

Olivier HANNE

*Histoire du djihad :
des origines de l'islam à Daech*

Paris, Tallandier

2024, 512 p.

ISBN : 9791021055995

Mots clés : jihad, jihadisme, doctrine, violence, Coran, hadith, droit musulman

Keywords : Jihad, Jihadism, Doctrine, Violence, Quran, Hadith, Muslim Law

Ce livre propose une histoire du concept du jihad du Moyen Âge à l'avènement de Daech (acronyme arabe pour « État islamique en Iraq et au Sham »). L'auteur étudie le sujet à travers une approche croisée : historique, islamologique, sémiologique, anthropologique et géopolitique.

En Occident, les actions d'envergure de l'organisation terroriste d'al-Qaïda, puis celles, plus récentes, de Daech « seraient représentati[ve]s d'une ultra violence propre aux sociétés musulmanes » (p. 9). Cette perception essentialiste et essentialisante s'expliquerait par le prisme séculier occidental qui considère l'élément « religion » comme vecteur de violence. Employés de manière indistincte par bon nombre d'acteurs des débats politiques et médiatiques, les concepts de jihad et de jihadisme sont des instruments servant à essentialiser l'islam comme une religion qui aurait une inclinaison à la violence. Pourtant, le mot *jihād*, dans le Coran n'implique pas, dans son sens premier, celui du combat armé contrairement à d'autres vocables, comme *qitāl*, cités bien plus souvent que *jihād*.

En outre, la place qu'occupe la violence guerrière dans le texte coranique est assez faible, en comparaison avec d'autres thématiques. Partant de cette analyse, l'auteur affirme que « repartir du Coran ne suffit donc pas, car il faut interroger la langue arabe et l'histoire des sociétés anciennes avant de retracer l'évolution du mot et des réalités qu'il revêt jusqu'à nos jours » (p. 10)

Le livre se divise en onze chapitres organisés selon une trame chronologique qui couvre les quatre grandes périodisations de l'histoire : l'Antiquité (chap. 1), le Moyen Âge (chap. 2, 3, 4, 5, 6, 7), les époques moderne (chap. 8) et contemporaine (chap. 9, 10, 11). La période médiévale représente un peu plus de la moitié (207 p.) de l'ouvrage (398 p.), suivie de l'époque contemporaine (110 p.).

Le premier chapitre (p. 15-34) s'intéresse à la justification religieuse de la guerre, qui a déjà une

longue histoire en Orient. Bien avant l'apparition de l'islam, le phénomène guerrier trouvait sa place dans les croyances et conceptions religieuses orientales (p. 34). Combattre au nom de Dieu n'est, ainsi, pas propre à l'islam et le phénomène a des antécédents.

La question de la violence guerrière dans le Coran est l'objet du chapitre 2 (p. 35-59). L'analyse du texte coranique permet de mettre en évidence plusieurs éléments : les passages relatifs à la violence guerrière ne représentent que 2,1% (p. 37) du texte coranique, pourcentage inférieur à ce que l'on trouve dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Paradoxalement, la racine *j-h-d*, qui a donné le mot *jihād*, est loin d'avoir la prédominance de l'expression du combat ou de la lutte armée, prédominance qui revient à la racine *q-t-l*. Au contraire, la racine *j-h-d* n'a pas de lien, sur le plan linguistique, avec un acte de guerre mais revêt le sens, désormais bien connu, d'« effort » (p. 47-48). Selon l'auteur, il serait vain de chercher dans le Coran une théorie de la guerre ou un schéma de la conduite de la guerre. Si nous sommes bien en présence de racines (autres que *j-h-d*) faisant écho à la violence guerrière, cette dernière n'est pas à l'image de celle des attentats, actions sanglantes et autres massacres perpétrés au nom de l'islam par les organisations terroristes contemporaines. La violence guerrière exprimée par le texte coranique doit être vue comme « la manifestation d'une autorité sévère, rigoureuse ». Cette violence, divine, « vise à punir les hommes de leur mécréance ou inconduite. » Seule la violence venant de Dieu peut être légitime (p. 46-47).

Les chapitres 3 (p. 61-100), 4 (p. 123-158), 6 (p. 159-192) et 8 (p. 243-278)⁽¹⁾ retracent à grands traits l'histoire politico-militaire de l'Islam, depuis la période prophétique jusqu'au début de la Première guerre mondiale, en passant par celle de l'Empire ottoman, nouveau symbole du jihad des temps modernes à partir de 1517, jusqu'à la proclamation des jihads anticoloniaux.

Le chapitre 5 (p. 123-157) a pour objet l'élaboration de la théorie du jihad qui, selon l'auteur, prend forme dans le sillage de la révolution abbasside de 750 et de l'éviction des Omeyyades en Orient. Cette élaboration de la théorie du jihad aux débuts de la période abbasside s'explique par deux facteurs principaux :

1. l'importance grandissante du hadith comme en atteste l'émergence de plusieurs recueils à partir du VIII^e siècle et, surtout, du IX^e siècle avec les deux *Ṣaḥīḥ*, d'al-Bukhārī (m. 256/870) et de Muslim (m. 261/875), qui seront canonisés

(1) « Mohammed et le djihad » ; « La conquête à l'ombre » ; « Heurs et malheurs » ; « Le djihad moderne »

par la suite. En effet, la relecture et le processus d'explication du Coran, mais aussi de la *sīra* prophétique, à la lumière des hadiths auraient favorisé certaines lectures militaires, belliqueuses/belligères et militantes de versets et d'épisodes de la vie prophétique. Ce type de relecture aurait aussi, selon l'auteur, freiné l'éclosion de commentaires plus spiritualistes (p. 132-135)

2. la conceptualisation de la doctrine du jihad a été réalisée par les oulémas qui étaient, toujours d'après l'auteur, tous au service des Abbassides. Cette doctrine aurait été mise au service de la construction impériale abbasside pour laquelle il fallait justifier les guerres contre les infidèles, en particulier les Byzantins, mais aussi les actions visant d'autres musulmans qui pouvaient représenter une menace de l'intérieur, à l'instar des pro-alides.

Le jihad est un phénomène qui évolue au gré des contextes, comme s'attache à le démontrer l'auteur dans le chapitre 7 (Évolution de la pensée sur le jihad, p. 193-241.) Les bouleversements politico-militaires et les différentes menaces qui touchaient les territoires du *dār al-Islām*, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur, ont, eux aussi, eu une influence sur la théorisation du jihad. Les oulémas se devaient de redéfinir les grandes lignes du concept qui se heurtait aux nouvelles réalités, différentes de celles des débuts de l'islam. Les positions et l'attitude changent en fonction des auteurs qu'ils soient juristes, théologiens prônant le jihad armé, appelé le « jihad mineur » (*al-jihād al-aṣghar*), ou soufis, plus portés, mais pas seulement, sur le jihad contre l'âme charnelle et les passions, plus connu sous le nom de « jihad majeur », *al-jihād al-akbar*.

Enfin, les chapitres 9 (p. 279-321), 10 (p. 323-354) et 11 (p. 355-390)⁽²⁾ retracent, à la lumière des contextes politiques, militaires, sociaux et culturels de l'époque contemporaine, les étapes de la transformation et du basculement du concept de jihad vers celui de jihadisme avec ses « têtes de gondoles » que sont les organisations terroristes d'al-Qaïda, promouvant un « jihad international », puis, plus récemment Daech qui développa le « jihadisme de la terreur ».

Le livre est volumineux, agréable à lire, avec de nombreuses cartes et des schémas utiles. On appréciera l'analyse poussée de la racine *j-h-d* (p. 42-50) – parmi d'autres dont sont issues des dérivés à connotation guerrière – qui change des

habituels et, il faut le dire, trop simplistes discours se limitant à répéter que la racine *j-h-d* signifie « effort ». Ceci n'est plus un secret pour personne. L'auteur soumet au lecteur plusieurs idées et hypothèses intéressantes. La construction du texte coranique plaidant pour des propos spécifiques, élaborés dans des contextes distincts et destinés, selon les sourates, à des publics divers, on peut parler de « chapitres différents » quant aux discours de la guerre mais pas d'un « art coranique de la guerre » (p. 40).

L'analyse du texte coranique montre que son contenu n'est pas plus « violent » que celui de l'Ancien et du Nouveau Testament. Au contraire, la thématique de la violence guerrière s'exprime moins dans le Coran que dans plusieurs passages des textes bibliques (le livre de Josué et celui des Rois, par exemple). Certes, le Coran autorise et légifère une forme de violence mais une violence qui s'inscrit dans celle de son contexte et en conformité à la pratique de la guerre du VII^e siècle en Orient (p. 58).

Si le prophète Muḥammad est évidemment à associer à la naissance du jihad comme l'attestent la *sīra* et les hadiths, il a, cependant, su alterner entre le respect des coutumes anciennes et une nouvelle manière d'envisager la guerre comme un engagement total pour Dieu.

Ce n'est qu'au début du XX^e siècle que le concept médiéval de jihad évolue vers de nouvelles réalités politico-religieuses, « se rapprochant des nouveaux systèmes de pensée où l'individu doit être pris en charge idéologiquement et éventuellement mobilisable vers la violence ». Cette mutation induit la nécessité de changer de vocable et d'abandonner celui de « jihad », trop médiéval, pour celui de « jihadisme » (p. 278).

L'auteur apporte une nuance substantielle quant au concept d'islamisme, qu'il faut voir résolument comme politique mais pas forcément radical. En effet, la radicalisation nécessite à la fois une idéologie mobilisatrice qui, souvent, joue le rôle de justification de l'action violente. Or, les textes des auteurs islamistes que notre auteur a partiellement analysés, comme ceux de Hassan al-Banna, ne suffisent pas pour provoquer une violence dite religieuse, laquelle se fait nécessairement par la combinaison de plusieurs facteurs et acteurs : un contexte, une idéologie, un imaginaire et un terrain psychologique fragile (p. 298-300). Cette hypothèse remet en cause celle, récente et largement contestable, du « frérisme » de Florence Bergeaud-Blackler que l'auteur semble contester (chapitre 11, note 7 p. 395), à l'instar d'autres chercheurs.

L'idée que le jihadisme prospère sur des contextes porteurs, comme celui du Moyen-Orient

(2) « Du djihad au djihadisme » ; « Al-Qaïda et le djihadisme international » ; « Daech et le djihadisme de la terreur »

et du Sahel dont les facteurs de déstabilisation sont inchangés depuis 2013, voire se sont aggravés, est convaincante. En effet, les doctrines idéologiques et religieuses, que ce soient l'islamisme ou le salafisme, ne suffisent pas à faire tomber les individus et les sociétés dans l'ultraviolence et, *in fine*, ne peuvent expliquer à eux seuls le jihadisme (p. 388-389). La non jihadisation massive de l'islamisme démontre que le jihadisme est une option de l'islamisme, mais en aucun cas une nécessité. En tant qu'idéologie, l'islamisme n'est pas, en soi, meurtrière puisqu'elle fait preuve de pragmatisme, ce que confirme le caractère local de son enracinement, contrairement au jihadisme qui, depuis 2011, est devenu un domaine fracturé sans unité idéologique ni terreau commun (p. 387). En conclusion, seule une frange minoritaire des islamistes basculerait dans la violence (p. 320-321).

L'ouvrage propose au lecteur non spécialiste une synthèse de l'histoire du concept du jihad dans ses grandes lignes à partir, majoritairement, de l'historiographie occidentale. Il apporte des éléments nouveaux contribuant ainsi à combler un manque historiographique important en langue française sur le sujet. Surtout, le livre déconstruit l'affirmation, erronée, que jihad = jihadisme, et pointe la mécompréhension, la méconnaissance voire l'ignorance du concept de jihad par les acteurs médiatiques et politiques qui le mobilisent à tout-va, et comme un fourre-tout, pour des raisons électorales et d'audimat. Plus important peut-être, l'ouvrage remet en cause l'essentialisation d'un islam violent en se demandant : « si le djihad existe, l'islam peut-il être pacifique ? » (p. 11). Outre les sphères médiatique et politique, la communauté des chercheurs est elle aussi en partie concernée par ces thèses et approches essentialisantes. Certains chercheurs, non-spécialistes, ont proposé une étude du jihad aux conclusions largement réfutables, et qui s'explique par un manque d'outils, notamment la maîtrise de la langue arabe, une méconnaissance des sources et donc la constitution et l'utilisation d'un corpus de sources extrêmement restreint mais aussi, et surtout, certains biais dans l'approche⁽³⁾.

Cela étant, nous formulerons quelques remarques et commentaires sur des points et aspects sur lesquels il nous a paru important de revenir. On se limitera à la partie médiévale du livre.

Au sujet de la méthode des sources et du choix de la nature du corpus, contrairement au jihadisme contemporain, sur lequel bon nombre de sources en langues occidentales existent, l'étude du jihad médiéval ne peut être réalisée sans l'analyse d'un large corpus de sources en langue arabe. L'auteur annonce en introduction que son approche s'appuie « sur les références aux sources médiévales en langue arabe » (p. 14). Pourtant, un rapide coup d'œil à la bibliographie finale et aux notes de bas de page montre que l'auteur s'est appuyé, majoritairement, sur les traductions des sources et non sur leur édition dans leur langue originale qui est l'arabe.

Ce n'est pas la traduction qui pose problème puisqu'elle est très utile pour la personne ne maîtrisant pas l'arabe et désireuse d'avoir un accès au texte. Cependant, dans le cadre des études islamologiques académiques, il est difficile d'envisager qu'un chercheur se base sur un corpus composé principalement de traductions, surtout lorsqu'il s'agit d'études portant sur des sujets compliqués et sensibles tels que le jihad et dont le corpus est immense. Une bonne maîtrise de la langue est alors indispensable.

La traduction étant déjà, en soi, une interprétation, travailler à partir de la traduction d'une source revient à travailler à partir d'une interprétation de cette source et délaisser l'accès direct au texte original et donc à la pensée de l'auteur. De plus, le nombre de sources traduites limite le corpus puisque quelques-unes, seulement, ont été traduites.

L'utilisation de sources traduites peut, également, amener à attribuer par erreur la paternité d'une source à un autre auteur. C'est le cas avec la traduction d'al-Ṭabarī (m. 310/923) par Hermann Zotenberg (m. 1909) qu'utilise l'auteur. Cette *Chronique*, dite d'al-Ṭabarī, est en réalité la traduction française de l'ouvrage de Bal'amī (m. 363/975) daté du x^e siècle et écrit en persan, lui-même, traduction persane du *Tārīkh al-rusūl wa l-mulūk* d'al-Ṭabarī. De fait, ce n'est pas seulement la traduction persane d'une source arabe puisque Bal'amī modifie en profondeur certains passages en fusionnant les différentes versions que rapporte al-Ṭabarī, retire des informations et en intègre de nouvelles venant d'autres sources. Comme Jean Flori avant lui dans son *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam*, l'auteur s'est beaucoup appuyé sur cette traduction d'Hermann Zotenberg pour les chapitres 3 « Muhammad et le jihad » et 4 « La conquête à l'ombre du califat ». Par conséquent, l'analyse et ses conclusions qui en résultent sont, en partie, biaisées. Pour avoir accès à la chronique

(3) Mehdi Berrriah et Abbès Zouache, "Studying Medieval Jihad as a Multidimensional Phenomenon: Corpus, Holistic Approach, Temporalities and Contextualization. Introduction", dans Mehdi Berrriah, Abbès Zouache (éd.), *The Medieval Jihad: Texts, Theories and Practices*, Ifao, Le Caire, 2025, p. 1-17.

d'al-Ṭabarī traduite, l'auteur aurait dû utiliser la version anglaise publiée aux presses universitaires de New-York.

Dans la plupart des cas, c'est la traduction de la source qui est citée en notes de bas de pages mais, parfois, l'auteur cite l'édition de sources arabes (al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*; al-Balādhurī, *Kitāb futūḥ al-buldān*, etc.). On s'interroge sur la ou les raisons de citer certaines sources traduites et d'autres, en nombre réduit, dans leur langue originale, l'arabe. L'auteur cite, parfois, l'édition arabe d'une source mais avec son titre traduit et non translittéré (par exemple « al-Fazari, *Livre des conduites*, éd. F. Ḥammāda, Beyrouth, Fondation al-Risala, 1987 »; « Ibn al-Mubarak, *Livre du jihād*, Tunis, Dār al-Tūniyya, 1972). Enfin, quelques sources (exemple: le *Fath al-Bārī* d'Ibn Ḥajar al-'Asqalānī) et plusieurs travaux cités en notes de bas de page manquent dans la bibliographie finale.

Une partie substantielle de l'ouvrage consiste en une narration de l'histoire politico-militaire du monde musulman depuis la vie du Prophète jusqu'à 1517. Les chapitres sont bien fournis et descriptifs. Toutefois, on décèle plusieurs erreurs factuelles majeures tant au niveau historique qu'islamologique. On se bornera, ci-dessous, à relever quelques exemples parmi d'autres:

- c'est sous le calife 'Abd al-Malik qu'eut lieu le siège de la Mecque, au printemps-automne 72-73/692 (et non en 693), tenue par son opposant 'Abdallāh b. Zubayr, et non pas Yazīd (p. 114) mort dix ans auparavant.
- al-Shāfi'ī (m. 204/820) n'est pas Mecquois (p. 62). Bien que d'ascendance quraychite, il naquit et grandit à Gaza.
- Ibn Kathīr n'est en aucun cas hanbalite (p. 222) mais bien shaféite de formation. Cette hanbalisation d'Ibn Kathīr s'explique, probablement, du fait qu'il ait été un traditionniste, élève d'Ibn Taymiyya et son biographe.
- « À la mort de Saladin, les Ayyoubides se déchirent en Syrie et s'appuient dans leurs querelles familiales sur les Mameluks, qui leur servent de garde personnelle; ces derniers en profitent pour usurper le titre de sultan et installer leur pouvoir à Baalbek, Homs et Kérak » (p. 180). Il est bien établi que les Mamelouks prirent le pouvoir au Caire dans le sillage de l'échec de la croisade de Louis IX en Égypte en 648/1250 et après avoir assassiné Tūrān Shāh, dernier sultan ayyoubide, fils de leur maître al-Ṣāliḥ Najm al-Dīn Ayyūb (m. 647/1249).

- « Au milieu du IX^e siècle, les principales écoles de droit sunnite – les *madhhab-s* – sont établies » (p. 193). Le raccourci est un peu rapide car al-Shāfi'ī meurt en 204/820 et Hanbal en 241/855. En outre, le processus d'établissement des écoles de droit est long et collectif. Il n'est en aucun cas l'œuvre de ceux reconnus comme les quatre imams éponymes. Ce sont leurs étudiants et ceux ayant étudié auprès de ces derniers qui vont poser les fondements des *madhhab-s*.
- L'auteur écrit que le *mujāhid* bénéficie « d'une réglementation adaptée: il peut regrouper trois des cinq prières quotidiennes; en cas de danger, il récite "la prière de la peur" qui le sacralise [...] » (p. 197). Deux remarques ici s'imposent. Tout d'abord, l'avis quasi majoritaire selon les quatre principales écoles de droit est que quatre prières peuvent être regroupées à deux moments différents de la journée: les prières de *zuhr* et *al-'aṣr* peuvent être accomplies regroupées pendant le créneau horaire de l'une des deux (soit entre le zénith et le coucher du soleil); les prières d'*al-maghrib* et d'*al-ishā'* peuvent être regroupées à au moment de l'une de ces deux prières (à partir du coucher du soleil). Cette autorisation est pratiquée aussi en cas de voyage. Seule la prière d'*al-fajr* ne peut être regroupée avec une autre et être priée dans le temps qui lui est imparti. Deuxièmement, la prière de la peur n'est pas à l'image de celle que l'on trouve dans le christianisme et qui doit être formulée. En islam, il existe des traditions prophétiques rapportant des invocations à formuler pour surmonter plusieurs sentiments tels que l'angoisse, la peur, l'anxiété. Néanmoins, la prière de la peur trouve son origine en Coran 2, 239. Le verset, explicite, est une permission pour le musulman lorsque celui-ci, en situation d'insécurité, craignant pour sa personne, d'accomplir la prière obligatoire soit en marchant ou sur une monture si le contexte d'insécurité l'impose. Quant à Coran 4, 102, il donne des directives aux musulmans de prier en différents groupes, un groupe assurant la surveillance d'un autre accomplissant la prière. La jurisprudence de la prière revêt donc une dimension plus sécuritaire et pragmatique que sacrée et elle prend en considération les données du contexte réel de la guerre.
- L'auteur cite Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (m. 852/1449) pour illustrer ses propos au sujet de la doctrine ottomane du combat (p. 247). Or, Ibn Ḥajar al-'Asqalānī est un savant d'époque mamelouke qui meurt plus de soixante ans avant la conquête ottomane du sultanat en 1516-1517 par Sélim I^{er}.

On regrettera que ne soit cité aucun travail de chercheurs du monde arabo-musulman sur le sujet. On citera, parmi d'autres, et facilement accessible, celui de Mahmūd Aḥmad Muḥammad, *Taṭawwur mafhūm al-jihād. Dirāsa fī al-fikr al-islāmī al-mu'āṣir* paru en 2015 (édition al-Shabaka al-'arabiyya li-l-abḥāth wa al-nashr). On retrouve, malheureusement, ce manque – voire l'absence dans certains cas – d'intérêt pour les travaux de l'historiographie arabe dans la plupart des champs d'étude liés à l'Islam. Plusieurs raisons peuvent être avancées : la barrière de la langue, la difficulté d'accès à la documentation (pourtant de plus en plus atténuée avec la numérisation et mise en ligne des travaux) voire des préjugés intellectuels considérant souvent ces travaux comme manquant d'objectivité et/ou étant apologétique. Or, il est dans l'intérêt de la recherche et de la communauté des chercheurs dans son ensemble de prendre en considération cette historiographie arabe sur l'Islam et de la confronter à celle occidentale.

L'auteur reprend l'idée de Fred Donner et d'Alfred-Louis de Prémare d'une volonté d'expansion hors de la péninsule Arabique à partir de l'expédition de Mu'tah de l'an 8/629 (p. 36, 94-95). On objectera à cette thèse des arguments d'ordre stratégique. Premièrement, comment la conquête d'une province de l'Empire byzantin aurait-elle été possible avec un effectif d'environ trois mille hommes comme le rapportent les sources arabes ? On rappelle que, d'après la tradition, cette expédition fait suite à l'assassinat d'un envoyé, ce qui équivaut à une déclaration de guerre. Muḥammad était dans l'obligation de réagir même si, dans les faits, la puissance militaire proto-musulmane de l'époque restait encore inférieure à la machine de guerre byzantine malgré son affaiblissement causé par son long conflit contre les Sassanides. Deuxièmement, il n'y aurait eu aucun intérêt, voire plutôt un risque, à se lancer à la conquête de territoires lointains alors que la péninsule Arabique était encore loin d'être soumise ; la Mecque n'est pas encore conquise. Enfin, les signes d'une volonté de conquête à l'extérieur de la péninsule Arabique sont explicites peu de temps avant la mort de Muḥammad lorsque celui-ci projette d'envoyer un corps expéditionnaire en direction du Sham et nomme à sa tête le fils de son fils adoptif, Usāma b. Zayd. Cependant, il est envisageable de voir les germes de cette volonté d'expansion en dehors de la péninsule Arabique à partir de l'expédition de Tabouk en l'an 9/630.

On attirera l'attention sur certains propos qui doivent être pris avec circonspection et nuancés étant donné la tendance qu'ils ont à généraliser

et/ou simplifier des phénomènes/événements plus complexes en réalité. Pour d'autres, trop approximatifs, il est nécessaire d'apporter des précisions.

Citant en partie J. Chabbi, l'auteur écrit à la p. 59 : « Le Coran ne dessine ni théorie de la guerre ni dispositif opérationnel et encore moins de conceptualisation du *djihad*, terme quasiment absent du texte au profit de celui de *qitāl*. » Nous ne pouvons qu'être d'accord avec les premières et dernières parties de la phrase. Toutefois, en ce qui concerne l'aspect « opérationnel », le texte coranique est plus précis que ce qu'affirme l'auteur. Il y est demandé aux croyants de combattre en rangs serrés (Coran 61, 4) ou encore de se lancer au combat en masse ou par groupes (Coran 4, 71).

Au sujet de l'expédition de Tabouk de l'an 9/630, ce ne sont pas tous les Médinois ou un grand nombre qui se font excuser car « lassés et rassasiés du butin » (p. 97) comme les propos de l'auteur le laissent entendre. D'après la tradition islamique sunnite, et notamment dans le Coran, Ka'b b. Malik, Murāra b. al-Rabī' al-'Umarī et Hilāl b. Umayya al-Wāqifī, tous les trois des Ansars, ne se joignirent pas à l'expédition et subirent par la suite un boycott/ embargo par la communauté musulmane qui ne fut levé que quand la révélation de Coran 9, 118 confirma l'acceptation de leur repentir par Dieu. On est en droit de penser que d'autres personnes ont pu être concernées, mais l'idée de la totalité ou la majorité des Médinois ne tient pas au vu du contexte d'expansion et de début de suprématie de l'islam dans la péninsule Arabique.

D'autres affirmations similaires posent aussi problème : « Le changement était aussi religieux, puisque les Abbassides se firent les promoteurs de l'islam sunnite, négligeant le libéralisme des Omeyyades, jusqu'à s'inspirer de l'idéologie sassanide d'un pouvoir théocratique. » (p. 119) L'auteur veut-il signifier que les Omeyyades auraient été moins « sunnites » que les Abbassides, voire pas du tout ? La formulation de ces propos peut le laisser penser. L'auteur reprend à son compte l'idée ancienne (qu'on trouve notamment chez Julius Wellhausen dans *The Arab Kingdom*) qui jadis présentait les Omeyyades comme des souverains profanes qui ne portaient pas un grand intérêt à la religion. Or, les travaux récents montrent au contraire que ce sont les Omeyyades, en particulier les Marwānides qui ont : 1) islamisé l'État à partir de la fin du I^{er}/VII^e siècle sous le règne de 'Abd al-Malik comme le montre la construction du dôme du Rocher, la création d'un discours public et d'une culture visuelle islamique, l'introduction de Coran 9, 33 dans la monnaie (affirmation de la

supériorité de l'islam et de la nécessité de combattre les ennemis de l'extérieur = relance du jihad avec 'Abd al -Malik). Les inscriptions épigraphiques, que l'auteur n'a pas prises en compte, montrent, qu'à partir du II^e/VIII^e siècle, la thématique du jihad devient manifeste dans ces textes gravés dans la pierre. Pour un auteur comme Ilka Lidnstedt, c'est en partie la conséquence de la politique marwānide de relance des conquêtes et de promotion du jihad⁽⁴⁾. C'est, à mon sens, un manque du livre de ne pas avoir considéré la thématique en tenant compte des travaux récents qui s'intéressent au jihad des débuts de l'islam à l'aune de l'épigraphie (approche fondamentale qui donne accès à des discours du jihad via une approche micro historique sans le filtre de la tradition ou des théories juridiques du jihad) ou, plus largement, sur le soutien des Marwānides par certaines figures religieuses⁽⁵⁾.

S'appuyant sur des travaux de seconde main, l'auteur voit dans le *qiyās* (terme désignant le raisonnement par analogie en droit musulman), le résultat d'une influence grecque (p. 126). Si l'influence grecque est indéniable sur la pensée musulmane et ne peut être négligée, elle ne doit pas être exagérée, ni considérée comme la « mère » de tous les développements dans l'histoire intellectuelle et de la pensée médiévale islamique. On trouve déjà des germes du *qiyās* dans certaines paroles attribuées au prophète Muḥammad et à certains de ses compagnons. Même remarque pour l'hypothèse selon laquelle les *mawālī* convertis auraient été à l'origine du transfert des méthodes exégétiques chrétiennes, juives et mazdéennes vers l'islam mais aussi des méthodes dites rationnelles et issues de la logique (p. 133).

Affirmer que tous les oulémas étaient au service des Abbassides (p. 127) est aussi exagéré. L'examen des sources arabes ne permet pas d'établir une telle hypothèse. L'exemple de trois des quatre éponymes des écoles de droit (Abū Ḥanīfa, al-Shāfi'ī et Ibn Ḥanbal) suffit à remettre en cause cette idée. Ces derniers n'étaient pas au service des Abbassides et au contraire, ils préféraient garder leur distance avec les cercles du pouvoir. Certains s'opposèrent même au pouvoir avec ce que cela eut comme conséquences

lourdes : Abū Ḥanīfa mourut en prison ; al-Shāfi'ī, accusé d'être pro-alide fut amené enchaîné à Bagdad et faillit être exécuté ; Ibn Ḥanbal fut persécuté par le pouvoir califal sous influence mutazilite pendant la *miḥna*.

Le paragraphe sur la description de l'armement et des armées (p. 162) est trop général et présente ces dernières comme étant monolithiques et identiques à toutes les époques et dans toutes les régions. La thématique est bien plus complexe et technique, comme le montrent les travaux de Hugh Kennedy, David Nicolle et Abbès Zouache, pour ne citer qu'eux.

Dans plusieurs passages, l'auteur traduit le vocable coranique de *fitna* par « guerre fratricide », « sédition entre les musulmans » (p. 41-42, 133, 445 et autres). Cette définition existe mais les dictionnaires et les exégèses proposent d'autres définitions dans le cadre de l'exégèse de Coran 2, 191 et Coran 2, 217, notamment celle de « tentation, persécution des musulmans » comme l'a bien mis en évidence Makram Abbès dans ses travaux⁽⁶⁾.

On fera remarquer la tendance qu'a l'auteur à considérer le droit musulman comme un ensemble uniforme et monolithique. L'affirmation que le droit musulman ne prévoit aucun financement pour le jihad ne résiste pas à l'analyse des sources juridiques et historiques (p. 190). Dans une étude récente, l'examen des traités politico-religieux et de jurisprudence a mis en lumière l'existence dans le *fiqh* d'une réglementation bien définie et stricte en ce qui concerne le financement du jihad. L'imposition de taxes, non légiférées par la sharia (*al-mukūs*), à la population, même dans le but de financer le jihad, est considérée comme illicite sauf dans des situations bien précises. Lorsque, par exemple, le pouvoir n'a pas les ressources suffisantes lui permettant d'équiper son armée pour faire face à une menace. Ce cas atteste de l'extrême importance de l'intégration des données contextuelles dans l'analyse et la réflexion jurisprudentielle musulmane, de sa force d'adaptation et de son aspect pragmatique selon les contextes. Le Coran et la tradition prophétique garantissent à l'État musulman des ressources

(4) Ilka Lidnstedt, "Religious warfare and martyrdom in Arabic graffiti (70s–110s AH/690s–730s CE)" dans Fred Donner, Rebecca Hasselbach-Andee (eds.), *Scripts and Scripture: Writing and Religion in Arabia, 500–700 CE*, Chicago, The Oriental Study, 2022 (Late Antique and Medieval Islamic Near East, 3), p. 195-222.

(5) Steven Judd, *Religious Scholars and the Umayyads: Piety-Minded Supporters of the Marwanid Caliphate*, Routledge, 2013 ; Chase Robinson, *'Abd al-Malik*, Oneworld publications, Londres, 2005.

(6) Makram Abbès, « Lutte, effort et combat » *Secteur de l'Éducation de l'UNESCO, La civilisation arabo-musulmane musulmane au miroir de l'universel. Perspectives philosophiques*, UNESCO, 2010, p. 366 ; id, « Politique et droit de la guerre : peut-on parler de guerre juste en Islam ? », dans Julie Saada-Gendron (éd.), *La guerre en question : conflits contemporains, théorie politique et débats normatifs*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2015, p. 165-166 ; id, "Entrée : « Islam », dans Benoît Durieux, Jean-Baptiste Jeangène Vilmer and Frédéric Ramer (éd.), *Dictionnaire de la guerre et de la paix*, Paris, Presses universitaires de France, 2017, p. 691-692.

financières qui lui sont propres et avec lesquelles il doit pouvoir financer l'effort de guerre. Le paiement, l'équipement et l'entretien physique des combattants sont une obligation qui incombe aux seuls détenteurs du pouvoir. Si, dans la pratique, les autorités musulmanes, notamment mameloukes ont, à plusieurs reprises, instauré des taxes supplémentaires, il n'en reste pas moins que, du point de vue du droit musulman, l'imposition et le prélèvement d'impôts par un pouvoir politique, sans raison valable et en dehors de ceux prévus par le Coran et la tradition prophétique, sont prohibés, même pour le jihad⁽⁷⁾.

De même sur la durée des trêves. L'auteur écrit « qu'aucune trêve avec le mécréant ne doit dépasser dix ans » (p. 196). Cet avis est celui de l'école shaféite et non du droit musulman dans son ensemble. L'école shaféite fut la plus influente à l'époque mamelouke, ce qui explique que les chroniqueurs rapportent que les *hudan* (trêves), notamment celles signées avec les Francs, sont valables pour dix ans, dix mois et dix jours. Mais ce n'est qu'un avis parmi d'autres. On trouve par exemple l'avis de trêve avec durée indéterminée (*mu'abbada*) chez certains hanbalites comme Ibn Taymiyya (m. 728/1328) et Ibn al-Qayyim (m. 751/1350), école de droit souvent perçue comme rigoriste.

Toujours concernant la jurisprudence du jihad : « la distinction combat offensif/défensif (*jihād al-dafā'a*) pouvait être contestée puisque les écoles jugeaient que l'infidèle devait être vaincu non pas à cause de ses attaques, mais bien en raison de son infidélité elle-même, qui offensait Dieu. » (p. 198). De tels propos sont dangereux car ils donnent l'image d'écoles de droit ayant une inclination pour la violence (on pourrait dire jihadogène) et, surtout, incapables de traiter de la question de l'altérité religieuse, ce que l'immense littérature juridique réfute notamment avec la thématique de la *dhimma*. L'existence de l'épître intitulée *Qā'ida mukhtaṣara fī qitāl al-kuffār wa muhādānati-him wa taḥrīm qatli-him li-mujarrad kufri-him* (Règle résumée en ce qui concerne le combat contre les infidèles, les trêves signées avec eux et de l'interdiction de les tuer du simple fait de leur mécréance), dont la paternité est attribuée à Ibn Taymiyya, contredit à elle seule les propos

de l'auteur⁽⁸⁾. Dans cette épître, l'auteur discute et réfute l'avis que l'on trouve dans l'école shaféite selon laquelle le combat contre l'infidèle se justifie en raison de son *kufri* (mécréance). Ibn Taymiyya n'est pas de cet avis et ses conceptions et pensées sur le jihad ont fait l'objet de plusieurs travaux qui auraient pu être pris en considération dans les quelques pages qui ont été consacrées au théologien de Damas (p. 222-224)⁽⁹⁾.

La section intitulée « soufisme et intériorité » (p. 225-231), soutient l'idée que les soufis n'auraient été intéressés que par le *jihād al-akbar* (le grand jihad) et peu – voire pas du tout – par le jihad mineur, celui guerrier. Plusieurs travaux battent en brèche cette thèse et ont démontré qu'au contraire les dignitaires soufis, dès les débuts du *taṣawwuf* et tout au long de la période médiévale, participèrent, armes à la main, à l'effort de guerre des armées musulmanes aussi bien en Occident musulman qu'en Orient⁽¹⁰⁾.

Ces remarques, commentaires et corrections n'enlèvent rien à l'apport de l'ouvrage à l'historiographie française qui reste encore pauvre sur le sujet. On saluera l'effort de l'auteur d'avoir proposé une étude, qui se veut être globalisante, d'une thématique aussi riche, technique et sensible que celle du jihad et sur le temps long. Assurément, il est le premier livre d'un auteur français qui propose une histoire du sujet sur la longue durée, en s'inscrivant dans la continuité des travaux de David Cook (*Understanding Jihad*, 2005) et de Michael

(7) Mehdi Berriah, "The Opposition between 'Ulamā' and Mamluk Sultans about the Thorny Issue of *Ġihād* Financing: a Case Study of Islamic Law", dans Mehdi Berriah, Abbès Zouache (éd.), *The Medieval Jihad: Texts, Theories and Practices*, Ifao, Le Caire, 2025, p. 189-220.

(8) Ibn Taymiyya, *Qā'ida mukhtaṣara fī qitāl al-kuffār wa muhādānati-him wa taḥrīm qatli-him li-mujarrad kufri-him*, éd. A. 'A. al-Zir 'Al Aḥmad, Maktabat al-malik Fahd al-waṭaniyya, Riyad, 2004.

(9) Yahya Michot, *Ibn Taymiyya. Lettre à un roi croisé*, Lyon, Academia/Tawhid, 1995, p. 62-70; Jon Hoover, *Ibn Taymiyya*, London, Oneworld Academic, 2019, p. 12-18; Teymour Morel, « Deux textes antiMongols d'Ibn Taymiyya », *The Muslim World*, 105/2, 2015, p. 368-397; Mehdi Berriah, « Ibn Taymiyya's Conception of Jihad: Corpus, General Aspects, and Research Perspectives » *Teosofi*, 12/1, 2022, p. 43-70.

(10) As'ad al-Khatīb, *al-Buṭūla wa al-fidā' 'inda al-ṣūfiyya. Dirāsa tārikhiyya*, Dār al-taqwā, Damas, 1995; Michael Bonner, *Aristocratic Violence and Holy War. Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier*, New Haven, American Oriental Series (vol. 81), 1996, p. 107-133; Michael Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, Princeton University Press, Princeton, 2006, p. 97-102; Harry S. Neale, *Sufi Warrior Saints: Stories of Sufi Jihad from Muslim Hagiography*, I. B. Tauris, Londres, 2022; Harry S. Neale, *Jihad in Premodern Sufi Writings*, Palgrave Macmillan, New York, 2017; Mehdi Berriah, « Combattre par la plume, le prêche et l'épée: les représentations du rôle des ulémas dans l'effort du jihad mamelouk (moitié VI^e/XIII^e - début IX^e/XIV^e siècles) », dans Sylvie Denoix et Salam Diab-Duranton (éd.), *Représentations et symbolique de la guerre et de la paix dans le monde arabe*, Ifao, Le Caire, 2024, p. 266-268.

Bonner (*Jihad in Islamic History*, 2006), dont une version française existe pour le dernier dont une version française existe pour le dernier⁽¹¹⁾.

Loin d'être réduit à une simple réaction de l'islam à la croisade ou d'être une idéologie monolithique déclinant un droit de la guerre et imposant des normes de comportement à l'ensemble des acteurs sociaux, le jihad est un phénomène revêtant de multiples dimensions : religieuse, jurisprudentielle, idéologique, militaire, politique, économique, sociale, culturelle, littéraire. Étudier un tel phénomène sur le temps long nécessite des connaissances et des compétences solides dans diverses disciplines allant du *fiqh* à l'exégèse coranique en passant par la théologie islamique, la philologie pour ne citer qu'elles, le tout devant être analysé avec une maîtrise de la langue arabe. Étudier la théorisation du jihad et son évolution en tant que concept dans son ensemble, et seulement pour la période médiévale, implique de s'immerger dans un corpus considérable de divers types de sources en langue arabe allant des ouvrages exégétiques (*tafāsīr*) aux recueils de hadiths, en passant par la masse des traités de *fiqh* des différentes écoles, les innombrables chroniques, les sources didactiques en tout genre (épîtres sur le jihad, manuels de guerre, traité de *furūsiyya*) d'une zone géographique allant d'al-Andalus à l'Asie centrale. Autant dire que la mission est quasiment impossible à l'échelle d'un chercheur. Il faudrait envisager un tel projet en équipe et poursuivre la dynamique lancée en ce sens ces dernières années et à laquelle le livre contribue.

Mehdi Berriah
Institut français du Proche-Orient (Ifpo)
Département des études arabes médiévales
et modernes

(11) Michael Bonner, *Jihād: Origines, interprétations, combats*, Paris, Téraèdre, 2005.