série al-Taghrība-t-al-filasṭīnīya*⁶⁵¹

Al-Taghrība al-filasṭīnīya (l'exil palestinien) raconte l'histoire d'une famille palestinienne paysanne de Galilée, subissant à la fois l'oppression des grands propriétaires terriens, des organisations à la limite du banditisme, ainsi que de l'occupation britannique. La série commence en 1933 à la veille des émeutes de cette année. Elle suit les parcours accidentés des membres de cette famille paysanne. L'un de ces parcours mène un des personnages principaux, le fils aîné Aḥmad, dans les taudis de Hayfa, peuplés de ces paysans déracinés du fait de la colonisation. Découvrant la ville et ses injustices, les discriminations imposées par le patronat juif sur les salariés arabes, il entend parler du shaykh al-Qassām et de la mosquée al-Istiqlāl. Encouragé par ses nouveaux amis, Aḥmad se rend à la mosquée assister à l'un des cours de l'imam. L'imam n'apparaît qu'une seule fois dans la série⁶⁵². Il prononce un prêche qui résume l'ensemble de son programme et de ses idées :

Quelle pire tyrannie que celle de l'entreprise des Anglais et des Français dans les pays des Arabes et des Musulmans. Et ici en Palestine, cette tyrannie ne se limite

⁶⁴⁹ On notera par ailleurs le jeu très théâtral des acteurs, pour la plupart issu de ce milieu. On regrettera seulement la terrible qualité des vidéos dont le son coupe parfois plusieurs minutes.

⁶⁵⁰ Série disponible sur Youtube (épisode 1) : https://www.youtube.com/watch?v=7m_awGAoc6E

⁶⁵¹ Série disponible sur Youtube (épisode 6 celui où apparaît al-Qassām) :

<https://www.youtube.com/watch?v=C4wslMhV7Ac&list=PLFACjFct-LLnH51Eh9a5eX5veAXSetf&index=6>

⁶⁵² Episode 6 à partir de la minute 9:28.

pas à cet impérialisme appelé « mandat britannique ». Car il est certain que ce mandat se terminera en fin de compte, que ce soit dans un temps lointain ou proche. Mais la plus grande tyrannie et le danger le plus imminent est le plan du mandat visant à exécuter la promesse Balfour et donner au Juifs nos maisons. Et là, nous voyons de nos propres yeux comment les Anglais ouvrent les deux battants de la porte de l'immigration aux migrants juifs. Puis comment ils s'accaparent les terres des Arabes et Musulmans pour les leurs donner, et comment ils leur facilitent les opérations d'acquisition d'armes. Et ce qui me stupéfait ce sont certains groupes qui affirment « nous suivons nos leaders, et ceux-ci estiment que le temps n'est pas encore venu de prendre les armes, et que le plus profitable est de suivre la voie de la complaisance et de la négociation politique avec les Anglais, même si nous désespérons de leur équité à notre égard, alors à chaque événement son propos. » Si le moment n'est pas venu, alors quand adviendra-t-il ? Quand nous nous réveillerons un jour et que la Palestine aura été prise des mains de son peuple pour être remise aux mains des étrangers intrus ? Et ces leaders, comment le sont-ils devenus ? Qui donc les a chargés d'une quelconque affaire ? Le leader ne mérite son autorité seulement à travers ce qu'il dépense pour la situation de la communauté et ses tragédies. Et fondamentalement, le commun des gens, ainsi que les faibles, constituent le principal matériau du *jihād* et son combustible, de même qu'ils furent de tout temps les partisans des messages⁶⁵³. Et le *jihād* est cette grande épreuve permettant de distinguer le malin du bon, il élève celui qui mérite d'être élevé, peu importe sa richesse ou son origine.⁶⁵⁴

Aḥmad en ressort complètement transformé. Il se met à mobiliser les ouvriers de Hayfa, se bat contre des ouvriers juifs, fait de la prison, retourne dans son petit village et commence à former des gens autour de lui à l'engagement en se fondant sur les idées du shaykh. On apprend la mort en martyr d'al-Qassām dans le même épisode, une mort que la série présente comme l'élément déclencheur de la révolte de 1936, dont Abū Ṣāliḥ Aḥmad – personnage fictif – en devient l'un des chefs de guerre.

3 A chacun son Qassām

La mémoire d'al-Qassām et de ses *mujāhidūn* est entretenue par la réémergence du Mouvement national palestinien au début des années 1960. Toutefois, sa mémoire n'est pas la seule à être revivifiée, dans une certaine mesure ses idées, méthodes et modes d'organisation sont implicitement ou explicitement réinvesties par les différentes factions du MNP, en particulier dans sa cinquième phase à partir des années 1980.

⁶⁵³ Sous-entendu les révélations divines.

⁶⁵⁴ [Traduction].

- *Al-Qassām et la quatrième phase du Mouvement national palestinien*⁶⁵⁵

L'OLP, à travers son Centre de Recherches entre autres, publie des études et revues dans lesquels il est question d'al-Qassām, celui-ci étant une figure exemplaire le MNP des années 1960-1970. Al-Qassām est cette figure populaire qui permet de se démarquer des références traditionnelles palestiniennes, cette élite longtemps rendue responsable de la *Nakba*, la « catastrophe » de 1948. Le choix de se servir de ce personnage peut relever aussi bien d'une volonté de se donner une assise populaire, que du fait de se référer à un combattant étranger mal connu dont l'œuvre est donc interprétable ou récupérable à souhait.

Fait intéressant le FDLP (Front démocratique pour la Libération de la Palestine), organisation fondée en 1969 suite à une scission du FPLP (Front populaire de Libération de la Palestine), issu de la gauche palestinienne marxisante et laïque, se sert également de la tête – à proprement parler – du Shaykh dans ses affiches de propagande⁶⁵⁶. Mais cette récupération par des mouvements nationalistes et de gauche n'est pas la plus significative. En effet, bien qu'un intérêt réel ait été porté au personnage, son parcours (réel ou supposé) ne semble pas avoir été l'un des principaux référentiels de ces mouvements. Tant le Faṭḥ (Mouvement national de Libération de la Palestine) que le FDLP, ces mouvements, comme d'autres fondent leurs modes de pensée et leurs généalogies militantes sur d'autres références. Le Faṭḥ de Yasser 'Arafāt n'hésite pas à chercher une filiation avec le mufti de Jérusalem, Amīn al-Ḥusaynī. Tandis que le FDLP et le FPLP trouvent leurs inspirations premières dans le marxisme, maoïsme, socialisme, etc...

- *Al-Qassām et la cinquième phase du MNP : figure phare de la mouvance islamique*

Ce n'est qu'à partir des années 1980 qu'al-Qassām devient une figure centrale de certains mouvements de la Résistance palestinienne. C'est l'époque où l'*intafāda* (soulèvement, insurrection) devient une notion de plus en plus répandue, avant même son déclenchement en 1987. La vague de violence commence dès le milieu des années 1980. Le mouvement est alors principalement initié par différentes factions se revendiquant comme islamiques. On peut citer les Brigades du Jihād islamique (*katā'ib al-jihād al-islāmī*), les Avant-gardes islamiques (*al-Talā'i' al-islāmīya*), les Brigades étudiantes du Faṭḥ – largement islamisées à cette époque – et les Combattants palestiniens (*al-Mujāhidūn al-filasṭīnīyūn*). Ces factions mènent l'essentiel de leurs actions ainsi que la planification de celle-ci depuis la Palestine occupée ; une première depuis 1948. Par la suite émerge de ces trois premières factions le Mouvement du Jihad

⁶⁵⁵ Concernant le MNP, cf., chapitre 5 – D – 1.

⁶⁵⁶ SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: 'Izz al-Din al-Qassam, op. cit.*

islamique en Palestine et de la dernière la branche armée du Mouvement de la Résistance islamique (Ḥamās) fondé en 1988. En 1992 sont également fondées les *katā'ib al-šahīd 'Izz al-Dīn al-Qassām* (Brigades du Martyr 'Izz al-Dīn al-Qassām), principale branche armée du Ḥamās.⁶⁵⁷

C'est d'ailleurs à travers l'action de cette branche armée, qui en moins d'une décennie devient la plus puissante faction palestinienne, que se fait connaître du grand public le nom d'al-Qassām. Toute une culture populaire se développe autour de ces Brigades et de sa source d'inspiration. Al-Qassām est alors utilisé comme figure de combat politique interne aux Palestiniens qui refusent la logique de négociation et préconisent la lutte armée comme moteur essentiel du combat de libération. On s'est alors très éloigné du personnage pour en faire une icône, un nom qui finalement désigne avant tout, depuis plus d'une dizaine d'années, la branche armée du Ḥamās.

Mais au-delà de la seule récupération politique de la figure d'al-Qassām par le Ḥamās et dans une moindre mesure par le MJIP, al-Qassām est présenté comme une véritable source d'inspiration. Dans sa charte fondatrice, avant même que ses brigades n'en prennent le nom, le Ḥamās évoque le Shaykh syrien en ces termes :

Le Mouvement de la Résistance islamique est l'un des épisodes du jihad mené contre l'invasion sioniste. Il est étroitement lié au soulèvement du martyr 'Izz al-Dīn al-Qassām et de ses frères combattants du jihad des Frères musulmans en 1936. [...] ⁶⁵⁸

Fathī al-Šiqāqī, fondateur du MJIP, assassiné en 1995 par le Mossad, compare al-Qassām à la figure de l'imam al-Ḥusayn fils de 'Alī et petit-fils du Prophète. Les deux hommes ont mené un combat sacrificiel qui était perdu d'avance de façon certaine mais qui devait servir d'exemple pour les musulmans, des exemples de lutte du juste contre l'injuste.⁶⁵⁹

⁶⁵⁷ Concernant la montée des tensions avant la Première Intifāda :

ALHAJ ; DOT-POUILLARD ; REBILLARD, *De la théologie à la libération...*, op. cit.

Concernant la fondation des Brigades al-Qassām et les débuts du Ḥamās on pourra se référer à :

CHEHAB, Zaki, *Inside Hamas, The Untold Story of Militants, Martyrs and Spies*, op. cit.

DANINO, Olivier, *Le Hamas et l'édification de l'Etat palestinien*, préface de François GERE, Karthala, Paris, 2009.

ḤARRŪB, Ḥalid, *Ḥamās : al-fikr wa-l-mumārasa al-siyāsīya*, op. cit.

PAVLOWSKY, Agnès, *Hamas ou le miroir des frustrations palestiniennes*, op. cit.

TAMIMI, Azzam, *Hamas, Unwritten Chapters*, Hurst & Company, Londres, 2007.

<https://hamas.ps/ar/> (site internet du Ḥamās)

<https://www.alqassam.ps/arabic/> (site internet des Brigades al-Qassām)

⁶⁵⁸ LEGRAIN, Jean-François, *Les voix du soulèvement palestinien 1987-1988*, CEDEJ, Le Caire, 1991.

Lien URL : <https://www.senat.fr/rap/r08-630/r08-630-annexe2.pdf>

⁶⁵⁹ ALHAJ ; DOT-POUILLARD ; REBILLARD, *De la théologie à la libération...*, op. cit.



4 al-Qassām et Shiqāqī (fondateur du MJIP)⁶⁶⁰

⁶⁶⁰ Photographie tirée du site www.saraya.ps / cf., annexes.

Conclusion

C'est sur un gout d'inachevé que nous laissons ce mémoire. Al-Qassām recèle encore de beaucoup de secrets, qui pour certains demeureront probablement dans l'ombre. Même dans ce que nous savons de lui, al-Qassām, malgré un ton très radical et péremptoire, est un personnage beaucoup plus nuancé qu'il n'en a l'air. Et comment ne pas l'être. Elevé dans un milieu profondément imprégné de soufisme, il étudie à al-Azhar où se rencontrent et s'affrontent réformistes de tous bords et tenants de cadres plus traditionnels. Il est héritier d'un empire qu'il a défendu, mais le fait est que le monde d'après est tourné vers le nationalisme. Il appelle à s'en prendre aux collaborateurs, mais ordonne à ses hommes de ne pas tirer sur les policiers arabes qui leurs tirent dessus.

Al-Qassām nous ouvre aussi des portes d'études qui demandent à être investies. Son organisation à elle seule ne saurait tenir dans les quelques lignes que nous lui avons consacrées, tant elle fut complexe. De même en ce qui concerne les survivances du paradigme de lutte qu'al-Qassām impose. Savant religieux à la tête d'une organisation, l'idée peut paraître banal, mais en réalité la plupart des mouvements politique se réclamant de l'islam ne sont pas dirigés par des religieux. Al-Qassām fut seul à être un chef de terrain, à l'image de 'Abd Allāh 'Azzām, savant palestinien, un des quelques savants parmi les volontaires partis se battre en Afghanistan.

Annexes

Concernant les annexes, sont mises en notes de bas de pages les traductions des noms d'ouvrages. Parfois ces traductions sont en anglais car beaucoup des livres arabes consultés contenaient la traduction des références en anglais. Par soucis de concision, seul les titres et les noms des maisons d'édition sont traduits.

Sources

Bibliothèque et Centre d'archives à la Courneuve du Ministère des Affaires étrangère (MAE)

Correspondance commerciale, vice-consulat de Lattaquié, 1866-1897, vice-consul Ad. Geofroy, 160 ccc/5 (tome 5).

Maison de la Presse 1914-1940, 229QO 48 section musulmane, 1914-1919.

Fond Général Gouraud, 399 PAAP/169 et /183.

Correspondance politique et commerciale, Direction des Affaires politiques et commerciales, Syrie-Liban 1918-1929, 50CPCOM vol. 115 à 121 (microfilm P/2306).

Société des nations, Mandats : Palestine, *Rapport de la Commission royale de Palestine, présenté au Parlement du Royaume-Uni par le Secrétaire d'Etat pour les Colonies*, Genève, juillet 1937.

BULAC – Bibliothèque universitaire des Langues et Civilisation

‘ABDUH, Muḥammad, *Risāla-t-al-tawḥīd*, al-maṭba‘a al-amīriya al-kubrā, Le Caire (quartier Būlāq), 1892 [1^{ère} édition].⁶⁶¹

(AL) ŠARĪF, Māhir, *Filastīn fī al-aršīf al-sirrī li-l-Kūmintirn*, al-Mada, Damas, 2004.⁶⁶²

ŠŪMALĪ, Quṣṭandī, *Jarīda-t-Falastīn 1911-1967 : dirāsa naqdīya wa fuhras tāriḥī li-l-nuṣūṣ al-adabīya wa-l-ṭaqāfiya*, « al-Šaḥāfa al-‘arabīya fī Filastīn », Jerusalem Research Centre, Jérusalem, 1992.⁶⁶³

⁶⁶¹ ‘ABDUH, Muḥammad, *Le Message de l'Unicité divine*, Grande Imprimerie émirienne/de l'Emir.

⁶⁶² AL-CHARIF, Maher, *La Palestine dans les archives secrètes du Komintern*, éd. al-Mada.

⁶⁶³ SHOMALI, *Falastin Newspaper 1911-1967 : A Chronological Bibliography*, « The Arabic Press in Palestine », Jerusalem Research Centre.

Archives en ligne de la Bibliothèque nationale de France

CUINET, Vital, *Syrie, Liban et Palestine, géographie administrative, statistique, descriptive et raisonnée*, en quatre fascicules, éditeur Ernest Leroux, Paris, 1896.

VOLNEY, M. C-F., *Voyage en Syrie et en Egypte pendant les années 1783, 1784, & 1785*, (en deux tomes), Libraire Volland, Libraire Desenne, Paris, 1787.

The National Library of Israel

Arabic newspaper archive of Ottoman and Mandatory Palestine

<https://web.nli.org.il/sites/nlis/en/jrayed>

Journaux palestiniens ayant traité des événements autour de la mort d'al-Qassām :

- Journal, *al-Jāmi'a al 'arabīya* (al-Jami'a al-Arabia), Jérusalem, 21, 22 juillet, 29 décembre 1932 ; 26 novembre 1935.
- Journal *Filasīn* (Falastin), Yafa, 21 juillet 1932 ; 21, 22, 24 novembre 1935.
- Journal *al-Kifāh*, Yafa, 15 décembre 1935 (1^{er} numéro).
- Journal *al-Difā'*, Yafa, 20 novembre 1935.
- Journal *al-Sirāt*, Yafa, 26 novembre 1935.

Retronews

<https://www.retronews.fr/>

Journaux français dans lesquels l'activisme des partisans d'al-Qassām, ou d'al-Qassām lui-même, est rapporté :

- *Le Mémorial*, 22 novembre 1935.
- *Le Populaire*, 11 décembre 1937.
- *Le petit Journal*, 7 mars 1938.
- *L'avenir du Tonkin*, 8 mars 1938.
- *La République*, 17 juillet 1939.
- *L'Echo d'Alger*, 17 juillet 1939.

Sites internet

Site internet du Mouvement de la Résistance islamique (Ḥamās) : <https://hamas.ps/ar/>

Site internet des Brigades du Martyr 'Izz al-Dīn al-Qassām (branche armée du Mouvement de la Résistance islamique – Ḥamās)

EZZEDEEN ALQASSAM BRIGADES : <https://www.alqassam.ps/arabic/>

- Dossier spécial de la « commémoration du shaykh combattant (*mujāhid*) ‘Izz al-Dīn al-Qassām » : <http://www.alqassam.ps/arabic/specialfiles/details/9>
- Vidéo publiée le 24-11-2018 en « commémoration du martyr du shaykh ‘Abd Allāh ‘Azzām »⁶⁶⁴
- Vidéo publiée le 24-11-2019 en « commémoration du martyr du shaykh ‘Abd Allāh ‘Azzām » : <https://www.alqassam.ps/arabic/news/details/15619>
- Dossier à propos du shaykh Nizār Rayyān⁶⁶⁵

Site internet du Mouvement du Jihād islamique en Palestine (MJIP) : <https://jihad.ps/>

Site internet des Compagnies de Jérusalem (branche armée du MJIP) : <https://saraya.ps/>

- Article « 83 ans depuis la mort du shaykh al-Qassām... et sa pensée demeure la « pointe de la couronne » du *jihād* »⁶⁶⁶

Site internet du Journal *al-Šarq al-Awsaṭ* : <https://aawsat.com/>

- Article « ‘Abd Allāh ‘Azzām et ses brigades, ou sa brigade... Les changements e noms, mais la permanence du nommé » :
<https://archive.aawsat.com/details.asp?article=259442&issueno=9447#.YMHOPdUzbIU>

Autres archives et livres en lignes

(AL) BALĀDURĪ, Aḥmad bn Yaḥyā, *Futūḥ al-buldān*, dār maktaba-t-al-Hilāl, Beyrouth, 1988.⁶⁶⁷

⁶⁶⁴

<https://alqassam.ps/arabic/%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%8A%D8%AF%D9%8A%D9%88/1354/%D8%B0%D9%83%D8%B1%D9%89-%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%B4%D9%87%D8%A7%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D8%AE-%D8%B9%D8%A8%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87-%D8%B9%D8%B2%D8%A7%D9%85>

⁶⁶⁵ <https://alqassam.ps/arabic/%D8%B4%D9%87%D8%AF%D8%A7%D8%A1-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B3%D8%A7%D9%85/1183/%D9%86%D8%B2%D8%A7%D8%B1-%D8%B9%D8%A8%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%A7%D8%AF%D8%B1-%D8%B1%D9%8A%D8%A7%D9%86>

⁶⁶⁶ <https://saraya.ps/post/55396/%D8%A7%D9%84%D9%8A%D9%88%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%B0%D9%83%D8%B1%D9%89-%D8%A7%D9%84%D9%80-83-%D9%84%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%B4%D9%87%D8%A7%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%A7%D8%A6%D8%AF-%D8%B9%D8%B2-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B3%D8%A7%D9%85>

⁶⁶⁷ (AL) BALĀDURĪ, *La Conquête des Pays*, dār maktaba-t-al-Hilāl. Al-Balādurī est un savant musulman mort en 892.

(AL) BAYJŪRĪ, Ibrāhīm bn Muḥammad, *Tuḥfa-t-al-Murīd, šarḥ jawhara-t-al-tawḥīd*, Dar Al-Kotob al-Ilmiyah, Beyrouth, 2017 (initialement écrit au XIX^{ème} siècle).⁶⁶⁸

(AL) BUḤĀRĪ, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bn Ismā‘īl, *Šaḥīḥ al-Buḥārī*, dār Ibn Kaṭīr, Damas, Beyrouth, 2002.⁶⁶⁹

(AL) FAŠNĪ, Šihāb al-Dīn Aḥmad bn Ḥijāzi, [*tahdīb*] *tuḥfa-t-al-ḥabīb fī šarḥ nihāya-t-al-tadrīb*, revu et corrigé par le shaykh Qāsim al-Nūrī, édité par Muslim al-Rijāl, Syrie (probablement Damas), 1996.⁶⁷⁰

(AL) ḤAMAWĪ, Yāqūt, *Mu‘jam al-buldān*, dār Šādir, Beyrouth, 1977.⁶⁷¹

(AL) QUŠAYRĪ AL-NAYSĀBŪRĪ, Abu-l-Ḥasan Muslim bn al-Ḥajjāj, *Šaḥīḥ Muslim*, dār Ṭayba, Riyadh, 2006.⁶⁷²

RIDĀ, Muḥammad Rašīd, *Tārīḥ al-ustaḍ al-imām al-šayḥ Muḥammad ‘Abduḥ*, 2 vol., dār al-Faḍīla, Le Caire, 2006 [réédition].⁶⁷³

(AL) ṬAḤĀWĪ, *Bayān ‘aqīda-t-ahl-al-sunna wa-l-jamā‘a*. aussi appelé *al-‘aqīda al-ṭahāwīya*.⁶⁷⁴

Autres livres sources

‘AJĀK, Ḥalīl Muḥammad ‘Īsā, *Mudkkirāt Abū Ibrāhīm al-Kabīr (Ḥalīl Muḥammad ‘Īsā ‘Ajāk) : qā‘id qassāmi li-tawra-t-36-39*, OLP, Ramallah, (date inconnue).⁶⁷⁵

⁶⁶⁸ (AL) BAYJŪRĪ, *Présent au disciple, commentaire du « Joyau du Monothéisme »*, éd. Des Livres savants.

⁶⁶⁹ (AL) BUḤĀRĪ, *L’Authentique d’al-Buḥārī*, éd. Ibn Kaṭīr.

Al-Buḥārī est le plus éminent savant du *ḥadīṭ* sunnite mort en 870.

⁶⁷⁰ (AL) FAŠNĪ ou FUŠNĪ, *Šihāb al-Dīn Aḥmad bn Ḥijāzi* (mort vers 1570), [*Correction du*] * *présent au bien aimé du commentaire de « la fin de l’apprentissage »*, éd. Muslim al-Rijāl.

Livre de référence dans le *madḥab* *shāfi‘i* sur lequel je me suis appuyé notamment sur la question du *jihād* à titre d’exemple. Il s’agit du commentaire du poème de plus de 1200 vers *nihāya-t-al-tadrīb fī nazm ḡāya-t-al-taqrīb*, abordant l’ensemble des thèmes du *fiqh*, composé par le shaykh al-‘Imrīṭī (mort en 1581) – très connu pour ses compositions poétiques en vue de l’enseignement de plusieurs disciplines – qui tire ce texte de l’abrégé du juge Abū Šujā‘ (m. 1107) *al-ḡāya wa-l-taqrīb fī-l-fiqh al-šāfi‘ī*. *Cette première mention entre crochets ne fait pas parti du titre original de ce commentaire.

⁶⁷¹ (AL) ḤAMAWĪ, *Dictionnaire des Pays*, éd. Šādir.

Il s’agit de l’œuvre phare de Yāqūt al-Ḥamawī, savant musulman mort en 1225.

⁶⁷² (AL) QUŠAYRĪ, Muslim, *L’Authentique de Muslim*, éd. Ṭayba,.

Connu par son prénom, « Muslim » est un éminent savant du *ḥadīṭ*, mort en 875, il était l’élève de Buḥārī.

⁶⁷³ RIDĀ, *Histoire du Professeur, Imām et Shaykh Muḥammad ‘Abduḥ*, 2 vol., éd. al-Faḍīla.

⁶⁷⁴ (AL) ṬAḤĀWĪ, *Exposé de la doctrine des gens de la Sunna et de la Communauté*, aussi appelé *La doctrine ṭahāwīe*.

Al-Ṭahāwī est un savant du ... siècle, dont l’épître dans la croyance est devenue une des principales références en la matière.

⁶⁷⁵ ‘AJĀK, *Mémoires d’Abū Ibrāhīm al-Kabīr (Ḥalīl Muḥammad ‘Īsā ‘Ajāk) : commandant qassāmi de la Révolte de 36-39*.

(AL) DIMYĀTĪ, Aḥmad bn Muḥammad, *Hāšiya-t-al-Dimyātī ‘alā šarḥ al-waraqāt li-Jalāl al-Dīn Muḥammad bn Aḥmad al-Maḥallī al-Šāfi‘ī*, maktaba-t-dār al-Daqqāq, Damas, 2014.⁶⁷⁶

ḤŪRĀNĪ, Akram, *Muḍakkirāt Akram Ḥūrānī*, maktaba-t-Madbūlī, le Caire, 2000.⁶⁷⁷

(AL) ḤUSAYNĪ, Muḥammad Amīn, *Muḍakkirāt al-Ḥājj Amīn al-Ḥusaynī*, présentation et classement ‘Abd al-Karīm al-‘Umar, al-Ahālī, Damas, 1999.⁶⁷⁸

JUNG, Eugène⁶⁷⁹, *Les Puissances devant la Révolte arabe : La Crise mondiale de Demain*, Librairie Hachette et Cie, Paris, 1906.

(AL) NAWAWĪ, Muḥyy-al-dīn Abū Zakarīyā Yaḥyā, *Minhāj al-Ṭālibīn wa ‘umda-t-al-muftīn*, dār al-Minhāj, Jedda, 2015.⁶⁸⁰

QĀSIMĪYA, Ḥayrīya, ‘Awnī ‘Abd al-Hādī - Awrāq ḥāṣṣa, silsila-t-kutub filastīniya °54, Munazzama-t-al-tahrīr al-filastīniya, Markaz al-abḥāt, Beyrouth, 1974.⁶⁸¹

(AL) ŠĀṬIBĪ, Abū Ishāq Ibrāhīm bn Mūsā, *al-I’tišām*, 2 vol., dār al-Ḥāni, Riyad, 1996.⁶⁸²

(AL) SAKĀKĪNĪ, Ḥalīl, *Yawmīyāt Ḥalīl al-Sakākīnī : yamīyāt – rasā’il wa ta’ammulāt*, (plusieurs volumes) Mu’assasa-t-al-dirāsāt al-maqdisīya, Ramallah, 2002.⁶⁸³

ŠIDQĪ, Najātī, *Muḍakkirāt Najātī Šidqī*, introduit et compilé par Ḥannā ABŪ ḤANNĀ, Institute for Palestine Studies, Beyrouth, 2001.⁶⁸⁴

Livre non trouvé mais cité plusieurs fois chez Sanagan.

⁶⁷⁶ (AL) DIMYĀTĪ, *Annotations explicatives d’al-Dimyātī sur le commentaire d’al-Waraqāt de Jalāl al-Dīn Muḥammad bn Aḥmad al-Maḥillī al-Šāfi‘ī*, Librairie dār al-Daqqāq. Ce livre est une sorte de commentaire détaillée par le shaykh al-Dimyātī (m. 1704/1705) du commentaire du shaykh al-Maḥillī (m. 1459/1460) du livret le plus connu dans l’introduction des fondements du droit (*usūl al-fiqh*) *al-Waraqāt* du shaykh al-Juwaynī (m. 1085), connu pour être l’un des principaux maîtres de l’imam al-Ġazālī (m. 1111).

⁶⁷⁷ ḤŪRĀNĪ, *Mémoires de Akram Ḥūrānī*, Librairie Madbūlī.

⁶⁷⁸ (AL) ḤUSAYNĪ, Muḥammad Amīn, *Mémoire du Ḥājj Amīn al-Ḥusaynī*, éd. al-Ahālī.

⁶⁷⁹ Ancien Vice-Résident de France en Indo-Chine (mention présente sur la couverture).

⁶⁸⁰ (AL) NAWAWĪ, Muḥyy-al-dīn Abū Zakarīyā Yaḥyā, *La Voie de l’étudiant et le socle du mufti (juriste)*, éd. Al-Minhāj. Il s’agit d’un des livres de référence de l’école šāfi‘ie, écrit par l’un des savants les plus renommés de l’histoire de l’Islam, al-Nawawī (1233-1277).

⁶⁸¹ KASMIAH, *Awni Abd al Hadi: Private Papers*, Palestine Books n°54, OLP, CR.

⁶⁸² (AL) ŠĀṬIBĪ, *al-I’tišām* (peut se traduire par *La Recherche de Protection*), 2 vol., éd. al-Ḥāni. Livre du savant musulman andalous al-Šāṭibī, mort en 1388, traitant de la question de la *bid’a* (l’innovation blâmable) et qui sert de base au livre d’al-Qassām et al-Qaṣṣāb. Ne pas confondre avec le savant Abū Muḥammad al-Qāsim al-Šāṭibī, mort en 1194, spécialiste des lectures coraniques.

⁶⁸³ (AL) SAKĀKĪNĪ, *Journal de Ḥalīl al-Sakākīnī : journal – lettres – réflexions*, (plusieurs volumes) Institut des Etudes hiérosolymitaine.

⁶⁸⁴ SIDQI, Najati, *The Memories of Najati Sidqi*.

(AL) ŠUQAYRĪ, Aḥmad, *Mudakkirāt Aḥmad al-Šuqayrī : Arba‘ūn ‘āman fi-l-ḥayāt al-‘arabīya wa-l—duwalīya*, dār al-‘Awda, Beyrouth, 1973.⁶⁸⁵

(AL) ṬAḤĀWĪ, Abū Ja‘far Aḥmad bn Muḥammad, *Bayān ‘aqīda-t-ahl-al-sunna wa-l-jamā‘a*. aussi appelé *al-‘aqīda al-ṭaḥāwīya*.⁶⁸⁶

Al-Naqd wa-l-Bayān, et la liste des savants ayant soutenu le livre

(AL) QASSĀM, Muḥammad ‘Izz al-Dīn, (AL) QASSĀB, Muḥammad Kāmil, *al-Naqd wa-l-bayān fi daf‘ awḥām Ḥuzayrān*, al-maktab al-islāmī, Beyrouth, Damas, Amman, 2001 [1^{ère} édition, Hayfa 1925].⁶⁸⁷

La liste des savants (non-exhaustive d’après l’éditeur) ayant soutenu les deux shaykhs :

- Muḥammad Bahja(t) al-Bītār : qualifié de ‘*allāma-t-al-Šām* (savantissime de Syrie), membre du *majma‘ ‘ilmī* de Damas (l’Académie savante).
- ‘Alī Surūr al-Zankalūnī : visé également par l’attaque du shaykh Ḥuzīrān à laquelle le livre est une réponse, il était membre du *hay‘a-t-kibār ‘ulamā’ al-Azhar* (Comité des grands savants d’al-Azhar). Qualifié de ‘*allāma mujāhid* (savantissime combattant).
- Maḥmūd Ḥaṭṭāb al-Subkī : shaykh prédicateur membre de *mu‘assasa-t-al-jam‘īya al-šar‘īya Anšār al-Sunna fi Misr* (Association religieuse Partisans de la Sunna en Egypte).
- Muḥammad Bahja(t) al-Aṭārī : également savantissime-combattant, grand savant de l’Iraq, installé à Damas à cette époque.
- Rāḡib al-Qabbānī al-Ḥusaynī : savant azhari père du futur mufti du Liban Muḥammad Rašīd Ridā al-Qabbānī.
- Šālīḥ Najm al-Dīn al-Tūnisī : savant māliki enseignant à la Mosquée des Umayyades de Damas.
- Muḥammad Bahīt al-Muṭī‘ī al-Ḥusaynī : ancien mufti d’Egypte.
- Šālīḥ al-Ḥumšī : imām-ḥaṭīb de la mosquée du Pont blanc de Damas.
- ‘Abd al-Mu‘ṭī al-Saqā : savant šāfi‘ī d’al-Azhar
- ‘Abd al-Qādir al-Maḡribī : président du *majma‘ ‘ilmī* de Damas.
- Muḥammad Jamīl al-Šaṭṭī : mufti ḥanbali de Damas.

⁶⁸⁵ (AL) ŠUQAYRĪ, *Les Mémoires d’Aḥmad al-Šuqayrī : 40 ans dans la vie politique arabe et internationale*, éd. al-‘Awda.

⁶⁸⁶ (AL) ṬAḤĀWĪ, *Exposé de la doctrine des gens de la Sunna et du Consensus*, aussi appelé *La Doctrine taḥāwī*. Le texte – relativement court – n’est pas publié sans commentaire, il se trouve très facilement en ligne.

⁶⁸⁷ (AL) QASSĀM ; (AL) QASSĀB, *Critique et explication de la réfutation des élucubrations de Ḥuzayrān*, Le Bureau islamique.

- Muḥammad bn Yūsuf al-Kāfī al-Tūnisī : shaykh installé à Damas
- Muḥammad Tawfīq al-Ġazzī al-‘Āmirī : mufti šāfi‘i de Damas
- ‘Abd al-Karīm al-Ḥamzāwī al-Ḥusaynī : imām-ḥaṭīb de la mosquée Ṣāliḥīya.
- Maḥmūd Yāsīn : savantissime, notamment dans le ḥadīṭ. Directeur de la *madrassa-t-al-tahḍīb al-islāmī* (école de formation islamique).
- Muḥammad Ḥalīl al-Tājī : savant du centre de la Palestine.
- ‘Abd al-Qādir Badrān : savant « encyclopédique » salafī.
- Muḥammad Salīm al-Jundī : savantissime dans la langue arabe.
- Muṣṭafā al-Šaṭṭī : mufti ḥanbalī de Dūmā (Syrie).
- Ḥālid al-Naqāšbandī : savant azhari kurde.
- Sa‘īd Ḥamzāwī : *naqīb ašrāf* de Damas (« officier » du syndicat des descendants du Prophète).

Sources audio-visuelles

Al Jazeera Documentary, *‘Izz al-Dīn al-Qassām – mafjara-t-al-tawra al-filasṭīnīya al-kubrā*, 2015, disponible sur Youtube,

[URL : <https://www.youtube.com/watch?v=B6dT4c0hisc>] ⁶⁸⁸

Série *al-Qassām*, réalisé par Hayṭam Ḥaqqī, produit par Qatar Television en 1981, disponible sur Youtube,

[URL : https://www.youtube.com/watch?v=qhDj_HSrtHQ]

Série télévisée en 30 épisodes *al-Taḡrība al-filasṭīnīya*, réalisé par Ḥātim ‘Ali, 2004, disponible sur Youtube,

[URL : <https://www.youtube.com/watch?v=NsvVers5Qfc&list=PLFACjqFctLLnH51Eh9a5eX5veAXSettf>] ⁶⁸⁹

Biographies d’al-Qassām

(AL) ‘ALŪJĪ, ‘Abd al-Karīm, *al-Ašjār nuḥirat wāqifa : ‘Izz al-Dīn al-Qassām, al-naṣr aw al-istišhād*, dār al-Kitāb al-‘arabī, Damas ; le Caire, 2010. ⁶⁹⁰

⁶⁸⁸ Al Jazeera Documentary, *‘Izz al-Dīn al-Qassām – l’explosion de la Grande Révolte palestinienne*.

⁶⁸⁹ Série *L’Exil palestinien*.

⁶⁹⁰ (AL) ‘ALŪJĪ, ‘Abd al-Karīm, *Les Arbres sont sacrifiés debout : ‘Izz al-Dīn al-Qassām, la victoire ou le martyr*, Maison du Livre arabe.

(AL) ASALĪ, Bassām, *Tawra-t-al-šayḥ ‘Izz al-Dīn al-Qassām*, al-Nāšir li-l-ṭibā‘a wa-l-našr wa-l-tawzī‘, Beyrouth, 1991.

BŪ‘ASKAR, Fāyiza ; LAZ‘AR, Hājar, *Tawra-t-‘Izz al-Dīn al-Qassām 1935 fī Filasṭīn wa ṣadāha ‘ala-l-nuḥba al-iṣlāḥīya (al-Jazā‘ir wa-l-Maġrib) anmūdajan*, Université Djilali Bounaama, Khemis Meliyana (Algérie), 2018.⁶⁹¹

BULBUL, Ḥusām al-Dīn, *‘Izz al-Dīn al-Qassām : wa ṣafaḥāt min tāriḥ bilād al-Šām*, dār al-Nafā‘is, Beyrouth, 2014.⁶⁹²

ḤALAF, ‘Alī Ḥusayn, *Tajriba-t-al-šayḥ ‘Izz al-Dīn al-Qassām*, « silsila-t-al-Tāriḥīya », dār al-Ḥiwār li-l-Našr wa-l-tawzī‘, Lattaquié, 1986 [2^{ème} éd.].⁶⁹³

ḤAMĀDA, Ḥusayn ‘Umar, *al-Šahīd ‘Izz al-Dīn al-Qassām*, (éd. et date inconnues).

ḤAMMŪDA, Samīḥ, *al-Wa‘y wa-l-ṭawra : dirāsa fī ḥayāt wa jihād al-šayḥ ‘Izz al-Dīn al-Qassām 1882 – 1935*, dār al-Šurūq li-l-našr wa-l-tawzī‘, Amman, 1986 [1985].⁶⁹⁴

ISMĀ‘ĪL, ‘Izz al-Dīn (dir.), *‘Izz al-Dīn al-Qassām : Abu-l-fidā‘īyīn al-‘Arab*, « silsila-t-Abṭāl al-‘Arab – 17 », dār al-‘Awda, Beyrouth, 1986.⁶⁹⁵

JARRĀR, Ḥusnī Adham, *al-Šayḥ ‘Izz al-Dīn al-Qassām : Qā‘id ḥaraka wa šahīd qaḍīya 1882 – 1935*, « A‘lām al-Jihād fī Filasṭīn, Aḥdāt al-qaḍīya al-filasṭīniya ḥilāl sittīn ‘āman – 2 », dār al-Ḍiyā‘ li-l-Našr wa-l-tawzī‘, Amman, 1989.⁶⁹⁶

⁶⁹¹ BŪ‘ASKAR ; LAZ‘AR, *La révolte de ‘Izz al-Dīn al-Qassām de 1935 en Palestine et son écho sur l’élite iṣlāḥīste (Algérie et Maroc) en tant que modèle*.

⁶⁹² BULBUL, *‘Izz al-Dīn al-Qassām : et quelques pages de l’histoire du Bilād al-Šām*, éd. al-Nafā‘is.

⁶⁹³ ḤALAF, *L’expérience du shaykh ‘Izz al-Dīn al-Qassām*, « série historique », éd. al-Ḥiwār, Lattaquié, 1986 [2^{ème} éd. la date de la première édition n’est pas mentionnée].

⁶⁹⁴ ḤAMMŪDA, *La Conscience et la Révolution : étude sur la vie et le jihād du shaykh ‘Izz al-Dīn al-Qassām 1882 – 1935*, éd. al-Šurūq.

⁶⁹⁵ ISMĀ‘ĪL, *‘Izz al-Dīn al-Qassām : Père des fidā‘īyīn arabes*, « série des héros arabes – n°17 », éd. al-‘Awda. Liste complète de la « série des héros arabes » : Ḥalid bn al-Walīd, Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbi, al-Zāhir Baybars, Ṭariq bn Ziyād, Jamāl ‘Abd al-Nāšir, al-Ḥasan bn al-Hayṭam (rā‘id ‘alam al-dū‘), Muḥammad ‘Abduh, Muṣṭafā Kāmil, Usāma bn Munqid, ‘Abd Allāh al-Nadīm, Jamāl al-Dīn al-Afġāni, Aḥmad ‘Urābi, ‘Abd al-Raḥmān al-Jabartī, Šajara-t-al-Durr, Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwi, ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibi, al-shaykh ‘Abd al-Ḥamīd bn Bādīs, ‘Abd al-Qādir al-Ḥusayni (baṭāl al-Quds), Ibn Ḥaldūn, Abū ‘Ubayda bn al-Jarrāḥ, ‘Umar al-Muḥṭar, Ġawma al-Maḥmūdī, Sa‘dūn, Abū al-Ṭayyib al-Mutanabbī, Sāṭi‘ al-Ḥuṣarī, ‘Uqba bn Nāfi‘, Sayyid Darwīš, ‘Abd al-Qādir al-Jazā‘irī, Mūsā bn Našir, Abū Ḥamid al-Ġazālī.

⁶⁹⁶ JARRĀR, *Le Shaykh ‘Izz al-Dīn al-Qassām : chef de mouvement et martyr d’une cause 1882 – 1935*, « Les Etendards du Jihād en Palestine, Les événements de la cause palestinienne pendant 60 ans – n°2 », éd. al-Ḍiyā‘.

(AL) JUNDI, ‘Āṣim, *‘Izz al-Dīn al-Qassām*, al-Mu’assasa al-‘arabīya li-l-dirāsāt wa-l-Našr, Beyrouth, 1975.⁶⁹⁷

MARTELLI, Dale Robert, *Rural rebels and urban nationalists in Syria and Palestine, 1920 – 1939 : The rebellion of Sultan al-Atrash and Shaykh Izz al-Dīn al-Qassām*, Simon Fraser University, 1990 [1986].

SANAGAN, Mark, *Lightning through the Clouds: ‘Izz al-Dīn al-Qassām and the making of Modern Middle East*, University of Texas Press, Austin, 2020.

ŠURRĀB, Muḥammad Muḥammad Ḥasan, *‘Izz al-Dīn al-Qassām : šayḥ al-mujāhidīn fī Filasṭīn*, « A‘lām al-‘Arab – 77 », dār al-Qalam, Damas, 2000.⁶⁹⁸

ṬANTĀWI, Abd Allāh, *al-Wādī al-aḥmar : šafahāt ḥālidāt min sira-t-al-imām ‘Izz al-Dīn al-Qassām*, dār al-Qalam, Damas, 2004.⁶⁹⁹

ZAYTŪN, ‘Abd al-Wahhāb, *Min Ṭawra-t-al-mujāhid ‘Izz al-Dīn al-Qassām ila ṭawra-t-abṭāl al-ḥijāra*, dār al-Ma‘rifa, Damas, 1993.⁷⁰⁰

NUWAYHID AL-ḤŪT, Bayān, *al-Šayḥ al-mujāhid ‘Izz al-Dīn al-Qassām fī tāriḥ Filasṭīn*, (éd. inconnue), 1987.

QĀSIM, ‘Abd al-Sattār, *al-Šayḥ al-mujāhid ‘Izz al-Dīn al-Qassām*, (éd. et date inconnues).

(AL) ‘UBAYDĪ, ‘Awnī, *Ṭawra-t-al-šahīd ‘Izz al-Dīn al-Qassām wa aṭaruhā fi-l-kiḥāḥ al-filasṭīnī*, (éd. et date inconnues).

Articles biographiques

SCHLEIFER, Abdullah, dans : BURKE III, Edmund (ed.), *Struggle and survival in the Modern Middle East*, Berkeley : University of California Press, 1993.

ĠUNAYM, ‘Adel Ḥasan, « Ṭawra-t-al-šayḥ ‘Izz al-Dīn al-Qassām », *Šu’ūn filasṭīnīya* n°6, p.181 à 192, janvier 1972, Palestine Research Center, Beyrouth.⁷⁰¹

⁶⁹⁷ (AL) JUNDI, *‘Izz al-Dīn al-Qassām*, Institut arabe d’études et d’édition, Beyrouth.

⁶⁹⁸ ŠURRĀB, *‘Izz al-Dīn al-Qassām : shaykh des mujāhidūn en Palestine*, « Les Etendards des Arabes – n° 77 », éd. al-Qalam.

⁶⁹⁹ ṬANTĀWI, *La Vallée rouge : Pages éternelles de la biographie de l’imām ‘Izz al-Dīn al-Qassām*, éd. al-Qalam.

⁷⁰⁰ ZAYTŪN, *De la Révolte du Mujāhid ‘Izz al-Dīn al-Qassām à la révolte des héros des pierres*, éd. al-Ma‘rifa.

⁷⁰¹ ĠUNAYM, « La Révolte du Shaykh ‘Izz al-Dīn al-Qassām », *Palestine Affairs*.

SANAGAN, Mark, « Teacher, Preacher, Soldier, Martyr: Rethinking ‘Izz al-Dīn al-Qassām », *Die Welt des Islams* 53-3-4, 2013, p. 315 à 352.

SWEDENBURG, Ted, « Al-Qassām Remembered », *Alif : Journal of Comparative Poetics*, n° 7, *The Third World : Literature and Consciosness*, p. 7 à 24, American University, le Caire, Printemps 1987.

Bibliographie

Livres

(AL) ‘ABBĀSĪ, Muṣṭafā, *Ṣafad fī ‘ahd al-intidāb al-brīṭānī 1917-1948 : dirāsa ijtimā’īya wa siyāsīya*, Mu’assasa-t-al-dirāsāt al-filasṭīnīya, Beyrouth, 2005.⁷⁰²

ABU-AMR, Ziad, *Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza: Muslim Brotherhood and Islamic Jihad*, Indiana University Press, Indianapolis, 1994.

ABŪ ZAHRA, Muḥammad, *Tārīḥ al-maḍāhib al-islāmīya*, 2 vol., dār al-Fikr al-‘arabī, Le Caire, (date inconnue).⁷⁰³

AL-ABID, Ibrahim, *Guide de la Question palestinienne : Questions et réponses*, Organisation de Libération de la Palestine (OLP), Centre de Recherches, Beyrouth, 1970.

ALHAJ, Wissam ; DOT-POUILLARD, Nicolas ; REBILLARD, Eugénie, *De la théologie à la libération, histoire du Jihad islamique palestinien*, La Découverte, Paris, 2014.

‘ALLŪŠ, Nājī, *al-Muqāwama al-‘arabīya fī Filasṭīn 1917-1948*, silsila-t-kutub filasṭīnīya °6, Munazzama-t-al-taḥrīr al-filasṭīnīya, Markaz al-abḥāṭ, Beyrouth, 1967.⁷⁰⁴

‘ALLŪŠ, Nājī, *al-Ḥaraka al-waṭanīya al-filasṭīnīya amām al-yahūd wa-l-ṣahyūnīya 1882-1948*, dirāsāt filasṭīnīya °99, Munazzama-t-al-taḥrīr al-filasṭīnīya wa Rābiṭa-t-al-Udabā’ fi-l-Kuwayt, Markaz al-abḥāṭ, Beyrouth, 1974.⁷⁰⁵

ĀL SALMĀN, Abū ‘Ubayda Mašhūr bn Ḥasan, *al-Salafīyūn wa qaḍīya-t-Filasṭīn fī wāqi‘ina al-mu‘āšir*, markaz Bayt al-Maqdis li-l-dirāsāt al-tawṭīqīya, Naplouse, 2002.⁷⁰⁶

AMĪN, ‘Uṭmān, *A’lām al-Islām : Muḥammad ‘Abduh*, dār al-kutub al-‘arabīya, Le Caire, 1944.⁷⁰⁷

⁷⁰² ABBASI, *Safad During the British Mandate Period, 1917-1948 : A Social and Political Study*, Institute for Palestine Studies.

⁷⁰³ ABŪ ZAHRA, *Histoire des écoles (maḍāhib) islamiques*, 2 vol., éd. al-Fikr al-‘arabī.

Abū Zahra est un savant égyptien ayant vécu de 1898 à 1974. Un certain nombre de ses livres, notamment des biographies des fondateurs des écoles (maḍāhib), sont traduits en français.

⁷⁰⁴ ‘ALLŪŠ, série de « Livres palestiniens » n°6, *La Résistance arabe en Palestine (1917 – 1948)*, OLP, CR.

⁷⁰⁵ ALLOUSH, Palestine Monographs n°99, *The Palestine National Movement Versus Jews and Zionism (1882-1948)*, OLP, CR.

⁷⁰⁶ ĀL SALMĀN, *Les Salafistes et la question de Palestine dans notre contexte actuel*, centre des études documentaires Bayt al-Maqdis.

⁷⁰⁷ AMĪN, ‘Uṭmān, *Les étendards de l’Islām : Muḥammad ‘Abduh*, La Maison des Livres arabes.

AMIN, Osman (AMĪN, ‘Uṭmān), *Muḥammad ‘Abduh : essai sur ses idées philosophiques et religieuses*, Imprimerie Misr, Le Caire, 1944.

AMMOUN, Denise, *Histoire du Liban contemporain, 1860-1943*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1997.

BADAWI, M.A. Zaki, *The reformers of Egypt*, Croom Helm, Londres, 1978.

BALANCHE, Fabrice, *La région alaouite et le pouvoir syrien*, Karthala, Paris, 2006.

BOUQUET, Olivier ; PETRIAT, Philippe ; VERMEREN, Pierre, *Histoire du Moyen-Orient, de l'Empire ottoman à nos jours : au-delà de la question d'Orient*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2016.

CARRE, Olivier ; SEURAT, Michel, *Les Frères musulmans (1928-1982)*, L'Harmattan, Paris, 2001 [1983].

CHEHAB, Zaki, *Inside Hamas, The Untold Story of Militants, Martyrs and Spies*, I.B. Tauris & Co. Ltd., Londres, 2007.

COHEN, Hillel, *Les Palestiniens face à la conquête sioniste : 1917 – 1948 traîtres ou patriotes ?*, L'Harmattan, Paris, 2014.

CORM, Georges, *Le Liban contemporain : histoire et société*, Edition revue et argumentée, édition la Découverte, Paris, 2012.

COURREYE, Charlotte, *L'Algérie des Oulémas : une histoire de l'Algérie contemporaine (1931-1991)*, Editions de la Sorbonne, Paris, 2020.

DANINO, Olivier, *Le Hamas et l'édification de l'Etat palestinien*, préface de François GERE, Karthala, Paris, 2009.

DESPIC, Annette, *Les Frères musulmans de 1928 à 1948*, mémoire de maîtrise sous la direction de Jean-Jacques Fol, Université Paris VII, 1980.

DIB, Boutros (dir.), *Histoire du Liban : des origines au XX^{ème} siècle*, Editions Philippe Rey, Paris, 2006.

DOSSE, François, *Le pari biographique : Ecrire une vie*, La Découverte, Paris, 2005.

DUPONT, Anne-Laure ; MAYEUR-JAOUEN, Catherine ; VERDEIL, Chantal, *Histoire du Moyen-Orient : du XIXe siècle à nos jours*, Armand Colin, Paris, 2016.

EL-BESSATY, Ahmed, *Le développement des sciences religieuses à Al-Azhar depuis le Cheikh Muhammad Abduh*, thèse de doctorat sous la direction de M. Jacques Berque, Université Paris V Descartes, Paris, 1979.

ELPELEG, Zvi, *The Grand Mufti, Haj Amin al-Hussaini, Founder of the Palestinian National Movement*, traduit de l'hébreu vers l'anglais par David Harvey ; éd. Frank Cass & CO. LTD, Londres, 1993 [1^{ère} éd. en hébreu 1988, Israël].

ENDERLIN, Charles, *Paix ou guerres : les secrets des négociations israélo-arabes, 1917-1997*, Stock, Paris, 1997.

GALISSOT, René (dir.), *Mouvement ouvrier, Communisme, et Nationalismes dans le Monde arabe*, Cahier du « Mouvement social » n°3, Les Editions ouvrières, Paris, 1978.⁷⁰⁸

(De) GAYFFIER-BONNEVILLE, A.-C. ; NEVEU, N. ; TURIANO, A. ; REY, M. ; TANNOUS, M.-N., *Le Moyen-Orient : 1876-1980*, Atlante, Neuilly, 2017.

GEORGEON, François, *Abdulhamid II : le sultan calife*, Fayard, Paris, 2003.

GREBR, Yga'al, « Shaykh 'Izz Aldin Al-Qassām vrāshīt ha-tīrōr ha-palestīnay »: dans : BARKAI, Gabriel et SHELER, Aili, *q̄tab 'et līyddī'at āriṣ yisarāili – ḥīddōshīm baḥapīrōt ārkīolōgyōt byōrōshalaym*, ed. Arial, Jérusalem, Israël, 2009, p. 51-63.⁷⁰⁹

Groupe d'étude et de recherches, *La Palestine en question, tome 1 et tome 2*, SNED, Constantine.⁷¹⁰

ḤAFĀJĪ, Muḥammad 'Abd al-Mun'im, *Al-Azhar fī alf 'ām*, 'Ālam al-Kutub, Beyrouth ; Maktaba-t-al-Kullīya al-Azharīya, Le Caire, 1988.⁷¹¹

HALM, Heinz, *Le Chiisme*, Presses universitaires de France, Paris, 1995.

⁷⁰⁸ Contient un chapitre sur le communisme en Palestine écrit par Maher AL-CHARIF.

⁷⁰⁹ GREBR, Yga'al, « Shaykh 'Izz al-Din Al-Qassām et le début du terrorisme palestinien »: dans : BARKAI, Gabriel et SHELER, Aili, *Journal de la Terre d'Israël - Innovations dans les fouilles archéologiques de Jérusalem*, ed. Arial, Jérusalem, Israël, 2009, p. 51-63.

⁷¹⁰ Date incertaine, certainement 1970 au vu de l'actualité traitée dans le second volume.

⁷¹¹ ḤAFĀJĪ, *al-Azhar en mil ans*, Le Monde des Livres, Beyrouth ; Librairie de la Faculté azharie.

ḤAMMĀR, Qunṣṭantīn, *Mawsū‘a-t-Filasṭīn al-jaġrāfiya*, silsila-t-kutub filasṭīniya °16, Munazzama-t-al-tahrīr al-filasṭīniya, Markaz al-abḥāt, Beyrouth, 1969.⁷¹²

ḤARRŪB, Ḥalid, *Ḥamās : al-fikr wa-l-mumārasa al-siyāsīya*, Institute for Palestine Studies, Beyrouth, 1997 [1996].⁷¹³

ḤILLA, Kāmil Maḥmūd, *Filasṭīn wa-l-intidāb al-brīṭānī 1922-1949*, silsila-t-kutub filasṭīniya °53, Munazzama-t-al-tahrīr al-filasṭīniya, Markaz al-abḥāt, Beyrouth, 1974.⁷¹⁴

INTROVIGNE, Massimo, *Hamas : Fondamentalismo islamico e terrorismo suicida in Palestina*, Elledici, Turin, 2003.

JOFFRE, Alphonse, *Le mandat de la France sur le Syrie et le Grand-Liban*, Imprimerie L. Bascou, Lyon, 1924

KHADER, Bichara et Naīm (présentation et traduction), *Textes de la Révolution palestinienne*, collection Textes politiques, Sindbad, Paris, 1975.

KHALAF, Noha Tadros, *Les Mémoires de ‘Issa al-‘Issa : journaliste et intellectuel palestinien (1878-1958)*, Institut Maghreb-Europe, Saint Denis ; Karthala, Paris, 2009.

KHALIDI, Rashid, *Palestine : Histoire d’un Etat introuvable*, traduit de l’américain par Elise Argaud, Acte Sud, Arles, 2007 [éd. or. 2006].

LAOUST, Henri, *Le califat dans la doctrine de Rašīd Riḍā* ; traduction annotée de *al-Ḥilāfa aw al-Imāma al-‘uẓma* (Le Califat ou l’Imāmat suprême), Beyrouth, 1938.

LAURENS, Henry, *Le royaume impossible : La France et la genèse du monde arabe*, Armand Colin, Paris, 1990.

LAURENS, Henry, *L’Orient arabe : arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Armand Colin, Paris, 1993.

LAURENS, Henry, *La Question de Palestine, tome 1 : l’invention de la Terre Sainte 1799 – 1922*, Fayard, Paris, 1999.

⁷¹² ḤAMMĀR, série de « Livres palestiniens » n°16, *Encyclopédie géographique de la Palestine*, Organisation de Libération de la Palestine (OLP), Centre de recherche (CR).

⁷¹³ ALHROUB, *Hamas : Thought and Political Practice*, Institute for Palestine Studies.

⁷¹⁴ ḤILLA, série de « Livres palestiniens » n°53, *La Palestine et le Mandat britannique 1922 – 1949*, OLP, CR.

LAURENS, Henry, *La Question de Palestine, tome 2 : une mission sacrée de civilisation 1922 – 1947*, Fayard, Paris, 2002.

LAURENS, Henry, *Les crises d'Orient, vol. II, La naissance du Moyen-Orient, 1914-1949*, Fayard, Paris, 2019.

LAUZIÈRE, Henri, *The making of Salafism: Islamic reform in the twentieth century*, Columbia University Press, New-York, 2016.

LEGRAIN, Jean-François, *Les voix du soulèvement palestinien 1987-1988*, Centre d'Etude et de Documentation Economique, Juridique et Social (CEDEJ), Le Caire, 1991.

MANTRAN, Robert (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Fayard, Paris, 1989.

(AL) MĀRDĪNĪ, Zuhayr, *Alf yawm ma 'a-l-Ḥājj Amīn*, dār al-'Irfān, 1977 (lieu inconnu).⁷¹⁵

MAṬAR, Fu'ād, *Ḥakīm al-ṭawra : sīra-t-Jurj Ḥabaš wa niḍālihi*, dār al-Nahār li-l-našr, Beyrouth, 2008.⁷¹⁶

MEOUCHY, Nadine (dir.), *France, Syrie et Liban 1918-1949 : les ambiguïtés et les dynamiques de la relation mandataire*, Presses de l'Ifpo, Institut français d'études arabes de Damas, Damas, 2002.

MILTON-EDWARDS, Beverley, *Islamic Politics in Palestine*, Tauris Academic Studies, Londres, 1996.

MIZRAHI, Jean-David, *Genèse de l'Etat mandataire : service de renseignements et bandes armées en Syrie et au Liban dans les années 1920*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2003.

MOUBAYED, Sami, *Steel & Silk: Men & Women who shaped Syria 1900-2000*, Cune Press, Seattle, 2006.

PAKDAMAN, Homa, *Djamal-ed-din Assad-abadi dit Afghani*, G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1969.

PAPE, Ilan, *La Guerre de 1948 en Palestine : aux origines du conflit israélo-arabe*, La Fabrique-éditions, Paris, 2000 [éd. or. 1992].

⁷¹⁵ (AL) MĀRDĪNĪ, *Mille jours avec le Ḥājj Amīn*, éd. al-'Irfān, 1977 (lieu inconnu).

⁷¹⁶ MAṬAR, *Le Sage de la Révolution : Biographie de George Habache et de sa lutte*, éd. al-Nahār. Il existe une première édition du livre avec un titre différent : *Ḥakīm al-ṭawra : qiṣṣa-t-ḥayā-t-Jurj Ḥabaš* de 1983 (*Le Sage de la Révolution : histoire de la vie de George Habache*).

PARSONS, Laila, *The Commander: Fawzi Al-Qawuqji and the Fight for Arab Independence, 1914-1948*, Hill & Wang Inc., New York, 2017.

PAVLOWSKY, Agnès, *Hamas ou le miroir des frustrations palestiniennes*, préfacé par Farhad KHOSROKHAVAK, L'Harmattan, Paris, 2006 [2000].

PERENNES, Roger, *La Palestine et la décadence de l'Empire ottoman, 1820-1920*, Ouest Editions & Université permanente de Nantes, Nantes, 1999.

PICAUDOU, Nadine, *Le Mouvement national palestinien : genèse et structures*, L'Harmattan, Paris, 1989.

PICAUDOU, Nadine, *Les Palestiniens : Un siècle d'histoire*, Complexe, Bruxelles, 2003 [1997].

PICAUDOU, Nadine, *L'islam, entre religion et idéologie : essai sur la modernité musulmane*, Gallimard, Paris, 2010.

PROVENCE, Michael, *The last Ottoman generation and the making of modern Middle East*, Cambridge University Press, Cambridge : New York, 2017.

(AL) QĀSIM, Anīs, *al-I'dād al-ṭawrī li-ma'raka-t-al-tahrīr*, silsila-t-kutub filastīniya °5, Munazzama-t-al-tahrīr al-filastīniya, Markaz al-abḥāt, Beyrouth, 1967.⁷¹⁷

QUMŞĪYA, Māzin, *al-Muqāwama al-ša'bīya fī Filasṭīn : tāriḥ ḥāfil bi-l-amal wa-l-injāz*, The Palestinian Institute for the Study of Democracy, Ramallah, 2011.⁷¹⁸

RABBATH, Edmond, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel, essai de synthèse*, Publications de l'Université libanaise, Beyrouth, 1973.

SA'AD, Zakarīyā Aḥmad Muḥammad, *al-Muškila al-filasṭīniya wa mawqif Misr ḥukūmatan wa ša'ban minhā 1917-1939*, al-Hay'a al-miṣrīya al-'amma li-l-kuttāb, le Caire, 2007.⁷¹⁹

SANBAR, Elias, *Les Palestiniens dans le siècle*, Gallimard, Paris, 2007 [1994].

⁷¹⁷ (AL) QĀSIM, série de « Livres palestiniens » n°5, *La Préparation à la Révolution pour le Bataille de Libération*, OLP, CR.

⁷¹⁸ QUMSIYEH, *Popular Resistance in Palestine : A History of Hope and Empowerment*, The Palestinian Institute for the Study of Democracy.

⁷¹⁹ SA'AD, *Le Problème palestinien et la position gouvernementale et populaire de l'Egypte à son propos*, Le Comité général égyptien des Ecrivains.

SANBAR, Elias, *Figures du Palestinien : Identité des origines, identité de devenir*, Gallimard, Paris, 2004.

ŞAYQALĪ, May Ibrāhīm, *Hayfā al-‘arabiyya, 1918 – 1939, al-tatawwur al-ijtimā‘ī wa-l-iqtisādī*, Institute for Palestine Studies, Beyrouth (Liban), 1998 [1997], traduit de l’anglais vers l’arabe par l’auteur.⁷²⁰

ŞŪFĀNĪ, Ilyās, *al-Mūjiz fī tāriḥ Filasṭīn al-siyāsīya : munḍu fajr al-tārīḥ ḥattā sana-t-1949*, Institute for Palestine Studies, Beyrouth, 1998 [1996].⁷²¹

TABET, Ibrahim, *La France au Liban et au Proche-Orient, du XI^e siècle au XXI^e siècle. Essai historique*, Les Editions de la Revue Phénicienne, Beyrouth (Liban), 2012.

TAMIMI, Azzam, *Hamas, Unwritten Chapters*, Hurst & Company, Londres, 2007.

TAWMĀ, Īmīl, *Juḍūr al-qaḍīya al-filasṭīnīya*, silsila-t-dirāsāt filasṭīnīya °92, Munazzama-t-al-taḥrīr al-filasṭīnīya, Markaz al-abḥāt, Beyrouth, 1973.⁷²²

TEPER, ‘Ofrah, *Shaykh ‘Izz al-Dīn al-Qassām*, ed. Israēl : ḥ. mo. L., 1994.

TERNON, Yves, *L’Empire ottoman : le déclin, la chute, l’effacement*, Editions du Félin, M. de Maule, 2002.

ZEGHLAL, Malika, *Gardiens de l’islam les oulémas d’Al Azhar dans l’Egypte contemporaine*, Institut d’études politiques, Paris, 1994.

YARDINI, Yval, *‘Izz al-Dīn al-Qassām : Hadmot ve Hamitos*, mémoire de fin d’étude, Makif ‘Mik Ḥarud, ‘Yn Ḥārūd, Israēl, 2001

[URL : http://media.wix.com/ugd/b5f2c9_b077ea7f319e495cac50f18cd103395d.pdf] ⁷²³

YĀSĪN, ‘Abd al-Qādir, *Kifāḥ al-ša‘b al-filasṭīni qabl al-‘ām 1948*, silsila-t-dirāsāt filasṭīnīya °102, Munazzama-t-al-taḥrīr al-filasṭīnīya, Markaz al-abḥāt, Beyrouth, 1975.⁷²⁴

⁷²⁰ Edition originale préfacée par Walid Khalidi : SEIKALY, May, *Haifa: Transformation of a Palestinian Arab Society, 1918 – 1939*, I.B. Tauris Publishers, Londres, 1995.

⁷²¹ SHOUFANI, *A Digest of Palestine’s Political History: Since the Beginning of History until 1949*, Institute for Palestine Studies.

⁷²² TAWMĀ, *Les Racines de la Cause palestinienne*, série « d’études palestiniennes » n°92, OLP, CR.

⁷²³ YARDINI, *‘Izz Al-Din al-Qassām : le personnage et le mythe*, mémoire de fin d’étude.

⁷²⁴ YĀSĪN, série « d’études palestiniennes » n°102, *La Lutte du Peuple palestinien avant 1948*, OLP, CR.

YĀSĪN, Ṣubḥī, *al-Tawra al-'arabīya al-kubrā (fī Filasṭīn) 1936-1939*, dār al-Hanā, Damas, 1961.⁷²⁵

Articles

ABBOUSHI, W.F., « The Road to Rebellion », *Palestine Studies* vol. VI, n°3, “issue 23” p. 23 à 46, Washington, printemps 1977.

HEGGHAMMER, Thomas ; WAGEMAKERS, Joas, « The Palestine Effect : The Role of Palestinians in Transnational Jihad Movement », *Die Welt des Islams* 53-3-4, 2013, p. 281 à 314.

(IISS) *International Institute for Strategic Studies*, The Military Balance, 2018, vol. 118, n° 1, 14 Février 2018.

KANAFĀNĪ, Ġassān, *Tawra 36-39 fī Filasṭīn : ḥalfiyāt wa tafāṣīl wa tahlil*, (date inconnue).⁷²⁶

KIFIR Avi, « Kaḳ ha-faḳ ‘Izz al-Dīn al-Qassām legibōr shil Ḥamās », Journal quotidien Ma‘rīv, 2014.

[URL : <https://www.makorrishon.co.il/nrg/online/1/ART2/651/034.html>]⁷²⁷

MUTIN, Georges, « Le Caire, Métropole du Monde Arabe », 2002. (halshs-00361536)

QĀSIMĪYA, Ḥayrīya, « Tārīḥ ḥaraka-t-al-niḍāl al-filasṭīnī ḥilāl fatra-t-al-intidāb », *Šu‘un filastīniya* n°41/42, p. 468 à 483, février 1975, Palestine Research Center, Beyrouth.⁷²⁸

QĀSIMĪYA, Ḥayrīya, « al-Ḥaraka al-waṭaniya al-filasṭīniya fī tuḷṭayyi-l-qarn al-ḥālī (1900-1964), dans : *al-Mawsū‘a al-filasṭīniya*, vol. 5, *dirāsāt al-qaḍīya al-filasṭīniya*, 2nd section Special Studies, Encyclopaedia Palestinae Corporation, Beyrouth, 1990.⁷²⁹

RAINEY Yoni, « Shaykh ‘Izz Aldin al-Qassām āby tnō‘āt ha-hitnagdōt ha-pālistīnayt », 2015, blog personnel du chercheur.

[URL: http://yoni-rainey-hasbara.blogspot.com/2015/11/blog-post_28.html]⁷³⁰

⁷²⁵ YĀSĪN, *La Grande Révolte arabe (en Palestine) 1936-1939*, éd. al-Hanā.

⁷²⁶ KANAFĀNĪ, *La Révolte de 36 – 39 en Palestine : contexte, détails et analyse*, (date inconnue, probablement autour de 1970).

⁷²⁷ KIFIR, « C'est ainsi qu' 'Izz Al-Din al-Qassām est devenu le héros du Hamas ».

⁷²⁸ QĀSIMĪYA, « Histoire du Mouvement de Lutte palestinien pendant l'époque du Mandat », *Affaires palestiniennes* n°41/42, p. 468 à 483, février 1975, Palestine Research Center, Beyrouth.

⁷²⁹ QĀSIMĪYA, « Le Mouvement national palestinien au cours des deux tiers de siècle actuel (1900-1964) » dans *L'Encyclopédie palestinienne*, vol. 5.

⁷³⁰ RAINEY, « *Shaykh ‘Izz al-Dīn al-Qassām Le père du mouvement de résistance palestinien* ».

TIL Amnon, « Māqōrōt diḡitalīm ha-‘ōskiyman bishnī manhiḡīm paleshtīnaym karizmātim : ‘Izz al-Dīn Al-Qassām ve ‘Abd al-Qādir al-Ḥuṣaynī », 2015, Blog personnel du chercheur.

[URL : <http://cafe.themarker.com/post/3255842/>] ⁷³¹

Revues

Šu’ūn filasṭīniya (Palestine Affairs), Beyrouth.

Le comité d’information des femmes arabes, *L’ABC du Problème palestinien : première partie 1896 – 1949*, sans mentions éditorial, Beyrouth, pas de date (probablement années 1970).

⁷³¹ TIL, « Ressources numériques traitant de deux dirigeants palestiniens charismatiques : ‘Izz al-Dīn al-Qassām et ‘Abd al-Qādir al-Ḥuṣaynī ».