Jihâd : Perspectives historiques et sociologiques

Études réunies par Olivier Hanne

LES AUTEURS

Simone ANTONILLI est en doctorat de philosophie. Il s'est intéressé à l'almohadisme théologique d'Averroès ainsi qu'au mécénat philosophique des Almohades. Les recherches qui l'ont amené à Ibn Tūmart ont été conduites dans le cadre d'un double diplôme entre l'Università Vita-Salute San Raffaele (Milan) et l'Institut Catholique de Toulouse.

Scott ATRAN est anthropologue franco-américain et directeur de recherche émérite en anthropologie au Centre National de la Recherche Scientifique à Paris. Cofondateur du *Centre for the Resolution of Intractable Conflict* à l'université d'Oxford, il est professeur adjoint à l'université du Michigan, et directeur de recherche d'Artis International. Spécialiste du terrorisme.

Barbara CANOVA est rattachée à l'UMR 830, ENS Rue d'Ulm. Spécialiste et traductrice d'Averroès, elle mène des travaux de remédiation en zones de conflits, particulièrement dans la Bande sahélo-saharienne.

Yehya CHEIKH est agrégé de langue arabe, spécialiste de linguistique coranique et de la littérature de voyage islamique. Directeur du Centre international d'études arabes à Paris, il est doctorant de l'EPHE.

Fernando FILONI est cardinal de l'Église romaine, préfet de la Congrégation pour l'évangélisation, grand-maître de l'Ordre du Saint-Sépulcre de Jérusalem, ancien nonce apostolique en Irak et en Jordanie.

Olivier HANNE est agrégé et docteur en histoire (HDR). Professeur à l'Académie militaire de Saint-Cyr Coëtquidan, chercheur à l'université de Poitiers, il est historien et islamologue.

Omero MARONGIU-PERRIA est docteur en sociologie, spécialiste de l'islam français. Depuis plusieurs années, il collabore aux recherches impulsées par Bureau central des cultes ; il analyse les aspects normatifs de l'islam et les modes de légitimation des autorités et des leaders religieux musulmans.

Allah-Kaïus NENEK, doctorant à l'Université Paris Cité (UPC) et au Centre population et développement (CEPED). Sa thèse de sociologie porte sur l'État, la radicalisation et la gouvernance sécuritaire aux abords du lac Tchad.

Marc-Antoine PEROUSE DE MONTCLOS est docteur en sciences poliques, directeur de recherche à l'Institut de Recherche pour le Développement (Paris), chercheur associé au Peace Research Institute (Oslo), spécialiste des conflits armés en Afrique subsaharienne.

Marwan SINACEUR, professeur à l'ESSEC, ancien professeur à l'INSEAD, est docteur de la Stanford Business School. Spécialiste de comportements collectifs et de psychologie sociale qu'il adapte aux questions d'islam.

Nous remercions Mlle Amélie Bonnet-Witvoet, qui nous a aidés dans la conduite du colloque de mai 2022 à l'École militaire (Paris) et la réalisation de cet ouvrage.

Le jihâd, entre doctrine politique de la guerre et théologie de l'action vertueuse. Enjeux et pistes de réflexion (O. Marongiu-Perria)

Le terme jihâd fait certainement partie des notions coraniques polysémiques les plus difficiles mais également les plus stimulantes à analyser, en ce sens où il cristallise les tensions autour de l'interprétation des textes de l'islam et plus particulièrement du Coran. Décrit généralement par les musulmans comme l'effort, ou le zèle, pour acquérir la science et développer sa spiritualité, il est présenté dans la littérature généraliste et journalistique, parfois aussi dans les écrits scientifiques, comme la « guerre sainte » que doivent mener les musulmans, de manière offensive, contre les non musulmans afin de propager l'islam, et pour soumettre les musulmans réfractaires à l'autorité centrale qui les gouverne. C'est dire le fossé qui sépare ces deux visions extrêmes du rapport de l'islam et, conséquemment, des musulmans, au monde et à l'altérité. L'un des enjeux, de mon point de vue, consiste à porter un regard critique sur la façon dont un terme générique, en l'occurrence le jihâd, s'est progressivement transformé en un concept clef de l'« activité guerrière », sur le plan de la gouvernance et de la morale politique – en arabe *al-siyâsa al-char'iyya* -, et de la « doctrine juridique de la guerre[1] », dans les traités de droit islamique. Nous sommes ici au carrefour de la théologie, du droit mais surtout de l'histoire et de la politique à travers la doctrine de la gouvernance.

J'insiste sur ces deux dernières dimensions car elles représentent une sorte de point aveugle des débats et des réflexions internes au champ religieux islamique contemporain[2]. Les acteurs de ce champ[3] ont effet tendance à résumer l'histoire de l'islam à celle de la prophétie muhammadienne et de la courte période de 30 ans qui lui a succédée, nommée « le califat bien guidé », comme si elles représentaient la quintessence et l'acmé de l'application du « vrai islam ». *Quid* du reste de l'histoire de l'Islam, en tant que civilisation qui dépasse les simples frontières de la religion ? *Quid* du regard réflexif sur l'émergence des écoles doctrinales musulmanes, en matière de théologie et de droit, sur le temps long – au moins cinq siècles – et sur fond d'une histoire politique et économique qui a

---

[1] J'emprunte les expressions « activité guerrière » et « doctrine de la guerre » à Anne De Luca, qui les englobe dans le domaine plus vaste de l'« art de la guerre ». Cf. DE LUCA, Anne, « Le calife, le soldat et le paysan : l'art de la guerre en islam », *Les cahiers de l'Orient*, Hiver 2017.

[2] J'emploie le concept de « champ » dans le sens que lui donne Pierre Bourdieu comme sous-ensemble autonome de l'espace social, qui fonctionne avec des règles spécifiques et au sein duquel les agents, définis par leur position, sont dans une situation de lutte dans laquelle ils mobilisent leurs capitaux et leurs ressources. BOURDIEU, Pierre, « Séminaires sur le concept de champ, 1972-1975. Introduction de Patrick Champagne », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 200, 2013, pp. 4-37. Disponible sur : https://www.cairn.info/revue-actes-de-la-recherche-en-sciences-sociales-2013-5-page-4.htm (consulté en mai 2022) ; PASSERON, Jean-Claude, Le raisonnement sociologique : un espace non poppérien de l'argumentation, Albin Michel, 2006.

[3] J'entends par « acteurs du champ religieux » les émetteurs, ou diffuseurs de discours sur la religion : imams, enseignants, prédicateurs, responsables d'associations et d'institutions religieuses, etc.

conditionné la façon dont les théologiens ont formulé leurs doctrines théologiques et juridiques et leur manière de penser le rapport à l'altérité ? L'analyse de la notion de jihâd illustre et interroge le processus d'essentialisation et de réification de l'islam qui gomme l'évolution de la doctrine juridique et politique de la guerre sur le temps long. D'un autre côté, elle interroge aussi les modes d'appropriation et de diffusion[1] des interprétations l'islam qui laissent encore une très large place au *taqlîd*, à savoir l'adhésion, sans le recul de la critique historique, aux avis considérés comme faisant autorité dans une ou plusieurs écoles de droit islamique.

Après avoir retracé rapidement l'évolution des termes coraniques liés à l'activité guerrière, je présenterai quelques difficultés que l'historien, comme le théologien, rencontrent dans l'exploitation des sources islamiques. Il s'agit, pour le premier, de produire une connaissance historique qui soit la plus fiable et, pour le second, de développer une herméneutique des sources scripturaires musulmanes qui prenne en compte le temps long de l'histoire et les modalités d'interaction entre les savants et leurs contextes. Il y a ici un enjeu spécifique au champ religieux islamique contemporain et, plus généralement, dans la façon dont les acteurs du champ religieux (ré)investissent les interprétations de leurs textes de référence dans une visée éthique.

La semantique coranique de la guerre : d'un terme generique a un concept juridique

Sur le plan linguistique *stricto sensu*, l'approche du conflit et de la guerre, dans le Coran, sous le prisme du terme arabe *jihâd* pose d'emblée des questions et des difficultés d'interprétation[2]. Les 35 occurrences coraniques de la racine verbale *j-h-d*, qui signifie « fournir un effort, travailler avec assiduité, zèle », viennent généralement sous la troisième forme verbale *jâhada*, à l'accompli, à l'inaccompli et à l'impératif, construite sur le modèle *fâ'ala*, avec l'allongement de la voyelle de la première radicale. Cette forme verbale exprime l'idée d'une action effectuée par rapport à autrui, avec, pour ou contre lui ; il s'agit en l'occurrence de lutter, dans le sens général du terme. Le Coran mentionne également le participe actif *mujâhid* qui décrit la personne accomplissant cette lutte, ainsi que le nom d'action, ou *maçdar*, *jihâd*. Une vingtaine d'occurrences reviennent sous la forme *jâhada / jihâd / yujâhid(ûna) fî sabili-Llâh*, qui transcrit l'idée de la « lutte sur le chemin/sentier de Dieu », et également avec l'expression *bi-amwâlihim wa anfusihim*, « avec leurs biens et leur personne ». Les contextes coraniques d'emploi de l'expression varient d'une description générale de l'effort du croyant pour la pratique de sa religion jusqu'à la lutte physique contre l'agresseur. Il

[1] J'entends par là la prédication, l'enseignement et le positionnement des acteurs religieux dans les débats politiques et de société.

[2] Pour une présentation détaillée de la terminologie coranique de la guerre, on se reportera aux travaux d'Alfred Morabia. Cf. MORABIA, Alfred, *La notion de ǧihad dans l'Islam médiéval. Des origines à Al-Ghazâlî*, thèse de doctorat présentée devant l'université de Paris IV, 1974, service de reproduction des thèses, université de Lille III, 1975 ; MORABIA, Alfred, *Le ǧihād dans l'Islam médiéval*, Albin Michel, 2013 (1ère éd. 1993).

s'agit des tribus arabes réfractaires à la prédication de Muhammad qui se sont coalisées à plusieurs reprises, si l'on s'en tient aux descriptions du Coran, pour détruire la communauté des fidèles qui se structurait autour du prophète à Yathrib, devenue *madînat al-nabî*, la ville du prophète, appelée plus génériquement en français Médine.

L'aperçu coranique général sur le thème de la belligérance et de la guerre fait apparaître d'autres termes beaucoup explicites que celui de jihad ; il s'agit de *qitâl*, nom d'action de la troisième forme verbale *qâtala*, combattre, dérivée de la racine verbe *q-t-l* qui signifie tuer. Le Coran emploie l'ensemble les formes verbales *qatala* et *qâtala*, ainsi que les noms d'action *qatl* et *qitâl* dans des contextes qui évoquent le conflit armé de manière très explicite. Les commentateurs considèrent que la sourate 48, qui est intitulée *Muhammad*, est également nommée *al-qitâl*, le combat, au regard de son contenu. Trois autres termes sont également employés dans le Coran dans le contexte du conflit armé, ce sont *al-harb*, qui désigne la guerre, *al-nafîr*, participe actif de la racine verbale *n-f-r* qui indique le fait de rassembler les troupes pour aller à la rencontre de l'ennemi, *al-ribât*, participe actif de la racine verbale *r-b-t* qui signifie littéralement l'action de lier. Dans le texte coranique elle est utilisée pour désigner les liens à préserver mais également – S. 8, 60 – les chevaux équipés pour s'apprêter à la rencontre de l'ennemi. On trouve également le participe actif *ghuzz*^{an} – S. 3, 156 – pluriel de *ghâzî*, de la racine verbale *gh-z-'* signifiant « être en campagne militaire » et qui a donné le mot français razzia.

Je n'irai pas plus loin dans cette présentation certainement incomplète et lacunaire du vocabulaire coranique relatif à la guerre. On pourrait continuer la liste avec les formes verbales *dh-r-b*, frapper l'adversaire, *'-d-w*, montrer de l'hostilité, *kh-r-j*, partir en campagne, les notions de *chahîd* et *châhid*, martyr et témoin, etc. Mon but est ici de rendre compte d'au moins trois difficultés majeures lorsqu'on aborde le texte coranique.

C'est tout d'abord la polysémie et la synonymie des termes, qui a fait l'objet de débats chez les linguistes et les exégètes ; ils se sont notamment opposés sur le fait qu'un même mot puisse avoir plusieurs significations et que plusieurs mots puissent avoir la même signification. Lire et interpréter le Coran, dans sa langue originelle signifie donc d'emblée faire des choix qui conditionneront les interprétations. Les dictionnaires de la langue arabe offrent bien entendu des ressources précieuses pour la définition des termes, à condition de les replacer eux-mêmes dans les contextes de leur élaboration. Pour la racine verbale *j-h-d*, on note par exemple un contraste flagrant entre la définition succincte qu'en donne al-Khalîl ibn Ahmad al-Farâhîdî[1] (m. 791) dans son dictionnaire, élaboré dans la deuxième moitié du VIIIe s., et le long développement que lui consacre Abû l-

[1] Al-Khalîl Ibn Ahmad al-Farâhîdî (718-791) est un philologue arabe originaire d'Oman et qui a vécu la majeure partie de sa vie en Irak. Il est l'auteur du premier dictionnaire de la langue arabe, le *Kitâb al-'Ayn*, dont l'agencement est particulier puisqu'il range les mots non pas dans l'ordre alphabétique mais selon la localisation phonétique de la prononciation, du son le plus profond dans la gorge, le *'ayn*, jusqu'au plus labial, le *mim*.

Fadhl ibn Manzhûr[1] (m. 1311) dans son fameux *Lisân al-'arab*, près de six siècles plus tard. Le premier ne mentionne pas le nom d'action *jihâd* et il ne fait aucune référence à une dimension ni à une source religieuse de l'acte belliqueux, alors que le second se base sur la tradition prophétique pour donner du jihâd une signification spécifiquement religieuse.

C'est ensuite la difficulté à contextualiser les passages coraniques pour définir le « périmètre d'interprétation ». Sur les 6236 versets du Coran, quelques ouvrages dédiés aux *asbâb al-nuzûl* – les circonstances de la révélation[2] – rapportent environ 600 traditions prophétiques dont la moitié, au moins, sont considérées par les traditionnistes comme faibles ou apocryphes. Finalement, ces ouvrages explicitent à peine 5 % du contenu du Coran. Cela explique en partie la variété des exégèses, dont la plupart puisent largement dans les corpus de la tradition prophétique et dans les ouvrages d'historiographie, deux sources dont le statut scientifique pose un problème. Il faut donc admettre que la plupart des données du contexte nous échappent et, là aussi, le procédé de contextualisation oblige à faire des choix, à formuler des hypothèses et des suppositions qui conditionneront l'interprétation. À ce propos, je pense que l'historienne Jacqueline Chabbi, dans sa thèse de doctorat consacrée à l'étude des représentations et des mentalités dans l'Arabie occidentale au début du VIIe s., a apporté des éléments très précieux à travers sa tentative de reconstituer le contexte de l'Arabie de l'époque coranique[3].

C'est enfin la difficulté à pénétrer la temporalité interne du Coran au regard de l'évolution de la prédication de Muhammad. Rappelons à ce propos que les sourates ne sont pas organisées par ordre chronologique mais, *grosso modo*, par ordre de longueur décroissant. L'exégèse coranique s'appuie sur la distinction entre sourates mecquoises et médinoises, correspondant aux deux grands temps de la prédication du prophète. Gabriel Said Reynolds considère qu'il s'agit d'un axiome des études coraniques très critiquable dans le sens où, comme pour les *asbâb al-nuzûl*, nous sommes en présence d'une (re)construction a posteriori de l'agencement des sourates du Coran[4]. C'est une sorte d'historicisation du texte, nous dit Reynolds, qui répond au besoin juridique de l'empire islamique et à la nécessité de résoudre des contradictions apparentes entre différents passages du Coran. Cela va donner naissance, entre autres, à une discipline spécifique des sciences coraniques, appelée *al-nâsikh wa l-mansûkh*, l'abrogeant et l'abrogé, qui considère que certains passages du Coran abrogent les dispositions ou la portée normative d'autres passages du Coran considérés comme plus anciens dans la

---

[1] Abû l-Fadhl Ibn Manzhûr (1233-1311) est un philologue arabe qui a vécu au Caire, auteur du dictionnaire de la langue arabe *Lisân al-'arab*, parmi les plus célèbres et les plus diffusés dans le monde jusqu'à ce jour.

[2] Les *asbâb al-nuzûl* ont fait l'objet d'ouvrages spécifiques rédigés sur plusieurs siècles, on les trouve également sous la forme de chapitre au sein des ouvrages dédiés aux sciences coraniques ou encore des recueils des traditions prophétiques.

[3] CF. CHABBI, JACQUELINE, *L'ARABIE OCCIDENTALE AU DEBUT DU SEPTIEME SIECLE : ETUDE DES REPRESENTATIONS ET DES MENTALITES*, THESE DE DOCTORAT EN ÉTUDES ARABO-ISLAMIQUE, UNIVERSITE DE PARIS IV, 1992.

[4] Cf. REYNOLDS, Gabriel Said, « le problème de la chronologie du Coran », in *Arabica*, n° 58, 2011, p. 477-502.

chronologie de la révélation. Concernant le jihâd, la doctrine juridique classique considère par exemple que les passages coraniques relatifs à la liberté religieuse ont été abrogés par le « verset de l'épée » qui n'est jamais cité clairement mais légitimerait non seulement la guerre défensive mais également la guerre offensive et, chez certains exégètes, les conversions de force en certaines circonstances[1]. On constate donc toute la difficulté qui se pose aujourd'hui lorsqu'on lit et qu'on tente d'analyser le Coran. Dans tous les cas, par-delà les divergences sur la nature et la portée du jihâd, les historiens s'accordent sur le fait que la théorisation du jihâd s'est élaborée sur un temps long et, surtout, a posteriori des conquêtes musulmanes et de l'expansion des empires umayyade et 'abbâside[2].

GUERRE DEFENSIVE ET GUERRE OFFENSIVE : ENTRE ANALYSE HISTORIQUE ET POSITIONNEMENT IDEOLOGIQUE

Pour comprendre le temps long de la théorisation du jihâd, nous disposons d'un ensemble de ressources textuelles qui, outre les commentaires coraniques comprennent, entre autres, les ouvrages consacrés aux campagnes militaires du Prophète, connus sous la dénomination de *kutub al-siyâr* et *kutub al-maghâzî*, les biographies du Prophète, les traités de gouvernance et les Miroirs des princes dont certains, à l'instar des *Ahkâm al-sultâniya* d'Al-Mâwardî (m. 1058), sont demeurés très célèbres, des recueils des traditions prophétiques qui contiennent généralement un chapitre consacré au jihâd et, bien entendu, des ouvrages de droit islamique qui comprennent également un chapitre relatif au jihâd.

Sur le plan historique, la doctrine de la guerre relève avant tout de la pratique politique et Alfred Morabia[3], auteur d'une thèse de doctorat d'État consacrée aux théories du jihâd des quatre premiers siècles de l'islam, démontre de façon convaincante que la codification du jihâd, dans les ouvrages de *fiqh*, s'élabore après deux siècles d'expansion géographique de l'islam, dans un contexte où l'empire 'abbâside n'est plus dans une position de conquête. Plusieurs chercheurs, à l'échelle internationale, se sont également penchés sur l'élaboration de la doctrine juridique et sur la façon dont le jihâd devient une doctrine impériale ; celle-ci s'affirme depuis la volonté de Mu'awiyya Ibn Abî Sufyân (m.

---

[1] L'exégète et juriste malikite Abû 'Abdillah al-Qurtubî (1214-1273) présente un aperçu général des interprétations coraniques relatif à la restriction de la liberté religieuse dans son exégèse du passage 256 de la sourate 2 de sa somme exégétique, cf. Abû 'Abdillah al-Qurtubî, *Al-jâmi' li-ahkâm al-qur'ân*, (La somme des canons du Coran, éditions Dâr el Fikr), T 2, pp 255-257. Pour une présentation de la problématique cf. MARONGIU-PERRIA, Omero, « Droits de Dieu versus droits de l'homme : l'islam en tension », in *Musulmani, fede e libertà* (Musulmans, foi et liberté), n° 26, revue de la Fondation Internationale Oasis, février 2018.

[2] Cf., en autres, les travaux de Michel Bonner, Fred Donner, K.Y. Blankinship, Alfred Morabia, cités dans la bibliographie en fin d'article.

[3] Alfred Morabia est consacré comme le précurseur des études contemporaines sur le jihad, notamment par sa thèse d'État soutenu sur le sujet qui a donné naissance à un ouvrage publié et réédité chez Albin Michel. Pour la thèse et l'ouvrage, cf. la bibliographie en fin d'article.

680), le fondateur de l'empire umayyade, de conquérir Constantinople[1] jusqu'à la cessation des conquêtes à l'époque de Hichâm Ibn 'Abd al-Malîk (m. 743) et la chute imminente de l'empire umayyade[2]. Les califes 'abbâsides entretiennent une relation spécifique avec l'empire byzantin, sur fond de crise militaire interne et de la professionnalisation des armées, d'Al-Mahdî (m. 785) jusqu'à Hârûn al-Rashîd[3] (m. 809). Là encore, je ne développerai pas plus cet aspect historique, on pourrait encore élargir ce temps long en ajoutant la période s'étalant de Saladin aux invasions mongoles, avec les émirs-*ghâzî*[4].

Mon propos consiste à illustrer la façon dont le droit islamique formalise progressivement une doctrine de la guerre qui sera englobée, à un certain moment, sous le vocable de *jihâd*, ce qui n'était pas le cas dans les premiers écrits des savants de l'islam. Michael Bonner[5] estime que c'est à l'époque d'al-Shâfi'î (m. 820) que le jihâd est considéré comme un devoir collectif s'imposant à l'ensemble de la communauté musulmane. Au début de l'empire 'abbâside, les juristes hanafites, et plus particulièrement Muhammad al-Shaybânî (m. 805), définissent les deux grands ensembles territoriaux que sont le *dâr al-islam* – la demeure de l'islam – et le *dâr al-harb* – la demeure du conflit, ou territoire hostile, auxquelles Al-Mawârdî (m.1058) ajoute le *dâr al-sulh* – la demeure de l'accord, ou du pacte. Muhammad Ibn Ruchd al-Jadd[6] (m. 1125), propose pour sa part une vue systématisée du jihâd qui combine les moyens et l'orientation du combat, à travers quatre catégories qu'il définit de la façon suivante : le jihâd du cœur, le jihâd de la langue, le jihâd de la main et le jihâd de l'épée, chaque moyen étant orienté vers une catégorie ou plusieurs catégories de personnes et, pour le jihâd du cœur, pour combattre les penchants qui poussent l'individu à transgresser les interdits religieux. Son petit-fils, Abû l-Walîd Ibn Ruch al-Hafîzh[7] (m. 1198), plus connu sous le nom d'Averroès, dans sa somme juridique, emploie les termes *jihâd* et *harb* dans un sens équivalent. Son approche est très particulière car elle intègre les canons juridiques dans une réflexion plus générale de philosophie politique qui définit les contours de la résistance aux agressions que subit l'empire musulman d'Andalousie. Les écrits d'Averroès ont fait l'objet

---

[1] Cf. DONNER, Fred McGraw, *The early islamic conquests*, Princeton University, 1981; BONNER, Michael, *Le Jihad. Origines, interprétations combats*, Téraèdre, coll. « L'islam en débats », 2011 (1ère éd. 2004).

[2] Cf. BLANKINSHIP, K.Y., *The End of the Jihâd State, The Reign of Hisham Ibn 'Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads*, State University of New York Press Albany, 1994.

[3] Cf. KENNEDY, Hugh, *The Armies of the Caliphs. Military and Society in the Early Islamic State*, Routledge, 2001 ; KENNEDY, Hugh, *The Great Arab Conquests. How the Spread of Islam Changed the World we Live in*, Éditions Phenix, 2008, (1ère éd., Da Capo, 2007).

[4] Cf. PICARD, Christophe, « Regards croisés sur l'élaboration du jihâd entre Occident et Orient musulman (VIIIe-XIIe siècle) : perspectives et réflexion sur une origine commune », in BALOUP, Daniel, JOSSERAND, Philippe, (éd.), *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, idéologie et religion dans l'espace méditerranéen latin (XIe-XIIIe siècle)*, Presses universitaires du midi, 2006, p. 33-66.

[5] Cf. BONNER, Michael, *op. cit.*

[6] Cf. Muhammad Ibn Ruchd al-jadd, *al-muqadimât al-mumahhidât* (les prolégomènes exposés de la doctrine juridique), qui contient un chapitre consacré au jihad.

[7] Cf. Abû l-Walîd Ibn Ruchd al-Hafizh, *Bidâyat al-mujtahid wa nihâyat al-muqtasid* (L'abécédaire et le traité complet du juriste interprétant les canons), éditions dâr Ibn Hazm, 2016, et plus particulièrement le chapitre du jihad.

de nombreuses études ; la doctrine juridique du savant ne peut pas, en effet, être analysée indépendamment de ses écrits philosophiques et politiques dans lesquels il critique le pouvoir en place et il propose de renouveler le modèle politique de gestion de la cité[1].

À l'époque contemporaine, les acteurs du champ religieux islamique ont redéfini la catégorie *dâr al-sulh* de la terminologie classique par l'emploi du terme *dâr al-'ahd*[2], la demeure du pacte, pour indiquer notamment aux musulmans résidant à l'extérieur des pays d'islam[3] que, par leur qualité de résidents ou de citoyens de ces pays, ils sont liés par un pacte les obligeant à en respecter les lois.

Nous pouvons compléter ce tableau succinct en mentionnant également le débat relatif au fait de savoir si le jihâd est considéré ou non comme le sixième pilier de l'islam. Le propos est rapporté de 'Abd al-Rahmân Ibn Qâsim al-Najdî[4] (m. 1972), auteur wahhabite contemporain, dans son annotation du commentaire[5] de l'exposé des canons juridiques du savant hanbalite Mûsâ al-Hajjâwî[6] (m. 1561). Cette annotation d'Ibn Qâsim al-Najdî est absente chez l'auteur originel et chez son commentateur, on peut donc la considérer comme une affirmation contemporaine. Elle n'est pas suivie de noms de savants soutenant ce point de vue mais d'une interprétation de passages coraniques et de

---

[1] Le penseur marocain Muhammad Abed al-Jabri a consacré la plupart de ses travaux, en langue arabe, à la pensée d'Averroès, en insistant longuement sur l'approche spécifique du savant andalou des questions, entre autres de philosophie politique. Pour un aperçu succinct de la problématique et de la spécificité de l'articulation de la pensée juridique et philosophique dans les textes d'auteurs francophones cf., à titre d'exemple, BENANTAR, **Abdennour**, « (Re)traduction et restitution du texte d'Ibn Rushd dans sa langue d'origine : *Commentaire de la* République *de Platon* », in *Noesis,* n° 21, 2013, 163-186 ; BOUTET, Didier, « La philosophie politique d'Averroès : la raison politique dans l'islam », in *La doctrine et le droit naturel*, troisième série, Travaux du séminaire d'Histoire de la science juridique, École pratique des hautes études (EPHE), 1989, p. 35-50. Cf. également LAABDI, Mourad, *The other Averroès: revealed law and the craft of juristic disagreement*, Thèse de doctorat de philosophie, université de Toronto, 2017.

[2] Cf. AL-QATTÂN, Mannâ', *Iqâmat al-muslim fî balad*[in] *gayr islâmî*, (Du musulman résidant dans un pays non musulman), éditions Euro-médias, non daté. Pour une vue globale de la conflictualité interétatique, cf. BAKARY, Afissou, *La mise en œuvre du droit international humanitaire par les États musulmans : contribution à l'étude de la compatibilité entre DIH et droit musulman*, thèse de doctorat en droit international public, soutenue à l'université de Nice Sophia Antipolis, 2014.

[3] J'emploie l'expression « pays d'islam » pour désigner les pays dont la population est majoritairement de confession musulmane.

[4] Cf. AL-'ÂSIMÎ Al-NAJDI, 'abd al-Rahmân Ibn Qâsim, *Hâchiyat al-Rawdh al-murbi'* (Annotations au Jardin verdoyant), édité par ses héritiers.

[5] La tradition des commentaires – *charh*, pl. *churûh* – des ouvrages de référence, dans les différentes disciplines des sciences religieuses, et de leurs annotations – *hâchiya*, litt. note de bas de page – s'est développée tout au long du Moyen Âge, si bien que de nombreux ouvrages, parfois très volumineux, se lisent simultanément avec trois niveaux sur la même page : le texte de l'auteur de l'ouvrage original, suivi du commentaire, lui-même suivi des annotations.

[6] Cf., pour l'ouvrage original, AL-HAJJÂWÎ, Mûsâ, *Zâd al-mustaqnî'* (La provision de qui cherche la certitude), plusieurs éditions en arabe ; pour le commentaire cf. AL-BUHUTI, Abû l-sa'âdât Mansûr Ibn Yûnus, *Al-rawdh al-murbi' charh zâd al-mustaqni'* (Le jardin verdoyant, commentaire de La provision de qui cherche la certitude), plusieurs éditions en arabe. Al-Buhûtî (m. 1641), est un savant égyptien qui a adopté l'école juridique hanbalite. Il est considéré comme le dernier grand commentateur de la doctrine de cette école.

traditions prophétiques qui sont agencées dans le sens de son affirmation. Sur le fond, le propos contredit le fait que le jihâd, hormis les cas extrêmes, est une obligation collective et non individuelle qui est limitée dans le temps.

Mon propos vise également à montrer que l'exploitation des données historiques et des corpus de droit islamique n'est jamais neutre et peut être empreinte d'une touche d'idéologie. Je laisserai de côté les écrits[1] totalement à charge qui assimilent le jihâd à la guerre sainte[2] et en font un attribut intrinsèque au Coran et au fondement de la prédication du Prophète. Je mettrai ici en perspective deux conclusions opposées auxquelles parviennent l'islamologue Alfred Morabia[3] et Jabeur Fathally[4], professeur en droit comparé de l'université d'Ottawa au Canada. Le premier affirme la prédominance de la dimension offensive dans la doctrine de la guerre. À l'appui de sa thèse, il mobilise les données de la lecture confessante musulmane du Coran et de l'histoire[5] sans en conduire une critique scientifique.

Le cas de la biographie du Prophète est certainement le plus problématique. La biographie la plus célèbre et la plus répandue dans le monde jusqu'à ce jour est la *Sîra al-nabawiyya* de Muhammad Ibn Ishâq (m. 768), traduite dans plusieurs langues[6]. L'œuvre originale a disparu rapidement et elle nous est parvenue uniquement par le biais du résumé remanié par 'Abd al-Malik Ibn Hichâm (m. 833). Cet ouvrage, rédigé dans les premiers temps de l'empire 'abbâside, est problématique dans le sens où il présente une biographie du Prophète qui fait une très large place, notamment pour la période médinoise, au conflit armé et à la figure du prophète comme chef de guerre. Plusieurs événements, dont l'historicité effective nous échappe, structurent jusqu'à aujourd'hui la façon dont les acteurs du champ religieux pensent le rapport aux non musulmans, je pense

---

[1] Je pense notamment aux écrits récents de Dominique Urvoy, historien et islamologue, auteur, entre autres, du remarquable ouvrage *Histoire de la pensée arabe et islamique* paru aux éditions du Seuil en 2006. L'auteur a également co-écrit plusieurs ouvrages avec son épouse Marie-Thérèse Urvoy. Il a préfacé l'ouvrage totalement à charge de l'historien Ephraïm Herrera, *Le djihad, de la théorie aux actes*, paru en 2015 aux éditions Elkana. On peut citer également les ouvrages de la journaliste et politologue Annie Laurent, tels que *L'islam pour tous ceux qui veulent en parler (mais ne le connaissent pas encore)*, paru en 2017 aux éditions Artège. Le procédé d'essentialisation de l'islam est particulièrement visible dans ces différents ouvrages.

[2] Le concept de « guerre sainte » a été forgé au sein de la chrétienté durant la période des croisades. Cf. DUPRONT, Alphonse, *Le mythe de croisade*, 4 vol., Gallimard, 1997 ; ALPHANDERY, Paul, DUPRONT, Alphonse, *La chrétienté et l'idée de croisade*, Albin Michel, 1995 ; RICHARD, Jean, *L'esprit de la croisade*, recueil de textes, Le Cerf, 2000.

[3] Cf. MORABIA, Alfred, *op. cit.*

[4] Cf. FATHALLY, Jabeur, « La vocation défensive du jihâd, son histoire et sa réalité juridique contemporaine », *Études internationales*, n° 49 (1), 2018, p. 133-176.

[5] Pour une définition de la notion de « lecture confessante » et l'approche critique de l'articulation entre la lecture confessante et la lecture historico-critique cf. AZAIEZ, Mehdi, « Lectures confessantes vs. lectures historico-critiques du Coran : quelles relations envisagées ? », in Bruno Béthouart, Michel Fourcade & Pierre-Yves Kirschleger (éds.), *Faire de l'histoire religieuse*, (Actes de la XXVIIe université d'été du Carrefour d'histoire religieuse, Montpellier – Vignogoul, 13-16 Juillet 2018), Les Cahiers du Littoral 2-18, Dunkerque, 2019.

[6] La *Sîra al-nabawiyya*, d'Ibn Hichâm a fait l'objet d'une traduction annotée en langue française par le philosophe existentialiste égyptien Abdurrahman Badawi (1917-2002). Cf. BADAWI, Abdurrahman, *La vie du Prophète Mohammad*, 2 tomes, Albouraq, 2006, 1ère édition 2001.

par exemple au « Pacte de Médine », sorte de charte promulguée par le Prophète pour définir et organiser la solidarité intertribale à Médine, ou encore le « Pacte de Hudhaybiyya » par lequel le Prophète accepte de faire un ensemble de concessions aux polythéistes mecquois afin d'obtenir une trêve, tout en préparant la (re)conquête de la Mecque. D'autres épisodes rapportés dans la *sîra* sont nettement plus sanglants, comme celui de la décapitation de plusieurs centaines d'hommes de la tribu juive médinoise des Banû Qurayzha, pour avoir pactisé avec les polythéistes mecquois contre les musulmans. Si cette histoire continue d'être enseignée *in extenso* chez les musulmans, avec plus ou moins de recul critique, son utilisation comme source première pour l'interprétation du Coran pose un vrai problème à l'historien. Alfred Morabia n'est pas le seul à tomber dans ce piège réificateur, on en trouve des traces chez nombre de chercheurs qui étudient les premiers siècles de l'islam.

Jabeur Fathally tombe pour sa part dans le piège inverse, celui de l'essentialisation de l'islam à partir du droit. Il défend en effet la thèse selon laquelle le jihâd défensif a toujours représenté la doctrine juridique majoritaire, voie exclusive en islam. Il mobilise pour cela un large éventail d'avis juridiques des écoles sunnites et chiites allant dans ce sens et il affirme, sur la base d'une interprétation d'un passage coranique (cf. S. 2, 216), que le combat est considéré par les savants de l'islam comme une « obligation non désirée ». Son approche, consistant à subsumer la diversité des avis juridiques sous le prisme d'une théorie du jihâd défensif, relève d'une gageure. Hervé Bleuchot[1], dans son volumineux ouvrage sur le droit musulman, démontre quant à lui que la pratique politique dépasse le simple cadre de la doctrine juridique des *fuqahâ*. L'*Andalûs* durant la période des Taïfas (1031-1266) ou les liens entre califes et chefs francs à l'époque de la domination fatimide (909-1171) en sont des exemples illustratifs. On pourrait également y ajouter les situations des musulmans minoritaires, dans le bassin méditerranéen, et la production de doctrines juridiques spécifiques à leur condition, dans un contexte politique coercitif à l'encontre des musulmans, ou encore le statut des dhimmis[2], les sujets non musulmans dans le *dâr al-islâm*.

Sur l'interaction entre la doctrine juridique du jihâd et le contexte politique, Hervé Bleuchot évoque par exemple le durcissement sunnite vers la fin de l'empire abbasside, à l'époque où les seldjoukides (1038-1307) font face aux dernières croisades, à l'ouest, et aux invasions mongoles, à l'est. C'est dans ce contexte qu'Ibn Taymiyya adopte des positions radicales sur les minorités, en prônant par exemple la nécessité du démantèlement de leur dimension communautaire pour éviter qu'ils puissent former un groupe constitué dans l'empire. La décontextualisation des avis juridiques entretien donc sur l'islam l'illusion d'une religion dominée par le droit et les canons juridiques – *al-ahkâm*. Or, la loi n'est pas intemporelle ni désincarnée, elle est toujours située dans le temps et dans l'espace et elle tributaire des enjeux politiques. De ce point de vue, il est difficile de soutenir que la doctrine du jihâd offensif est demeurée dans un

[1] Cf. BLEUCHOT, Hervé, *Droit musulman : Tome 1 : Histoire. Tome 2 : Fondements, culte, droit public et mixte* [en ligne], Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2000.

[2] Cf. FATTAL, Antoine, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Imprimerie catholique de Beyrouth, 1958.

giron périphérique au sein du droit islamique de la guerre ou, à l'inverse, qu'elle l'a dominé depuis l'avènement de l'islam.

LA LOI ET L'ACTION POLITIQUE : LA PROBLEMATIQUE DE LA NORMATIVITE DANS LE CHAMP ISLAMIQUE CONTEMPORAIN

Après toutes ces considérations, on peut cerner certaines apories de ce que le penseur Mohammed Arkoun a nommé la « raison religieuse » islamique[1]. Dans le prolongement de la philosophie kantienne et partant du postulat du primat de l'histoire et de l'historicité de la pensée humaine, il critique la prétention des discours religieux à rendre compte de manière neutre de la volonté divine pour imposer un cadre normatif contraignant. De ce point de vue, il écrit : « le Coran est un texte ouvert qu'aucune interprétation ne peut clore de façon définitive et "orthodoxe". Au contraire, les écoles dites musulmanes sont des mouvements idéologiques qui soutiennent et légitiment les volontés de puissance des groupes sociaux en compétition pour l'hégémonie[2]. » La présentation des questions que soulève l'analyse de la production d'une doctrine islamique du jihâd au Moyen Âge en est une illustration, tout comme les confrontations actuelles sur l'interprétation du jihâd, chez les acteurs du champ religieux islamique. Les responsables et les intervenants au sein des institutions musulmanes, dans leur lutte contre les groupes djihadistes, sont en effet confrontés à un paradoxe. D'un côté, ils émettent des discours – à travers des enseignements et de la prédication – qui prônent une forme de sacralité du patrimoine exégétique et juridique islamique, en insistant sur le caractère effectif, au moins sur le plan théorique, des dispositions du droit islamique classique, y compris dans le domaine des conflits et du droit de la guerre. Ils continuent à s'inscrire dans ce que je nomme le « paradigme hégémonique[3] », en pratiquant des ajustements marginaux qui ne changent pas la matrice de cette hégémonie religieuse. D'un autre côté, ils sont confrontés aux groupes islamiques activistes, sur le plan politique ou de l'action djihadiste, qui se basent sur les mêmes corpus et prétendent incarner la même volonté divine justifiant un rapport conflictuel au monde. Cela se traduit par une sorte de guerre de tranchée où les acteurs du champ religieux s'affrontent par le biais des mêmes versets du Coran, des mêmes textes de la tradition prophétique et des avis juridiques qu'ils considèrent comme reflétant la position dominante des plus éminents juristes musulmans. J'en ai donné une illustration assez exhaustive dans un ouvrage en prenant comme exemple paradigmatique la question de l'esclavage[4].

Les acteurs majeurs du champ religieux islamique, à l'échelle internationale, sont également très souvent adossé au politique et leurs prises de position contre

---

[1] Cf. ARKOUN, Mohammed, *Humanisme et islam*, Vrin, 2005 ; EL HASSAN, El Mossadak, *Raison théologique et raison critique : Arkoun et la reconstruction de la pensée islamique*, Centre culturel du livre, 2019.
[2] Cf. ARKOUN, Mohammed, *Pour une critique de la raison islamique*, Maisonneuve & Larose, 1984, p. 132.
[3] Cf. MARONGIU-PERRIA, Omero, *Rouvrir les portes de l'Islam*, Atlande, 2017.
[4] *Ibid.*

les groupes djihadistes, tout en mobilisant le référent religieux, épousent les contours des enjeux politiques et géostratégiques. On peut citer à titre d'exemple deux acteurs religieux contemporains connus et reconnus à l'échelle mondiale, ce sont le théologien syrien Saïd Ramadan al-Bouti[1], proche du pouvoir en place à Damas et auteur de l'ouvrage *Le jihad en islam : comment le comprenons-nous ? Et comment le mettons-nous en pratique ?*, paru en 1997 et le savant égyptien Yûsuf al-Qaradhâwî[2], chef de file idéologique des Frères musulmans et vivant au Qatar depuis les années 1960, auteur d'un ouvrage de plus de 1600 pages paru en 2009 et réédité à plusieurs reprises sous le titre *La compréhension du jihâd. Étude comparée de ses règles et de sa philosophie à la lumière du Coran et de la Sunna*. Les deux ouvrages exposent le sens étymologique et juridique du terme, puis ils présentent une approche du Coran basée essentiellement sur l'histoire confessante des premiers temps de l'islam pour démontrer que la doctrine du jihâd est essentiellement à visée défensive et que les groupes jihadistes contemporains sont dévoyés. Al-Qaradhâwî, dans son émission phare *La charia et la vie* de décembre 2012 a visé son homologue syrien, proche du pouvoir de Bachar El-Assad, dans une diatribe d'une violence extrême : « Ceux qui agissent avec le pouvoir, il nous est obligatoire de tous les tuer, militaires, civils, oulémas, ignorants […] Ceux qui sont du côté de ce pouvoir injuste […] qui a tué les gens sans raison, ils sont injustes comme lui […] Ceux qui tuent pour lui, que ceux-là soient tués à leur tour[3]. » Saïd Ramadan al-Bouti décédera pour sa part le 23 mars 2013 à la suite d'un attentat perpétré au sein de la mosquée où il avait l'habitude de prêcher.

D'autres exemples sont assez illustratifs de cet adossement des leaders religieux aux politiques dans le contexte du développement de l'État islamique (EI). Pour rappel, les premières condamnations de l'EI par le Grand imam d'Al-Azhar et d'autres leaders religieux, en 2014, ne concernaient pas sur le fond de son action sur le terrain – notamment l'application stricte du droit islamique classique et de ses dispositions relatives aux esclaves et aux captifs de guerre – mais uniquement le fait que, ne pouvant se parer des attributs d'un État, il n'était pas fondé à les appliquer. Depuis, les acteurs majeurs du champ religieux s'activent sur le terrain interreligieux, du dialogue des civilisations et de la promotion de la paix, avec des activités phares qui sont toutes impulsées ou soutenues directement par le politique, en particulier par l'Arabie Saoudite, le Qatar et les Émirats Arabes Unis. Dans un article récent, j'ai fait la recension des principales actions conduites depuis 2016 à l'échelle internationale sous l'égide de ces trois pays mais également de la Ligue arabe, de l'Organisation de la

---

[1] AL-BOUTI, Saïd Ramadan, *Al-jihâd fî l-islâm. Kayfa nafhamuh ? Wa kayfa numârisuh ?*, (Le jihad en islam : comment le comprenons-nous ? Et comment le mettons-nous en pratique ?), Dâr al-fikr al-mu'âsir, 1997.

[2] AL-QARADHÂWÎ, Yûsuf, *Fiqh al-jihâd. Dirâsa muqârana li-ahkâmihi wa falsafatihi fî dhaw al-qur'ân wa l-sunna*, (La compréhension du jihad. Étude comparée de ses règles et de sa philosophie à la lumière du Coran et de la sunna), Maktaba Wahba, 2009.

[3] Cf., Entre autres, l'écho de cet épisode au sein du principal média musulman francophone, le site Web Oumma.com : https://oumma.com/qaradawi-a-t-il-une-responsabilite-morale-dans-lassassinat-de-ramadan-al-bouti/, (consulté la 15 mai 2022).

coopération islamique (OCI), de l'ISESCO – Organisation islamique pour l'éducation, les sciences et la culture – émanation de l'OCI, etc., dont l'exposé détaillé dépasserait largement le cadre de cette communication. En substance, nous assistons depuis plusieurs années à la diffusion d'un discours, produit par les acteurs du champ religieux en direction des musulmans et des non musulmans, qui s'adosse de manière volontaire ou coercitive à l'action politique de pays d'islam pour des enjeux géostratégiques liés, en partie pour ce qui concerne notre sujet, à la lutte contre les groupes jihadistes. On peut considérer ces initiatives comme nécessaires et justifiées, mais elles ne semblent pas modifier l'approche essentialiste des textes de l'islam qui participe de la raison religieuse.

Aussi, l'instrumentalisation du référent religieux islamique dans ce cadre pose question s'il n'engendre pas une modification des conditions de production d'un savoir critique sur la religion elle-même, seule voie de sortie, à mon sens, des impasses dans lesquels se trouve aujourd'hui les acteurs du champ religieux dans la lutte contre l'extrémisme religieux violent et les groupes jihadistes.

BIBLIOGRAPHIE

AIGLE, Denise, « La conception du pouvoir en islam. Miroirs des princes persans et théories sunnites (XIe-XIVe siècles) », in *Perspectives médiévales*, Société de langues et littératures médiévales d'oc et d'oïl (SLLMOO), 2007, vol. 31, pp.17-44.

ARKOUN, Mohammed, *Humanisme et islam*, Vrin, 2005.

ARKOUN, Mohammed, *Pour une critique de la raison islamique*, Maisonneuve & Larose, 1984.

AZAIEZ, Mehdi, « Lectures confessantes vs. lectures historico-critiques du Coran : quelles relations envisagées ? », in Bruno Béthouart, Michel Fourcade & Pierre-Yves Kirschleger (éds.), *Faire de l'histoire religieuse*, (Actes de la XXVIIe université d'été du Carrefour d'histoire religieuse, Montpellier – Vignogoul, 13-16 Juillet 2018), Les Cahiers du Littoral 2-18, Dunkerque, 2019.

BADAWI, Abdurrahman, *La vie du Prophète Mohammad*, 2 tomes, Albouraq, 2006, 1ère édition 2001.

BAKARY, Afissou, *La mise en œuvre du droit international humanitaire par les États musulmans : contribution à l'étude de la compatibilité entre DIH et droit musulman*, thèse de doctorat en droit international public, soutenue à l'université de Nice Sophia Antipolis, 2014.

BLANKINSHIP, Khalid Yahya, *The End of the Jihâd State, The Reign of Hisham Ibn 'Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads*, State University of New York Press Albany, 1994.

BLEUCHOT, Hervé, « Le jihâd », in *Droit musulman : Tome 1 : Histoire. Tome 2 : Fondements, culte, droit public et mixte* [en ligne], Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2000, tome 2, chapitre VIII, (généré le 08 avril 2020).

BLEUCHOT, Hervé, *Droit musulman : Tome 1 : Histoire. Tome 2 : Fondements, culte, droit public et mixte* [en ligne], Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2000.

BOISSELLIER, Stéphane, TOLAN, John, (éds.), *La cohabitation religieuse dans les villes européennes, Xe-XVe siècles,* Brepols, 2014.

BONNER, Michael, *Le Jihad. Origines, interprétations combats*, Téraèdre, coll. « L'islam en débats », 2011 (1ère éd. 2004).

BOUCHIBA, Farid, « le ǧihād à l'époque nasride selon la Tuhfat al-anfus d'Ibn Hudayl (m. vers 812/1409) », in MALAMUT, Elisabeth, OUERFELLI, Mohamed, (éds.), *De la guerre à la paix en Méditerranée médiévale. Acteurs, propagande, défense et diplomatie*, Presses Universitaires d'Aix-en-Provence, 2021, p. 33-59.

CHABBI, Jacqueline, « RIBĀṬ », in *Encyclopédie de l'Islam*, Brill, 1993, tome VIII.

CHABBI, Jacqueline, *L'Arabie occidentale au début du septième siècle : étude des représentations et des mentalités*, thèse de doctorat en Études arabo-islamique, université de Paris IV, 1992.

CHABBI, Jacqueline, *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Biblis, 2013 (1ère éd. 1997).

CHARNAY, Jean-Paul, *L'Islam et la guerre. De la guerre juste à la révolution sainte*, Fayard, 1986.

DE LUCA, Anne, « Le calife, le soldat et le paysan : l'art de la guerre en islam », *Les cahiers de l'Orient*, Hiver 2017.

DONNER, Fred McGraw, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

DONNER, Fred McGraw, *The early islamic conquests*, Princeton University, 1981.

DUPRONT, Alphonse, ALPHANDERY, Paul, *La chrétienté et l'idée de croisade*, Albin Michel, 1995.

DUPRONT, Alphonse, *Le mythe de croisade*, 4 vol., Gallimard, 1997

FATHALLY, Jabeur, « La vocation défensive du jihâd, son histoire et sa réalité juridique contemporaine », *Études internationales*, n° 49 (1), 2018, p. 133-176.

FATTAL, Antoine, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Imprimerie catholique de Beyrouth, 1958.

KENNEDY, Hugh, *The Armies of the Caliphs. Military and Society in the Early Islamic State*, Routledge, 2001.

KENNEDY, Hugh, *The Great Arab Conquests. How the Spread of Islam Changed the World we Live in*, Éditions Phenix, 2008, (1ère éd., Da Capo, 2007).

KOULOUGHLI, Djamel Eddine, « Quelques données lexico-statistiques sur le Coran », in Actes du colloque « Langues Orientales "anciennes" dans un monde moderne : développement et parcours », université Marc Bloch, Strasbourg, LLMA, 8.

LAABDI, Mourad, *The other Averroès : revealed law and the craft of juristic disagreement*, Thèse de doctorat de philosophie, université de Toronto, 2017.

LAFFITTE, Roland, « Le terme ǧihād : de l'identification à un essai de traduction », *Lettre SELEFA n° 4*, juin 2015.

LAGARDÈRE, Vincent, « Évolution de la notion de Djihad à l'époque almoravide (1039-1147) », in *Cahiers de civilisation médiévale*, 41e année, n° 161, janvier-mars 1998, p. 3-16.

LAMCHICHI, Abderrahim, « *Jihâd*. Un combat contre quel adversaire ? » in *Mots. Les langages du politique*, n° 79, novembre 2005, p. 21-33.

MALAMUT, Elisabeth, OUERFELLI, Mohamed, (éd.), *De la guerre à la paix en Méditerranée médiévale. Acteurs, propagande, défense et diplomatie*, Presses Universitaires d'Aix-en-Provence, 2021.

MARONGIU-PERRIA, Omero, « Droits de Dieu versus droits de l'homme : l'islam en tension », in *Musulmani, fede e libertà* (Musulmans, foi et liberté), n° 26, revue de la Fondation Internationale Oasis, février 2018.

MARONGIU-PERRIA, Omero, « Les leaders musulmans, la violence et les libertés individuelles : des déclarations d'intention à l'action », in *En Dialogue*, n° 12, janvier-avril 2020, p. 35-40.

MARONGIU-PERRIA, Omero, *Rouvrir les portes de l'Islam*, Atlande, 2017.

MICHEAU, Françoise, *Les débuts de l'islam. Jalons pour une nouvelle histoire*, Téraèdre, 2016.

MORABIA, Alfred, *La notion de ǧihad dans l'Islam médiéval. Des origines à Al-Ghazâlî*, thèse de doctorat d'État, université de Paris IV, 1974.
MORABIA, Alfred, *Le ǧihād dans l'Islam médiéval*, Albin Michel, 2013 (1ère éd. 1993).
PICARD, Christophe, « Regards croisés sur l'élaboration du jihâd entre Occident et Orient musulman (VIIIe-XIIe siècle) : perspectives et réflexion sur une origine commune », in BALOUP, Daniel, JOSSERAND, Philippe, (éd.), *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, idéologie et religion dans l'espace méditerranéen latin (XIe-XIIIe siècle)*, Presses universitaires du midi, 2006, p. 33-66.
PISANI, Emmanuel, « Al-Ġazālī et le *ǧihād*. Contrepoint à la thèse d'Alfred Morabia », *Études théologiques et religieuses*, 2019/1 (Tome 94), pages 151 à 168.
PROUTEAU, Nicolas, SÉNAC, Philippe, (éd.), *Chrétiens et Musulmans en Méditerranée Médiévale (VIIIe-XIIIe s.) : échanges et contacts*, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, XV, 2003.
REYNOLDS, Gabriel Said, « le problème de la chronologie du Coran », in *Arabica*, n° 58, 2011, p. 477-502.
RICHARD, Jean, *L'esprit de la croisade*, recueil de textes, Le Cerf, 2000.
ROY, Olivier, *Le djihad et la mort*, Seuil 2016.
SCHACHT, Joseph, *Introduction au droit musulman*, Maisonneuve & Larose, 1983.
TURKI, Abdel-Magid, « L'idée de justice dans la pensée politique musulmane : l'interprétation d'Ibn Hazm de Cordoue (456/1063) », in *Studia Islamica*, n° 68, 1988, p. 5-26.
TYAN, Émile, « DJIHAD », Encyclopédie de l'Islam, Brill, 2009, tome II.
URVOY, Dominique, « Sur l'évolution de la notion de Gihâd dans l'Espagne musulmane », in *Mélanges de la Xasa de Velásquez*, tome 9, 1973, p. 335-371.
URVOY, Dominique, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Seuil, 2006.
URVOY, Marie-Thérèse, « Guerre et paix », in *Dictionnaire du Coran*, sous la direction de Mohammad Ali Amir-Moezzi, Robert Laffont, 2007.