

Lettre SELEFA n° 4 – JUIN 2015

TEXTE I :

Le terme جهاد *ġihād* : De l'identification à un essai de traduction

Roland Laffitte

La rédaction de ce texte s'appuie sur les travaux effectués au cours de plusieurs séances de la SELEFA sur les deux dernières années. Geneviève Humbert a donné dans ce cadre les acceptions courantes du terme *jihad* dans la presse française et chez les orientalistes (Séance du 21/11/2013). Mohammad Yakoub a recensé l'usage du mot *ġihād* dans les dictionnaires arabes (Séance du 19/12/2013). Malek Al Zaum a exposé la notion dans les principales écoles juridiques sunnites (Séance du 23/01/2014). Leila Ghanem a examiné comment la notion était abordée dans la presse arabe contemporaine et j'ai pour ma part abordé quelques aspects historiques de l'emploi *ġihād* dans la langue arabe, notamment contre la conquête et l'occupation françaises en Afrique et au Levant (Séance du 22/01/2015). J'ai enfin dû – étude linguistique oblige – présenter une lecture critique de l'article de Pierre Larcher intitulé « *Jihād et salām* : guerre et paix dans l'islam, ou le point de vue du linguiste », dans CHAVE, Isabelle (dir.), *Faire la guerre, faire la paix : approches sémantiques et ambiguïtés terminologiques*, éd. électronique, Paris : Éd. du Comité des travaux historiques et scientifiques (Actes du Congrès des sociétés historiques et scientifiques), 2012, 63-74 (Séance du 05/03/2015). Cette étude doit aussi beaucoup aux remarques et suggestions de Ghaouthy Hadjeddine Sari et Sakhr Belhassine ; qu'ils en soient ici remerciés.

Dernière mise à jour le jeudi 21 avril 2016.

AU SOMMAIRE

Prologue	page 2
I. Identification du terme <i>ġihād</i>	3
II. Évolution historique de la notion de <i>ġihād</i>	20
III. Essai de traduction	28
Épilogue	33

Prologue

Consacrer une étude linguistique à la notion de *ġihād* dans la langue arabe et la religion musulmane paraîtra à certains terriblement dérisoire, et à d'autres affreusement provoquant, au moment où tous les feux de l'actualité sont braqués sur des groupes qui lèvent la bannière du *ġihād* pour justifier des crimes intolérables. Comme s'ils voulaient coller à l'image qu'impose le préjugé commun selon lequel cette notion résumerait toute la violence supposée contenue dans l'essence de l'Islam. On mesure la profondeur du malentendu qui envenime les rapports entre peuples et religions quand on sait que ce même *ġihād* est considéré, dans la langue arabe ainsi que dans la religion et la civilisation de l'Islam, comme une haute vertu.

L'ambition de cette étude n'est pas d'exposer la notion de *ġihād* dans tous les aspects sociaux, anthropologiques, historiques et politiques qui permettraient de comprendre les idées et le comportement de groupes extrémistes sur lesquels sont braqués les feux de l'actualité politique au Moyen-Orient et en Afrique septentrionale. Elle est seulement d'ordre linguistique. Mais comme un mot se cantonne rarement au sens que suggère sa racine, cette étude se doit d'aller chercher dans le champ de l'histoire et celui des civilisations et des rapports entre elles, les éléments permettant de saisir les grandes tendances de son évolution dans l'espace-temps. Cela s'avère d'autant plus important que de nos jours, la notion de *ġihād* est en train de subir des inflexions sérieuses pour certaines tendances des sociétés musulmanes, tendances sur lesquelles l'actualité braque ses lumières et auxquelles des courants politiques et intellectuels mal intentionnés envers l'Islam cherchent à la réduire. Des incursions dans l'histoire de la langue mais aussi dans celle de l'établissement des circonstances historiques sont donc inévitables, et la présente étude espère être en mesure de les faire en gardant le recul indispensable par rapport aux agitations contemporaines.

Ce texte atteindrait pleinement son but s'il concourrait à lever le malentendu terminologique qui affecte le terme *ġihād*. Il propose d'y parvenir en trois étapes. La première consistera à tenter de l'identifier dans la langue et la civilisation arabes classiques. La seconde s'attachera à examiner les grandes inflexions du sens de ce terme dans l'espace-temps. C'est seulement après avoir parcouru ce chemin que nous pourrons proposer un essai de traduction, qui ne saurait d'ailleurs dépasser le stade de l'approche prudente.

I. Identification du terme *ḡihād*

Sommaire de la 1^{ère} partie

35 occurrences des mots formés sur <i>ḡāhada</i>	page 3
<i>ḡāhada fi ṣabīli l-Lāh</i>	4
<i>ḡāhada</i> et <i>qātala</i>	6
Le <i>ḡihād</i> coranique : conduite vertueuse et non action guerrière	8
L'apparition du <i>ḡihād</i> comme « action guerrière »	.9
Vers la théorisation du <i>ḡihād</i> dans la théologie et le droit islamiques	14
Une visite profitable à Ibn Ḥaldūn	19

Comme il semble de bon ton de se précipiter sur le *Qur'ān* et les autres textes scripturaires de l'islam, la *Sīra*, qui concerne la biographie de Muḥammad, et le Ḥadīṭ, soit les « Dits » du Prophète, en quête d'une théorie du *ḡihād*, anticipons pour la clarté de la lecture, sur deux points que ce texte s'appliquera à prouver. Le premier est que l'on ne peut prendre ces trois éléments comme un corpus, comme un bloc homogène qui devrait nous livrer le secret de l'identification du *ḡihād*. Le second point, qui prend à rebours maintes affirmations, est que nous ne rencontrons qu'à une époque ultérieure des théories complètes du *ḡihād*, exprimées dans le cadre de véritables traités.

35 occurrences des mots formés sur *ḡāhada*

Ces considérations liminaires formulées, il est possible de se tourner vers le *Qur'ān*. On y rencontre sous plusieurs aspects le verbe *ḡāhada / yuḡāhid* issu de la racine ḠHD, laquelle exprime l'idée de « fermeté » et d'« effort »¹. Il constitue ce que les grammairiens appellent la forme verbale III, qui exprime en général l'idée d'effort vers la réalisation du sens premier donné par la racine, mais avec une tendance à la réciprocité, et se rapporte en l'espèce à « effort insistant, zèle », ce qui est au sens propre, « mobilisation de toutes ses forces ». Il s'agit là du sens premier, originaire, de l'impulsion sémantique donnée par son appartenance à une racine donnée et ses déclinaisons dans les différentes formes. La morphologie nous livre ainsi un sens qui contient, au propre comme au figuré, contient des idées qu'il est possible de

¹ La forme verbale I exprime l'idée nue d'« effort », qui se dit *ḡahd*, tandis que *ḡāhada* est notamment « travailler avec assiduité, avec zèle, s'appliquer à, faire des efforts », et dont le sens varie par ailleurs avec la préposition employée. Quant à la forme VIII, à valeur réfléchie-passive, elle donne *iḡtihād*, terme utilisé par les juristes au sens de « liberté d'interprétation de la règle » et *muḡtahid*, qui s'applique en théologie à « celui qui se livre à une interprétation personnelle de la doctrine ». La forme III elle-même donne également *muḡāhada*, très proche de *ḡihād*, et qui est, au sens premier, « lutte, combat », terme prisé par les mystiques, par exemple par l'émir Abd el-Kader qui, en référence à son maître Ibn 'Arabī, l'emploie dans ses *Mawāqif* pour la *ṭarīqa*, la « voie » qu'entreprend le croyant pour accéder à l'agrément divin, voir 'ABD AL-QĀDIR IBN MUḤĪ L-DĪN AL-ĠAZĀ'IRĪ, « Mawqif 197 », dans ÉMIR ABD EL-KADER, *Écrits spirituels*, présentés et traduits de l'arabe par Michel Chodkiewicz, Paris : Le Seuil, 1982, 60-61.

rendre celle de « lutte » ou de « combat ». Retenons provisoirement et pour simplifier ce mot *combat*.

Examinons les occurrences des termes formés sur *ḡāhada* dans le *Qur'ān*. Elles sont au nombre de 35². Nous comptons 27 fois le verbe conjugué, singulier et pluriel confondus, au passé ou accompli : *ḡāhada*, au présent ou inaccompli : *yuḡāhid*, ou à l'impératif : *ḡāhid* ; 4 fois au participe actif : *muḡāhid* ; et 4 fois le *maṣdar* ou non d'action *ḡihād*. Si nous laissons de côté deux cas où le verbe *ḡāhada* est employé avec les sens de « faire pression sur » (XXIX.8 et XXXI.15), il nous reste 33 occurrences où le texte sacré des Musulmans fait usage des termes dérivés de *ḡāhada* dans le sens qui nous intéresse. En voici à présent l'inventaire détaillé. Ils ont insérés à 11 reprises dans l'expression simple *ḡāhada / ḡihād fī ṣabīli l-Lāh*, littéralement « combat(tre) sur le chemin de Dieu » aux endroits suivants : II.218, IV.95, V.54, VIII.72 et 74, IX.19, 20, 41 et 81, XLIX.15 et LXI.11. Cette formule consacrée apparaît de façon tronquée ou résumée, ou encore dans des expressions apparentées, dans 8 cas, aux versets ci-indiqués : V.35, IX.24 et 86, XXII.78/2 fois, XXV.52, XXIX.69 et LX.1. L'un de ces termes est enfin présent seul dans 14 versets mais l'on peut considérer que l'expression *fī ṣabīli l-Lāh* est alors sous-entendue : III.142, IV.95/2 fois, VIII.75, IX.16, 44, 73 et 88, XVI.110, XXV.52, XXIX.6/2 fois, XLVII.3 et LXVI.9. Nous avons le compte : 33 occurrences.

Nous avons rendu l'idée contenue dans les termes formés par *ḡāhada* par « combat ». Mais de quel « combat » s'agit-il ? Est-ce le « combat » au sens propre, celui qui consiste à « affronter physiquement un adversaire », celui de la « bataille », de « combat guerrier ? Ou alors, s'agit-il de « combat » au sens figuré, d'une « lutte » que la langue française caractérise comme se menant « dans le domaine de l'esprit, du cœur, du comportement humain », ou encore « en parlant de forces morales, de principes, d'idées philosophiques »³, bref d'une manière de se conduire dans les actions humaines, d'un coefficient éthique de l'ACTION, en d'autres termes d'une CONDUITE VERTUEUSE, d'une VALEUR, davantage que d'une action elle-même ? En bonne logique, on doit s'attendre à ce que, partant de là, naissent quantité d'acceptions dont il est parfois très difficile de trouver le fil conducteur. Aussi est-il nécessaire, pour s'y reconnaître dans tous les possibles, de se reporter au contexte linguistique et, plus généralement, historique.

ḡāhada fī ṣabīli l-Lāh

Évoquons donc les circonstances de l'emploi de ces termes dans le *Qur'ān*. Lorsqu'elle veut caractériser les conditions de la naissance de cette notion avec formation de « la communauté nouvelle » qui se formait autour de Mohammed avant l'hégire (622), en « face à l'hostilité des païens », l'islamologue Marie-Thérèse Urvoy note que « le conflit entre Byzance et la Perse était à son paroxysme ». Et elle se réfère à ce contexte général pour affirmer que le *ḡihād* est « apparue dès le début dans un climat de conflit armé », le définissant tout de go comme « guerre sainte »⁴. Cinq versets sont identifiés comme datant de la période mecquoise. Il s'agit

² Le texte du *Coran* est celui fourni par HAMĪDULLAH, Muḥammad, *Al-Qur'ān al Majīd / Le Saint Coran*, Ankara : Hilāl Yayınları – Beyrouth : Salih Özcan, 1973. Pour ce qui est des traductions de ce texte, ont servi celle que le précédent auteur a fournie avec la collaboration de M. Léturmy, celle de GROSJEAN, Jean, *Le Coran*, Paris : Éd. Philippe Lebaud, 1979, celle de MASSON, Denise, *Le Coran*, Paris : Gallimard, 1967, ainsi que celle de BERQUE, Jacques, *Le Coran, essai de traduction*, éd. Paris : Albin Michel, 1995. Mais ces ouvrages n'ont été utilisés que comme point de départ pour notre propre traduction.

³ *Trésor de la Langue Française*, voir la version en ligne (TLFi), s.v.

⁴ URVOY, Marie-Thérèse, « Guerre et paix », dans *Dictionnaire du Coran*, sous la direction de Mohammad Ali Amir-Moezzi, Paris : Robert Laffont, 2007, 373.

des suivants : XVI.110, XXV.52, XXIX.6 et 69, et XXXI.15. Voici ce que contient l'un d'eux, appartenant à la sourate « al-Furqān / Le Critère » : *fa-lā tuṭīʿ al-kāfirīyyina wa-ḡāhid bihi ḡihādan kabīran*, XXV.52. Cela donne, après le premier élément, soit « N'écoute pas les non-Croyants », cette traduction littérale : « combats-les [*ḡāhid bihi*] d'un grand combat redoublé [*ḡihādan kabīran*] », en d'autres termes : « combats-les avec zèle ». Combattre les non-Croyants, par la parole ou par l'épée ? Le contexte de l'énonciation de la sourate – son *tanzīl* ou « descente » – éclaire le texte. Quand on sait que *-hi*, « lui », est ici le *Qur'ān*, on ne peut douter qu'il s'agit ici d'un combat spirituel⁵.

Il ne manquera toutefois pas de venir à l'esprit de gens fascinés par la violence qu'ils prêtent à l'Islam, l'image d'un combattant exalté brandissant l'épée d'une main et le texte sacré de l'autre. Faisons donc appel, pour conjurer cette image guerrière, à un autre verset qui résume bien l'esprit de l'époque, et figure à la sourate « al-ʿAnkabūt / l'Araignée », XXIX.6 : *wa-man ḡāhada fa-innamā yuḡāhidu li-nafsi-hi inna l-Lāh lā-ḡaniyyun ʿani l-ʿālamīna*, ce qui signifie : « celui qui combat [*ḡāhada*], combat pour soi [*yuḡāhidu li-nafsihi*], car Dieu se suffit et n'a pas besoin des mondes ». On conviendra que si « celui qui combat [*ḡāhada*] sur le chemin de Dieu [*fī ṣabīli l-Lāh*], pour expliciter l'idée dans son entier, « combat pour lui-même » [*yuḡāhidu li-nafsihi*], nous avons bien là une preuve de la nature spirituelle et non guerrière du verbe *ḡāhada / yuḡāhidu* dans la bouche de Mohammed. Nous pouvons même nous prévaloir ici de l'autorité de Marie-Thérèse Urvoy, surprise en flagrante contradiction. Comme elle considère en effet que le verset de la sourate « al-Furqān » précédemment cité, le XXV.52, comme « la seule occurrence explicitement non violente », elle est bien forcée d'écrire : « on peut dire que dans la période mecquoise, l'emploi du terme *jihād*, dans sa racine et dans ses dérivés, semble désigner plutôt une guerre spirituelle, à savoir : respecter la consigne de résister à l'impiété environnante »⁶. N'est-ce pas reconnaître que le contexte mecquois confère aux termes issus de *ḡāhada* employés plus généralement dans les cinq versets de la période, un sens pacifique ?

C'est de la période médinoise, qui succède à la précédente en 622, que datent la grande majorité des versets contenant les termes issus de *ḡāhada*, 28 sur 33. C'est le temps des expéditions militaires qui vont du simple coup de main contre les caravanes mecquoises à de véritables batailles rangées où les parties adverses s'affrontent en un combat organisé. Toutes ces batailles, même celle du Ḥandaq, qui tire son nom de la « Tranchée » ou du « Fossé », creusé par Salmān al-Fārisī pour défendre Médine d'une attaque des Qurayshites en 627, et qui le type de bataille défensive par excellence, portent le nom de *ḡazwa*, terme repris de la société arabe traditionnelle où il désignait déjà une « expédition ». Or pendant cette période médinoise, l'expression *ḡāhada / ḡihād fī ṣabīli l-Lāhi*, est accompagnée du complément *bi-āmwālihi wa-anfusihī*, littéralement « de ses biens et de sa personne ». C'est le cas dans 10 versets : IV.95 / 2 fois, VIII.72, IX.20, 41, 44, 81 et 88, XLIX.15 et LXI.11, soit pratiquement dans la moitié des occurrences où *fī ṣabīli l-Lāhi* est exprimée, *in extenso* ou de façon tronquée ou allusive. Si *ḡāhada / ḡihād fī ṣabīli l-Lāhi*, « combat(tre) sur le chemin de Dieu », possède selon Marie-Thérèse Urvoy « un sens vague et imprécis »⁷, la formule additive *bi-āmwālihi wa-anfusihī*, « de ses biens et de sa personne », lui conférerait un sens « explicitement militaire »⁸. L'islamologue appuie son affirmation par une référence à un verset de la sourate « al-Tawba, « le Désaveu », IX.41, commençant de la sorte : *Infirū*

⁵ URVOY, déjà cité, 374.

⁶ URVOY, déjà cité, 375.

⁷ URVOY, 374.

⁸ URVOY, 375.

ḥifāran wa-tiqāfan, que l'on peut rendre par : « Légèrement ou lourdement équipés, mobilisez-vous ! ». Rappelons le contexte tel qu'il est donné, au moins, par les récits musulmans de l'époque : la Communauté est alors toute tendue vers l'objectif de prendre La Mecque mais, craignant qu'une nouvelle puissance ne s'érige dans la péninsule Arabe, l'empereur Horatius mobilise des troupes byzantines et ses supplétifs ghassanides pour empêcher cette conquête. Le verset en question ainsi que l'un des suivants, le IX.44, ont pour objet de vaincre les réticences d'une partie des Musulmans, réticents à combattre. D'un autre côté, deux versets formulés au retour de la *ḡazwa* victorieuse, les IX.81 et IX.88, réprimandent ceux qui ont trouvé des prétextes pour se soustraire au combat. Nous sommes donc ici indiscutablement dans un contexte guerrier.

Pensons toutefois au fait Médine fut le lieu d'exil d'une nouvelle communauté religieuse en cours de constitution, et ne peut par conséquent être réduite à un repaire de nomades vivant du pillage des caravanes et organisé dans ce but. En d'autres termes, il est difficile d'imaginer que l'on ait pu passer, de La Mecque à Médine, d'un combat spirituel, mené sur soi et de façon exclusivement pacifique contre les non-Croyants, à un combat désormais purement « externe » qui eût éliminé le « combat interne », et fût devenu de surcroît exclusivement guerrier. Des versets comme les XLIX.15 et LXI.11, qui contiennent également le complément *bi-āmwāli wa-anfusi*, sont ainsi réputés appartenir à un contexte non guerrier, à des périodes de calme où le Prophète rappelle aux Croyants, de façon générale et indépendamment de la situation, la valeur et les mérites de l'engagement envers Dieu. D'après ces versets, seuls sont de vrais Croyants ceux qui « combattent sur le chemin de Dieu avec leurs biens et leurs personnes ». Si l'expression devait s'appliquer seulement à ceux qui combattent les armes à la main, seuls les guerriers pourraient être Musulmans. En réalité, tous à qui s'adressent ces recommandations ne sont pas soldats⁹. Il suffit de penser aux femmes qui accompagnent les troupes sur les champs de bataille, exaltent leur ardeur par leurs you-yous et leurs exhortations, et soignent les blessés. Songeons aussi à ce simple fait de quitter La Mecque a signifié pour les exilés le sacrifice de leurs biens sinon de leurs personnes. En bref, l'additif *bi-āmwāli wa-anfusi* n'est en lui-même, pas davantage que l'expression *ḡāhada / ḡihād fī ṣabīli l-Lāhi*, synonyme de « combat armé ». Il la complète en soulignant le dépassement de soi, l'esprit de sacrifice qui va jusqu'au risque de la vie. Nous avons là, pour répondre à la question posée au départ sur le sens du mot « combat », non pas le combat comme ACTION, mais la formule d'une CONDUITE VERTUEUSE, demandée aux Croyants en toute situation et jugée naturellement indispensable au moment de l'action guerrière.

ḡāhada et qātala

Certains auteurs, comme le linguiste Pierre Larcher, ont pensé pouvoir s'appuyer sur le fait que « les deux verbes *jāhada* et *qātala* apparaissent dans le même contexte (*fī ṣabīli llāhi*) », et qu'ils « ont la même “distribution” », en d'autres termes « qu'ils sont devenus quasiment synonymes »¹⁰, pour conclure que, comme *qātala / qitāl*, qui veut dire « combattre / combat à mort », *ḡāhada / ḡihād* ne pouvait qu'exprimer « combattre / combat » dans le sens guerrier

⁹ Sourate « al-Huḡarāt / les Chambres », XLIX.15 : *innamā l-mu'minūna allaḏīna āminū bi-l-Lāhi wa-rasūlihi tumma lam yartabū wa-ḡāhadū bi-amwālihim wa-anfusihim fī ṣabīli l-Lāhi awla'ika humu al-sādiqūna*, soit : « Ne sont Croyants que ceux qui ont cru en Dieu et en son Envoyé, puis qui n'ont pas douté et ont combattu avec leurs biens et leurs personnes. Ceux-là sont sincères ». Sourate « al-Ṣaff / le Rang », LXI.11 : *tu'minūna bi-l-Lāhi wa-rasūlihi wa-tuḡāhidūna fī ṣabīli l-Lāhi bi-amwālihim wa-anfusihim ḡalikum ḡayrun llakum in kuntum ta'alamūn*, soit « Vous croirez en Dieu et en son Envoyé et vous combattrez avec vos biens et vos personnes. C'est le mieux pour vous, si vous saviez ».

¹⁰ LARCHER, 64-65. La même synonymie est affirmée, mais comme simple remarque, chez URVOY, 375.

du terme. C'est pourtant faire le silence sur plusieurs versets qui montrent le contraire. Voici par exemple celui-ci, appartenant à la sourate mecquoise «[°]Ā'ila [°]Amrān / La famille de [°]Amran », III, 146 : *wa-kā'yyin min nabīyyin qātala ma[°]an rabbiyyūn kaṭīrun famā wa-hanū limā aṣābahum fī sabīli l-Lāh*, c'est-à-dire : « combien de prophètes ont combattu, et avec eux de nombreux disciples, et ne fléchissaient pas sur le chemin de Dieu ! ». Parmi les vingt-neuf prophètes dont parle le *Coran*, Dawūd / David est le seul réputé pour son combat guerrier, celui mené contre Goliath. Comme il est peu probable que Muḥammad ait prononcé ces paroles pour faire la nique à nos linguistes d'aujourd'hui, il faut bien admettre que le *qītāl fī ṣabīli l-Lāh* est bien métaphorique. Le verset précité n'est nullement un cas isolé. La sourate III, empreinte du pacifisme mecquois où se cantonne le Prophète, ne présente pas moins de six autres cas où les termes *qātala* / *qītāl* sont employés pour parler du « combat sur le plan des idées » (III.13, 111, 121, 146, 167 et 195). Le texte le plus lumineux est probablement celui du verset III.13 qui donne : *qad kāna lakum āyatun fī fī'atayni ltaqatā fī'tun tuqābilu fī sabīli l-Lāh wa-uḥrā kāfīra*, ce qui signifie : « Vous avez eu un signe dans la rencontre entre deux groupes : l'un combattait dans la voie de Dieu, l'autre était non-Croyant ». La suite du verset montre en effet qu'il n'y a aucun affrontement, aucune bataille entre ces deux groupes : *yarawnahum miṭlīhim ra'ya al-[°]ayni wa-l-Lāh yu'ayyidu bi-naṣrihi man yaṣā'u inna fī ḍalika la[°]ibratan llahuwliyy l-abṣāri*, ce qui veut dire : « ces derniers voyaient [les Croyants] de leurs propres yeux, deux fois plus nombreux qu'eux-mêmes. Or Dieu secourt qui Il veut de Son aide. Voilà bien là un exemple pour les doués de clairvoyance ! ». Il eût été dommage de laisser de telles occurrences, qui modifient considérablement le regard sur l'expression *qātala* / *qītāl fī ṣabīli l-Lāh*, dans un angle mort de l'examen du texte coranique.

Ne nous laissons donc pas troubler la vue par le filtre belliciste mis depuis près d'un millénaire sur les lunettes servant de l'extérieur à lire l'Islam et son livre de référence, le *Qur'ān*. Et évitons l'anachronisme qui consiste à projeter sur le *Coran* les théorisations ultérieures du *ḡihād* dont nous aurions l'occasion de parler par la suite. Rappelons qu'à proprement parler, le mot *ḡihād* n'est employé qu'à quatre reprises dans le texte coranique : deux fois adverbialement, comme un circonstanciel de manière (XXV.52 et LX.1), une fois comme substantif rappelant une conduite précédemment citée : *wa-ḡāhidū fī l-Lāh ḥaqqā ḡihādihi*, « Combattez avec zèle pour Dieu, ce qui est le sens du *ḡihād* pour Lui », XXII.78, et une seule fois dans *ḡihād fī ṣabīli l-Lāh*, IX.24, dans l'expression développée de « combat sur le chemin de Dieu ». La rareté même de cet emploi du substantif *ḡihād* est un indice que ce terme n'y figure qu'à l'état de notion première, brute, non encore formalisée, en d'autres termes, non encore à l'état de concept. Une hirondelle ne fait pas le printemps.

Pourvu que l'on regarde le texte coranique avec le recul qui sied à une recherche dépassionnée, il n'est pas difficile d'accepter l'idée que sont employés, au moins au départ, les termes qu'il présente avec le sens donné par la culture arabe de l'époque préislamique. Pour ce qui concerne les mots qui nous intéressent, on les relève notamment dans le *Dīwān* d'al-Nābiḡa al-Ḍubaynī, *ḡāhada* dans le sens de « tendre ses efforts » dans un contexte de compétition¹¹. Une telle notion ne pouvait qu'être prisée dès la période mecquoise dans les conditions de rivalité entre l'Islam naissant et les tenants de la religion traditionnelle des Arabes. Il était normal que dans le cadre nouveau, elle fût exaltée comme attitude noble, comme qualité morale, bref qu'elle fût érigée en conduite vertueuse valorisée par l'Islam. Il est d'autres mots qui se rapportent à des vertus. Ainsi le verbe *rābaṭa*, qui exprime

¹¹ Voir BLACHÈRE, Régis, CHOUÉMI, Moustafa & DENIZEAU, Claude, *Dictionnaire arabe-français-anglais : langue classique et moderne*, 3 vol., Paris : Maisonneuve & Larose, 1967-1976, III, 1821.

l'« affermissement de soi »¹². C'est surtout le cas de *ṣabr / ṣābara*, présents un nombre considérable de fois et traduisant les notions de « patience » et d'endurance ». Il n'est pas besoin d'argumenter pour affirmer que la « mobilisation des efforts personnels », « de toutes ses forces » est particulièrement utile et nécessaire en cas conflit guerrier et que les termes *ḡāhada / ḡihād* se retrouvent tout naturellement dans ce contexte. Dans la totalité des cas, le couple *ḡāhada / ḡihād* se réfère non à une ACTION, mais à une manière de se comporter, à une CONDUITE VERTUEUSE, une VERTU, celle qui consiste à « mobiliser toutes ses forces » pour la foi.

Le ḡihād coranique : conduite vertueuse et non action guerrière

Voici ce que nous pouvons conclure à ce point de notre examen :

1. Au sens premier, les termes *ḡāhada* et *ḡihād* expriment « le redoublement des efforts personnels », la « mobilisation de toutes ses forces ».
2. À l'époque préislamique, le terme *ḡāhada* est attesté dans un contexte de compétition.
3. Aux temps coraniques, *ḡāhada / ḡihād* sont employés :

3a. dans leur sens premier ;

et 3b. comme une conduite vertueuse exprimée par l'expression *ḡāhada / ḡihād fi sabīli l-Lāh*, avec ou sans le complément *bi-āmwalihī wa-anfusihī* destiné à souligner l'engagement des Croyants d'aller jusqu'au risque de leur vie pour défendre leur foi. Cette conduite vertueuse, cette vertu se déploie dans plusieurs directions, intérieure d'un côté, c'est-à-dire dans un effort du Croyant sur soi, et extérieure de l'autre, c'est-à-dire dans la propagation de la foi, contre les non-Croyants, déjà en temps de paix, et tout particulièrement en temps de conflit ouvert.

À l'époque prophétique, le *ḡihād* n'est qu'une conduite vertueuse, jamais action guerrière comme ont voulu le faire accroire des troupes entières d'orientalistes et plus précisément d'islamologues. Certes la guerre est le moment qui exige la tension maximale de toutes les qualités personnels, l'effort personnel maximal des combattants. C'est le moment où jamais où les Croyants donnent témoignage du *ḡihād fi sabīli l-Lāh*. Mais le fait que cette expression soit, dans le *Qur'ān*, largement associé au contexte guerrier ne légitime pas de traduire la traduire par « guerre ». À témoin l'historienne et arabisante Jacqueline Chabbi dont on ne peut pas dire qu'elle a la vue troublée par une islamophilie excessive. « Les premiers usages postṭur'āniques de la représentation du *djihād* comme guerre à outrance sont confuses », fait-elle remarquer avant d'expliquer : « Dans le *Qur'ān*, si souvent invoqué en la matière, c'est le *kitāl* qui fait référence et non pas *djihād*, par ex. *Tawba*, IX/29-35, contre les *Ahl al-Kitāb* »¹³. De fait, le terme *ḡihād* n'y présente que quatre occurrences, dans *al-Tawba* / « le Désaveu », IX, 24 ; *al-Ḥaḡḡ* / « le Pèlerinage », XX, 78 ; *al-Furqān* / « le Critère » ; XXV, 52 ; et *al-*

¹² S'il ne présente qu'une seule occurrence, il mérite d'être signalé pour la manière dont on peut le traduire, comme le fait l'exhortation coranique *rābiṭū* (III, 20) comme un impératif signifiant « dans le contexte [sic !] », « rassemble les juments pour montrer qu'on est prêt à combattre », ce qui revient à priver les Arabes de toute vie spirituelle avant l'Islam, voir CHABBI, Jacqueline, « RIBĀT », *Encyclopédie de l'Islam*, VIII, 511.

¹³ CHABBI, Jacqueline, « RIBĀT », dans *l'Encyclopédie de l'Islam*, Leiden : Brill, VIII (1993), 512. Notons encore une fois que si *qitāl* est utilisé dans le *Qur'ān* avec l'acception de « combat » au sens premier, qui celui de « combat guerrier », il peut l'être aussi au sens métaphorique, voir par exemple °Ā'ila °Amrān / « La famille de °Amran », III, 146.

Mumtaḥana, « l'Éprouvée », LX, 1. Et dans ces quatre cas, il s'agit du point de vue morphologique du *maṣḍar* ou nom verbal de *ḡāhada* et non pas d'un substantif exprimant un acte spécial autonome par rapport au sens du verbe lui-même : « ce statut de nom propre » du terme *ḡihād*, affirme Jacqueline Chabbi « n'est effectivement pas *ḡur'ānique* »¹⁴. Pour elle, la notion de *ḡihād* comme action spécifique, et pour tout dire guerrière – n'apparaît qu'à partir de la fin du VIII^e siècle avec les grands traités des courants traditionnistes : « Tous, insiste-t-elle, présentent des chapitres spéciaux, parfois très longs, dans lesquels le terme *djihād* est employé, sans ambiguïté, comme un nom propre », insiste-t-elle. « Les traditions, rapportés dans ces chapitres, soulignent la nécessité de mener, “dans la voie de Dieu”, *fī sabīl Allāh*, la guerre sur la frontière, qu'il s'agisse de l'Est, de la face à la steppe turque, ou de la marche de Cilicie, face à Byzance. »¹⁵

L'apparition du *ḡihād* comme « action guerrière »

Ces propos, qui distinguent clairement l'emploi du *ḡihād* dans le texte coranique et l'acception nouvelle qui s'y adjoint lors de la constitution de la doctrine islamique et des écrits qui fondent les grandes écoles théologiques et juridiques de l'Islam, connues sous le nom de *maḏāhib*, est une invite pressante à examiner les voies de la formalisation historique du concept de *ḡihād* comme « nom propre », c'est-à-dire comme action particulière, distincte de la conduite vertueuse que nous avons rencontrée dans le texte coranique.

Un ouvrage de référence en la matière et connu du public français est celui de l'orientaliste spécialiste de l'Islam médiéval Alfred Morabia¹⁶, *Le Ḡihād dans l'islam médiéval*, qui vient d'être récemment réédité. Que l'auteur parle comme une sorte d'« *agraphos nomos* »¹⁷, ou de *ḡihād* « avant la lettre » à l'époque préislamique est déjà curieux : si un historien parlait du soulèvement dirigé par Vercingétorix comme d'un patriotisme français *agraphos nomos*, son sérieux serait mis en doute. Mais il y a plus grave encore lorsqu'il écrit : « le *ḡihād* était [...] interdit avant l'Hégire. Le désir de préserver l'Islam l'a ensuite rendu licite, puis indispensable »¹⁸. Un tel anachronisme n'est pas simple légèreté de langage. Cela revient à s'émanciper des règles communes de l'histoire, ce que fait Alfred Morabia qui gâche en partie de la sorte l'immense documentation qu'il nous fait découvrir. L'auteur reconnaît bien pourtant que « la codification du *ḡihād*, sa conceptualisation, furent le fruit d'une lente maturation », mais pour lui elle s'est opérée « au cours des deux premiers siècles de l'ère musulmane ». Il le concède également : ce n'est qu'au IX^e siècle que « l'essentiel des conquêtes avait été accompli », et que c'est donc après coup, que « la théorie et la doctrine vinrent sanctionner et ordonner, selon un plan “religieux”, l'ensemble des initiatives »¹⁹. Mais chez lui, la datation de cette « théorie » pose problème. Au vrai, il semblerait plus juste de parler seulement, au début du IX^e siècle, d'un début de conceptualisation. Considérons à cet effet les écrits de l'époque les plus célèbres sur le *ḡihād*.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Ibid.*, 513.

¹⁶ MORABIA, Alfred, *Le Ḡihād dans l'islam médiéval*, Paris : Albin Michel, 1993, 2013. Il est bien d'autres auteurs qui, avant lui et après lui, ont eu pareille attitude que l'on peut qualifier d'essentialiste. Mais si nous nous attachons à lui dans cette étude, c'est en hommage à l'immense et passionnante documentation qu'il nous livre.

¹⁷ *Ibid.*, 41.

¹⁸ *Ibid.*, 199.

¹⁹ MORABIA, 96.

Le *Kitāb al-ġihād* de °Abd al-Lāh b. al-Mubārak (mort en 797) est un petit recueil de *ḥawādīṭ* / hadiths, destiné à exhorter les Croyants à courir défendre la *Umma* sur la frontière. C'est la même motivation que l'on rencontre dans le *Kitāb al-ġihād wa-l-ġizya* de l'imām al-Šāfi'ī, fondateur de l'un des quatre grands *maḏāhib* de l'islam sunnite, qui mérite ici une attention particulière du fait de son caractère assez volumineux et de la nature de son contenu. Remarquons tout d'abord qu'il est inséré dans le *Kitāb al-umm*, qui est une compilation des propos et écrits organisés de façon thématique à une époque ultérieure²⁰. Quant au contenu, nous avons à côté d'une collection de *ḥawādīṭ* / hadiths concernant le *ġihād*, des réflexions qui argumentent sur l'obligation de combattre, envisagée « comme la nécessité de se défendre contre les invasions et de “garder les frontières” », et la présentent comme une obligation définie comme *farḍ °alā l-kifāya*, littéralement « obligation [portant sur un nombre] suffisant », qui est une obligation de la collectivité et non de l'individu (*farḍ °alā l-°ayn*), concept nouveau dans l'islam, comme le souligne à juste titre l'historien Michael Brunner²¹, et largement commenté après lui.

Une remarque paraît ici à propos : si l'imām al-Šāfi'ī insiste autant sur le *ġihād* comme *obligation collective* et non *individuelle*, il est difficile de ne pas l'interpréter comme une limitation d'un certain engouement pour la montée aux frontières. Le fait est que les activités militaires ne sont pas davantage à cette époque quand il s'agit de la garde des frontières qu'au temps de la conquête, le fait de troupes avant tout portées par la foi islamique, mais par des corps réguliers et des contingents supplétifs auxquels peuvent s'adjoindre des éléments dont les motivations ne sont pas toujours de la plus grande pureté. L'imām al-Šāfi'ī exalte dans ces conditions le *ġihād* comme action défensive de la Communauté en même temps qu'il encadre cette obligation religieuse dans une action politique coordonnée sous la responsabilité des autorités légales. Comme ce que Jacqueline Chabbi appelle l'« idéologie du *djihād* »²² est en parallèle avec le *ribāṭ*, conçu comme montée à la frontière de groupes de volontaires partisans se joignant aux soldats des garnisons et postes de garde portant, à la même époque, l'appellation homonyme de *ribāṭ*²³, on ne peut manquer de mettre la réaction d'al-Šāfi'ī avec celle du fondateur d'une autre école traditionniste, l'imām Mālik b. Anas, qui cite un hadith « selon lequel la piété la plus scrupuleuse (ablutions, fréquentation de la mosquée, attente continuelle de la prière, serait le véritable “*ribāṭ*”, ainsi que le traduit Jacqueline Chabbi²⁴. Tout cela traduit un contexte qui va à l'encontre des réductions opérées par nombre d'orientalistes à une action guerrière, et cela à l'époque même où le terme naît pour désigner une action spécifique de ce type, à savoir l'«action militante pour la défense de la Communauté ».

Mais revenons au texte de l'imām al-Šāfi'ī. Il ne livre pas une théorie générale du *ġihād* mais si l'on veut parler de théorie, celle d'une obligation particulière liée au *ġihād*, bref la théorie d'un aspect particulier qui sera plus tard intégré dans une théorie complète. Il serait donc plus

²⁰ AL-ŠĀFI'Ī, Muḥammad bin Idrīs, « Kitāb al-ġihād w-al-ġizya », dans *Kitāb al-Umm*, 8 vol., Bayrūt : Dār al-Ma'rifā, 1990, (accessible en ligne sur le site *Library.Islamweb.net*).

²¹ BONNER, Michael, *Le jihad. Origines, interprétations, combats*, traduit de l'anglais (USA) par Alix Barreau, Paris : Téraèdre, 2012, 134 et 155. Édition anglaise originelle : *Jihad in Islamic history: doctrines and practice*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2006. L'étude de ce chercheur mérite d'être considérée, parmi les travaux historiques contemporains sur ce sujet effectués en Europe et en Amérique du Nord, témoigne d'une belle ouverture d'esprit et s'avère des plus intéressantes.

²² *Ibid.*, 512.

²³ *Ibid.*, 516-520.

²⁴ Celle-ci donne en référence *Les Concordances* de Wensinck, s.v. « *ribāṭ* », II, 212. Notons que ce hadith est cité par IBN MANZŪR, *Lisān al-°arab*, XIV^e s., al-Qā'hira (Le Caire) : Dār al-ma'°arif, s.d., 1561.

juste de classer ce texte dans ce qu'Alfred Morabia appelle des « dissertations »²⁵ sur le *ġihād*, lesquelles portent sur une série de points particuliers comme celui que nous venons de voir, l'autorité qui décide le *ġihād*, etc.

C'est à la même époque, probablement entre 750 et 780 qu'al-Ḥalīl al-Farāhīdī, l'auteur du premier dictionnaire de la langue arabe²⁶, le fameux *Kitāb al-ʿAyn*, qui donne sous l'entrée « ĠHD » cette série d'illustrations les termes qui nous intéressent : *aġhada l-qawmu ʿalaynā fi l-ʿadāwati. wa-ġāhadtu l-ʿaddūwa muġāhatan, wa-huwa qitāluka iyyāhu*, ce qui veut dire : « L'ennemi nous pressa de façon hostile. Je luttai contre l'ennemi de toutes mes forces ; tu menas le combat contre lui »²⁷. Le verbe *ġahada* y est utilisé sans référence au contexte religieux pour exprimer une attitude d'esprit salutaire dans l'acte guerrier indiqué par *qitāl*. Quant au substantif *ġihād*, il semble être à l'époque trop rare dans la langue commune pour n'être pas tracé par le calame d'al-Ḥalīl.

On ne peut pas dire que le juriste Muḥammad al-Šaybānī, mort en 805, disciple d'Abū Ḥanīfa, fondateur de l'école ḥanafite, la plus importante du Monde musulman, soit plus obsédé par la notion de *ġihād* qu'al-Ḥalīl al-Farāhīdī lorsqu'il parle de la guerre. Nous lui devons deux *Kutūb al-siyar*, littéralement « livres des marches à suivre », un « Grand » et un « Petit », qui traitent de ce que l'on nommerait aujourd'hui « le droit international relatif aux questions de la guerre et de la paix », où le *ġihād* n'est encore qu'une conduite vertueuse des Musulmans appliquée à la guerre. Sur les 192 paragraphes dans lesquels il divise le texte de son *Kitāb al-Siyar al-šaġīr*, deux seulement, les 15 et 16, évoquent le terme *ġihād* : ils concernent les Croyants qui ne prennent pas part au *ġihād* comme « engagement armé »²⁸. S'il est vrai que, comme le verrons plus loin, le terme *ġihād* se rapprochera du terme *siyar* au point même de l'englober, tel n'est pas le cas au IX^e siècle.

On peut comprendre que, dans la phase qu'est en train de vivre la religion nouvelle, celle de la formalisation de la pensée tant sur le plan théologique que juridique, la tentation soit grande pour les *ʿulamāʾ*, sur cette question du *ġihād* comme sur les autres d'ailleurs, de chercher à valider leurs concepts en démontrant leur présence dans le texte sacré, ce qui n'est pas d'ailleurs pas propre à l'Islam. Le *Qurʾān* est relu pour y faire apparaître, par force alignement de versets accompagnés de *ḥawādīṭ* / hadiths, le *ġihād* non seulement comme une vertu mais également comme une obligation. Et c'est ainsi que les guerres de la *riḍḍa*, c'est-à-dire contre l'« apostasie » de certaines tribus de l'Arabie qui se crurent déliées de leur serment d'alliance avec le Prophète, ont pu être mises *a posteriori* au chapitre du *ġihād*, de même que les guerres de conquête. Ce n'est pas une raison pour tenir ces interprétations pour argent comptant et de ne pas prendre la distance historique en forçant le *Qurʾān* pour lui faire dire le *ġihād* comme « type de guerre ». C'est pourtant l'erreur dont est victime Alfred Moravia. Cette erreur lui en fait commettre un autre anachronisme qui mène à confusion lorsqu'il rassemble sous le titre « La théorie du *ġihād* », toutes les rubriques qui, dans le droit musulman, relèvent du *siyar*. Les écrits de l'érudit Muslim b. al-Ḥaġġāġ, datant grosso modo des années 845-875 et collectées sous le titre *Kitāb al-ġihād wa-l-siyar*, livrent les *ḥawādīṭ* / hadiths concernant la guerre et le domaine du *ġihād* y attendant²⁹. Mais il s'agit d'un texte théologique et non juridique. Son intention étant l'édification des Musulmans et non

²⁵ MORABIA, 185.

²⁶ VOIR ANNEXE A : Le *ġihād* dans les dictionnaires de la langue arabe de la fin du VIII^e au début du XX^e siècle.

²⁷ AL-FARĀHĪDĪ, al-Ḥalīl b. Aḥmad *Kitāb al-ʿAyn*, 4 vol., Beyrouth : Dār al-Kitāb al-islāmī, 2003, I, 269.

²⁸ AL-ŠAYBĪNĪ, Muḥammad al-Ḥasan, *Kitāb al-Siyar al-šaġīr*, traduit en anglais sous le titre *The Shorter Book of Islamic International Law* par Maḥmūd Aḥmad Ġāzī, Islamabad : Islamic Reserch Insttiute, 1998, 45-46.

²⁹ Le « *Kitāb al-ġihād wa-l-siyar* » constitue le Livre XIX du *Saḥīḥ Muslim* qui rassemble 50 hadiths.

l'établissement de bonnes règles internationales, il est poussé à mettre l'accent, dans le cadre du *siyar*, sur les conduites vertueuses relevant du *ḡihād*. Il est toujours difficile de faire, sans abus de langage, du recensement et de la classification de « dits » attribués au Prophète de l'Islam sur ces conduites, une théorie du *ḡihād*. En évoquant Muslim b. Ḥaǧǧāǧ, nous touchons à un point capital. Nous avons là, concurremment à celle de Muḥammad al-Buḥārī pratiquement contemporaine, une formalisation assez avancée du Ḥadīṭ, qui sert de référence en la matière. Notons qu'elle advient plus de deux siècles après la mort du prophète de l'Islam. Cette formalisation est légèrement postérieure à celle de la *Sīra*, c'est-à-dire la biographie de Muḥammad qui donnait déjà quantités de « dits » du Prophète au cours du récit de sa vie, mais sans en faire un genre à part. La première connue, celle d'Ibn Ishāq, datée du milieu du VIII^e siècle, ne nous est parvenue que remaniée par Ibn Hišām dans le premier quart du siècle suivant. Cette formalisation de la *Sīra* et l'établissement du corpus du Ḥadīṭ sont, pour beaucoup d'érudits musulmans qui se sont penchés sur la question du *ḡihād* dès l'Âge d'or, le résultat d'un filtrage qui diffère avec les traditions théologiques et juridiques.

À cette étape de notre parcours, faisons le point. Si la *Sīra* et le *Ḥadīṭ* peuvent être considérés avec le *Qur'ān* comme les sources scripturaires de l'Islam, on ne peut les voir, sur les plans linguistique et anthropologique, comme un bloc anhistorique et homogène. C'est un peu comme si, dans l'idée de présenter la doctrine chrétienne, on voulait considérer comme un bloc et insécable tous les textes de l'*Ancien* et du *Nouveau Testament*. Allons plus loin. Le *Qur'ān* lui-même, tel que nous le connaissons, est le résultat d'un processus officiel de récolte des paroles de la prophétie de Mohammed, de collationnement des différentes versions existantes de cette prophétie et d'un choix entre elles supposé avoir éliminé celles qui n'ont pas été retenues, ainsi que de mise en forme d'un *muṣḥaf* ou « recueil » sous le calife ʿUṭmān, puis d'une codification formelle (orthographe, vocalisation) qui ne se termine en gros qu'au X^e siècle. Si la paléographie moderne remet en question le déroulé historique apologétique d'un texte surgi d'un coup, ce qui ne remet pas en cause la valeur symbolique et théologique de la révélation coranique, et si elle apporte la preuve que plusieurs versions de parts mineures du texte ont subsisté dans les siècles qui suivirent, portant sur des paroles prononcées ou sur la lecture de la transcription de certains mots, l'essentiel du texte continue à faire consensus : « dans la plupart des cas, écrit l'islamologue François Déroche, les variantes entre les différentes écoles ont une incidence limitée sur le sens. Pour quelques versets en revanche, elles suscitent des divergences, notamment sur des points touchant à des dispositions à caractère légal »³⁰.

Mais l'important pour notre étude n'est pas encore là. Il réside en cela que le regroupement des sourates et de versets dans un ordre achronologique a poussé très tôt les exégètes à rechercher l'époque et les conditions la « descente » – *tanzīl* – des différents versets, bref de présenter le texte dans son contexte, d'établir ainsi une première contextualisation, ce qui en bonne part la fonction de la *Sīra* et le *Ḥadīṭ*. Il y a donc là place à des interprétations, qui varient non seulement avec les différentes écoles classiques – *madāhib* – des grandes branches de l'Islam, la chiite, l'ibadite et la sunnite. Ce à quoi il faut ajouter que la faculté d'interprétation personnelle – *iǧtihād* – reconnue par la plupart de ces écoles, a donné, au cours de l'histoire de la religion musulmane, bien des approches originales. Non seulement l'Islam est aussi varié dans ses manifestations doctrinales que le Christianisme mais, si l'on se limite au Sunnisme, il ne dispose pas, comme le Catholicisme, d'une autorité hiérarchique

³⁰ DÉROCHE, François, *Le Coran*, Paris, PUF, Coll. « Que sais-je ? », 4^{ème} éd. mise à jour, 2014. Pour avoir une idée plus précise de cette question chez cet auteur, voir les entrées « Manuscrits » et « Rédaction du Coran », dans le *Dictionnaire du Coran*, édité sous la direction de Mohammad Ali Amir-Moezzi, Paris, Robert Laffont, 2007.

ayant à sa tête un pontife disposant dans certains domaines du dogme d'infaillibilité, ce qui laisse libre cours, du moins théoriquement, au jeu d'imams et de théologiens, auquel ont répondu des efforts de contrôle et de subordination du *sulṭān*, c'est-à-dire de l'autorité politique, efforts aussi constants dans l'histoire que variés dans leurs résultats.

Cette mise au point faite, revenons au *ḡihād*. Mais nous savons désormais qu'il n'y a aucune raison que sa conception soit unique. Et si l'on s'en tient à l'élaboration de son concept, il n'existe pas encore, contrairement à ce qu'affirme Alfred Morabia, un corpus qui mérite le nom de « théorie du *ḡihād* ». Même quand il parle de « conceptualisation » de cette notion comme « fruit d'une lente maturation », cela ne semble chez lui qu'une précaution de langage. La vérité est qu'il trouve déjà tous les éléments de sa formalisation lors de la bataille de Tabūk en 630³¹, et qu'il la conçoit comme un procès réellement curieux, purement formel : « la dénomination de *ḡihād* qui a été adoptée pour désigner la notion de combat sacré en Islam ne s'est imposée avec cette acception qu'après avoir éliminé d'autres termes qui connotent une idée similaire », affirme-t-il avant d'indiquer notamment les racines QTL et RBT qui ont été évoquées précédemment³².

C'est par réduction terminologique fautive que de nombreux islamologues et historiens médiévaux font d'abord de *ḡihād* un terme générique pour « guerre », et qu'ils rétroprojettent ensuite cette acception exclusive sur le mot au moment de son apparition. Le fait est que, comme « type de guerre » précisément, le mot n'apparaît que très tard. Muḥammad al-Wāqidī, qui concentre au début du IX^e siècle sa biographie de Muḥammad sur les expéditions et batailles menées par le Prophète et ses compagnons, nomme encore son ouvrage *Kitāb al-Maḡāzī* ou « Livre des expéditions »³³. Les grandes conquêtes par lesquelles la religion nouvelle s'est répandue de façon foudroyante, sont perçues sous le vocable de *futūḥ*, comme en témoigne l'ouvrage de l'historien et juriste égyptien Ibn ʿAbd al-Hakam, le *Kitāb Futūḥ Miṣr wa-l-Ifriqiya wa-l-Andalus*, écrit un demi-siècle après le précédent³⁴, sachant que le mot *fath*, qui est proprement « ouverture », s'applique à la « prise » d'une cité ou la « conquête » d'un pays. L'historien Michael Bonner examine successivement « la pratique de la guerre avant l'Islam », puis les grandes conquêtes des VII^e-VIII^e siècles³⁵. Il n'a pas de mal à reconnaître que l'invocation du *ḡihād*, compris comme « guerre sainte », que la littérature anthropologique contemporaine a « presque universalisé », n'a joué aucun rôle « dans la conversion à l'Islam d'autres tribus nomades et tribales, comme les Berbères en Afrique et les Turcs en Asie centrale », et que « les juristes musulmans n'ont pas évoqué le sujet en ces termes »³⁶.

Laissons aux historiens le détail de l'étude des facteurs qui ont conduit à la formalisation du *ḡihād*. Il suffit pour notre étude de constater un accord quasi général des historiens sur plusieurs faits. Le premier, d'ailleurs formulé par Alfred Morabia lui-même, est que « l'activité expansionniste, après un départ foudroyant, avait été quasiment interrompue deux siècles après la disparition du Maître »³⁷. Les autres concernent les caractéristiques de la

³¹ MORABIA, 130.

³² MORABIA, 119-120.

³³ AL-WĀQIDĪ, Muḥammad b. ʿUmar, *Kitāb al-maḡāzī / The Life of Muhammad*, édité par Rizwi Faizer, London & New York : Routledge, 2011.

³⁴ Parmi les éditions partielles, voir IBN ʿABD AL-ḤAKAM, *Kitāb futūḥ al-Andalus / History of the conquest of Spain*, texte arabe et traduction anglaise par John Harris Jones, Göttingen : Dieterich – London : William & Norgate, 1858.

³⁵ BONNER, 16.

³⁶ *Ibid.*, 19.

³⁷ MORABIA, 293.

période que nous venons de désigner qui sont au moins au nombre de deux : 1. la crainte de la *fitna*, c'est-à-dire des dissensions pouvant rompre l'unité de la Communauté musulmane ; 2. la menace des invasions extérieures qui pousse à défendre le Monde islamique. L'archipel des États se réclamant de l'Islam est en gros dans une phase défensive. Appel est alors généralement fait aux autorités gouvernementales de tout faire pour préserver l'unité de la *Umma* et de la défendre contre les menaces extérieures. Or l'humeur de cette *Umma* est tout sauf guerrière. Sinon, Alfred Morabia pourrait-il dire : « la littérature arabe, antérieure au XI^e siècle, s'est peu intéressé aux prouesses militaires et ne les a guère chantées »³⁸ ?

Émile Tyan, qui consacre un article au le *ġihād* dans la prestigieuse *Encyclopédie de l'Islam* estime à tort que, dans le droit islamique, cette notion assume « un caractère essentiellement offensif »³⁹. Il fait dériver ce trait prétendu du « principe d'universalisme de l'islam »⁴⁰. Mais on ne voit pas pourquoi, les mêmes causes produisant les mêmes effets, l'Église chrétienne qui se prétend universelle – c'est bien ce que signifie son qualificatif de « catholique » –, et s'étant montré pour le moins conquérante dans l'Histoire, serait dispensée du reproche adressé à son principal concurrent sur l'arène internationale, l'Islam. Alfred Morabia n'est pas aussi excessif, mais il n'en est pas loin de cette conception. On ne voit cependant pas comment, dans des circonstances fondamentalement défensives, pourrait s'imposer une idée « essentiellement offensive ». Prêcher l'offensive militaire au moment de la défensive relèverait en effet d'une conduite bien étrange. Cela existe naturellement dans l'Histoire, et dans celle de l'Islam en particulier – nous aurons l'occasion de faire allusion à plusieurs situations de cet type dans la suite de cette étude – mais cela doit être expliqué. Contrairement aux idées reçues largement diffusées par l'Église d'abord puis les orientalistes qui ont justifié la subjugation des pays d'Islam, la quasi-totalité des théologiens et des juristes musulmans médiévaux, même les plus extrêmes dans leurs conceptions, le *ġihād* assume explicitement, dans le rapport avec le Monde non-musulman, un caractère avant tout défensif. Certes, la défensive générale n'exclut pas qu'ici et là des États et des courants se donnent une idéologie offensive. Cela advient bien entendu. Nulle doctrine, nulle religion n'a pu à ce jour éviter qu'à sa marge, fleurissent des positions dissidentes et extrêmes.

Vers la théorisation du *ġihād* dans la théologie et le droit islamiques

Avec le corpus formalisé de la *Sīra* et du *Hadīṭ* auxquels il faut ajouter les « dissertations » des théologiens et des juristes, s'est établi au IX^e siècle le socle à peu près définitif qui va servir aux théorisations du *ġihād*, alors tout à fait embryonnaires. L'anthropologue dirait ici que les docteurs de toutes les religions et plus largement de toutes les pensées vont toujours puiser légitimation des conduites normatives dans le mythe fondateur, parce toute communauté trouve dans la remontée ontologique et des trempes périodiques, cohésion et solidité. Rien d'étonnant donc à ce que les réponses à la question : « qu'est-ce le *ġihād* ? » prennent généralement, comme le note Michael Bonner, « la forme d'un récit fondateur qui explique et décrit l'ascension de l'Islam »⁴¹.

Nous assistons dès lors à la floraison de textes qui ne sont plus de simples collections de « dits » du Prophète ou de dissertations appuyant l'exhortation à combattre sur les frontières

³⁸ MORABIA, 96.

³⁹ TYAN, Émile, « *DJIHAD* », *Encyclopédie de l'Islam*, 13 vol., Leiden : E. J. Brill, 1960-2009, II, 553.

⁴⁰ *Ibid.*, II, 552.

⁴¹ BONNER, 17.

et argumentant sur l'obligation du *ġihād* pour défendre la *Umma*, mais de véritables traités, vocable sous lequel Alfred Morabia regroupe à tort tous les écrits sur le thème du *ġihād* depuis la fin du VIII^e siècle jusqu'au XIV^e siècle⁴². Ce riche mouvement de la pensée théologique et juridique aboutit, pour ce qui concerne le courant sunnite, à une formalisation désormais développée du *ġihād* dans les grandes écoles juridiques. Le concept s'en trouve développé dans des ouvrages didactiques exposant de façon systématique le sujet en un tout structuré qui, en l'occurrence, en définit l'objet et les limites, en énumère les catégories et en présente les règles, ouvrages petits ou grands mais qui méritent désormais le nom de traités.

Pour faire à nouveau un parallèle dans la littérature chrétienne, nous trouvons bien l'expression « guerre juste » – *bellum iustum* – chez Augustin d'Hippone qui commente cette notion à partir du *Livre de Josué*⁴³, mais il faut attendre Thomas d'Aquin pour que cette notion soit systématisée en une théorie dûment formalisée, cela dans le cadre d'un véritable petit traité inclus dans sa *Somme théologique*⁴⁴. Pas davantage donc qu'il ne faut chercher dans le *Qur'ān* un concept achevé de *ġihād*, comme pensent pouvoir l'avancer de nombreux auteurs dont l'approche peut être qualifiée d'essentialiste, dont Alfred Moravia qui nous est également déjà familier, est un exemple parlant, on ne peut non plus tenir cette notion pour une et définitive à partir du moment où elle fut formalisée chez les uns et chez les autres. En d'autres termes, il faut, comme le fait Michael Bonner, également déjà connu de nous, avec un succès certain, écrire son histoire, et cela depuis les temps médiévaux jusqu'à l'époque contemporaine.

Or il se trouve qu'il existe une assez grande unité de vue entre les différentes écoles qui ont rationalisé le concept du *ġihād* en catégorisant ses formes, en établissant ses normes et conditions d'application. Qu'il s'agisse de la hanafite⁴⁵, de la malékite à l'époque almoravide⁴⁶, de la chaféite dont un bel exposant est l'imam al-Ġazālī, ou, plus tard de la hanbalite avec Ibn Taymiyya. Le but de cette étude n'étant pas, encore une fois, de présenter de façon complète une théorie du *ġihād* médiéval, il suffira ici de nous référer à une figure de la pensée islamique suffisamment significative. Une des catégorisations aujourd'hui les plus en vogue, grâce à internet, est précisément celle d'Ibn Rušd, non pas comme cela est la plupart du temps noté à tort, d'Abū l-Walīd, l'Averroès des Latins, mais de l'imam Muḥammad Ibn Rušd surnommé al-Ġadd, son « grand-père ». Ce juriste occupa le poste de qādī l-quḍāat, soit de juge suprême sous le règne d'Ibn Tāšfīn, fondateur de la dynastie almoravide. Dans le « Kitāb al-ġihād » de ses *Muqaddimāt al-mumahdiyyāt*, il divise le *ġihād* en quatre parties (*aqsām*)⁴⁷ :

1. le *ġihād al-qalb*, « *ġihād* du cœur », qui est le combat contre le moi intérieur ;
2. le *ġihād bi-l-lisān*, le « *ġihād* de la langue », qui est celui de l'enseignement du peuple à la religion ;

⁴² Voir MORABIA, 185-194.

⁴³ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Questionum in Heptateuchum libri septem*, in *Opera Omnia*, editio Latina, PL 34, « Quaestiones in iesum nave », liber VI, 10. (8, 2), en ligne sur le site <http://www.augustinus.it>.

⁴⁴ AQUIN, Thomas (d'), *Summa theologiae*, Secunda pars, Quaestio 40, en ligne sur le *Corpus Thomisticum – Opera omnia* du site de l'Université de Navarre.

⁴⁵ AL-RĀZĪ, Abū Bakr, « Kitāb al-Siyar wa-l-ġihād », dans *Šarḥ muḥtasar al-taḥawī*, Bayrūt : Dār al-Sarāġ, 2010, IX, 5-220.

⁴⁶ Voir LAGARDÈRE, Vincent, « Évolution de la notion de djihad à l'époque almoravide (1039-1147) », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, n°161 (41^e année – janvier-mars 1998), 3-16.

⁴⁷ IBN RUŠD, Abū l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad, *al-Muqaddimāt al-Mumahhidāt*, Beyrūt : Dār al-Ġarb al-islāmī, 1997, 341-342.

3. le *ḡihād bi-l-yad*, le « *ḡihād* de la main », celle du Musulman qui contribue à la vie de la cité par son art, ses œuvres éducatives et de bienfaisance, et notamment l'écrivain s'entend, qui diffuse la science ;

4. en fin le *ḡihād bi-l-sayf*, le « *ḡihād* de l'épée », qui se mène contre les associateurs (*mušrikīn*). Notons que son petit-fils, l'Averroès des Latins, celui qui, selon Dante, « il gran commento foe », consacre aux conditions et aux modalités de ce *ḡihād* deux chapitres de son volumineux *Bidāyat al-Muḡtahid*⁴⁸.

Cette catégorisation est d'autant plus intéressante qu'elle se fait dans un contexte de « réarmement moral » concomitant avec la controffensive menée contre la Reconquista espagnole en al-Andalus⁴⁹, et qu'elle est largement reprise dans les autres écoles, dans des termes plus ou moins comparables, jusque chez Ibn al-Qayyim al-Ġawziyya (1292-1350), théologien et juriste damascène de l'école hanbalite disciple d'Ibn Taymiyya (1263-1328), dont la conception du *ḡihād* est aujourd'hui largement diffusée sur la toile. Il distingue : 1. combat sur soi-même – *ḡihād al-nafs* – qui présente quatre volets ; 2. le combat contre Satan – *ḡihād Shaytān* –, qui en présente trois ; et 3. le combat contre les non-Croyants et les hypocrites – *ḡihād al-kuffār wa-l-munāfiqīn* –, c'est au sujet de ce dernier type qu'il précise ce qui suit : « Le combat contre les non-Croyants et les hypocrites se mène selon quatre modes : avec le cœur – *bi-l-qalb* –, avec la langue – *bi-l-lisān* –, avec ses biens – *bi-l-māl* –, et avec la main – *bi-l-yid* »⁵⁰. Si le *ḡihād bi-l-yid*, le « combat avec la main », que d'autres juristes nomment plus explicitement encore *ḡihād bi-l-sayf*, « combat par l'épée », n'est qu'un des onze modes du *jihād*, on comprend que nos voisins et nos compatriotes éduqués dans la langue arabe et la religion islamique puissent trouver curieux que la langue française ne donne à ne penser le *ḡihād* que comme guerre et, qui plus est, « guerre sainte »...

Ayant fait de la guerre la question centrale du *ḡihād* mais ne pouvant nier qu'il existe un *ḡihād* spirituel, Alfred Morabia consacre la quatrième partie de son ouvrage au « *ḡihād* interne », où il présente le « *ḡihād* non guerrier », appelé par les théologiens *al-ḡihād al-akbar* ou « *ḡihād* majeur », « cet effort, ce *ḡihād* au sens originel du terme » comme « une sorte de prolongement, de sublimation de la lutte contre les Mécréants »⁵¹. Il n'est pas le seul à affirmer pareille idée. Rudolph Peters estime de son côté qu'avec « la stagnation de l'expansion islamique, le concept de *jihad* s'intériorisa comme combat moral et spirituel »⁵². Alfred Morabia ajoute deux observations.

La première est que « le *ḡihād* dénommé “mineur” occupe l'essentiel, la quasi-totalité des pages consacrés par les traités juridiques au “combat dans la Voie d'Allāh” »⁵³. Ceci

⁴⁸ IBN RUŠD, *Bidāyat al-muḡtahid wa-nihāyat al-muqtadid*, traduit en anglais par Imran Ahsan Khan Nyazee sous le titre *Bidāyat al-muḡtahid / The Distinguished Jurist's Primer*, 2 vol., Reading : Garnet Publishing I, 454-487.

⁴⁹ Voir LAGARDÈRE, Vincent, « Évolution de la notion de *djihad* à l'époque almoravide (1039-1147) », dans *Cahiers de civilisation médiévale* n° 161 (41^e année – janvier-mars 1998, 3-16.

⁵⁰ IBN AL-QAYYIM AL-ĠAWZIYYA, *Zād al-ma'ād fī hadyī ḡayr al-ḡibād*, Bayrūt : Dār al-kitāb al-ʿarabī, 2005, 415-416.

⁵¹ MORABIA, 296. Il est vrai que les courants mystiques de l'Islam ont largement développé l'aspect *ḡihād al-nafs* ou « *ḡihād* spirituel ». Ibn ʿArabī, par exemple, le conçoit comme le combat quotidien contre l'égoïsme : les cinq prières deviennent chez lui un *ḡihād* prescrit en cinq « temps de la journée », cinq « états d'âme versatiles », voir *La Sagesse des prophètes*, traduction de Titus Burckhardt, Paris : Albin Michel, 1974, 44 et 134. Mais le soufisme est loin d'être un phénomène mineur dans l'Islam. À supposer donc que le *ḡihād al-nafs* ou « *ḡihād* spirituel » puisse être considéré comme secondaire dans les traités juridiques, il n'en reste pas moins que les courants mystiques sont loin d'être un phénomène mineur dans l'Islam, et que, dans la psyché musulmane, cet aspect du *ḡihād* doit être considéré comme secondaire.

⁵² PETERS, Rudolph, *Jihad in Classical and Modern Islam*, (1ère éd. 1996), Princeton : Markus Wiener Publishers, 2005, 197, note 52.

⁵³ *Ibid.*, 297.

correspond au fait que l'impulsion de la question est donnée par le besoin de faire face à ce que l'on pourrait appeler « la Umma en danger » : il est naturel que le contenu se rapporte essentiellement aux règles de conduite vertueuse pendant le combat armé et à la légitimation.

La seconde observation d'Alfred Morabia est que « l'intérêt porté au “*ḡihād* spirituel” est manifestement postérieur à l'époque où furent posés les fondements du Dogme et de la Loi »⁵⁴. On a voulu, pour illustrer cette proposition, utiliser ce passage d'al-Ġazālī : *Sulūk hādā l-ṭarīq yakūnu bi-l-muḡāhada wa-qaṭʿe šahwa(t) al-naḥs wa-qaṭl hawāhā bi-sayf al-riyāda*, soit « suivre cette voie [celle du mysticisme] en coupant le désir de l'âme et en tuant la passion par le sabre de l'exercice » ; et en appeler, entre autres, à ce hadith controversé : *Raġaʿna min al-ḡihād al-aṣḡar ilā ḡihād al-akbar*, soit « Nous sommes retournés du petit *ḡihād* pour entrer dans le grand *ḡihād* »⁵⁵. En réalité les métaphores militaires de ces passages ne prouvent nullement que le *ḡihād* spirituel soit une extension, une « sublimation » du *ḡihād* armé. Elles trouvent une explication facile dans le contexte de l'avancée conquérante des Franġ sur le triple front de la Sicile, d'al-Andalus et de Syrie-Palestine (Jérusalem est prise en 1099). Faisant le lien entre ces trois avancées, le juriste et philologue syrien al-Sulamī, contemporain d'al-Ġazālī, cite, dans un *Kitāb al-ḡihād*, le célèbre imam lorsqu'il appelle à la solidarité des cités syriennes dans le *ḡihād* contre l'ennemi. Il considère comme lui que la résistance exige, avant-même un effort militaire, ce que l'on pourrait appeler, pour utiliser le langage du pasteur luthérien Frank Buchman devant la montée de la marée nazie un « réarmement moral et spirituel »⁵⁶.

L'historien Michael Bonner le note d'ailleurs d'entrée : « Pour ce qui est de la question des origines premières, nous pouvons avancer que les éléments du jihad interne étaient présents dès le départ, et que le jihad a souvent été, dans une même mesure, une lutte contre l'ennemi au-dedans et au-dehors »⁵⁷. Après sa longue enquête historique, il persiste : « Le jihad depuis ses origines a toujours inclus à la fois une lutte contre des adversaires externes et une lutte interne ». Et de préciser : « cette caractéristique dualiste est née de l'héritage évident que l'islam partage avec les autres religions monothéistes dans les notions de martyr et de *maghāzi* au sens de “lutte spirituelle” »⁵⁸. Voilà qui conforte encore une fois l'interprétation du terme *qitāl* au sens dérivé, faite plus haut dans ce texte⁵⁹. Michael Bonner n'en a pas terminé. Faisant allusion au temps où les érudits montaient dès la fin du VIII^e siècle, au *ribāṭ* sur la frontière arabo-byzantine, il écrit : « le jihad “interne” et le jihad “externe” étaient toujours présents tous les deux, mais à des degrés variables et dans des rapports différents. »⁶⁰

L'idée de l'antériorité du *ḡihād* armé sur le *ḡihād* spirituel découle d'une confusion chronologique. Si l'on fait remonter les théorisations du *ḡihād* aux premières exhortations et réflexions sur la défense armée de la Umma et la récolte des *ḥawādīṭ* / hadīths utiles à ces fins, on pourrait le penser. Mais si l'on s'en tient aux théorisations du *ḡihād* effectuées par les grandes écoles juridiques qui élaborent un corpus de catégories, *ḡihād* armé / *ḡihād* spirituel, *ḡihād* externe / *ḡihād* interne, *Dār al-Islām* / *Dār al-Ḥarb*, cela ne tient pas. Quant au fait qu'une bonne partie des traités de *ḡihād* concerne le *ḡihād* armé, cela tient à deux choses.

⁵⁴ *Ibid.*, 297.

⁵⁵ LARCHER, 67.

⁵⁶ Voir à ce sujet AL-SULAMĪ, °Ali b. Ṭāhīr, *Kitāb al-ḡihād*, texte arabe et traduction française dans SIVAN, Emmanuel, « Un Traité Damasquin du débuts du XII^e siècle », *Journal Asiatique* n° 254 (1966), 197-224.

⁵⁷ BONNER, 25.

⁵⁸ BONNER, 207.

⁵⁹ Voir plus haut dans ce texte, pages 5-6.

⁶⁰ BONNER, 208.

L'importance du *ḡihād* comme « conduite vertueuse » dans le *siyar*, soit les « marches à suivre » dans la paix et guerre, comprenant aussi bien la légitimation de la guerre que les règles de conduite en temps de paix et de guerre, a progressivement rapproché les sens des deux mots, comme cela est manifeste dans les deux chapitres consacrés au *ḡihād* dans le *Bidāyat al-Muḡtahid* d'Ibn Rušd. Or il est clair que le *ḡihād* armé oblige à une masse de codifications bien plus consistante que le *ḡihād* spirituel. Cela ne peut cacher le fait que les développements spirituels du *ḡihād* ne sont pas postérieurs à sa théorisation : ils en sont contemporains et en font partie intégrante.

Quand le philologue Ibn Sīdā aborde vers l'an mil le mot *ḡihād* à l'entrée « ḠHD » de son *Šihāh fī l-luḡa*, il se contente de mentionner l'expression, *ḡāhada fī sabīli l-Lāh maḡāhadatan wa-ḡihādan*, soit « il a combattu sur la voie de Dieu de toutes ses forces », ce qui valide le passage dans la langue commune de l'expression *ḡāhada fī sabīli l-Lāh* sans que cela ne traduise en quoi que ce soit sur le concept de *ḡihād*. Mais comme le linguiste Pierre Larcher nous invite à nous reporter au *Lisān al-ʿArab*, regardons de près ce monument de la langue arabe.

Comme toujours, avant de consulter le texte, essayons de nous faire une idée du contexte. À vrai dire, on connaît mal la biographie d'Ibn Manzūr, son auteur, mais on imagine que l'homme vécut alternativement entre Tripoli et Le Caire. Né dans la première de ces cités où il assumera plus tard la fonction de *qāḏī*, il grandit au Caire et y écrit, dans une deuxième partie de sa vie, son fameux dictionnaire. Autant dire que cet ouvrage est élaboré dans des circonstances dramatiques où la *Umma* se trouve prise en étau entre les Francs et les Mongols. Le Monde musulman doit faire face d'un côté à la guerre avec les États chrétiens du Levant. C'est pour secourir ces derniers qu'est levée la VII^e croisade au cours de laquelle Louis IX prend Damiette en 1250 et qu'advient le renversement des Ayyoubides, les successeurs de Salāḥ al-Dīn / Saladin, par les Mamelouks Baybars. Cette campagne ne se termine qu'en 1254 alors qu'Ibn Manzūr, probablement au Caire à cette époque-là, n'a que 21 ans. Le même Monde musulman cherche de l'autre côté à résister à la pression irrésistible des Mongols qui prennent Bagdad en 1258, Alep et Damas en 1260. Pensant à une « alliance de revers », le camp chrétien, qui voit les États du Levant menacés par les querelles internes et par les attaques des Mamelouks d'Égypte, les papes successifs jugent le moment opportun pour une nouvelle croisade qui tente, de 1265 à 1272, d'aider les Francs d'Acre qui tombe en 1291. C'est à cette époque-là qu'Ibn Manzūr, alors âgé de 58 ans, est réputé avoir achevé la première mouture du *Lisān al-ʿArab*. L'ouvrage est donc rédigé dans l'atmosphère lourde de dangers extérieurs conjugués contre lesquels la société musulmane s'arcboute. Le passage du *Lisān* sur le terme *ḡihād* commence ainsi : *ḡāhada l-ʿaduwwa maḡāhadatan wa-ḡihādan : qāṭalahu wa-ḡāhada fī sabīli l-Lāh*, ce qui donne : « Il a combattu l'ennemi de toutes ses forces : il l'a combattu en luttant sur la voie de Dieu »⁶¹. Voici comment Ibn Manzūr poursuit : « Il est dit dans le ḥadīṭ : pas de Ḥiḡra après le Faṭḥ [de la Mecque], mais le *ḡihād* et le *niyya* ». Ce qu'il se met en devoir d'expliquer et de commenter ainsi : « Le *ḡihād* dans le combat contre l'ennemi est l'intensité et l'effort insistant pour user de tout son pouvoir et de toutes ses possibilités de parole et d'action, et la signification de la *niyya* est « la [bonne] intention », en l'occurrence l'intention sincère d'agir pour Dieu ; ainsi il ne reste plus de Ḥiḡra qu'après le Faṭḥ de La Mecque car s'est formé le Dār al-Islam, mais il s'agit de sincérité dans le *ḡihād* et dans le combat contre les Non-Croyants. La conclusion à présent : « Le *ḡihād* est l'intensité et la mobilisation de toutes ses forces dans la guerre et dans la

⁶¹ IBN MANZŪR, 710.

parole, ou en toutes autres choses »⁶². Il est patent que l'auteur du *Lisān* résume ainsi la notion de *ḡihād* d'une manière qui peut être entendue par tous les Musulmans.

Une visite profitable à Ibn Ḥaldūn

Dans sa célèbre *Muqaddima*, Ibn Ḥaldūn distingue quatre sortes de guerres : 1. celles qui surgissent à l'occasion de querelles entre tribus et familles, 2. celles qui opposent des peuples ennemis et sont occasionnées par le pillage des richesses, 3. *al-musammā fi l-ša'ira bi-l-ḡihād*, « celles qui sont nommée *ḡihād* dans la Loi religieuse », et 4. celles que mènent *al-duwal ma'a l-hāriḡīn w-al-māna'in li-ṭāqatihim*, soit « les gouvernements avec les dissidents et les rebelles ». Et il précise : *al-aṣnāf al-awālān baḡi wa-fitna wa-aṣnāf al-aḡirān ḡurūb al-ʿadal wa-l-ḡihād*, ce qui donne : les première sortes sont transgressives et fautives, tandis que les secondes relèvent de la justice et du *ḡihād* ». Ce passage est particulièrement intéressant puisque l'on y relève que le terme *ḡihād* est employé à une ligne de distance dans deux sens différents : dans le premier cas il s'agit d'une des *aṣnāf al-ḡurūb* « sortes de guerres », celle qui est validée par la *ša'ira* ; dans le second cas, mise sur le même pied qu'*al-ʿadal*, « la justice », elle est une qualité, une vertu⁶³.

Ce passage de la *Muqaddima* d'Ibn Ḥaldūn nous aide à conclure l'étude de l'identification du terme *ḡihād* dans la formalisation de doctrine et le droit musulmans à l'époque que nous appelons médiévale nous référant à l'Europe, mais qui correspond dans les sociétés d'outre-Méditerranée, à l'Âge d'or de la civilisation de l'Islam. En voici les points :

A. Le *ḡihād* se distribue en plusieurs catégories. a. Elles sont constituées par classifications multiples, différentes suivant les auteurs : notamment, avec Ibn Ruṣd, le *ḡihād al-qalb*, *bi-l-lisān*, *bi-l-yad* et *bi-l-sayf*, le *ḡihād* « du cœur », « de la langue », « de la mains » et de l'épée ; b. ces catégories sont en général hiérarchisées par les théologiens : nous trouvons ainsi, comme nous l'avons vu dans le dans le *ḡihād*, le *ḡihād al-aṣḡar* et *al-akbar*, le « mineur » et le « majeur ».

B. Employé avec le sens de « guerre », comme nous venons de le voir chez Ibn Ḥaldūn, le *ḡihād* n'est que l'une des deux « sortes de guerre » – *aṣnāf al-ḡurūb* – ayant pour critères *al-ʿadal*, « la justice », et le *ḡihād* comme « zèle vertueux ».

Le développement qui précède nous a permis d'approcher l'identification du mot *ḡihād*. Elle est rien moins que simple. Le terme possède des significations diverses au long de l'histoire en nous limitant même à la période classique, qui est aussi l'Âge d'or de l'Islam.

Sens 1. Au sens premier, les termes *ḡāhada*, *ḡihād* et *muḡāhid* expriment « le redoublement ses efforts personnels », la « mobilisation de toutes ses forces », le terme *ḡāhada* étant notamment attesté, à l'époque préislamique, dans un contexte de compétition.

Sens 2. Aux temps coraniques, *ḡāhada*, *ḡihād* et *muḡāhid* sont employés : a. dans leur sens premier ; et b. comme une vertu musulmane, dans le cadre de l'expression *ḡāhada / ḡihād / muḡāhid fi sabīli l-Lāh*, qui se déploie dans plusieurs directions, intérieure d'un côté, extérieure de l'autre, dans la propagation de la foi, contre les non-Croyants, déjà en temps de paix, et tout particulièrement en temps de conflit ouvert. Le terme *ḡihād* n'apparaît dans le

⁶² Impossible d'adhérer à ce commentaire réducteur : « on a évidemment remarqué que le *Lisān al-ʿArab* ne connaît pas d'autre sens pour *jihād* que celui de “combat”, tout à la fois “contre l'autre” et “pour Allah” », cf. LARCHER, Pierre, *op. cit.*, 66.

⁶³ Le texte arabe a été pris dans la *Muqaddima Ibn Ḥaldūn*, 115. Pour l'édition française, voir IBN KHALDŪN, Discours sur l'Histoire universelle, 3 vol., Paris : Sindbad, 1968, II, 555, mais le présent texte, la traduction est de notre cru.

Coran que furtivement comme substantif désignant une attitude morale et spirituelle donnée par l'expression *ġihād fī sabīli l-Lāh*, « lutter, combattre sur la Voie de Dieu », mais il désigne, à l'état encore brut, non formalisé, une vertu majeure exigée des Musulmans pour la diffusion de la religion nouvelle et la défense de la *Umma*, la Communauté des Croyants, y compris par les moyens militaires.

Sens 3. Le *ġihād* apparaît comme concept dans des conditions où la *Umma* est menacée par les divisions internes, religieuses et politiques, et où la grande période des conquêtes terminée, le Monde islamique se trouve dans une situation défensive, notamment sur la frontière byzantine, celle d'Asie centrale et celle d'al-Andalus. En gros, toutes les écoles théologiques et juridiques consignent plusieurs formes de *ġihād*, distinguant *ġihād* « majeur » et « mineur », « interne » et « externe », « armé » et « spirituel », etc., mais pour la grande majorité d'entre elles, le *ġihād* guerrier est essentiellement défensif. Pour certaines même, il n'est pas légitime à l'intérieur de la *Umma*. En tout état de cause, la théorisation du *ġihād* comme guerre défensive s'accompagne de la nécessité d'un réarmement moral, donc un développement du thème du *ġihād* spirituel, ce qui correspond à la mise en concept de la notion coranique du *ġihād* forme conduite vertueuse.

II. Évolution historique de la notion de *ġihād*

Sommaire de la 2^{ème} partie

Utilisations traditionnelles du <i>ġihād</i>	page 21
Le <i>ġihād</i> dans les luttes anticoloniales	22
Les invocations actuelles du <i>ġihād</i>	24

On pourrait étudier les nuances données à la notion de *ġihād* dans les différentes écoles juridiques du sunnisme comme du chiisme après sa formalisation à l'époque médiévale. Ce n'est pas l'objet de cette étude. En revanche, il semble impossible d'esquisser une traduction de ce terme sans avoir présent à l'esprit le fait qu'après être resté à peu près stable pendant longtemps, sa conception a bougé pendant les deux derniers siècles.

Utilisations traditionnelles du *ġihād*

Seule une étude complète dans tout l'espace-temps du Monde islamique pourrait livrer un tableau précis de la multitude des occasions où fut invoqué le *ġihād* et des termes dans lesquels il fut employé.

L'évocation la plus tardive faite dans la première partie de cet article est celle d'Ibn Ḥaldūn, mort au Caire en 1406, cinq années seulement après avoir conduit à Damas une délégation de notables auprès de Tamerlan / Tīmūr Lank pour lui demander d'épargner leur cité de la destruction. La théorisation du *ġihād* d'Ibn Taymiyya qui est parmi les plus strictes n'ont précédé que de quelques générations. Il est parmi les auteurs qui s'attachent à définir dans quelques conditions le *ġihād*, d'*obligation collective* – *farḍ al-kifāya* –, relevant de la responsabilité du prince, devient *individuelle* – *farḍ al-ʿayn*, mais leur influence reste marginale dans la *Umma*. Pire, ayant indisposé les autorités damascènes, Ibn Taymiyya goûta pour cela de la prison.

L'opinion générale, dans les grandes écoles juridiques, est que le *ġihād* est une *obligation collective* et non *individuelle*, une obligation pour la défense de la *Umma*, rarement pour l'offensive. Nous avons là la grande avenue empruntée par la civilisation islamique. Même les opérations menées au XVI^e siècle depuis Alger pour exfiltrer les Musulmans assiégés en Espagne par Ḥayr al-Dīn et la course menée contre le blocus maritime décrété par les puissances chrétiennes contre les pays du Maghreb ne furent pas l'occasion d'invoquer le *ġihād*.

En revanche, des mouvements appelant au *ġihād* contre des non-Musulmans, voire des Musulmans jugés hétérodoxes, ont toujours existé dès le début de l'Islam. Sans remonter aux mouvements kharijites – *al-Ḥawāriġ* – dont la doctrine mériterait d'être étudiée en détail sur ce point particulier, il faut souligner ici l'importance du mouvement des Almohades – *al-Muwaḥḥidūn* –, fondé en 1120 par Ibn Tūmart qui se proclame mahdī. Son successeur, ʿAbd al-Muʾmīn, lance en effet le *ġihād* contre la dynastie almoravide – *al-Murābitūn*⁶⁴.

⁶⁴ IBN KHALDŪN, *Discours sur l'Histoire universelle*, déjà cité, 50.

Cette aventure historique a fortement impressionné l'islam maghrébo-sahélien, puisqu'au XIX^e siècle, surgissent en Afrique subsaharienne des États que les historiens ont casé dans la catégorie du « jihad peul »⁶⁵. L'exemple est donné par le soulèvement du *mallam*⁶⁶ ʿUṭmān Dān Fudiyū / Osma Dan Fodio dans l'ouest de l'actuelle Nigeria en 1804. Si cette révolte présente un aspect ethnique indéniable, celui d'une révolte peul le Gobir des Haoussas, elle se fait sous le drapeau d'un islam traditionaliste et puritain. La polémique de son fils, Muḥammad Ballū / Mohammed Bello avec le lettré Muḥammad al-Amīn al-Kanimī est instructive. Quand ce dernier proteste que le sultanat de Sokoto s'en prend à des gens qui sont musulmans depuis huit siècles, le premier répond que le *ḡihād* doit être menée non seulement contre les animistes et les apostats, sachant qu'il qualifie ainsi les Musulmans qui sont selon lui, oublié la saine orthopraxie islamique⁶⁷.

À la même époque, le *ḡihād* est généralement invoqué dans ses formes traditionnelles pour s'opposer à la grande vague des conquêtes impériales-coloniales. Il est à peine besoin de rappeler que la résistance de ʿAbd al-Qādir / Abd el-Kader à la conquête française se fit au nom du *ḡihād*, déclaré en novembre 1832. Parallèlement, l'imam Šāmil, chaykh vénéré de la Naqšbandiyya, une des quatre grandes confréries de l'Islam⁶⁸, réputée réformiste et paisible, lève le drapeau du *ḡihād* contre la pénétration russe au Daghestan et en Tchétchénie. Le même drapeau fut levé à la même époque dans le Sahel subsaharien contre la pénétration française. Il en fut ainsi dans les années 1850-1860 avec Oumar Tall, khalifa de la *tarīqa* Tijāniyya qui, après s'être lancé la conquête de la région sous le drapeau du *ḡihād* contre les animistes, à l'exemple de l'un de ses beaux-pères Mohammed Bello, le tourna contre la conquête coloniale française menée par le général Faidherbe. Il en fut de même avec Samory Touré sur la rive droite du Haut-Niger ans les années 1880. L'Afrique du Nord-ouest n'est pas en reste. Aḥmad ʿUrabi fait de même dans l'Égypte de 1881 contre l'accaparement et la mise au pas du pays par les Franco-britanniques. Dans ce qui est aujourd'hui devenu le Soudan, Muḥammad Aḥmad, connu sous le nom d'*al-Mahdī*, modifie au cours de la décennie suivante, la Šarīʿa en faisant de l'obligation du *ḡihād* contre les Britanniques et leurs supplétifs turco-égyptiens, une obligation équivalente à celle du *haḡḡ*. Dans tous ces pays, les conquérants européens ont voulu souvent voir dans l'appel au *ḡihād*, comme le remarque fort à propos Michael Bonner, « une preuve de la violence et du fanatisme de l'Islam »⁶⁹.

Le *ḡihād* dans les luttes anticoloniales

Dans la continuité des guerres coloniales de conquête où le *ḡihād* est aussi invoqué contre l'occupant, il sert encore de drapeau des luttes d'émancipation anticoloniales. Mais les circonstances générales ont changé. Elles poussent à préciser la notion dans son sens guerrier, au point que Michael Bonner note : « À partir de la fin du XIX^e siècle et pendant la plus grande partie du XIX^e, un corpus d'ouvrages juridiques est apparu dans le monde islamique définissant le jihad uniquement comme un mode de guerre », et de poursuivre : « Cette définition s'appuie sur de sérieux précédents dans la littérature juridique classique », par exemple al-Šāfiʿī⁷⁰. Le choc culturel avec l'Europe oblige les sociétés qui reconnaissent cette

⁶⁵ Voir CORNEVIN, Robert, *Histoire de l'Afrique*, 2 vol., Paris : Payot, 1966, II, 246-268.

⁶⁶ Le peuhl *Mallam* est l'arabe *muʿallam*, « professeur, maître ».

⁶⁷ Voir LAMINO SANUSI, Sanusi, *Al-Kanemi Before Dan Fodio's Court : Sultan Bello's response to Kyari Tijjani*, Lagos, April 2003 ; ainsi que BUGAJE, Usman, « The Jihad of Shaykh Usman Dan Fodio and Its Impact Beyond The Sokoto Caliphate », sur le site *Madani Timuku World Press*, 02/09/2010.

⁶⁸ « Confrérie » correspond à l'arabe *tarīqa*, littéralement, « voie », pluriel *ṭurūq* ou *ṭarīqāt*.

⁶⁹ BONNER, 195.

⁷⁰ *Ibid.*, 196.

religion comme officielle à des adaptations profondes de leur *qanūn*, ou « corpus juridique ». Celui-ci a toujours connu, n'en déplaise aux orientalistes qui ont une approche essentialiste de l'Islam, une part importante de règles qui dépendent de la seule autorité du *sultān*, même si théologiens et juristes ont élaboré très tôt une jurisprudence de la légitimité des règles de droit⁷¹. Ces nécessaires adaptations à la société moderne imposent toutefois aux autorités religieuses, aux théologiens et aux juristes, un vaste effort d'aggiornamento et, par conséquent, de contextualisation du *fiqh*, de la « jurisprudence » islamique qui inspire une partie variable mais toujours croissante du *qanūn* selon les sociétés et les États.

À l'instar du mouvement de mise au goût du jour du Christianisme s'appuyant sur un retour aux sources lancé par Martin Luther début XVI^e siècle et auquel est associé le nom de *réforme*, on retrouve fin XIX^e siècle chez Ġamāl al-Dīn al-Afġānī une idée parallèle de réforme de l'Islam auquel les orientalistes ont attribué, à tort paraît-il, l'étiquette de *salafiyya*⁷², terme ayant comme contenu le « retour aux Prédécesseurs », c'est-à-dire aux « Anciens ». Expulsé d'Égypte en 1882 pour sa liaison avec la révolte du général Aḥmad °Urabī, al-Afġānī prône, en opposition au courant occidentaliste de Aḥmad Ḥān, le *ġihād* pour l'émancipation de l'Orient musulman du joug impérialiste. Mais il accorde en même temps son plein soutien aux mouvements nationaux dont l'idéologie n'est ni forcément religieuse, ni forcément musulmane, et qui se trouvent influencés par la pensée européenne. Il n'est donc pas étonnant que cette réforme de l'Islam se fasse en invoquant la revivification de l'*iġtihād*, source du droit musulman souvent délaissé par les grandes écoles sunnites. Tous les secteurs de la doctrine sont alors touchés, et la notion de *ġihād* comme « combat guerrier », circonstances obligent, n'y échappe pas. Nous assistons, dans cet effort de mise à jour, à une certaine sécularisation du *ġihād*, à laquelle répond en écho l'appel au « *ġihād* contre les capitalistes anglais et français », lancé de Bakou en 1920, à la tribune du Congrès de Peuples d'Orient⁷³. Parmi les représentants les plus éminents de cette tendance, Muḥammad °Abduh et ses disciples, Muḥammad Rašīd Riḍā et le Šayḥ al-Azhar Maḥmūd Šaltūt⁷⁴. À côté de son agitation comme slogan religieux mobilisant les Musulmans contre l'oppression subie par la *Umma*, naît ainsi, dans son acception guerrière, un *ġihād* différent, profane cette fois, invoqué par des mouvements d'émancipation antiimpérialiste. Notons ici, par parenthèse, que pendant la Grande Guerre, le *ġihād* fut instrumentalisé d'un côté comme de l'autre du front. D'un côté la Porte appelle les prisonniers musulmans au *ġihād* contre les forces de l'Entente, tandis qu'en Iraq l'ayatollah Kāzīm al-Yazdī appelle *ġihād* pour défendre son pays contre les forces britanniques⁷⁵. De l'autre côté, Français et Anglais sillonnent leurs empires en tous sens en quête d'imams complaisants disposés à déclarer le *ġihād* contre l'Allemagne.

Notons même que, dans les années 1910-1920, le *ġihād* fut agité tous azimuts. L'Allemagne de Guillaume II persuada le sultan Mehmet V de déclarer, en qualité de calife, le 14 novembre 1914, le *ġihād* contre les puissances alliées. Réciproquement, Les Anglais épaulèrent, par

⁷¹ Voir à ce propos BOULAABI, Abderraouf, *Islam et pouvoir : Les finalités de la Charia et la légitimité du pouvoir*, Paris : L'Harmattan, 2006. L'auteur en donne un aperçu à partir de l'œuvre de l'Andalou Abū Ishāq al-Šāṭibī (mort en 1388). On doit à ce théologien acharite et juriste l'école malikite cinq critères de conformité à la *šarī'a*, c'est-à-dire de légitimité éthique, d'un acte politique : *al-qist*, « l'équité », *al-'adl*, « la justice », *al-šūra*, « la concertation », *al-iṭā'a*, « l'obéissance », et *al-amr bi-il-ma'rūf wa-l-naḥy 'an al-munkar*, « le commandement du bien et l'interdiction du mal ».

⁷² Voir LAUZIÈRE, Henri, « The Construction of *Salafiyya* : reconsidering of salafisme from the Perspective of Conceptual History », dans *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 03 (août 2010), 369-389.

⁷³ Voir *L'Internationale communiste et la libération de l'Orient. Le premier Congrès des peuples de l'orient*, Milan : Feltrinelli, 1967, 69.

⁷⁴ Voir à ce propos PETERS, Rudolph, *Jihad in Classical and Modern Islam : A Reader*, Leiden : Brill, 1977, 7-8.

⁷⁵ Voir KADHIM, Abbas & AL KHATTIB, Luay, « What Do You Know About Sistani's Fatwa ? », publié le 06/07/2014 le site du *Huffington Post*.

Laurence d'Arabie interposé, la Grande révolte arabe menée contre les Ottomans par le chérif Husayn et son fils Faysal au nom du *ḡihād*. Et c'est bien un *ḡihād* qui fut parallèlement déclaré par les oulémas du Nadjd pour favoriser la conquête de la péninsule Arabique par Abd al-Aziz Ibn Saoud, lui aussi soutenu par les Anglais qui préférèrent à Faysal dans le contrôle du Hedjaz. De son côté, La puissance coloniale française réussit à obtenir en Algérie une fatwa d'imans de Kabylie, Bou Merzag, un des descendants d'el-Mokrani, et el-Ouanoughi, qui déclarait « islamiquement licite » la guerre contre les puissances de l'Axe... Et derrière les appels à la « guerre sainte » contre l'impérialisme britannique lancé de la tribune du Premiers Congrès des peuples d'Orient à Bakou en 1920 par Alexandre Zinoviev, c'est bien le *ḡihād*, probablement susurré par Sultan Galiev, qu'il faut entendre...

Toujours est-il que la lutte pour l'indépendance de la Syrie et du Liban contre le Mandat français se mène sous le drapeau du *ḡihād*. Mais il est clair que, lancé par des dirigeants de culture, si ce n'est de religion chrétienne, ce *ḡihād* a perdu ses références exclusivement musulmanes pour être entendu par tous comme une vertu profane, un peu comme de façon contemporaine, dans la France combattante, le terme de Résistance est sacralisé, et finit, en dépassant les limites de son acception guerrière, par signifier « combat » au sens général du terme. Le même phénomène de sécularisation du *ḡihād* possède son pendant au Maghreb. Quand les Algériens combattent l'occupation française, ils emploient les termes de *ḡihād* et *muḡāhidūn* au sens guerrier. Imaginez maintenant la liesse populaire explosant à Rabat en 1956 quand le Maroc arrache son Indépendance à la France colonisatrice. Mohammed V exhorte ainsi le peuple marocain : *Raḡa'na min al-ḡihād al-asḡār ilā l-ḡihād al-akbār*, c'est-à-dire « Nous sommes revenus du *ḡihād* mineur pour nous livrer au *ḡihād* majeur » ! Que la validité ce hadith attribué au prophète Muḡammad soit ou non contestée, le fait est que la formule possède un sens évident pour le peuple marocain, et que ce dernier comprend que les grands efforts et les sacrifices sont devant lui. Quand Bourguiba s'autoproclame *al-Muḡāhid al-akbar*, « Combattant suprême », le peuple tunisien ne prend jamais cette formule au sens guerrier. Comme Mohammed V, il entend que le Grand combat est celui de vaincre les défis profanes de l'Indépendance et du Développement.

Les invocations actuelles du *ḡihād*

Le ressac du nationalisme arabe et la submersion de ce dernier par les mouvements islamistes dans la période moderne, en gros à partir de 1975, voit la notion de *ḡihād* retourner pour l'essentiel, à côté de son sens profane, sous des justifications religieuses. Le meilleur indice en est donné par le groupe officiellement créé en 1981 avec le nom de *Ḥarakat al-ḡihād al-islāmī fī Filasṭīn* ou « Mouvement du Jihad islamique » qui, comme on peut s'en rendre compte, se voit contraint de qualifier son *ḡihād* d'« islamique ». Il existe dès lors de multiples voies du retour au religieux.

Il y a d'abord le *ḡihād* qui, revendiqué par exemple pour la Palestine par la Ligue islamique mondiale – *al-Rābiṭa al-alam al-islamī* – créée en 1962 à l'initiative du prince Faysal d'Arabie, fait également aussi partie du patrimoine des Frères musulmans d'Égypte et du Ḥamās palestinien, et se distingue très peu des formes traditionnelles, mais n'est pas entendu seulement sens guerrier, le *ḡihād bi-l-sayf*, le « *ḡihād* de l'épée », mais par les autres moyens disponibles, notamment le *ḡihād bi-l-lisān*, le « *ḡihād* de la langue », qui est, en termes modernes, celui de la propagande, et les autres formes du *ḡihād bi-l-yad*, le « *ḡihād* de la main », notamment la solidarité financière. Parallèlement, nous avons vu de façon récente dans la sphère chiite, la lutte de l'armée iraquienne et des milices chiites contre Dā'ish

s'appuyer sur une *fatwa* lancée le 13 juin 2014, soit trois jours après la chute de Mossoul, par le Grand ayatollah °Alī l-Sīstānī⁷⁶.

Mais il y également une nouvelle forme, autrement plus voyante, du *ḡihād*, celle qui est invoquée par des courants se réclamant eux-mêmes de la *salafīyya ḡihādiyya*, littéralement du « salafisme jihadiste ». Ils se sont fait muscles et poumons dans la lutte contre l'occupation russe en Afghanistan, puis se sont disséminés après 1989 pour ouvrir d'autres fronts, notamment avec la lutte d'al-Qā'ida contre l'installation massive et durable des États-Unis dans la péninsule Arabique en 1991, ce qui a mené au 11-Septembre 2001, mais aussi la Bosnie, l'Algérie, la Somalie, etc., ensuite avec la lutte contre l'occupation de l'Iraq en 2003, ce qui nous conduit par rupture avec al-Qā'ida au groupe connu sous le nom de Da'īsh. Ces deux mouvances fournissent désormais un drapeau de ralliement à des myriades de groupes locaux dans l'archipel des terres d'Islam allant du Sahel africain au Pakistan, voire plus loin dans l'Asie du Sud-est. Sans prétendre présenter en détail la conception qu'ont ces courants du *ḡihād*, ce qui supposerait un travail situé hors de notre champ d'étude, il est toutefois possible d'affirmer qu'elle résulte d'une série de ruptures radicales avec celle des époques précédentes.

Les ruptures anciennes peuvent se ramener à trois 1. Le wahhabisme, qui est un courant traditionaliste greffé sur la branche hanbalite, la plus traditionaliste de l'Islam sunnite. Contrairement aux grands réformistes comme al-Afḡānī qui invoquent le retour aux sources pour permettre une adaptation moderniste, le wahhabisme l'entend comme un intégriste littéraliste – bien qu'il faille employer ce terme avec précaution – : il considère les autres écoles sunnites comme des mauvais Musulmans et les Chiites comme non-Musulmans⁷⁷. Son alliance avec les Banū Sa'ūd l'a transformé en idéologie officielle d'un État qui fusionne en un même bloc positions politiques conservatrices et religieuses fondamentalistes. 2. Les Frères musulmans égyptiens de Ḥasan al-Bannā, mouvement créé en 1928, qui brise la continuité avec le réformisme musulman de Muḥammad °Abduh et met l'accent sur la réislamisation par le bas la société considérée comme corrompue par les influences occidentales. 3. Le courant animé par le Pakistanais Abū l-a'lā l-Mawdūdī qui proposait de faire du Pakistan non pas un État musulman mais un État islamique, fondé sur une « souveraineté divine »⁷⁸. Si ces trois courants ont prôné le *ḡihād* contre les puissances coloniales, leur lutte antiimpérialiste s'est parfaitement accommodée de relations plus ou moins étroites avec les services britanniques et étasuniens contre les gouvernements de leurs pays respectifs, dont ils refusaient le modernisme occidentaliste, pour mettre l'accent sur la lutte contre les gouvernements impies considérés comme retournés à la *ḡahiliyya*, c'est-à-dire aux temps obscurs de l'« ignorance » antéislamique.

⁷⁶ Voir l'*International Business Times* du 13/06/2014.

⁷⁷ De son côté, la propagande chiite a aujourd'hui tendance à considérer les Sunnites en général comme *kufār*, littéralement « dénégateurs ».

⁷⁸ Il n'est pas inutile de signaler que le système politique d'al-Mawdūdī ne se conçoit pas sans le rapport aux grandes puissances européennes. Il prend à celles-ci des idées façonnées au miroir, cherchant dans l'Islam à en prendre le contre-pied. Ainsi avance-t-il une question que ne se sont pas posés les sociétés baignant dans l'atmosphère religieuse de l'Islam, celui de la légitimité de l'État par rapport à la société, ce qui ne les a pas empêchés de se questionner sur la validité des actes politiques (voir plus haut, page 17, note 55). Là où les Lumières ont donné l'idée de « souveraineté populaire », il crée de toutes pièces celle de « souveraineté divine ». Et là il perçoit le communisme comme une religion organisée en Internationale, il réagit à l'abolition du califat en prônant une « internationale islamique ». De son côté, si Sa'īd Quṭb reste, comme le réformisme musulman et même comme les Frères musulmans, indifférent au système politique par lequel il avance la notion de « légitimité » comme une question « pragmatique », il reprend d'al-Mawdūdī la notion de « souveraineté divine », voir SAYYID QUṬB, *Ma'ālim fī l-tarīq*, al-Qā'ira : Dār al-šurūq, 1979, 97-98, cité par par BEDDY EBNOU, Mohamed, *Islam et démocratie : face à la modernité [Valeurs de l'Islam, 10]*, Paris : Fondation pour l'Innovation politique, 2015, 20.

Une seconde série de ruptures qui s'opère dans l'atmosphère constituée par une certaine confluence idéologique entre trois courants : d'un point de vue politique, les tendances afghano-pakistanaïses des Ġama'āt-i islamī héritières al-Mawdūdī, et le courant de l'Égyptien Sa'īd Quṭb qui, sensible aux thèmes développés par le penseur pakistanais, a influencé l'aile ultra des Frères musulmans en lui imprimant un contenu nouveau, plébéien, antiimpérialiste et pour le moins sectaire que son exécution par Nasser en 1966 n'a fait qu'exacerber ; enfin, d'un point de vue théologique, le wahhabisme saoudien. Telle confluence s'opéra notamment à travers la guerre d'Afghanistan, avec comme figure emblématique le Palestinien °Abd Allāh al-°Azzām, maître à penser d'Usāmā b. Lādīn / Ben Laden⁷⁹. Du point de vue politique, le *ġihād* se mène désormais sur deux plans : d'une part le combat contre l'occupation étrangère qui se poursuit dans la tradition de la lutte de libération de l'Afghanistan, une position désormais sans réserve qui puise sa justification dans la défense de la *Umma* en danger, et d'autre part le combat contre les gouvernements impies. Occupé par les États-Unis et dirigé par un gouvernement marginalisant les Sunnites, l'Iraq a servi de théâtre majeur d'opérations de ce nouveau *ġihād*. Du point de vue idéologique, on assiste à une série d'emballements sans précédents. Ibn Taymiyya et Ibn al-Qayyim eux-mêmes sont revisités – et largement dépassés dans ses efforts fondamentalistes⁸⁰ – pour justifier une lecture intolérante du *Qur'ān* et du *Hadīṭ* d'où sont extraits et figés dans l'espace-temps les versets et « dits » les plus belliqueux, hors de toute interprétation contextuelle et de toutes limites posées pendant des siècles à leur utilisation par la jurisprudence islamique des différentes écoles – *maḍāhib* –, et mis en scène pour leur propre combat sectaire. Une aubaine pour l'islamophobie à la mode qui peut trouver dans ces courants l'image correspondant à la caricaturale de l'Islam qu'elle présente⁸¹. En tout cas, on peut bien parler pour ces courants, comme pour d'autres courants intégristes non combattants, de décontextualisation des textes scripturaires, qui va complètement à contre-courant de la tendance générale qui se manifeste depuis un siècle et demi et à laquelle, loin de la freiner, elle semble au contraire donner aujourd'hui un coup d'éperon.

La lumière braquée sur le fanatisme et les exactions médiatiquement provocatrices des groupes qui se disent « salafistes jihadistes »⁸² ne doit pas faire oublier que leur conception du *ġihād* ne correspond nullement au sens que lui donne la grande masse des Arabes et des Musulmans, lesquels reprennent toujours, d'un côté avec leurs autorités religieuses et selon leurs traditions juridiques diverses, les sens 1 à 4, et, de l'autre le *ġihād* guerrier dans son aspect profane. Sinon comment expliquer que, dans la conscience arabe, le prénom de *Jihad* soit toujours prisé, surtout au Proche-Orient, toutes confessions confondues ? Elle ne permet pas non plus de faire découler leur brutalité et leurs crimes d'une prétendue lecture littéraliste du *Qur'ān* et donc de l'essence

⁷⁹ Pour le chercheur Olivier Roy, « L'islam politique consiste à construire cette religion comme une idéologie politique. Par exemple, les Frères musulmans en Égypte, l'Iran ou le Hezbollah. Mais les jihadistes de l'État islamique, même s'ils cherchent à constituer un État, n'appartiennent pas à cette catégorie. L'État islamique reste l'expression d'un immense fantasme, d'un monde imaginaire. », voir CALVET, Catherine & VÉCRIN, Anastasia, « Olivier Roy : «Le jihad est aujourd'hui la seule cause sur le marché»», *Le Monde* du 03/10/2014.

⁸⁰ À simple titre d'exemple de ce propos, « le Hanbalite intransigent Ibn Taymiyya lui-même a proclamé que « les musulmans ne doivent pas imposer l'islam par la force aux non-musulmans, si ceux-ci n'empiètent pas sur le *dār al-islām* », URVOY, 376.

⁸¹ Toujours pour Olivier Roy, « Les jeunes radicalisés, s'ils s'appuient bien sur un imaginaire politique musulman (la *oumma* des premiers temps), sont en rupture délibérée tant avec l'islam de leurs parents qu'avec les cultures des sociétés musulmanes. Ils inventent l'islam qu'ils opposent à l'Occident », voir son article intitulé « La peu d'une communauté n'existe pas, publié dans *Le Monde* du 15/01/2015.

⁸² Notons que, pour être moins médiatiquement rapportées, les vengeances, actes de terreur et exactions contre les populations sunnites pratiqués par les milices chiites répondant à l'appel au *ġihād* de l'ayatollah al-Sīstānī, n'en sont pas moins réelles.

même de la religion musulmane. Pas davantage que l'invocation du *Livre de Josué* vouant à l'interdit des gens de Canaan⁸³ pour l'extermination des natifs d'Amérique du Nord par les conquérants blancs, anglo-saxons et protestants, n'est essentielle à la religion judaïque et, à sa suite, à la chrétienne. Pas davantage non plus que l'invocation de Jean l'Évangéliste par Thomas Münzer pour justifier l'appel des paysans d'Allemagne à la guerre contre les princes ne fait du Christ un guerrier sanguinaire⁸⁴. Comme leurs homologues juifs et chrétiens, les exégètes et commentateurs musulmans savent parfaitement historiciser et même métaphoriser les versets et les *ḥawādit* / hadiths guerriers et ils le font de longue tradition.

Au regard de l'anthropologue, quelles que soient leur société et leur civilisation, leur religion et plus largement leur croyance, les hommes ont coutume d'aller puiser dans leurs « textes sacrés » la justification de leurs conduites, les plus condamnables comme les louables. Et pour combattre ici l'idée que cette attitude serait réservée aux religions, songeons seulement à l'utilisation qui fut faite des philosophes des Lumières, parvenus à condamner toutes les conquêtes⁸⁵. Ces idées magnifiques n'ont pas empêché des hommes comme ceux de la Révolution, puis de l'Empire, et plus encore de tous les gouvernements successifs – y compris les plus récents –, de se réclamer d'elles pour justifier précisément... les conquêtes. Benjamin Constant le constatait amèrement au sortir de l'Empire dont il faisait le bilan : avec le prétexte de « de délivrer les peuples du joug de leurs gouvernements, qu'on supposait illégitimes et tyranniques [...] l'on a porté la mort et la dévastation chez des hommes dont les uns vivaient depuis plusieurs siècles de tous les bienfaits de la liberté. Époque à jamais honteuse où l'on vit un gouvernement perfide graver des mots sacrés sur des étendards coupables, troubler la paix, violer l'indépendance, détruire la prospérité de ses voisins innocents, en ajoutant au scandale de l'Europe par des protestations mensongères de respect pour les droits des hommes et de zèle pour l'humanité. La pire des conquêtes c'est l'hypocrite, dit Machiavel, comme s'il avait prédit notre histoire »⁸⁶. Mais nous abordons là un autre sujet.

⁸³ Pris comme exemple parmi d'autres, dans le *Livre de Josué* : « et ils dévouèrent par interdit, au fil de l'épée, tout ce qui était dans la ville, hommes et femmes, enfants et vieillards, jusqu'aux bœufs, aux brebis et aux ânes », *Josué*, I, 6.21.

⁸⁴ « Quant à mes ennemis, ceux qui n'ont pas voulu que je règne sur eux, amenez-les ici, et égorgez-les en ma présence », *Luc*, XIX, 27.

⁸⁵ Voir plus loin dans cet article, page 21.

⁸⁶ CONSTANT, Benjamin, *Principes de politique*, dans HOFMANN, Étienne, *Les "Principes de politique" de Benjamin Constant*, 2 vol., Genève : Droz S.A., 1980, II, 338. Notons ici cette réserve d'Étienne Hofmann, en bas de la page citée, dans la note 55 : nulle trace de cette remarque chez Machiavel.

III. Essai de traduction

Il est prévu que cette partie soit étoffée par une critique de la comparaison entre *ġihād* et *guerre sainte*

Traduire un mot consiste, rappelons-le, à le transposer dans un autre univers culturel, et là, attention à l'adage : *traduttore, traditore* ! Traduire ne consiste pas seulement à choisir dans un lexique ou un dictionnaire un équivalent ou un correspondant supposé du mot. Il faut non seulement le mettre en situation dans l'univers linguistique et culturel de la langue de départ, ce que nous avons fait précédemment. Il faut aussi changer d'univers culturel et donc mettre également en contexte les mots proposés par le lexique et les soumettre eux aussi à une étude attentive de la morphologie, de l'usage en rapport avec l'imaginaire porté par la langue d'arrivée avant de choisir le bon terme, ou du moins de s'en approcher un tant soit peu, et si l'on ne trouve rien de satisfaisant, chercher ailleurs⁸⁷.

Mystification de la « guerre sainte »

Prenant des sens différents selon le contexte, le mot *ġihād* peut difficilement être traduit par un terme unique. Prétendre le rendre autoritairement par « guerre sainte », comme le font la plupart des auteurs, et comme le donnent à leur suite de nombreux dictionnaires, est affreusement partisan et tendancieux. Car, ne prenant pas le soin de comparer cette notion à celles qui ont cours dans les cultures européennes, on risque de projeter indûment une expression née dans le cadre chrétien et européen sur une notion née et développée dans une autre ambiance culturelle. C'est ce qui advient avec cette idée de *guerre sainte*.

Pour Bernard Lewis, qui est loin d'être tendre avec l'Islam, « cela est peut-être surprenant que l'arabe classique ne fasse pas usage d'un terme correspondant à guerre sainte »⁸⁸. En effet, pour Musulmans et Chrétiens, Jérusalem est *Madina(t) al-Muqaddasa* ou plus fréquemment *al-Quds*, « la Sainte », et c'est par le terme *qadīs* que les Chrétiens nomment un « saint ». Mais là n'est pas le problème le plus grave. Et ce terme n'est jamais accolé à celui de « guerre », *ḥarb* en arabe, ou à ses équivalents.

Voyons à présent ce que signifie *guerre sainte* dans l'imaginaire européen. Au vrai, le qualificatif de *sainte* donné à la *guerre* fait partie de l'arsenal apologétique de la *Reconquista*, des Croisades d'Orient et celle des Albigeois, et surtout, après la chute de Constantinople, de l'exhortation à la guerre contre le Porte ottomane, toutes guerres maintes fois qualifiées de « saintes » par ce qu'elles étaient lutte contre les « infidèles » avec tous les bénéfices que pouvaient en tirer les participants, ici-bas et dans l'au-delà, et parce qu'elles étaient « sanctifiées » par l'autorité pontificale. Un exemple de l'utilisation du qualificatif de

⁸⁷ On pourrait se référer sur ce point à de nombreux auteurs contemporains, notamment en langue française ou anglaise, mais il est intéressant de citer un auteur arabe qui, dès le IX^e siècle, pose l'exigence de la traduction en ces termes, voir AL-ĠAHIZ, *Kitāb al-Ḥayawān*, al-Qā'ira : Muḥammad Hārūn, 1938, I. 75-79 ; ou, pour une traduction française de ce passage, BADAWI, Abderrahman, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1987, « III. Exigences de la traduction », 21-25.

⁸⁸ LEWIS, Bernard, *The Political Language of Islam*, Chicago : The University of Chicago Press, 1988, 71.

« sainte » donné à la guerre peut être trouvé dans l'*Esprit des croisades* de l'historien Jean-Baptiste Mailly publiée en 1780. Faisant référence, dans sa bibliographie critique, à l'histoire de la Première Croisade par Guillaume Aubert⁸⁹, il écrit : « Quand on voit tant de choses dans le Chevalerie, on peut bien voir, comme l'Auteur, dans les Croisades, la guerre *la plus juste, la plus sainte, la plus méritoire*, & dans les Croisés, non seulement des *Héros*, mais des *Martyrs* »⁹⁰. Et il ne peut s'empêcher de traduire le sobre *De bello* qui commence le titre de l'ouvrage de Benedetto Accolti⁹¹ par l'expression pompeuse *Histoire de la Guerre-Sainte*⁹². Si la croisade est une « guerre sainte », comme cela apparaît dans ce passage en juste relation avec l'utilisation générale qui est faite de cette expression, c'est en l'occurrence par renchérissement de « guerre juste », par emphase et hypertrophie laudative⁹³.

Il n'existe nulle part, dans l'histoire de la pensée chrétienne, de « traité de la guerre sainte ». En revanche, la notion de *guerre juste* a été largement codifiée, notamment par Thomas d'Aquin dans sa *Summa theologiae*⁹⁴, cent-vingt ans après le *Decretum* du moine Gratien qui avait rassemblé les éléments épars de la notion, notamment dans la *Bible*, Augustin d'Hippone et Isidore de Séville⁹⁵. Pour Thomas d'Aquin, les guerres ne peuvent être qualifiées de « licites et justes » – *Bella enim intantum sunt licita et iusta* – que si elles répondent à trois critères : l'*auctoritas principis*, à savoir qu'elle ne peut être menée pour les intérêts particulier d'une personne privée mais sous l'autorité publique ; la *causa justa*, à savoir qu'elle n'est pas motivée par l'agression et la convoitise ; enfin l'*intentio recta*, à savoir la défense du bien commun. Après le théologien espagnol Francisco de Vitoria qui développe cette notion dans son *De jure belli* où il conteste la licéité des guerres faites en raison de divergences religieuses ou pour annexer un territoire et son *De Indis* où il condamne les exactions contre les Amérindiens⁹⁶, on retrouve cette notion, mais sécularisée cette fois, chez Hugo Grotius⁹⁷ puis, aux temps des Lumières, chez Montesquieu⁹⁸, Rousseau⁹⁹ et Kant¹⁰⁰. Elle existe aujourd'hui, sous le vocable des « conditions du recours à la guerre »,

⁸⁹ AUBERT, Guillaume, L'histoire des guerres faictes par les Chrétiens contre les Turcs, sous la conduite de Godefroy, duc de Buillon, pour le recouvrement de la terre sainte, s.l. : s.Éd., 1559.

⁹⁰ MAILLY, Jean-Baptiste, *L'esprit des croisades, ou Histoire politique et militaire Des Guerres entreprises, par les Chrétiens contre les mahométans, pour le recouvrement a Terre-Sainte, pendant les XF. XII^e. XIII^e. siècles*, 4 vol., Dijon : L. N. Frantin – Paris : Moutard, 1780, I, CXIX-CXX.

⁹¹ ACCOLTI, Benedictus Aretinus (de), *De Bello a Christianis contra Barbaros gesto pro Christi sepulchro et Judaea recuperandis* de Bendetto Accolti Aretini édité à Venise, chez B. de Vitalibus, en 1532.

⁹² MAILLY, Jean-Baptiste, *L'esprit des croisades*, déjà cité, I, CXX.

⁹³ Voir également plus loin dans ce texte, page 22, note 79.

⁹⁴ Voir THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, déjà cité.

⁹⁵ GRATIEN, *Decretum Magistri Gratiani*, dans *Corpus Juris Canonici*, édité par Emil (Aemilius) Friedberg, Leipzig : Bernardt Tauchnitz, 1879, mis en ligne Rome, 2007, Pars secunda, Distinctio CI, Questio III, Causa 23, 735-736.

⁹⁶ Voir VITORIA, Francisco (de), *Les leçons sur les problèmes de la colonisation et de la guerre*, édition critique avec traduction du *De Indis* et *De Jure belli Hispanorum in Barbaros* (1532) par Jean Baumel, Montpellier : Impr. de la Presse, 1936.

⁹⁷ Voir GROTIUS, Hugo, *De jure belli ac pacis* libris tres in quibus ius naturae & gentium, item iuris publici praecipua explicantur, éd. Paris : Nicolas Buon, 1625 (Gallica).

⁹⁸ MONTESQUIEU, *De l'esprit des loix*, édition revue et corrigée, éd. Londres : (s. Éd), 1757, I, Liv. ix et x, 259-305 (Gallica).

⁹⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, Amsterdam : Marc Michel Rey, 1762, Liv. I, Ch. iii et iv, 10-22 (Gallica).

¹⁰⁰ KANT, Emmanuel, « De la paix perpétuelle », dans *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, Paris : Auguste Duran, 1853, 289-337 (en ligne sur la toile).

c'est-à-dire de la « légitimité » de la guerre, dans la Charte des Nations unies¹⁰¹. Il est clair que le qualificatif *juste* présente une connotation valorisante par rapport à *licite*, plus neutre, utilisé lui aussi par Thomas.

Or c'est au moment où la notion de *guerre juste* devient profane dans une Europe où la religion chrétienne perd du terrain qu'arabisants et orientalistes prennent au XIX^e siècle, à commencer par Antoine-Isaac Silvestre de Sacy et Armand-Pierre Caussin de Perceval pour ne parler que de la France, l'expression *guerre sainte* comme traduction de l'arabe *ġihād*. Or traduire *ġihād* par « guerre sainte » n'appartient pas au registre de l'information, mais à celui de la polémique¹⁰². Cet effet de miroir déformant qui projette sur l'Autre l'image d'un passé condamné dans sa propre sphère culturelle accuse l'Islam et le déprécie. C'est ainsi que les résistances à la grande vague de conquêtes impériales-coloniales menées au nom du *ġihād* vont être vues comme des manifestations rétrogrades de l'obscurantisme et du fanatisme musulmans que le terme de (*d*)*jihad* suffira désormais à résumer.

Rapport entre *ġihād* et « guerre juste »

Que penser maintenant du rapport entre *ġihād* et *guerre juste* ? En ramenant le *ġihād* aux temps de son élaboration, Michael Bonner note que « les manuels du *jihād* combinent plusieurs éléments qui trouvent leur équivalent approximatif dans la théorie occidentale de la guerre juste. Un livre du *jihād* comporte en principe une idée semblable à celle du *ius in bello* occidental ». Il inclut en outre des éléments ressemblant, de plus loin, il est vrai, à ce que les juristes occidentaux nomment le *ius ad bellum* ». Ce qui distingue la théorie du *ġihād* de celle de la *guerre juste* moderne, c'est son besoin permanent de la valider par le *Coran* et l'exemple du Prophète, ce qui entraîne que les grands recueils de *ḥawādīṭ* / hadiths présentent un *kitāb al-ġihād*. Or si, comme nous l'avons vu chez Ibn Ḥaldūn, le *ġihād* armé doit répondre au critère de justice tout comme le *ius ad bellum* et le *ius in bello*, le fait qu'il soit ordonné par Dieu pour défendre la Foi et la *Umma* entraîne des éléments supplémentaires comme la doctrine du martyr¹⁰³, qui fait partie intégrante de sa conceptualisation et lui confère un caractère de vertu religieuse. Notons que la *guerre juste* chrétienne n'est pas exempte non plus de la promesse des récompenses divines, comme le prouvent l'*Appel* à la Croisade d'Urbain II et ceux de ses successeurs¹⁰⁴. Il est bon en tout cas de s'interroger avec Michael Bonner sur la bonne foi *a priori* de ceux qui nient « l'affirmation, souvent discréditée » des courants de pensée modernes « selon laquelle le jihad et l'islam sont véritablement affaire de paix. Car la paix est le véritable but de toute guerre vertueuse, que ce soit le *bellum iustum* de saint Augustin, Gratien et Grotius, ou le jihad de Shaf'ī et de Saladin »¹⁰⁵.

¹⁰¹ *Charte des Nations unies*, Art. 51, sur le site des Nations unies.

¹⁰² C'est la raison pour laquelle certains orientalistes préfèrent l'expression de « guerre légale », ainsi SOURDEL, Dominique & SOURDEL-THOMINE, Janine, *Vocabulaire de l'Islam*, Paris : PUF, Coll. « Que sais-je », éd. 2013, 61.

¹⁰³ BONNER, 208.

¹⁰⁴ URBAIN II, « À tous ceux qui y partiront [pour secourir les Chrétiens, Ndl] et qui mourront en route ou qui perdront la vie en combattant les païens, la rémission de leurs péchés sera accordée à l'heure même », dans FOULCHER DE CHARTES, *Historia Hierosolymitana (1095-1127)*, édité par Heinrich Hagenmeyer, Heidelberg : Winters Universitätsbuchhandlung, 1913, 135. (en ligne sur Archive.org). L'expression « pour secourir les Chrétiens » intercalée dans le passage ci-dessus correspond au latin à *Christicolis opitulari satagant* utilisé précédemment dans le texte par Foulcher de Chartres, quand François Guizot se croit obligé de traduire par « pour cette guerre sainte », expression pourtant absente de l'*Appel* d'Urbain II, FOULCHER DE CHARTES, *Histoire des Croisades*, édité par Guizot, Paris : J.-L.-J. Brière, 1825, 8.

¹⁰⁵ BONNER, 208.

Si Michael Bonner a raison d'affirmer que « le mot *jihād* ne signifie pas “guerre sainte” ou “guerre juste” »¹⁰⁶, c'est dans le souci de ne pas enfermer le terme dans sa réduction guerrière. Mais il faut bien dire que, tout compte fait, en tant que « combat guerrier », le *ḡihād* n'est pas si éloigné que cela de la *guerre juste* développée par l'Église. Relevons d'ailleurs que dans ce sens, c'est-à-dire le *ḡihād* proclamé par Muḥiy al-Dīn, le muqaddam de la Qādiriyya dans l'Ouest de l'Algérie de 1832, Bruno Étienne retient cette qualification de « guerre juste »¹⁰⁷. On pourrait même dire que le *ḡihād* guerrier se rapproche beaucoup de la *guerre juste* des Lumières, du fait qu'existe aussi, dans l'imaginaire arabe, l'idée moderne, sécularisée, du *ḡihād* armé. Il est vrai qu'elle n'a pas eu le temps de se développer complètement, cédant depuis 1945 le terrain à des formulations juridiques du droit international onusien.

Rapport entre *ḡihād* et combat vertueux

Toutefois, comme *ḡihād* s'applique également à la lutte, au combat qualifié de « spirituel », il n'est pas opportun de conserver le mot « guerre » dans une expression voulant rendre compte de la gamme d'acceptions du mot *ḡihād*. Les termes « lutte » et « combat » sont donc bien préférables. S'ils tombent dans l'oreille d'un francophone, celui-ci ne les réduira pas davantage qu'un arabophone le fera du *ḡihād* à un « combat guerrier ». Communs dans tous les domaines de la vie sociale et des activités de la pensée, ils sont aussi fréquents dans la bouche ou sous la plume de Croyants de toutes religions qui emploient volontiers les expressions de « lutte spirituelle » ou de « combat spirituel ». Lequel des deux termes choisir ? Octave Mirabeau emploie bien la belle expression d'« ardente lutte contre soi-même »¹⁰⁸, mais la plupart des textes dus à des Musulmans utilisent les expressions de *ḡihād al-qalb*, « combat du cœur », ou de *ḡihād al-nafs*, « combat sur soi-même ». Peut-être faut-il se fier à ce que suggère l'étymologie du mot, sans avoir besoin de remonter plus haut que le latin. Certes *lutte* contient l'idée « d'effort, de tension », ce qui est ici à son avantage, mais nous guide vers la *lutte* au sens sportif, ce qui est d'ailleurs le sens premier du latin *luctō*. Un tel inconvénient est mineur dans le mot *combat* dont le préfixe *con-* insiste, dans la lutte, sur l'idée de « relation », donc de « corps-à-corps ». Cela fait pencher en faveur de « combat ».

Il n'y aurait pas grande gêne *a priori* à retenir l'expression « combat sacré » qu'utilise par exemple Alfred Morabia. Le terme « sacré » a depuis longtemps abandonné sa valeur exclusivement religieuse pour se répandre, par souci d'exaltation morale, au domaine profane, notamment depuis la Révolution française, qui en fait dès le départ un fort usage dans sa rhétorique politique. Le préambule de la *Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen* du 26 août 1789 et le *Chant de l'Armée du Rhin* qu'écrivit Rouget de Lisle le 25 avril 1792, et promu à un brillant avenir, contient ce vers connu de tous par lequel commence le 6^{ème} couplet : « amour sacré de la patrie ». Depuis, tout peut être « sacré », le « droit de propriété » comme la « terre », on peut parler de « dette sacrée », d'« union sacrée ». L'adjectif apparaît dans les épisodes et les combats les plus glorieux comme les plus douteux de la vie politique. Il y a toutefois des MAIS. Le premier est que le mot *sacré* possède deux sens. D'un côté, il est synonyme de « consacré au divin », d'où « inviolable », ce qui se traduit en arabe par le

¹⁰⁶ BONNER, 19.

¹⁰⁷ ÉTIENNE, Bruno, *Abdelkader*, Paris : Hachette (1^{ère} éd. 1994), 2003, 122. Notons chez cet auteur : « Le *jihād* est le mot le plus galvaudé par la presse occidentale, qui d'ailleurs le conjugue au féminin : “la jihad”. Il est toujours traduit pas “guerre sainte”. Or, en arabe, en théologie comme en herméneutique, il s'agit d'un concept polysémique », ÉTIENNE, Bruno, *L'Islamisme radical*, Paris : Hachette, 1987, 177.

¹⁰⁸ MIRBEAU, Octave, *L'Abbé Jules*, dans *Œuvre romanesque*, éditée par Pierre Michel, 3 vol., Paris : Éditions du Boucher / Société Octave Mirbeau, 2003, I, 283.

substantif mis en apposition *ḥaram* : l'enceinte sacrée de la Ka'ba comme celle de la mosquée d'al-Aqṣā sont *al-Ḥaramān*. Or ce sens nous éloigne de notre sujet. Il est, d'un autre côté, synonyme de *saint*, ce qui nous ramène à la discussion déjà menée. Et le poids de l'histoire est tel que, lorsqu'il s'agit d'Islam, « combat sacré » est entendu, comme le font spontanément plusieurs auteurs, comme équivalent de « guerre sainte ». Il vaut mieux donc éviter le mot « sacré » en parlant du *ḡihād*.

Michael Bonner lâche en passant l'expression « guerre vertueuse »¹⁰⁹. Nous pourrions retenir ce terme pour parler du *ḡihād* comme « combat armé ». N'avons-nous pas vu Ibn Ḥaldūn mettre comme critère de légitimité de la guerre, à côté du *ʿadal*, « la justice », le *ḡihād* comme « zèle dans la lutte pour la foi ». Le terme « vertueux » est indéniablement en rapport fécond avec la remarque faite précédemment que les textes coraniques *ḡahāda* / *ḡihād* / *muḡāhid* exprime une « vertu du Croyant », et le *ḡihād* n'a, en langue arabe, jamais été réductible à la « lutte armée ». En joignant les termes « combat » et « vertu », nous aboutissons, pour désigner le *ḡihād* dans son acception générale, c'est-à-dire dans l'enveloppe l'étendue de ses sens particuliers, à l'expression « combat vertueux ». Rousseau utilise d'ailleurs cette expression pour signifier, en évoquant Brutus, que « la vertu ne consiste pas seulement à être juste, mais à l'être en triomphant de ses passions, en régnant sur son propre cœur »¹¹⁰.

Étant donné que le « combat spirituel » et notamment le « combat sur soi-même » font partie intégrante du *ḡihād*, il n'y aurait pas de raison de refuser l'expression de « combat vertueux » comme approche de traduction, du moins dans le registre savant, si elle n'était pas aussi peu limpide. Elle a au moins le mérite de respecter la perception qu'en ont Arabes et Musulmans tout en signifiant quelque chose d'approchant dans les cultures chrétienne et européenne. Mais nous nous heurtons ici aux limites de l'effort de traduction. Nous avons en l'espèce du mal à nous passer de périphrase et d'explications. Reste de tout cela que, pour le grand public, il serait peut-être préférable d'employer des termes différents selon le domaine auquel se réfère le *ḡihād* et suivant le contexte.

¹⁰⁹ BONNER, 208. Voir plus haut page 22.

¹¹⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques, « Lettre à M. de Franquièrre », écrite à Bourgoin le 15/01/1769, dans *Œuvres Complètes*, 4 vol., Paris : Furne, 1836, IV, 770 (en ligne sur la toile).

Épilogue

Si l'on reste le nez rivé sur les écrans de télévision qui déversent journallement des images d'un *ġihād* guerrier mené par des groupes fanatisés, il pourra paraître affreusement provocateur de parler de « *ġihād* spirituel » et de « guerre vertueuse ». C'est pourtant ce qu'oblige à relever l'étude linguistique qui se doit de prendre ses distances par rapport aux tempêtes d'une actualité qui pousse aux réactions partisans. Son protocole est différent de celui des critiques politique, théologique ou philosophique, qui emploient des moyens adaptées à leurs buts spécifiques, mais cela ne lui enlève son intérêt propre.

Cette étude a permis, du moins espérons-le, de repérer le Charybde où s'échoue généralement l'islamologie politique actuelle qui réduit trop souvent, dans la psyché arabe et musulmane, le *ġihād* à la conception guerrière et sectaire qu'en font la groupes se proclamant « salafistes-jihadistes », ce qui permet bien souvent d'esquiver l'étude des racines politiques et sociales de leur lutte.

Concéder à ces groupes, comme cela est devenu courant, l'épithète de *jihadistes* dont ils s'honorent revient, *mutatis mutandis*, à se placer dans la situation où les révolutionnaires algériens auraient, en 1962, qualifié de « résistants » les combattants de l'OAS, sous le prétexte que c'est ainsi que ces derniers se voyaient eux-mêmes¹¹¹. Certes les mots changent d'acception dans le temps. Il en est ainsi pour le terme *résistant*, qui n'a pas toujours pris le sens valorisant qu'il assume aujourd'hui : il était par exemple employé, au début de la Monarchie de Juillet, par les défenseurs des Trois Glorieuses pour désigner les légitimistes et correspondait donc au terme actuel de *réactionnaire*. Mais il y a peu de chance qu'il en soit ainsi, dans la psyché arabe et musulmane, pour le terme *ġihād* du fait qu'il reste une valeur centrale de l'Islam.

Nous touchons ainsi à un second intérêt de l'étude linguistique. Celle-ci a été utile, du moins faut-il l'espérer, pour signaler le Scylla sur lequel se jette l'islamologie savante quand elle réduit dans l'espace-temps le *ġihād* à une lutte armée qui serait l'expression d'une essence prétendument violente de l'Islam, en d'autres termes quand elle justifie au lieu d'aider à le surmonter le préjugé commun qui voit dans le *ġihād* un concentré de violence qui résumerait l'Islam.

En signalant ces deux écueils, la critique linguistique invite les critiques politique, religieuse et philosophique à ne pas jeter le bébé avec l'eau du bain, à éviter de blesser les convictions profondes, pacifiques et tolérantes, qui sont celles de la masse des Arabes et des Musulmans, lesquels condamnent ces groupes qui se disent « salafistes-jihadistes » sans pour cela renier leurs conceptions du *ġihād* qui reste pour eux une vertu.

¹¹¹ S'il y a besoin, on peut se référer à un ouvrage récent : BUISSON, Patrick & GAUCHON, Pascal, *OAS : Histoire de la résistance française en Algérie*, Bièvres : Jeune Pied-Noir, 1984).