

**Université de Montréal**

**A la racine du jihad: une analyse linguistique**

**Par Mohamed Amine Bafdal**

**Faculté de théologie et de sciences des religions**

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Maître en sciences des religions

Août 2016

©Mohamed Amine Bafdal, 2016

**Résumé :**

*Le présent travail se veut être une tentative pour dé-couvrir un canal de dialogue interculturel et interreligieux, en prenant comme plate-forme et terrain de discussion le jihad et une perspective inspirée de la psychanalyse freudienne et lacanienne qui discute du rapport entre le sujet-chercheur et l'objet de recherche. Pour cela, la présente recherche tente de désengager une compréhension du jihad qui serait subvertie par un héritage colonial dénoncé par Edward Said sous l'appellation d' « orientalisme », et dont l'empreinte académique circonscrirait le jihad à « ce qu'on lui permet d'être ». Ceci amène donc la recherche à questionner le statut ontologique de l'objet jihad, statut que l'articulation linguistique du présent travail fait glisser de celui de concept vers celui de signifiant. Ce signifiant est alors conceptualisé par une opération de « retour à la lettre », qui fait réapparaître « un signifiant arabe » longuement oublié se structurant à partir de la racine trilitère JHD ainsi que l'élaboration d'un nouvel outil conceptuel dit de « nuage sémantique ». Ce signifiant est ainsi réinséré dans son environnement naturel qu'est le Qur'ān en langue arabe et dont l'analyse est utilisée pour tester l'hypothèse : Il existe dans le Qur'ān un signifiant arabe se structurant à partir de la racine JHD, déterminé par l'article al- et qui prend la forme/structuration « al-jihād ».*

**Mots-clés :** *jihad, Islam, orientalisme, linguistique, psychanalyse, Qur'an, nuage sémantique, arabe, grammaire.*

**Abstract :**

*This research is an attempt to unveil a channel for interreligious and intercultural dialogue by using the jihad as common ground for discussion using a perspective inspired by Freudian and Lacanian psychoanalysis which discusses the relation between the subject-researcher and the object of research. Thus, this scientific endeavour tries to disengage an understanding of jihad that would be subverted by a colonial legacy identified by Edward Said as “orientalism”, legacy that circumscribes the object jihad in “whatever is allowed it to be”. This leads the research to question the ontological status of the object jihad, and shifts this status from concept to signifier due to the linguistic nature of this work. Signifier which is conceptualised by a “retour à la lettre” from which emerges a long forgotten “Arabic signifier” constructed from the trilateral root JHD and the development of a new conceptual tool: the “semantic cloud”. This signifier is hence inserted in its natural environment which is defined as the Qur'an in the Arabic language and is analysed to test the hypothesis: There is in the Arabic Qur'an a signifier constructed from the root JHD determined by the definite article al- which takes the form “al-jihād”.*

**Key-words:** *jihad, Islam, orientalism, linguistic, psychoanalysis, Qur'an, semantic cloud, Arabic, grammar.*

## **Table des matières**

<i>Résumé en français</i>	<i>i</i>
<i>Résumé en anglais</i>	<i>i</i>
<i>Table des matières</i>	<i>ii</i>
<i>Liste des schémas et des tableaux</i>	<i>v</i>
<i>Dédicace</i>	<i>vi</i>
<i>Remerciements</i>	<i>vii</i>
<b>0. Introduction</b>	<b>1</b>
0.1 <i>Rapport à l'actualité et non-contemporanéité, « jihād » à l'Ère post-11 Septembre</i>	<b>3</b>
0.2 <i>Essentialisme et réductionnisme, d'un Islam à l'Autre</i>	<b>5</b>
<b>1. A la recherche de l'objet d'étude, l'espace conceptuel du jihād</b>	<b>8</b>
1.1 <i>De la Tradition comme outil de gouvernance, entre Islam et polis</i>	<b>9</b>
1.2 <i>L'Orientalisme, une « tradition occidentale »</i>	<b>13</b>
1.2.1 <i>Bernard Lewis, la prééminence d'un paradigme</i>	<b>13</b>
1.2.2 <i>L'Orientalisme selon Edward Saïd, les études postcoloniales</i>	<b>16</b>
1.2.3 <i>W. Montgomery Watt, la perspective mécaniste</i>	<b>20</b>
1.2.4 <i>Alfred Morabia, la réévaluation nécessaire d'un héritage</i>	<b>22</b>
1.3 <i>L'Apologétisme, le nouvel interlocuteur</i>	<b>26</b>
1.3.1 <i>John L. Esposito, la contingence comme instrument antiréductionniste</i>	<b>27</b>
1.3.2 <i>Richard Bonney, la contextualisation historique</i>	<b>28</b>
<b>2. Entre Qur'ān et Histoire : la dualité ontologique de jihād</b>	<b>31</b>
2.1 <i>Bref retour sur les aḥādīths</i>	<b>32</b>
2.2 <i>Mohamed-Chérif Ferjani, la restitution d'une vérité historique</i>	<b>33</b>
2.3 <i>Thomas Sizgorich, le signifiant jihād dans l'Histoire</i>	<b>36</b>
2.4 <i>Le glissement linguistique, émergence d'un signifiant</i>	<b>38</b>
2.5 <i>Hamit Bozarlan, polysémie, double nature et incertitude du signifiant jihād</i>	<b>40</b>
2.6 <i>Vers une analyse linguistique du signifiant jihād</i>	<b>43</b>

3. <i>L'environnement naturel du signifiant jihād, retour à la lettre</i>	45
3.1 <i>Du signifiant arabe, de la lettre arabe au nuage sémantique</i>	47
3.1.1 <i>La lettre arabe, une question de bord</i>	47
3.1.2 <i>Le signifiant arabe, racine, structure et sens</i>	49
3.1.2.1 <i>La racine, ou aṣl du signifiant</i>	50
3.1.2.2 <i>Les deux « sens » du signifiant</i>	51
3.1.3 <i>Le nuage sémantique, une théorie du signifiant</i>	52
3.1.3.1 <i>Moncef Chelli, le système d'anastomose</i>	53
3.1.3.2 <i>Toshihiko Izutsu, la place de l'arbitraire</i>	54
3.1.4 <i>Complexe Racine-Réseau signifiant-Nuage sémantique</i>	56
3.2 <i>Le Qur'ān, d'un Livre à l'Autre</i>	59
3.2.1 <i>La structure du Qur'ān : sūra et āya</i>	59
3.2.2 <i>Histoire et nature du Qur'ān</i>	61
4. <i>Du réseau signifiant JHD dans le Qur'ān, à la recherche d'al-jihād</i>	67
4.1 <i>Les āyātes mekkoises (610-622 AD)</i>	71
4.1.1 <i>La délivrance, سورة الفرقان (verset-āya 52)</i>	72
4.1.2 <i>Le Créateur, سورة فاطر (verset-āya 42)</i>	72
4.1.3 <i>Les bétails, سورة الأنعام (verset-āya 109)</i>	73
4.1.4 <i>Luqman, سورة لقمان (verset-āya 151)</i>	73
4.1.5 <i>Les abeilles, سورة النحل</i>	74
4.1.5.1 <i>Première āya (verset-āya 38)</i>	74
4.1.5.2 <i>Seconde āya (verset-āya 110)</i>	74
4.1.6 <i>L'araignée, سورة العنكبوت</i>	75
4.1.6.1 <i>Première āya (verset-āya 06) (médinoise)</i>	75
4.1.6.2 <i>Seconde āya (verset-āya 08) (médinoise)</i>	75
4.1.6.3 <i>Troisième āya (verset-āya 69)</i>	75
4.1.7 <i>Résultats (première partie)</i>	76
4.2 <i>Les āyātes hégiriennes (622-632 AD)</i>	77
4.2.1 <i>La vache, سورة البقرة (verset-āya 218)</i>	77
4.2.2 <i>Le butin, سورة الأنفال</i>	77
4.2.2.1 <i>Première āya (verset-āya 72)</i>	77
4.2.2.2 <i>Seconde āya (verset-āya 74)</i>	78
4.2.2.3 <i>Troisième āya (verset-āya 75)</i>	78

4.2.3 La Famille d'Imran, سورة آل عمران	(verset-āya 142)	78
4.2.4 L'éprouvée, سورة الممتحنة	(verset-āya 01)	79
4.2.5 Les femmes, سورة النساء	(verset-āya 95)	79
4.2.6 Mahomet, سورة محمد	(verset-āya 31)	80
4.2.7 La lumière, سورة النور	(verset-āya 53)	80
4.2.8 Le pèlerinage, سورة الحج	(verset-āya 78)	81
4.2.9 Les clôtures, سورة الحجرات	(verset-āya 15)	82
4.2.10 L'interdiction, سورة التحريم	(verset-āya 10)	82
4.2.11 le rang, سورة الصف	(verset-āya 11)	82
4.2.12 Le banquet, سورة المائدة		83
4.2.12.1 Première āya	(verset-āya 35)	83
4.2.12.2 Seconde āya	(verset-āya 53)	83
4.2.12.3 Troisième āya	(verset-āya 54)	84
4.2.13 Le Revenir, سورة التوبة		84
4.2.13.1 Première āya	(verset-āya 16)	84
4.2.13.2 Seconde āya	(verset-āya 19)	85
4.2.13.3 Troisième āya	(verset-āya 20)	85
4.2.13.4 Quatrième āya	(verset-āya 24)	85
4.2.13.5 Cinquième āya	(verset-āya 41)	86
4.2.13.6 Sixième āya	(verset-āya 44)	86
4.2.13.7 Septième āya	(verset-āya 73)	86
4.2.13.8 Huitième āya	(verset-āya 79)	86
4.2.13.9 Neuvième āya	(verset-āya 81)	87
4.2.13.10 Dixième āya	(verset-āya 86)	87
4.2.13.11 Onzième āya	(verset-āya 88)	87
4.2.14 Résultats (seconde partie)		87
Conclusion, discussion et retour au sujet		91
Bibliographie		98
Liens internet (par ordre de référencement dans le texte)		101

## **Liste des schémas, tableaux et annexes**

### **Schémas**

<i>Schéma premier : A la recherche de l'objet d'étude, émergence du signifiant jihād dans le Qur'ān en langue arabe</i>	40
<i>Schéma deuxième : Premier sens-ma'nā dans la structure-binya d'un signifiant se structurant à partir d'une racine-aşl</i>	50
<i>Schéma troisième : racine-aşl phonique (lafđi) et racine-aşl sémantique (ma'nawī)</i>	52
<i>Schéma quatrième : Complexe Racine-Réseau signifiant-Nuage sémantique</i>	57
<i>Schéma cinquième : La nature du Qur'ān</i>	64
<i>Schéma sixième: Changement du nom indéterminé en nom déterminé par l'incorporation de l'article al- et retranchement du tanwīn</i>	69
<i>Schéma septième : Résumé de la méthode d'analyse des signifiants se structurant à partir de la racine JHD dans le Qur'ān en langue arabe (verbe, nom, déterminé, indéterminé)</i>	71

### **Tableaux**

<i>Tableau premier : Les huit signifiants se structurant à partir de la racine JHD de la période mekkoise</i>	76
<i>Tableau second : Les signifiants se structurant à partir de la racine JHD de la période médinoise</i>	88-89

*A ceux pour qui l'espoir éclaire les tons sombres,*

*« [...] moins quelqu'un en sait sur ce qui s'est passé et sur ce qui est présent,  
plus son jugement sur ce qui est à venir ne pourra que tourner à l'incertitude »*

*Sigmund Freud « L'avenir d'une illusion »*

*« Le premier est d'un regard qui ne voit rien : c'est le Roi, et c'est la police.*

*Le second d'un regard qui voit que le premier ne voit rien et se leurre d'en voir couvert ce  
qu'il cache : c'est la Reine, puis c'est le ministre.*

*Le troisième qui de ces deux regards voit qu'ils laissent ce qui est à cacher à découvert pour  
qui voudra s'en emparer : c'est le ministre, et c'est Dupin enfin. »*

*Jacques Lacan « Le séminaire sur « La lettre volée », Écrits*

*Remerciements,*

*Merci à toutes celles et ceux qui m'ont inspiré, supporté et encouragé dans la réalisation de ce projet. Merci à mes parents pour leur confiance et leur appui. Merci à mes professeurs, camarades et amis pour la somme de savoir transmise et leurs encouragements. Merci à ma directrice de recherche, Madame Géraldine Mossière, pour son support, sa patience et ses conseils. Enfin, merci à ceux qui m'ont extirpé de la tranquillité du rivage, m'ont équipé d'une barque et d'une rame, et m'ont poussé à braver l'océan du langage.*

***Merci !***

## A la racine du jihad : une analyse linguistique

### 0. Introduction

Traiter du *jihād* dans un contexte contemporain, où cultures et héritages civilisationnels se côtoient dans un monde globalisé, présente bien des difficultés. En effet, comment se positionner par rapport à un objet d'étude qui se trouve à la jonction de thématiques telles que celle d'identité, d'immigration, du pluralisme, du droit, ou encore de l'économie, de la guerre « juste » et de la politique ? Et surtout, comment approcher l'espace conceptuel qu'abrite la notion de *jihād* sans soupçonner le regard qui s'y pose ? Le soupçonner d'être conditionné par une certaine conjoncture de marché, mais aussi par la conjecture propre à la station de sujet à laquelle s'ancre celui ou celle qui pose ce regard ? Questionnement qui fait écho à ce que Friedrich Nietzsche écrit de la métaphysique : « [...] toutes les choses que nous regardons passent par notre tête d'homme, et nous ne saurions trancher cette tête ; la question n'en demeure pas moins de savoir ce qu'il resterait du monde une fois qu'on l'aurait cependant tranchée »<sup>1</sup>.

Questionner ainsi la qualité du rapport sujet/objet ne fut cependant pas la source de l'élan intellectuel et de la volonté scientifique qui amena à la rédaction du présent travail. En effet, ce n'est qu'après l'étude de plusieurs travaux ayant pour objet *le jihād*, la découverte de la critique faite par Edward Said de ce qu'il nomma « Orientalisme », et de la question du sujet telle qu'elle se présente en psychanalyse à partir des travaux et des séminaires de Sigmund Freud<sup>2</sup> et de Jacques Lacan<sup>3</sup>, qu'il fut décidé de considérer *le jihād* sous une modalité d'espace-objet qui reflète la subjectivité de celui qui l'étudie. Et il serait grossier ici de ma part, de continuer à soupçonner le sujet sans mentionner la perspective et l'attente du sujet qui entreprend la présente recherche.

---

<sup>1</sup> Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Humain, Trop Humain : Un Livre Pour Esprits Libres*, vol. 01, Folio Essais (Paris: Gallimard, 2007), 36.

<sup>2</sup> Notamment : Sigmund Freud and Jean-Pierre Lefebvre, *Au-Delà Du Principe De Plaisir*, Points Essais (Paris: Editions Points, 2014); Sigmund Freud, *L'avenir D'une Illusion* (Paris: Presses universitaires de France, 2004); *Le Malaise Dans La Culture*, 6e ed., Quadrige Grands Textes (Paris: Presses universitaires de France, 2004); *Le Rêve Et Son Interprétation*, Idées (Paris: Gallimard, 1979); *L'inquiétante Étrangeté Et Autres Essais*, Collection Folio/Essais (Paris: Gallimard, 1993); Sigmund Freud, Dominique Tassel, and Patrick Hochart, *Psychologie De Masse Et Analyse Du Moi*, Points Essais (Paris: Ed. Points, 2014).

<sup>3</sup> Notamment : Jacques Lacan, *Ecrits* (Paris: Editions du Seuil, 1966); Jacques Lacan and Jacques-Alain Miller, *Le Séminaire De Jacques Lacan: Livre Xi*, Champ Freudien (Paris: Éditions du Seuil, 1973).

En effet, ce travail est le résultat d'un cheminement intellectuel et personnel ayant pour point de départ un homme, musulman, qui refuse de voir en l'*Islam* quelque chose de « tordu », et qui s'oppose d'emblée à une compréhension de l'*Islam* à laquelle s'associent systématiquement les notions de violence, de guerre et de barbarie, à une compréhension de l'*Islam* comme antithèse d'un monde qui se veut occidental, démocratique et libre qui ne peut lui-même être défini sans cette dualité orient/occident. En effet, comment un individu né dans un pays arabo-musulman, qui y a grandi, qui vécut en Europe et en visita plusieurs pays, et qui finit par faire ses études universitaires en Amérique du Nord pourrait séparer son monde en un orient et un occident, et adopter une perspective qui veut que : « *D'un côté il y a les Occidentaux, de l'autre les Arabes-Orientaux ; les premiers sont (nous citons sans ordre) raisonnables, pacifiques, libéraux, logiques, capables de s'en tenir aux vraies valeurs, ils ne sont pas soupçonneux par nature ; les seconds n'ont aucun de ces caractères* »<sup>4</sup>. Polarisation qui est aisément représentée par la question du *jihād*, ce dernier pouvant être considéré comme un des signifiants qui définissent une altérité « orientale » et « barbare », et altérité qui raisonne –dangereusement– dans les esprits comme une altérité « musulmane ».

C'est donc à partir de cette station que la présente recherche aimerait déconstruire une binarité orient/occident qui sous-tend l'étude de ce qui a rapport au « musulman », et ici de ce qui est communément référé par le *jihād*. Et ce dans l'espoir, non pas d'ouvrir de nouveaux canaux de communication et de dialogue entre des entités religieuses et culturelles, mais de les découvrir, de démontrer que ces derniers sont là, présents, et qu'avec un peu de « volonté » et de rigueur scientifique, ils peuvent être éclairés et utilisés pour contempler le monde contemporain et espérer le monde futur d'un regard nouveau. Et c'est dans l'espoir de découvrir ces canaux que résulta le cheminement intellectuel qui s'arrêta à l'hypothèse d'étude suivante :

*H : La notion de jihād a subie des transformations dans l'espace et le temps dans sa dimension de signifié, à comprendre ici : dans la dimension sémantique attachée au signifiant jihād, de ce que le mot jihād veut dire, de ce à quoi il réfère et signifie.*

Cette hypothèse, une fois son étude entamée, amena cependant le présent projet de recherche vers une étude quasi-exclusive du signifiant *jihād*, s'éloignant ainsi de la question du sens porté par le signifiant *jihād* et de son altération dans l'espace et dans le temps; d'une

---

<sup>4</sup> Edward W. Said, *L'orientalisme : L'orient Créé Par L'occident*, Couleur Des Idées (Paris: Seuil, 2005), 102.

généalogie du *jihād* inspirée des travaux de Friedrich Nietzsche<sup>5</sup> et de Michel Foucault<sup>6</sup>. Ce changement de focale, du signifié au signifiant, s'imposa de soi après avoir pris connaissance d'une partie de la littérature portant sur *le jihād*, qui a fait ressortir la complexité de la tâche qui consiste à suivre l'évolution du signifié *jihād* dans l'espace et le temps depuis le VIIe siècle AD. Travail de recherche sur un objet qui est si complexe et si vaste dans ses ramifications qu'il serait plus sûr de ne pas le tenter<sup>7</sup>. Une complexité spatio-temporelle souvent contournée par les instruments intellectuels que sont l'essentialisme et le réductionnisme, et qui obéissent à une demande de savoir qui se situe dans une dynamique de non-contemporanéité.

Ces trois facteurs, essentialisme, réductionnisme et non-contemporanéité, se doivent d'être présentés ici afin de bien situer la revue de littérature critique qui traverse tout le chapitre premier de la présente recherche: « *A la recherche de l'objet d'étude, l'espace conceptuel du jihād* », et dans lequel est présentée l'application de ces instruments par des chercheurs dits orientalistes, avant de revenir sur la complexité spatio-temporelle de l'étude de l'objet *jihād* dans le chapitre second « *Entre Qur'ān et Histoire, la dualité ontologique de jihād* ». Ces deux premiers chapitres ouvrent la voie vers l'émergence d'un espace dans lequel s'insère un objet de recherche nouveau, soit le « signifiant *jihād* », tel que théorisé et conceptualisé dans le chapitre troisième « *L'environnement naturel du signifiant jihād, retour à la lettre* », et analysé dans le chapitre quatrième « *La racine JHD dans le Qur'ān, à la recherche d'al-jihād* ».

### **0.1 Essentialisme et réductionnisme, d'un Islam à l'Autre**

La notion de *jihād* est systématiquement comprise comme une notion musulmane. Et il est intéressant de noter le fait que l'adjectif « musulman » est de plus en plus « naturellement » remplacé par celui d'« islamique ». Le présent travail s'insérant dans le cadre d'une étude en science des religions, il convient ici de mentionner que l'objet de recherche est en rapport avec *l'Islam* et de ce qui peut être qualifié de musulman. Il s'agit donc bien d'*Islam* et non pas d'islamisme qu'il s'agit, appellation que l'on peut considérer comme un néologisme qui réduit *l'Islam* à un « isme », et l'associe par la magie de la rime avec : nazisme, fascisme, socialisme, communisme, capitalisme ou encore nationalisme, fédéralisme et républicanisme.

<sup>5</sup> Notamment : Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Généalogie De La Morale* (Paris: GF-Flammarion, 1996); *Humain, Trop Humain : Un Livre Pour Esprits Libres*, 01.

<sup>6</sup> Notamment : Michel Foucault, *Histoire De La Sexualité I: La Volonté De Savoir*, Collection Tel (Paris: Gallimard, 2013); *L'archéologie Du Savoir*, Bibliothèque Des Sciences Humaines (Paris: Gallimard, 1969); *Les Mots Et Les Choses : Une Archéologie Des Sciences Humaines*, Bibliothèque Des Sciences Humaines (Paris: Gallimard, 1966); *L'ordre Du Discours : Leçon Inaugurale Au Collège De France Prononcée Le 2 Décembre 1970* (Paris: Gallimard, 1971); *Surveiller Et Punir : Naissance De La Prison*, Bibliothèque Des Histories (Paris: Gallimard, 1975).

<sup>7</sup> Richard Bonney, *Jihad : From Qu'ran to Bin Laden* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), 9.

Cette constatation amène légitimement à questionner la compréhension de *l'islam* comme une religion qui, depuis que le Prophète-Messager *Muhammad*<sup>8</sup> lors de son pèlerinage d'adieu à *Mekkah* (*hajjat al-wadā'*) scella le cycle des révélations, jusqu'à nos jours, serait spatialement et temporellement homogène. Ce qui impliquerait que *l'islam* au VIIe siècle AD aurait été le même que *l'islam* du XIe, XIVe ou XXIe siècle, mais aussi que *l'islam* en Afrique de l'Ouest et en Asie du Sud-Est serait le même qu'en Afrique subsaharienne et dans la péninsule arabique, en Turquie, en Arabie Saoudite, en Iran et en Chine, en Europe, en Amériques du Nord et du Sud ainsi qu'en Asie du Sud-Est. C'est donc au croisement du spatial et du temporel que la question de *l'essentialisme* émerge, question souvent contournée par un *réductionnisme*, véritable outil qui représente moins la complexité de la réalité de *l'islam* que celle de la pensée de l'auteur qui en fait cas, comme il le sera démontré plus bas.

L'essentialisme et le réductionnisme, expliqueraient l'usage par des islamisants ou islamologues du terme « *Islam* » avec majuscule et des qualificatifs « *islamique* » et « musulman » dans le cadre de ce que Mohamed Arkoun<sup>9</sup> définit comme une : « [...] *globalisation facile qui gonfle indéfiniment un monstre idéologique nommé Islam, lui-même rattaché à un autre monstre plus englobant l'Orient pour faire fonctionner la polarisation idéologique Islam-Orient versus Occident laïc, démocratique, moderne sorti des archaïsmes de la religion et des rêveries orientales* »<sup>10</sup>. Critique des études sur l'Orient

---

<sup>8</sup> « Paix et bénédiction soient sur lui » est une des formules qui suit chez les musulmanes et musulmans toute mention du prophète Muhammad. Cette formule sera omise dans le présent travail par soucis d'économie et de légèreté littéraire.

<sup>9</sup> Mohammed Arkoun (1928-2010): "was a leading scholar of Islam, teaching in France. For more than thirty years he applied academic disciplines of the West to the history and literature of the Muslim world and its ancient traditions. He was known as an advocate of a new Islamic modernism and humanism. Arkoun was born in Great Kabylia, Algeria, a nation with past colonial ties to France. His native language was Berber. Reared in French schools, he became fluent in French and then learned Arabic as a third language. He studied at the Faculty of Literature of the University of Algiers and at the Sorbonne in Paris. He joined the faculty of philology of Strasbourg University in France (1956–59), teaching also at Lycée Voltaire, Paris, and Lyon II University (1969–72). In 1972 became professor of the history of Islamic thought at the Sorbonne Nouvelle University. Retired in 1992, Arkoun was a senior research fellow and member of the Board of Governors of The Institute of Ismaili Studies in London. He was a visiting professor at many schools: The University of California, Los Angeles; Louvain-La-Neuve University, Belgium; Pontifical Institute of Arabic Studies in Rome; Princeton University; Temple University, Philadelphia; and the University of Amsterdam. He was a fellow at Wissenschaftskolleg in Berlin and Fellow at the Institute of Advanced Studies in Princeton. He joined several academic and public policy initiatives in Europe to rethink relations between Europe, Islam, and the Mediterranean. France decorated him as an Officer of the French Legion of Honour in July 1996. He also received UCLA's Seventeenth Georgio Levi Della Vida Award for contributions to Islamic Studies. Other centers of Islamic research, such as the University of Exeter's Institute of Arab and Islamic Studies in England, awarded Arkoun honorary doctorates. During the Exeter award in 2001, he gave a keynote to the international conference "Orientalism Reconsidered." <http://www.giffordlectures.org/lecturers/mohammed-arkoun> (consulté le 14 août 2016)

<sup>10</sup> Mohammed Arkoun, *Humanisme Et Islam : Combats Et Propositions* (Paris: Vrin, 2005), 82.

présentée dans le chapitre premier « *A la recherche de l'objet d'étude, l'espace conceptuel du jihād* », par le biais de l'« Orientalisme » tel que conceptualisé par Edward Said.

Aborder l'objet *Islam*, en prenant compte de la diversité dans l'espace et le temps des cultures qui l'adoptèrent, et donc de manière non essentialiste, ne permettrait alors plus de parler objectivement d'*un Islam* mais bien d'*islams*. Et, de manière analogue, traiter *du jihād* comme une entité nomade spatialement et temporellement, résulterait en une division de l'objet de recherche *jihād* et à sa multiplication virtuelle. Ce qui amènerait à traiter *de jihāds* plutôt que *du jihād*, et dirigerait la recherche vers une analyse comparative entre *jihāds* qui éliderait l'objet d'étude singulier *jihād*. Analyse comparative qui subit trois problématiques identifiées par Mohammed Arkoun et qui sont celles de : découpage, conceptualisation et connaissance historique<sup>11</sup>.

## **0.2 Rapport à l'actualité et non-contemporanéité : « jihād » à l'Ère post-11 septembre**

Le second facteur qui rend l'étude *du jihād* complexe est le rapport de l'objet de recherche à l'actualité. En effet, depuis l'avènement de l'Ère post-11 septembre, dont un des événements fondateurs furent les attentats de New-York revendiqués par Oussama Ben Laden, commis par le biais de l'internationale *Al Qaida*, et la réponse militaire États-Unienne en Afghanistan sous la présidence de George Walter Bush Jr, la somme de littérature académique -et autre- sur *le jihād*, a connu un accroissement important en réponse à une demande de production de savoir stimulée par cette même actualité, dans une dynamique dont Bernard Lewis<sup>12</sup> dit: « *With the events of recent years creating an unprecedented demand in the West for knowledge of the Islamic East, I have found myself busier than any time that I can remember since the summer of 1945*<sup>13</sup> ». Une offre trop souvent conditionnée par la logique polarisatrice d'un « *avec Nous ou contre Nous*<sup>14</sup> », et qui se révèle –selon les lectures effectuées et la perspective de la présente recherche- bien plus impressionnante quantitativement que qualitativement.

En effet, comment traiter *du jihād* sans avoir le temps d'apprendre la langue arabe et de revenir aux textes fondateurs sur le sujet comme le *Qur'ān*<sup>15</sup>, les différents corpus de la

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Voir chapitre premier : 1.2.1 Bernard Lewis, ou la prééminence d'un paradigme.

<sup>13</sup> [http://www.princeton.edu/nes/people/display\\_person.xml?netid=blewis](http://www.princeton.edu/nes/people/display_person.xml?netid=blewis) (consulté le 30 janvier 2016)

<sup>14</sup> Voir le discours du président États-unien George Walter Bush Jr. du 1<sup>er</sup> novembre 2001.

<sup>15</sup> *Al-Qur'ān* se traduit en *l'acte de lire, l'acte de réciter, lectures du Qur'ān et discours*. Une autre appellation du Qur'ān est *kitāb*, de la racine *k-t-b*, et qui lexicalement veut dire *écriture* tout en faisant référence au *livre écrit*. Voir Chapitre troisième : 3.2 *Le Qur'ān, d'un Livre à l'Autre*.

Tradition (du *ḥadīth*), ou les différents textes théologico-juridico-légaux qui font office de vestiges de cultures et de civilisations « musulmanes » dont la diversité est bien trop souvent élidée? En somme, comment peut-on poser un regard objectif critique sur *le jihād* sans se questionner sur les références et les circonstances « actuelles » dans lesquelles se fait son étude même *du jihād* ?

Se dégage alors, de ce facteur du rapport à l'actualité, une difficulté de distanciation par rapport à cette même actualité. Cette dernière, couplée à un impératif de production de savoir conditionnée par la logique binaire du Nous et de l'Autre, amène souvent à se référer à des travaux antérieurs d'islamisés, d'islamologues et d'orientalistes de renom. Et c'est dans cette démarche que la tradition dite « orientaliste » se perpétuerait et s'actualiserait, par la réutilisation d'une grille de perception et de lecture mise en place tout au long d'une tradition orientaliste, entachée par la critique postcoloniale d'essentialisme et de réductionnisme. Ainsi, sans avoir un recul scientifique critique se portant sur les catégorisations, les interprétations, les représentations et le vocabulaire utilisés par ces sources, le savoir produit tombe dans ce que Mohammed Arkoun dénonce comme une routinisation de l'esprit, une « *reproduction scolastique*<sup>16</sup> » envers laquelle un chercheur se devrait d'être critique, par soucis d'intégrité intellectuelle plutôt que par soucis de réponse rapide – ou d'urgence- à la « demande du marché ». C'est d'ailleurs –à mon sens- cette articulation qui fait que les études actuelles sur *le jihād* relèvent plus de l'Histoire, de la Sociologie ou encore de la Science politique que de la Théologie ou de la « Science des religions ».

Ce rapport à l'actualité, et la non distanciation critiquée ici se rapporte donc à une « *non-contemporanéité* », en se référant à Giorgio Agamben<sup>17</sup> pour qui la contemporanéité est : « [...] *une singulière relation avec son propre temps, auquel on adhère tout en prenant ses distances ; elle est très précisément la relation au temps qui adhère à lui par le déphasage et l'anachronisme. Ceux qui coïncident trop pleinement avec l'époque, qui conviennent parfaitement avec elle sur tous les points, ne sont pas des contemporains parce que, pour ces raisons mêmes, ils n'arrivent pas à la voir. Ils ne peuvent pas fixer le regard qu'ils portent sur*

<sup>16</sup> Arkoun, *Humanisme Et Islam : Combats Et Propositions* 83.

<sup>17</sup> Giorgio Agamben (1942- ) : "is one of the leading figures in Italian philosophy and radical political theory, and in recent years, his work has had a deep impact on contemporary scholarship in a number of disciplines in the Anglo-American intellectual world. Born in Rome in 1942, Agamben completed studies in Law and Philosophy with a doctoral thesis on the political thought of Simone Weil, and participated in Martin Heidegger's seminars on Hegel and Heraclitus as a postdoctoral scholar. He has taught at various universities, including the Universities of Macerata and Verona and was Director of Programmes at the Collège Internationale de Paris. He has been a Visiting Professor at various universities in the United States of America, and was a Distinguished Professor at the New School, University in New York."

<http://www.iep.utm.edu/agamben/> (consulté le 14 août 2016)

elle [*sic*]<sup>18</sup>». Et c'est cette non-coïncidence, ou plutôt, cette non-contemporanéité du chercheur à son époque qui, en plus de l'essentialisme et du réductionnisme, biaise l'étude du *jihād* et la rend floue et complexe.

C'est donc par la découverte de ce biais qui émerge du rapport entre le sujet-chercheur et l'objet-*jihād* que s'articule le chapitre premier « *A la recherche de l'objet d'étude, l'espace du jihād* », et qui se veut être une présentation –certes non exhaustive– de la littérature portant sur le *jihād*, à travers les perspectives orientaliste et apologète, puis à partir des perspectives historique et linguistique dans le chapitre second « *Entre Qur'ān et Histoire : la dualité ontologique de jihād* ». Analyser critique donc, qui fait parler différents auteurs dans le but de faire ressortir les incohérences et les inconsistances scientifiques des perspectives susmentionnées. De ces deux premiers chapitres, la conclusion se replie sur la nécessité de « libérer » le *jihād* en tant qu'objet d'étude d'une épistémologie qui subit le dictat d'un Marché qui conditionne l'espace conceptuel qui s'abrite sous le signifiant *jihād*. Avec l'émergence de ce dernier, le chapitre troisième « *L'environnement naturel du signifiant jihād, retour à la lettre* », tente de développer un cadre conceptuel original qui déplace –ou remplace– le signifiant *jihād* dans ses environnements « naturels » que sont la langue arabe et le *Qur'ān*. Ce troisième chapitre démontre que la grammaire arabe met à disposition des outils qui rendent possible une étude critique et scientifique du *jihād* dans sa modalité de signifiant, signifiant qui peut être extrait du *Qur'ān* et donc étudié « objectivement ». Cette analyse est faite dans le chapitre quatrième « *La racine JHD dans le Qur'ān, à la recherche d'al-jihād* », et fait émerger un paradigme nouveau pour l'étude du *jihād*.

---

<sup>18</sup> Voir : Giorgio Agamben, *Qu'est-Ce Que Le Contemporain?*, Rivages Poche/Petite Bibliothèque (Paris: Payot & Rivages, 2008).

## *Chapitre premier : A la recherche de l'objet d'étude, l'espace du jihād*

Il serait difficile de commencer un chapitre sur la littérature portant sur *le jihād* sans discuter au préalable de la Tradition musulmane dite des *aḥādīths*<sup>19</sup>. Ces derniers rapportent un acte, une parole ou un acquiescement silencieux du Prophète-messager *Muḥammad* formant des corpus de textes secondaires seulement au *Qur'ān*. Cependant, tous les *aḥādīths* ne se valent pas, et certains sont considérés comme étant plus « forts » que d'autres. Car chaque témoignage sur des déclarations explicites ou sur des actes du Prophète-messager devait être

---

<sup>19</sup> *Aḥādīths* est le pluriel de *ḥadīth*, il fut décidé de garder les mots arabes transcrits en français et de les présenter au pluriel avec un « s » pour accentuer la différence entre **(un)** *ḥadīth* et **(des)** *aḥādīth(s)*.

attesté, dans chaque cas, par des chaînes de garants (*l'isnād*<sup>20</sup>), d'où l'émergence dès le IIe-IIIe siècle après la *hijra*<sup>21</sup> de corpus écrits de traditions prophétiques, dont ceux d'*al-bukhārī* et de *Muslim* sont considérés comme parmi les plus fiables. Ce matériel « traditionnel » alimenta et continue d'alimenter la compréhension de ce qui pourrait être compris comme une « musulmanité séculière », dans le sens qu'elle traite de comment la « musulmanité » devrait se vivre en société, et qui aurait donc à voir avec le temporel, le politique et le légal.

### 1.1 De la Tradition comme outil de gouvernance, entre Islam et polis

« J'espère que les autorités de censure ne verront pas là de ma part une tentative délibérée d'adultération ou une œuvre partielle inspirée par la passion, ni une attaque contre un ennemi personnel. Je m'en remets à Dieu dans mon entreprise et j'implore Son aide »<sup>22</sup>.

C'est sur les lignes précédentes qu'*Ibn Qutayba*<sup>23</sup> conclut l'introduction à son *Kitāb Ta'wīl Mukhtalif Al-Ḥadīth* ou *Traité des Divergences du Ḥadīth*, ouvrage dont l'écriture est située entre 869 et 889 *Anno Domini (AD)*. *Ibn Qutayba* brosse dans cet ouvrage un panorama de diverses « factions » qui s'arrogent l'interprétation et la dogmatisation de l'*Islam* à travers l'exploitation des *aḥādīths*, et ce, en se positionnant lui-même contre celles-ci à partir de la tradition dite normative, ou *Sunna*. *Ibn Qutayba* en se basant sur une critique des penchants pour la *bid'a*<sup>24</sup> de ces factions, défend par la logique les critiques portées par ces « factions » sur les *aḥādīths*, factions qui seraient –de ce fait- en rupture avec la tradition normative

<sup>20</sup> *Isnād* : ou action de référer, d'attribuer. Le mot représente une liste de figures d'autorités qui ont transmises un ou plusieurs *ḥadīth*, l'*isnād* attribue ainsi une certaine valeur selon le nom de la figure d'autorité qui l'a rapporté.

<sup>21</sup> *Hijra* : ou émigration. Elle représente l'événement fondateur du calendrier musulman, lorsque le Prophète-messager *Muḥammad* émigra avec les musulmans de *Mekkah* vers *Yathrib* (actuelle *Medinah*) en 622 *AD*. *AH* (pour *Anno Hegirae*) sera utilisé pour représenter les dates dans le calendrier musulman.

<sup>22</sup> Al-Dīnawārī Ibn Qutayba and Gérard Lecomte, *Le Traité Des Divergences Du Ḥadīth D'Ibn Qutayba (Mort En 276/889) : Traduction Annotée Du Kitāb Ta'wīl MuḥStalif Al-Ḥadīth* (Damas: s.n., 1962), 13.

<sup>23</sup> Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn Muslim ibn Qutaybah al-Dīnawārī (828-889AD). Littéraire, théologien, philologue et *qāḍī* (juge). Ibn Qutayba rédigea notamment *Kitāb al-'Arab* ( Le livre des Arabes) ou il prône la prééminence de la culture arabe sur la culture perse, et *Kitāb 'uyūn al-akhbar* dans lequel il traite de l'autorité du suzerain, la conduite de la guerre, la noblesse, le caractère, l'éloquence et l'amitié, thématiques qui se regroupent sous la catégorie de l'*adab* (ou norme de conduite), genre littéraire qui se distingue par un souci humaniste qui se développa entre le IXe siècle jusqu'au moyen-âge musulman dans la culture abbasside.

<sup>24</sup> *Bid'a* ou innovation.

véhiculée par les *aḥādīths*<sup>25</sup>. Cet ouvrage fut d'ailleurs commandé à *Ibn Qutayba*<sup>26</sup> et écrit après l'avènement du calife abbâside *Al-Mutawakkil* (847-861 AD), donc à un moment où s'effectue un retour à une politique sunnite anti-*mu'tazilite*<sup>27</sup>.

Le *mu'tazilisme* est un mouvement qui eut des animateurs à *Basra*, puis à *Bagdad*, qui se distinguèrent par un souci de rationalisation. Les *mu'tazilites* de *Bagdad* bénéficièrent de l'accueil enthousiaste fait à la pensée grecque pendant la première moitié du IXe siècle AD, ce qui leur permit de renforcer la tendance rationalisante manifestée par le groupe de *Basra*<sup>28</sup>. Les esprits actifs de ce dernier groupe<sup>29</sup> jetèrent les bases de ce qui deviendra la doctrine *mu'tazilite* des cinq principes, à savoir : *l'Unicité de Dieu, la Justice de Dieu, le statut intermédiaire du pécheur, l'exécution des promesses et des menaces dans l'Au-delà, l'obligation d'ordonner le bien et de défendre le mal*. Dans une *Basra* qui baigne dans un esprit réaliste, calculateur et tourné vers le raisonnement et le profit, s'installa dès le VIIIe siècle AD une discussion sur les cinq principes qui -selon Mohammed Arkoun- avait une portée pratique immédiate: « *la défense de l'Unicité visait le dualisme des manichéens et non encore la définition des attributs ; l'affirmation de la Justice était un moyen de dénoncer l'injustice des dirigeants, ce qui implique un lien avec les Qadariyya et même les Kharijites* ». <sup>30</sup>

Lire cette tension « socio-politique » déjà présente aux IIe- et IIIe siècles AH à travers l'ouvrage d'*Ibn Qutayba*, permet de présenter et de situer les *aḥādīths* dans une réalité socio-historique qui se caractérise notamment par un conflit entre factions « religio-politiques », réalité dans laquelle les *aḥādīths* auraient pu être utilisés pour dénoncer ou défendre la légitimité de l'autorité en place ou en devenir. C'est ainsi, qu'à partir de ce conflit entre factions, et plus spécifiquement contre la faction dirigeante *abbasside sunnite*, que le statut des *aḥādīths* peut être considéré comme étant celui d'un outil de gouvernance et de gestion de la *polis*. Et il ne serait pas aberrant de considérer de la même manière *le jihād*, c'est à dire : comme instrument d'une *techné* obéissant à une *théologie expansionniste*<sup>31</sup> mise en place par des docteurs, des savants et des politiques, qui façonnèrent une modalité de *l'Islam* qui résulte de

<sup>25</sup> Ibn Qutayba and Lecomte, *Le Traité Des Divergences Du Ḥadīth D'ibn Qutayba (Mort En 276/889) : Traduction Annotée Du Kitāb Ta'wīl MuḥStalif Al-Ḥadīth*, X.

<sup>26</sup> Supposément par un personnage proche des milieux gouvernementaux. Ibid., VIII.

<sup>27</sup> Arkoun, *Humanisme Et Islam : Combats Et Propositions*

<sup>28</sup> *La Pensée Arabe*, Quadriga (Paris: PUF, 2014), 44.

<sup>29</sup> Comme *Wāsil b. 'Aṭā'* (750 AD), *'Amr b. 'Ubayd* (762 AD) et *Dirār b. 'Amr* (800/820 AD).

<sup>30</sup> Arkoun, *La Pensée Arabe*, 44.

<sup>31</sup> Hamid Mavani, "Tension between the Qur'an and the Hadith: The Case of Offensive Jihad," *Journal of Shi'a Islamic Studies* 4, no. 4 (2011): 399. Et aussi; Alfred Morabia, *Le Ĝihād Dans L'islam Médiéval : Le "Combat Sacré" Des Origines Au Xlle Siècle*, Bibliothèque De L'évolution De L'humanité, (Paris: Albin Michel, 2013).

la mise en rapport du *Qur'ān* et des *aḥādīths* avec des contextes sociaux, politiques et économiques spécifiques<sup>32</sup>.

Ce rapport entre le texte et le socio-historique, fut la cause d'une tension entre les deux sources textuelles principales de *l'islam* que sont le *Qur'ān* et les *aḥādīths*. Dans le cas du *jihād*, cette tension se serait résolue en faveur d'une lecture d'*aḥādīths* qui supporte et approuve un *jihād* agressif. Lecture des *aḥādīths* qui va de pair avec celle faite par des juristes *sunnites* et *shi'ites*, pour formuler une théologie d'expansionnisme qui prône une conversion forcée des « non-musulmans<sup>33</sup> » qui serait discutable à partir d'un éthos *Qur'ānique*<sup>34</sup> qui ne veut : « *Nulle contrainte dans la religion ! [...]*<sup>35</sup> », ou encore qui dit que : « *Si ton Seigneur [l']avait souhaité, ceux qui sont sur terre auraient tous ensemble cru. Est-ce toi qui contrains les humains pour qu'ils soient croyants?*<sup>36</sup> ».

La compréhension du *jihād* à partir d'*aḥādīths* qui promeuvent le prosélytisme, et/ou la conversion forcée de « non-musulmans » par le biais d'un *jihād* offensif, amènerait à la normalisation d'un état de conflit, et ce jusqu'à ce que les non-musulmans soient réduits à la non-existence par la conversion à *l'islam*, faisant ainsi de *l'islam* une idéologie politique, certes, supportée par certains *aḥādīths* –qui sont considérés selon *l'isnād* comme « faibles »<sup>37</sup> -, mais qui serait en contradiction avec une *weltanschauung qur'ānique* qui exclue la contrainte en matière de foi, et qui ne permet le combat que dans une modalité défensive et qui ne peut se faire que dans certaines conditions spécifiées dans le *Qur'ān*<sup>38, 39</sup>.

---

<sup>32</sup> "The Muslim scholars who came to the frontier in the late second / eighth century, particularly the Arab-Byzantine frontier, including such notable figures as Abū Ishāq al-Fazārī (d. after 185 / 802) and Abdallāh b. al-Mubārak (d. 181 / 797), formulated and promoted a religious philosophy emphasizing the importance of the jihad. These jurists also defined the proper conduct of frontier warfare in a way which encouraged the participation of the entire community, including religious scholars (in this matter they led by example), and emphasized the role of religious scholars as the models the community should follow. Therefore, it was the 'ulamā' or religious scholars themselves who should act as the leaders of the jihād."

Robert Haug, "Frontiers and the State in Early Islamic History: Jihād between Caliphs and Volunteers," *History Compass* 9, no. 8 (2011): 636.

<sup>33</sup> Allant ainsi dans le sens du *ḥadīth* qui dit: « *The Prophet is reported to have said: « I am ordered to fight people until they say: « there is no God but Allah » » and « Every community has a form of ascetism (rahbaniyyah), and the ascetism of this community is jihād in the path of Allah » ».* Ou encore celui du *ḥadīth* qui rapporte qu'il est impératif qu'ils [les mécréants] soient « [...] dragged to paradise in shackles ».

Mavani, "Tension between the Qur'an and the Hadith: The Case of Offensive Jihad," 398, 400.

<sup>34</sup> Ibid., 399.

<sup>35</sup> Sami Awad Aldeeb Abu-Sahlieh, *Le Coran* (Vevey, Suisse: L'Aire, 2008), 406 (La Vache, 2:256).

<sup>36</sup> Ibid., 188 (Jonas, 10:99).

<sup>37</sup> Voir chapitre troisième : 3.3 *Bref retour sur les aḥādīths*

<sup>38</sup> Voir à ce propos: M. A. S. Abdel Haleem, "Qur'anic 'Jihad': A Linguistic and Contextual Analysis," *Journal of Qur'anic Studies* 12 (2010).

<sup>39</sup> Mavani, "Tension between the Qur'an and the Hadith: The Case of Offensive Jihad," 399.

Cette *weltanschauung* est d'ailleurs présente dans un autre recueil d'*aḥādīths* daté du II<sup>e</sup> siècle AH (ou VIII<sup>e</sup> siècle AD) traitant *du jihād* et compilé par 'Abd Allāh Ibn Al-Mubārak (mort en 797 AD). Ce recueil est reconnu par plusieurs traditionnistes comme étant le premier avec des textes constitués sur *le jihād*, et qui avait pour sens de nourrir la piété musulmane, et non de marquer une étape dans le processus de l'institutionnalisation *du jihād*. Recueil dans lequel l'application première du concept est au combat militaire, sans lui être cependant exclusive<sup>40</sup>, où *le jihād* n'est jamais référé comme étant la dissémination de *l'Islam* par les armes, et où le « *Musulman* » est celui qui lutte pour Dieu, la lutte elle-même n'étant que rarement appelée du nom de *jihād*. Ceci démontrerait que *le jihād*, avant de prendre une valeur technique en jurisprudence aurait pu avoir un sens plus général et une position de signifiant moins « ferme » et « fermé » que ce qu'il en paraît *a priori*. Ainsi, même si le verbe *jāhada* est souvent employé dans le recueil d'*Ibn Al-Mubārak*, le nom déterminé « *le jihād* » (*al-jihād*<sup>41</sup>) n'est que rarement mentionné, et ce sans porter la valeur qui lui sera assignée les siècles suivants.<sup>42</sup>

Cette collection d'*aḥādīths* d'*Ibn Al-Mubārak* aborde donc *le jihād* moins comme une théorisation de la « guerre juste » que comme une lutte personnelle et morale, lutte qui cependant trouve son expression la plus saillante dans l'action militaire qui accompagne l'expansion de *l'Islam*. Là où ces textes recueillis par *Ibn Al-Mubārak* mettent l'accent sur le côté individualiste et hagiographique de la piété, les juristes, quant à eux, souligneront dans la codification *du jihād* les aspects sociaux et institutionnels de la piété musulmane<sup>43</sup>. Transvasement du *jihād* à partir de l'atemporel *qur'ānique* vers le temporel s'effectuant par et dans la *polis*. Opération qui aurait amené au morcellement de l'unité du *Qur'ān* et de la perte de son intégrité par l'abrogation de certains de ses versets<sup>44</sup>. Opération que Hamid Mavani pose comme :

« [...] a common strategy employed by some who wished to dispense with the validity of the *Qur'an's* tolerant and accommodating verses was to argue on the basis of *hadiths* that were in favour of combating disbelief in order to circumscribe the terms of toleration and/or assert that those verses revealed later on, which are

<sup>40</sup> R. Marston Speight, "Un Recueil Primitif De Traditions Sur Le Djihad," *Etudes théologiques et religieuses* 56 (1981): 97.

<sup>41</sup> Voir à ce propos le chapitre quatrième « « La racine JHD dans le *Qur'ān*, à la recherche d'*al-jihād* »

<sup>42</sup> Speight, "Un Recueil Primitif De Traditions Sur Le Djihad," 99.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 102.

<sup>44</sup> *Ibid.*

*of a more belligerent nature and seem to encourage the expansion of Islamdom, superseded the earlier verses».*<sup>45</sup>

## 1.2 *L'Orientalisme*

A partir de l'étude du statut des *aḥādīths*, il peut être constaté que la traduction du *Qur'ān* « dans le temps », développée avec l'aide de la Tradition la compréhension d'un *Islam* séculier et d'un *jihād* collectif au service d'une autorité (califat, État, Empire ou autre). Et c'est cette perspective que certains islamologues ont choisis de retenir et de prendre comme « point d'observation », perspective qui se retrouve au fondement de bien des études sur l'*Islam* et le *jihād*. Perspective adoptée d'ailleurs par un des islamologues les plus influents du XXe siècle, et celui qui nomma en premier un « choc des civilisations » entre *Islam* et Occident (ou civilisation judéo-chrétienne)<sup>46</sup> : Bernard Lewis.

### 1.2.1 *Bernard Lewis, ou la prééminence d'un paradigme*

*« L'Islam classique ne distingue pas entre l'Église et l'État. Dans la chrétienté, l'existence de deux autorités remonte à son fondateur, qui a enjoint à ses disciples de rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. Dans toute l'histoire de la chrétienté, il y'a toujours eu deux pouvoirs, Dieu et César, représentés en ce monde par le sacerdotium et le regnum ou, aux Temps modernes, par l'Église et l'État. Ils peuvent être associés, ils peuvent être séparés, ils peuvent vivre en harmonie, ils peuvent être en conflit ; l'un peut dominer, l'autre peut dominer ; l'un peut s'immiscer dans les affaires de l'autre, l'autre peut protester, comme nous le réapprenons aujourd'hui. Mais ils sont toujours deux : le pouvoir spirituel et le temporel, chacun doté de ses propres lois et juridictions, de sa propre structure et de sa hiérarchie. L'Islam, avant l'occidentalisation, n'a pas connu deux pouvoirs, mais un seul et, par conséquent, la question de la séparation n'avait pas à se poser ».*<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Mavani, "Tension between the Qur'an and the Hadith: The Case of Offensive Jihad," 408-09.

<sup>46</sup> Alain Gresh, "Choc des Civilisations: A l'Origine d'Un Concept", 2004, <https://www.monde-diplomatique.fr/2004/09/GRESH/11390> (consulté le 20 juillet 2016)

<sup>47</sup> Bernard Lewis and Exxon Education Foundation., *Le Langage Politique De L'Islam*, Bibliothèque Des Sciences Humaines (Paris: Gallimard, 1988), 13. Il est intéressant de noter la présence du nom de la société gazière et pétrolière Exxon dans l'édition de cet ouvrage.

Selon Bernard Lewis<sup>48</sup>, il existe dans la chrétienté deux autorités, l'une se reliant sur Dieu et l'autre sur César. Le mot *autorité* en-soi est un emprunt ancien au latin *auctoritas*, dérivé de *auctor*, désignant le fait d'être *auctor*, c'est-à-dire fondateur, instigateur, conseiller, garant, vendeur, possesseur et aussi auteur ou responsable d'une œuvre<sup>49</sup>. Chacune de ces deux autorités est représentée par un pouvoir spécifique, l'une par le *sacerdotium* et l'autre par le *regnum*. Le *Sacerdotium*, mot dérivé du latin *sacerdos*, -otus « celui qui accomplit les cérémonies sacrées » et qui signifie « prêtre » en général devient aux Temps modernes l'Église. Tandis que le *regnum*, du latin *rex, regis* « autorité royale », « souveraineté », « royaume », « état de roi », devient en ces mêmes temps l'État.<sup>50</sup>

C'est donc de deux autorités distinctes (Dieu, César), qu'émergent en l'Église et l'État deux représentants, dotés chacun « *de ses propres lois et juridictions, de sa propre structure et de sa hiérarchie* »<sup>51</sup>. Le pouvoir de l'Église est qualifié de spirituel tandis que le pouvoir de l'État est qualifié de temporel, tous deux coexistent et sont mis en série « *en ce monde* ». A partir de cette grille d'interprétation dualiste des notions d'autorité et de pouvoir, Lewis affirme que : « *L'Islam, avant l'occidentalisation, n'a pas connu deux pouvoirs, mais un seul et, par conséquent, la question de la séparation n'avait pas à se poser*<sup>52</sup>», rebondissant ainsi sur le fait que « *L'Islam classique ne distingue pas entre l'Église et l'État*». Cette distinction n'existerait donc pas « *dans l'Islam* », non existence justifiée et ancrée dans le langage même de l'arabe par le fait que : « *dans l'arabe classique comme dans les autres langues qui tirent leur vocabulaire intellectuel et politique de l'arabe classique, il n'y a pas de couples de mots correspondant au spirituel et au temporel, au laïque et à l'ecclésiastique, au religieux et au séculier*»<sup>53</sup>.

Cette incapacité à parler, formuler et conceptualiser une vision dualiste du pouvoir *en ce monde*, couplée à l'universalité de son message ferait donc de l'Islam un paradigme –ici au sens large du terme- dans lequel love une modalité de pouvoir autre, dans lequel l'expression

---

<sup>48</sup> Né en 1916, Bernard Lewis est professeur émérite au département des « Near Eastern Studies » de l'Université de Princeton (New Jersey). Il étudia l'histoire du proche et moyen orient (Near and Middle East) à l'Université de Londres, où il obtint un Ph .D en *Histoire de l'Islam*. Il fit une partie de ses études en France à l'Université de Paris ainsi que dans des pays du Moyen-Orient. Bernard Lewis, en plus de ses études historiques dans des ouvrages tels que « *The Arabs in History* » (1993), « *Cultures in Conflict* » (1994), « *The Crisis of Islam : Holy War and Unholy Terror*» (2003), « *Political Words and Ideas in Islam* » (2008), ou encore « *Islam : The Religion and the People* » (2009), publia des traductions de poésies en Arabe, Turc, Persan et Hébreu.

<sup>49</sup> *Dictionnaire Historique De La Langue Française*, (Paris : Le Robert, 2010), s.v. Autorité.

<sup>50</sup> Lewis and Exxon Education Foundation., *Le Langage Politique De L'islam*, 13.

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> Ibid., 14.

« laïque » serait dénuée de sens puisque inexistante<sup>54</sup>. Tout comme les pouvoirs spirituel et temporel, ce nouveau pouvoir serait doté de ses propres lois et juridictions, mais qui n'ont aucun autre fondement que la *charī'a*, qui « est simplement la loi [...] Elle est sainte en ce qu'elle vient de Dieu et est l'expression extérieure et immuable des commandements de Dieu à l'humanité. C'est sur l'un de ces commandements que se fonde la notion de Guerre sainte au sens d'une guerre ordonnée par Dieu<sup>55</sup> ». Il en est donc du devoir de ceux qui ont accepté la parole de Dieu et le message de Dieu que « de peiner (*djāhada*) sans relâche pour convertir ou, à tout le moins, soumettre ceux qui ne l'ont pas fait <sup>56</sup>».

Pour Bernard Lewis, le *jihād* serait donc une obligation qui se fonde sur l'universalité de la révélation musulmane, obligation qui « n'a de limites ni dans le temps ni dans l'espace » et qui « doit durer jusqu'à ce que le monde entier ait rallié la foi musulmane ou se soit soumis à l'autorité de l'État islamique [sic] »<sup>57</sup>. Le pouvoir dans le paradigme musulman trouvant sa source dans des commandements divins, se manifesterait en ce monde par le biais d'un complexe *sacerdotium-regnum* ou religioso-politique, représentant l'autorité de Dieu sous la forme d'un « *Etat islamique* ». Bernard Lewis, en étudiant la relation autorité-pouvoir en *Islam* par le biais d'une grille d'analyse propre à l'étude de la relation autorité-pouvoir dans la chrétienté et le monde occidental, subsume ainsi l'acte de penser l'*Islam* aux acquis de la pensée occidentale, ce qui amène à faire du *jihād* l'instrument d'un *Islam* réduit à un pouvoir religioso-politique, animé par une mission éternelle et absolue de domination et de soumission de tous ceux qui ne se convertissent pas à l'*Islam*. Cette perspective ouvre le chemin vers le premier obstacle majeur à la présente étude du *jihād*, à savoir : l'orientalisme.

### 1.2.2 L'orientalisme selon Edward Saïd

Gabriel Marranci<sup>58</sup>, dit de la reconstruction historique que fait Bernard Lewis dans ses travaux, qu'elle peut être qualifiée de « *théorie de la jalousie* », théorie qui veut une

---

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Ibid., 111-12.

<sup>56</sup> Ibid., 113.

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> Gabriel Marranci (1973-) : *Anthropologist by training, based at the Department of Anthropology, Macquarie University, Sydney, with an honorary senior affiliation at Cardiff University's Centre for the Study of Islam in the UK, and formerly Associate Professor at the Department of Sociology, National University of Singapore. During his career he explored many topics concerning Muslims and Islam, such as arts, music, gender, ethnicity, education, political Islam and social issues as well as specific concepts like jihad, the ummah and the idea of justice. His most recent authored book is Faith, Ideology and Fear: Muslim Identities Within and Beyond Prisons*

modernisation ratée des musulmans à cause d'une impossibilité de séparer l'Église et l'État, et donc de la voie qu'aurait suivie l'Europe pour arriver au sécularisme moderne. L'*Islam* ne permettant pas une modernisation comparable à celle de l'Occident<sup>59</sup>.

Et en effet, lorsque Bernard Lewis parle au nom de « *Nous autres, du monde occidental [...] habitués à d'autres critères de classification, par nation, par pays et par les diverses subdivisions de ceux-ci* <sup>60</sup> » se distanciant ainsi du « non-occidental » en affirmant que : « *C'est l'islam qui crée la distinction entre soi et l'autre, entre l'initié et le profane, entre le frère et l'étranger* <sup>61</sup> », n'orienté-t-il pas déjà son argumentation vers une séparation ontologique entre Orient et Occident? En faisant d'« *islam* » une catégorie identifiant un groupe spécifique d'humains, et à laquelle est affectée une station spécifique dans l'évolution de la civilisation moderne, Lewis ne se dirigerait-t-il pas inmanquablement vers le constat que « *certaines sont plus matures que d'autres* » <sup>62</sup> ?

C'est cette modalité de vérité, selon la perspective d'un Occident qui se veut être *plus et autre* que ses objets de recherches orientaux, que dénonce Edward Saïd<sup>63</sup> par *Orientalisme*, soit un : « *style de pensée fondé sur la distinction ontologique et épistémologique entre « l'Orient » et (le plus souvent) « L'Occident » [...] style occidental de domination, de restructuration et d'autorité sur l'Orient* » <sup>64</sup>, et qui présente l'*Islam* comme une « *synthèse culturelle* » qui pourrait être étudiée « *en dehors de l'économie, de la sociologie et de la politique des peuples islamiques* ». L'*Islam* prenant ainsi un sens qui trouverait sa plus simple formulation chez Ernest Renan pour qui : pour mieux comprendre l'*Islam*, il faut le réduire

---

(2009). *It is the result of in-depth anthropological research among Muslims in prison between 2004 and 2007. The research focused on the experience of Muslims in prison in the aftermath of the terrorist attacks of September 11, 2001, and how being behind bars impacted their identity and experience of Islam.*

[http://www.marranci.net/About\\_Me.html](http://www.marranci.net/About_Me.html) (consulté le 20 juillet 2016)

<sup>59</sup> Gabriele Marranci, *Jihad Beyond Islam* (Oxford, UK ; New York: Berg Publishers, 2006), 154.

<sup>60</sup> Lewis and Exxon Education Foundation., *Le Langage Politique De L'islam*, 16.

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>62</sup> Talal Asad, *Genealogies of Religion : Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 21.

<sup>63</sup> Edward Said ou Edward Wadie Said, ou encore Edward William Said, est né en 1935 à Jérusalem, et mort en 2003 à New York. Fils d'un homme d'affaires palestinien qui acquit la nationalité américaine, Said quitta Jérusalem avec sa famille en 1947 pour s'installer au Caire, suite au conflit naissant concernant la partition des Nations Unies de la Palestine en zones juives et arabes. C'est au Caire que Said commence une éducation dans des écoles anglophones, avant de rejoindre l'établissement privé Northfield Mount Hermon School in Massachusetts lorsqu'il rejoint les États-Unis d'Amérique en 1951. Il obtient un Baccalauréat de l'Université de Princeton (en 1957), et une Maîtrise et un Doctorat de l'Université d'Harvard (1960 et 1964) où il se spécialise en littérature anglaise. Said rejoint la faculté de l'Université de Columbia en 1963 et est promu professeur adjoint d'anglais et de littérature comparée en 1967 ; il est fait professeur en 1969 et publie en 1978 ce qui est considéré comme étant son œuvre la plus importante et la plus influente « *L'Orientalisme* », dont la thèse essentielle est que : « *[...] l'orientalisme est –et non seulement représente– une dimension considérable de la culture politique et intellectuelle moderne et que, comme tel, il a moins de rapport avec l'Orient qu'avec « notre » monde* ».

<sup>64</sup> Said, *L'orientalisme : L'orient Créé Par L'occident*, 15.

à la « *tente et la tribu* »<sup>65</sup>. Réduire ainsi *l'Islam* à un essentiel pour qui l'impact du colonialisme, des circonstances et du développement historique n'est jamais pris au sérieux<sup>66</sup>, justifie ici le choix de la perspective de Saïd dans le présent travail, pertinence qui s'explique par la dénonciation de cet essentialisme et de ce réductionnisme, facteurs qui –comme il l'est présenté en introduction–peuvent biaiser toute étude sur *l'Islam et le jihād*.

« L'Orientalisme » est considéré comme un des livres fondateurs du mouvement de pensée dit « postcolonial », et Edward Saïd fut et reste considéré comme un des pères de ce mouvement<sup>67</sup>. Ceci implique que même si l'étude de Saïd se fait sur le plan du *discours* et de la littérature, elle touche à une question sensible qui est celle de l'identité et de l'histoire coloniale intégrée dans un rapport de force et de domination. Question qui fait que l'orientalisme –tel que présenté par Saïd– éveille des sensibilités personnelles qui font écho aux questions de l'identité et du dialogue entre *Nous et l'Autre* dans une société contemporaine, socialement et culturellement modernisée. Daniel Martin Varisco<sup>68</sup> ne va-t-il d'ailleurs pas en ce sens lorsqu'il écrit: « *In Orientalism, Said clothes his critical activity with the appealing moralism of a victim. He is not just an academic writing about abstract discourse, he is actively writing back against the tail of empire that « wogged » him* »<sup>69</sup>. Critique qui éclaire le souci «postcolonial» qui sous-tend la présente recherche.

Dans sa théorie sur l'Orientalisme, Edward Saïd explique que depuis le milieu du XVIIIe siècle, les relations entre l'Est et l'Ouest se caractérisent par le fait que l'Europe possède un savoir systématique croissant de l'Orient, renforcé à la fois par le fait colonial et par l'intérêt général pour ce qui est autre et inhabituel, et un savoir auquel s'ajoute une masse considérable d'œuvres littéraires. Ces relations se caractérisent aussi par un rapport entre partenaires fort (l'Europe) et faible (l'Orient) qui crée en un sens l'Orient, l'Oriental et son monde. L'Oriental est ainsi contenu et représenté par des structures dominantes, ce que Saïd nomme : *force culturelle*, dont l'orientalisme serait l'exercice<sup>70</sup>. Et c'est de ce rapport de force et de domination que se fait une « Renaissance orientale » vers la fin du XVIIIe et le début du XIXe

<sup>65</sup> *L'orientalisme : L'orient Créé Par L'occident* (Paris: Seuil, 2005), 192.

<sup>66</sup> *L'orientalisme : L'orient Créé Par L'occident*, 125.

<sup>67</sup> Fred Poché, *Edward W. Said, L'humaniste Radical : Aux Sources De La Pensée Postcoloniale*, La Nuit Surveillée, (Paris: Les Éditions du Cerf, 2013), 13-14.

<sup>68</sup> Daniel Martin Varisco (1951-): is Research Professor and Coordinator of Social Science at the Center for Humanities and Social Sciences of Qatar University and President of the American Institute for Yemeni Studies. <http://www.mei.edu/profile/daniel-martin-varisco> (consulté le 20 juillet 2016)

<sup>69</sup> Daniel Martin Varisco, *Reading Orientalism : Said and the Unsaid*, Publications on the near East (Seattle: University of Washington Press, 2007), xiii.

<sup>70</sup> Saïd, *L'orientalisme : L'orient Créé Par L'occident*, 87-88.

siècle, période à laquelle l'Orient, en tant que corpus de connaissances pour l'Occident, s'est modernisé<sup>71</sup>.

Depuis cette période, l'orientalisme en tant que forme de pensée traitant de l'étranger ou de l'Autre, aurait présenté de façon caractéristique la tendance à canaliser la pensée dans un compartiment, faisant ainsi écho à toute science fondée sur des distinctions tranchées, distinctions représentées ici par « Ouest » ou « Est »<sup>72</sup>. Et c'est sur ce fondement théorique que se met en place un processus d'« *orientalisation de l'Oriental* » : en désignant un espace familier « nôtre » et un espace qui ne l'est pas : le « leur » (Lévi-Strauss), et en conférant un sens émotionnel et rationnel par un processus poétique qui fait que les lointains étendus se chargent de signification, pour « nous », « ici » (Bachelard)<sup>73</sup>. Ainsi se met en place la *géographie imaginaire* à partir de laquelle Saïd qualifie l'orientalisme d'un point de vue psychologique comme une forme de paranoïa (sic), un savoir qui ne serait pas du même ordre que le savoir historique ordinaire<sup>74</sup>.

Toujours selon Edward Saïd, l'orientalisme aurait subi au XIXe siècle une révision des connaissances européennes sur l'Orient, révision qui entre dans la continuité des projets spirituels et intellectuels de la fin du XVIIIe siècle, sorte de théologie reconstituée, un « surnaturalisme naturel » : rebâtir le monde selon un projet imaginaire, qui est quelquefois accompagné d'une technique scientifique spécialisée (Flaubert)<sup>75</sup>, préparant ainsi la voie à un orientalisme moderne découlant d'éléments sécularisant de la culture européenne du XVIIIe siècle que Saïd représente par : l'expansion de l'Europe, la confrontation historique, la sympathie et la classification<sup>76</sup>.

L'orientaliste, transporte ainsi l'Orient dans la modernité, et peut : « [...] *célébrer sa méthode et sa position comme celles d'un créateur séculier, d'un homme qui fait des mondes nouveaux comme Dieu autrefois a fait l'ancien* ». C'est ainsi que se met en place une tradition séculière de continuité que Saïd définit comme « *un ordre laïc de méthodologistes disciplinés* », afin de perpétuer les méthodes et positions au-delà de la durée de vie d'un orientaliste individuel, et qui se cristallise autour d'un discours commun, une *praxis*, une

---

<sup>71</sup> Ibid., 92.

<sup>72</sup> Ibid., 97.

<sup>73</sup> Ibid., 110-11.

<sup>74</sup> Ibid., 139.

<sup>75</sup> Ibid., 205.

<sup>76</sup> Ibid., 215.

bibliothèque, un ensemble d'idées reçues, et donc autour d'une doxologie commune qui amènera l'orientaliste moderne à se faire copiste<sup>77</sup>. Le tout éclairant à nouveau la thèse de Saïd :

«[...] qu'on peut comprendre les aspects essentiels de la théorie et de la praxis orientalistes modernes (dont découle l'orientalisme d'aujourd'hui), non comme un accès soudain de savoir objectif sur l'Orient, mais comme un ensemble de structures héritées du passé, sécularisées, réaménagées et reformées par des disciplines telles que la philologie qui, à leur tour, ont été des substituts (ou des versions) du surnaturalisme chrétien. Sous formes d'idées et de textes nouveaux, l'Est a été adapté à ses structures ».<sup>78</sup>

Ainsi est posée une autre tradition dite cette fois-ci orientaliste, et tradition qui veut – toujours selon Saïd- que l'arabe, en tant que langue, est une idéologie dangereuse, et idée qui conduit à circonscrire l'influence de la langue arabe « à l'intérieur du monde mythologique créé pour l'Arabe par l'orientalisme »<sup>79</sup>. L'Arabe devenant dans cette mythologie un : « symbole de mutisme combiné à la surabondance de l'expression, de pauvreté combinée à l'excès », dont la langue est faite l'équivalent de la société, de l'histoire et de la nature, et donc de l'image de l'Arabe tel que conçu par les orientalistes<sup>80</sup>. Le vocabulaire de la langue arabe s'en trouve simplifié, réduit et bridé, et ceci à l'image du caractère ontologique de l'Arabe tel que conceptualisé par les orientalistes. Idée à laquelle le présent travail reviendra, avec une tentative de resituer *le jihād* dans une dimension de langage « arabe » dans le chapitre troisième « *L'environnement naturel du signifiant jihād, retour à la lettre* », après avoir montré d'autres perspectives intellectuelles, comme celle de l'orientaliste Montgomery Watt, et qui est la suivante.

### **1.2.3 W. Montgomery Watt : une perspective mécaniste<sup>81</sup>**

---

<sup>77</sup> Ibid., 218.

<sup>78</sup> Ibid.

<sup>79</sup> Ibid., 345-46.

<sup>80</sup> Ibid.

<sup>81</sup> William Montgomery Watt (1909-2006): "was a priest in the Scottish Episcopal Church, and Professor of Arabic and Islamic Studies at the University of Edinburgh. Educated at the Universities of Edinburgh, Jena, and at Balliol College, Oxford, he held various lectureships at this University. In 1964 he accepted the Chair from which he retired in 1979. Ordained in 1939, he was an active priest who reflected and wrote on the relationship between Christianity and *Islam* for much of his life. His collection contains some 940 titles and is strong in several areas, notably *Islam*, and particularly in Quranic commentary. Other subjects covered include mysticism and *Islamic* law, *Islam* and medieval philosophy, the relationship between *Islam* and Christianity, the history of the Arab world, and Arabic literature". <http://www.ed.ac.uk/information-services/library-museum-gallery/crc/collections/special-collections/rare-books-manuscripts/rare-books-directory-section/william-watt>

« *Le jihad ou « guerre sainte » fut un aspect fondamental du processus d'expansion islamique à la fois en Arabie et dans le reste du monde. On ne peut cependant le comprendre que dans le contexte global du mode de vie arabe et il peut facilement donner lieu à des interprétations erronées si on l'envisage d'après les conceptions occidentales apparues ultérieurement [...] Une caractéristique importante du mode de vie des nomades des déserts arabiques, depuis la période antérieure à Muhammad jusqu'à l'avènement de l'automobile au XXe siècle [sic], était le raid ou la razzia [...] La razzia était presque une forme de sport et pouvait être l'occupation principale des chefs d'une tribu. L'objectif était généralement de s'emparer des chameaux d'une autre tribu [!]* ». <sup>82</sup>

W. Montgomery Watt, dit ici avoir le souci de comprendre *le jihād* en tant que facteur du processus d'expansion de l'*Islam* et pose d'emblée une interchangeabilité entre « *jihād* » et « *guerre sainte* ». Dès le départ, Watt refuse toute autre dimension *au jihād* que celle que lui conférerait un processus d'expansionnisme, allant même jusqu'à associer ce dernier à une « *forme de sport* » actualisée grâce au prophète *Muhammad* et au *Qur'ān*. Pour Watt, *le jihād* n'a donc pas un caractère *sacré* comme chez Bernard Lewis – qui l'inscrit dans le cadre d'une obligation divine-, et ne relèverait donc plus de l'ordre de la guerre sainte mais simplement de celui de catalyseur de la *razzia*, selon l'argumentation suivante : « *A l'origine celles-ci [les activités qualifiées de jihad ou d'« effort »] comprenaient peut-être des opérations commerciales ordinaires, mais le mot désigna bientôt exclusivement le fait de participer à des razzias ou à des expéditions et en donna une portée religieuse à cette activité en affirmant qu'elle était déployée « dans le chemin de Dieu »* ». <sup>83</sup>

Le but et la réalité *du jihād* auraient été donc selon Montgomery Watt moins de répandre l'*Islam* par la conquête que l'objet de la *razzia* : l'accumulation du butin. L'énergie déployée par les Arabes et qui amena l'expansion de l'*Islam*, trouvant ainsi sa source la plus importante dans le désir de biens et l'évolution de la *razzia* par le biais *du jihād*. Cette analyse mécaniste présentant *le jihād* comme une sorte de catalyseur des « *énergies des nomades arabes, que Muhammad avait stimulées et tournées vers l'extérieure* <sup>84</sup>», semble à la fois extrêmement

---

<sup>82</sup> W. Montgomery Watt, *La Pensée Politique De L'islam : Les Concepts Fondamentaux, Islamiques* (Paris: Presses universitaires de France, 1995), 15.

<sup>83</sup> Ibid., 16.

<sup>84</sup> Ibid., 18.

réductionniste mais aussi tout à fait pertinente si prise dans une perspective orientaliste -tel que présentée plus haut-. Analyse où des couples tels que guerre-*razzia*, sainteté-butin et automobile-chameau ne cessent de s'entrechoquer sémantiquement et de raisonner dans les esprits, et où les premiers « Expatriés<sup>85</sup> », qui fuirent la ville de *Mekkah* vers celle de *Yathrib* (actuelle *Medinah*) en 622 ont lancé les premières *razzias* « *peut-être par pur ennui*<sup>86</sup> ».

Ceci amène Montgomery Watt à conclure que « *la notion de jihad fut surtout importante pendant la vie de Muhammad et au cours du siècle qui suivit*<sup>87</sup> », c'est-à-dire avant que les musulmans n'atteignent Poitiers en 732 AD et qu'ils se rendent compte que « *la poursuite des raids au centre de la France ne serait pas profitable, puisque l'actuel butin ne serait pas de taille à justifier les combats occasionnés*<sup>88</sup> ». La nature du *jihād* aurait alors changé « *après le premier siècle de l'État islamique [sic]* » pour devenir une notion politique<sup>89</sup>. L'interprétation que fait Watt du *jihād* ne serait-elle pas un moyen d'isoler la qualité de l'énergie déployée par les « *nomades des déserts arabiques* » aux VIIe et VIIIe siècles AD ? Énergie non-auréolée de sainteté, qui n'arriva pas par elle-même à « *l'avènement de l'automobile* » et qui dépérit et s'éteignit après seulement un siècle d'activité ?

L'idée d'une explication mécaniste du *jihād*, selon la modalité d'une explosion d'énergie guerrière stimulée par la recherche de butins, est une manière de réduire une réalité historique, sociale, économique et politique complexe mais aussi une posture réductionniste par rapport au fait religieux lui-même en niant la possibilité d'une expérience et d'une motivation pieuses<sup>90</sup>. D'ailleurs, selon Hicham Djaït<sup>91</sup>, l'explication du « phénomène » arabo-musulman est bien plus compliquée que cela, pour lui : « *Rien n'est (donc) plus faux que de faire de la*

<sup>85</sup> Les *muhājiruns* qui suivirent le prophète *Muhammad* lors de l'événement fondateur du calendrier musulman, dit *hégirien*.

<sup>86</sup> Watt, *La Pensée Politique De L'islam : Les Concepts Fondamentaux*, 15.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>90</sup> A partir d'un commentaire de Géraldine Mossière, professeure adjointe à la Faculté de théologie et de science des religions à l'Université de Montréal et qui a parmi ses champs de recherches « La diversité religieuse dans les sociétés sécularisées » et ses publications « *Converties à l'islam. Parcours de femmes au Québec et en France* » (2003).

<sup>91</sup> Hichem Djaït (1935-) : « Fait ses études secondaires au Collège Sadiki et obtient son agrégation d'histoire à Paris en 1962. Il est docteur en lettres et sciences humaines en 1981. Il est actuellement professeur émérite à l'université de Tunis. Il publie en 1974 *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*, puis *L'Europe et l'islam* en 1978, ouvrages dans lesquels il s'intéresse déjà à *l'islam* primitif ainsi qu'à *l'islam* du Moyen Âge. Dans cette première partie de son œuvre, H. Djaït entend toutefois saisir la dynamique du monde arabo-musulman dans ses liens avec l'Occident pour aider la compréhension de leurs rapports contemporains. Dans son introduction à *L'Europe et l'islam*, il évoque en effet la situation contemporaine à travers l'expression de « confrontation des civilisations ». »

<http://www.lesclesdumoyenorient.com/Hichem-Djait-La-Grande-Discorde-Religion-et-politique-dans-l-Islam-des-origines.html> (consulté le 22 juillet 2016)

*conquête arabe une sorte d'explosion d'énergie guerrière de nomades se jetant comme des hordes sur les riches pays d'Orient* », car les généraux qui dirigèrent la conquête de territoires au-delà de l'Arabie étaient des *Qurayshites*, c'est-à-dire appartenant à une tribu qui n'était pas réputée pour sa valeur guerrière. Les nomades n'auraient été que l'instrument d'une *politique guerrière* et d'une *organisation guerrière* fondées par les sédentaires *qurayshites*, se soumettant à la discipline d'armée organisée par un État.<sup>92</sup>

#### 1.2.4 *Alfred Morabia, réévaluation nécessaire d'un héritage*

Alfred Morabia n'aurait pas été mentionné ici s'il ne faisait pas office de référence pour l'étude et la compréhension *du jihād* dans le monde francophone. En effet, Alfred Morabia (1931-1986), Montgomery Watt (1909-2006) et Bernard Lewis (1916-) sont tous trois considérés comme des spécialistes de l'*Islam* et du « Monde musulman », et ont en commun d'avoir posé tous trois des théories qui sont utilisées dans plusieurs études sur l'*Islam* et le *jihād* par les penseurs et chercheurs de l'Ère post-11 septembre. Recherche dont Gilles Kepel<sup>93</sup> souligne d'ailleurs dans la préface de la réédition de l'ouvrage de Morabia, *Le Ĝihād Dans L'islam Médiéval : Le "Combat Sacré" Des Origines Au Xlle Siècle*, en écrivant : « l'importance cardinale de ce travail pionnier, et son impérieuse actualité [sic] pour le lecteur confronté chaque jour dans les médias à la question centrale de l'ouvrage [i.e. jihād] »<sup>94</sup>.

Pour bien comprendre la critique faite ici de l'œuvre de Morabia, il convient tout d'abord d'analyser un extrait qui est -du moins dans le cadre du présent travail- grandement significatif :

« L'année 631 marque un tournant à l'égard des Arabes restés polythéistes. Muḥammad ne participa pas au pèlerinage annuel. Après d'Abū Bakr, chargé de diriger la cérémonie rituelle, il envoya 'Ali, son cousin et gendre, porteur de versets proscrivant définitivement le paganisme à la Mekke.

<sup>92</sup> Hichem Djaït, *La Grande Discorde : Religion Et Politique Dans L'islam Des Origines* (Paris: [Paris] : Gallimard, 1989), 70.

<sup>93</sup> Gilles Kepel (1955-) : « *Politologue spécialiste du monde musulman, professeur des Universités à l'Institut d'Etudes Politiques de Paris depuis 2001, membre senior de l'Institut Universitaire de France depuis 2010, senior fellow à la London School of Economics depuis 2010 et directeur de la collection « Proche-Orient » aux Presses Universitaires de France, depuis 2004. Il publia notamment les ouvrages: Gilles Kepel, Jihad : Expansion Et Déclin De L'islamisme, Collection Folio/Actuel (Paris: Gallimard, 2003). Et Du Jihad À La Fitna, Guerre Et Religion (Paris: Bayard : BNF, Bibliothèque nationale de France, 2005).* »

[http://gilleskepel.weebly.com/uploads/6/7/3/2/6732775/gilles\\_kepel\\_cv\\_fr.pdf](http://gilleskepel.weebly.com/uploads/6/7/3/2/6732775/gilles_kepel_cv_fr.pdf) (consulté le 20 juillet 2016)

<sup>94</sup> *Le Ĝihād Dans L'islam Médiéval : Le "Combat Sacré" Des Origines Au Xlle Siècle*.

« *Proclamation d'Allah et de Son Apôtre, aux Hommes, au jour majeur du pèlerinage : "Allah, ainsi que Son Apôtre, sont déliés à l'égard des Associateurs. Si vous revenez [de votre erreur], cela sera un bien pour vous. Si [au contraire] vous vous détournez, sachez que vous ne réduirez pas Allah à l'impuissance! " Fais gracieuse annonce d'un tourment cruel, à ceux qui sont Infidèles! » (115/IX, 5)*

*Un verset plus loin, nous lisons :*

«*Quand les mois sacrés seront expirés, tuez les Infidèles quelque part que vous les trouviez! Prenez-les! Assiégez-les! Dressez pour eux des embuscades! ... » (115/IX, 5)* ».<sup>95</sup>

Sans remettre en question les mots choisis par Alfred Morabia pour traduire ces versets vers la langue française, ni questionner l'utilisation arbitraire de majuscules au début des mots Hommes, Apôtre, Associateurs, Infidèles, etc..., ou même l'utilisation des points d'exclamations (!), il convient cependant de « compléter » -et de « restaurer »- les passages amputés par l'auteur avec la phrase : « *Un verset plus loin, nous lisons :* », et par les points de suspension à la fin du second verset cité « *Dressez pour eux des embuscades! ...* ». L'exercice ici serait de relire le passage cité en remplaçant « *Un verset plus loin, nous lisons :* » par le verset éliminé :

« *Sauf [sic!] ceux parmi les associateurs avec lesquels vous vous êtes engagés, et qui ne vous ont en rien diminué, et n'ont soutenu personne contre vous. Accomplissez l'engagement envers eux jusqu'à leur terme. Dieu aime ceux qui [le] craignent* ». (Le Revenir, 9:4)

Et de compléter le verset mis en suspens après [*Dressez pour eux des embuscades! ...*] :

« *... Si ensuite ils sont revenus, ont élevé la prière et donné l'[aumône]*<sup>96</sup> *épuratrice, alors dégagez leur voie. Dieu est pardonneur et très miséricordieux* ». (Le Revenir, 9:5)

<sup>95</sup> Morabia, *Le Ğihâd Dans L'islam Médiéval : Le "Combat Sacré" Des Origines Au XIIe Siècle*, 68.

<sup>96</sup> Entre crochet dans le texte original.

Et pour bien appuyer la pertinence et l'objectivité de la critique qui est faite ici de la recherche de Morabia, il convient de continuer ce passage du *Qur'ān* avec le verset qui suit directement la dernière cité :

« Si l'un des associateurs te demande protection, protège-le jusqu'à ce qu'il écoute la parole de Dieu, puis fais-le parvenir à son lieu de rassurance. Cela parce qu'ils sont des gens qui ne savent pas. ». (Le Revenir, 9:6)

Difficile ici de comprendre l'affirmation d'Alfred Morabia concernant des « versets proscrivant définitivement le paganisme à la Mekke » lorsque les trous comblés apportent une lecture différente de l'événement en question. En effet, comment le « paganisme<sup>97</sup> » pourrait-il être proscrit si des traités considéraient la possibilité de son existence ? Si du point de vue du langage, le bénéfice du doute peut être donné à l'auteur quant à la traduction choisie, il est cependant difficile d'accepter –du moins dans une démarche qui se dit et se veut scientifique– de travailler sur un texte, non pas « malade », mais « mutilé » par le chercheur même via des choix arbitraires comme l'amputation de versets ou de parties de versets, manipulant ainsi un espace de recherche afin de le soumettre au dictat de la problématique des « facteurs et impulsions belligènes » que Morabia semble vouloir mettre en rapport avec l'*Islam* à travers *le jihād*. En effet, la position de départ de la recherche de Morabia est celle d'une théorie sociologique, celle de la « polémologie », ou l'étude de la guerre en tant que phénomène social<sup>98</sup>. L'objet d'étude *jihād* est ainsi inséré –ou forcé– dans une grille d'analyse qui tend vers une lecture violente et belligène de l'*Islam*, subissant ainsi la contrainte imposée par la problématique de l'auteur.

Maintenant que ce cadre d'analyse est éclairé, il est plus aisé de comprendre que pour Alfred Morabia « Toute la philosophie du gihād [souligné dans le texte original] » repose sur le postulat que « *Muḥammad pouvait aisément mêler Allāh aux querelles de ce Bas-monde* ». Faisant ainsi de *Muḥammad* l'autorité détentrice du pouvoir de « *mêler Allah aux querelles de ce Bas-monde* », et dans ce cas-ci une affaire d'assassinat qui se serait fait sous l'instigation

<sup>97</sup> La pertinence de l'utilisation du mot paganisme dans un contexte arabo-musulman est discutable.

<sup>98</sup> De Gaston Bouthoul, la polémologie a pour but de déterminer les fonctions et l'étiologie de la guerre. Le postulat fondamental de Bouthoul est : « [...] qu'il faut se refuser à considérer la guerre comme une évidence allant de soi, une institution inséparable de la vie des sociétés, mais au contraire, comme un phénomène « anormal », « pathologique » de la vie sociale, qui nécessite donc une explication ».

personnelle de *Muḥammad* parce qu'il avait été ouvertement critiqué par un « « poète » honni »<sup>99</sup>. Rapportant les faits de la manière suivante :

« A la fin de l'Année 624, le « poète » Ka 'b b. al-Ashraf qui appartenait, par sa mère, au clan juif des Nadîr, et avait ouvertement critiqué Muḥammad, fut assassiné à son instigation. Les recueils biographiques rapportent qu'un des cinq meurtriers, décrivant le retour de ceux-ci à Médine, où ils rapportaient à l'Envoyé la tête du « poète » honni, n'hésita pas à déclarer que sur le chemin avançaient « cinq hommes, honorables, sérieux et francs, et qu'Allâh était le sixième parmi eux »<sup>100</sup>. Preuve que cet exploit ne choquait pas les mentalités de l'époque, et que Muḥammad pouvait aisément mêler Allâh aux querelles de ce Bas-monde. Toute la philosophie du gihâd repose sur ce postulat [Souligné dans le texte original] ».<sup>101</sup>

L'idée ici n'est pas de mettre à l'épreuve la véracité de cette histoire -que Alfred Morabia fonde sur un énigmatique « *Les recueils biographiques* »-, mais de montrer encore une fois comment *le jihād* est mis dans une grille d'analyse propre au chercheur. Pour Bernard Lewis, *le jihād* signifie la guerre sainte et est une sorte de premier moteur générant l'énergie alimentant un «*État islamique*» (sic); tandis que pour Montgomery Watt *le jihād* est l'instrument justifiant la *razzia* qui, couplé à cette dernière, a agi comme un stimulant énergétique permettant l'expansion géographique de l'*Islam* et l'établissement d'un « *État islamique* » (sic).

Alfred Morabia, quant à lui, se distancie d'une conception exclusivement mécaniste *du jihād* en l'enrichissant d'une qualité affective –voir humaniste-<sup>102</sup>, dans le sens où c'est en la personne de *Muḥammad* que les notions d'autorité et de pouvoir sont intériorisées puis projetées en ce monde en passant par ses *humeurs* et « *son activité guerrière et militante* », activité qui s'inscrit dans « « *des facteurs belligènes* » qui marquèrent, indéniablement, l'*Islâm primitif* » et qui « eurent leur part dans la mutation qui devait conduire du particularisme de la *razzia* à l'universalisme du gihâd, constituant les prodromes [sic] de ce qui allait devenir

<sup>99</sup> Morabia, *Le Ğihâd Dans L'islam Médiéval : Le "Combat Sacré" Des Origines Au Xlle Siècle*, 60.

<sup>100</sup> Morabia fait référence ici à : Watt, *Mahomet, prophète et homme d'État*, Paris, 1962, p.114.

<sup>101</sup> Alfred Morabia, "La Notion De Ğihad Dans L'islâm Médiéval : Des Origines À Al-Gazâlî" (Thesis, Université de Paris IV., 1975), 77.

<sup>102</sup> « Il est une évidence : sans impulsions belligènes, tous les armements accumulés ne peuvent être qu'inopérants. Car c'est l'homme qui tue ». *Le Ğihâd Dans L'islam Médiéval : Le "Combat Sacré" Des Origines Au Xlle Siècle*, 29.

*une doctrine juridico-religieuse, venant après coup codifier et institutionnaliser l'impérialisme musulman* »<sup>103</sup>.

Depuis l'avènement de l'ère « post-guerre froide » et ensuite celle de l'ère post-11 septembre, l'étude *du jihād* se fit donc dans l'ombre d'une tradition à laquelle l'on se réfère, et qui réussit à transvaser l'*Islam* dans une Histoire qui -pour certains esprits- tend vers un « choc des civilisations »<sup>104</sup>. Ceci eut pour conséquence l'émergence d'un interlocuteur qui minimise ou nie toute consubstantialité entre *Islam* et violence telle que présentée plus haut. Cet interlocuteur entre en dialogue avec les orientalistes, et est identifiée par Gabriel Marranci comme « apologiste » de l'*Islam*. Marranci pose ainsi deux écoles de pensée:

« [...] those suggesting that Islam leads to extremism have been classified as neo-orientalists by those who deny that extremists are real Muslims; the neo-Orientalist has claimed that this latter position was nothing other than apologetic »<sup>105</sup>.

### **1.3 L'Apologétisme, le nouvel interlocuteur**

S'arrêter ici sur la discussion contemporaine entre orientalistes et apologistes sur l'*Islam* et *le jihād* est important pour appuyer la dynamique de recherche qui se met en place dans le présent travail. Car chacune des deux perspectives contemporaines, orientaliste et apologétique, étudie *le jihād* dans un cadre propre à l'étude d'un extrémisme ou fondamentalisme religieux spécifique, ce qui implique l'association et l'assujettissement du signifiant *jihād* à divers discours (violent, pacifique, fondamentaliste, politique, ...). Discours qui sera moins l'objet de la présente recherche que le signifiant *jihād* et l'espace qu'il occupe dans le *Qur'ān*. La perspective orientaliste ayant été présentée de manière sommaire à travers Bernard Lewis, Montgomery Watt et Alfred Morabia, il ne s'agit donc pas ici de traiter de leurs héritiers néo-orientalistes –considérés ici comme les orientalistes de l'Ère post-11 septembre– mais de présenter la perspective des auteurs apologistes, afin de mieux cerner les modalités du débat académique contemporain qui a pour objets l'*Islam* et *le jihād*, tout en démontrant comment l'étude du *jihād* et de l'*Islam* en général peut être subvertie à un besoin de réponse et de justification, à celui qui peut être identifié comme le « Maître » dans un dialogue ou

<sup>103</sup> "La Notion De Ğihad Dans L'islām Médiéval : Des Origines À Al-Gazâlî," 106.

<sup>104</sup> Voir plus haut : 1.2.1 Bernard Lewis, *ou la prééminence d'un paradigme*.

<sup>105</sup> Marranci, *Jihad Beyond Islam*, 2.

l'apologète joue le rôle de l' « esclave ». Dialectique maître-esclave qui éclaire la profondeur de l'empreinte coloniale et son actualité.

### 1.3.1 John L. Esposito, la contingence comme instrument anti-réductionniste

*« The two broad meanings of jihad, nonviolent and violent, are contrasted in a well-known prophetic tradition. It is said that when Muhammad returned from battle he told his followers, "We return from the lesser jihad to the greater jihad". The greater jihad is the more difficult and more important struggle against one's ego, selfishness, greed, and evil. [...] Understanding the various ways in which jihad has been interpreted throughout Muslim history will enable us to distinguish between extremist organizations on the one hand and the majority of Muslims on the other».*<sup>106</sup>

John Esposito<sup>107</sup> pose d'emblée, à partir d'un *ḥadīth*, deux significations au signifiant *jihād*: une signification « violente » et une signification « non-violente », le terme *ḥadīth* qui réfère -rappelons-le- à : « *a narration or a report which tells what the Prophet said, did, and approved or disapproved. Hadith, therefore, is a main source of Sunna; i.e., the tradition or practices laid down by the Prophet* »<sup>108</sup>. John Esposito fait la distinction entre: « *extremist organizations on the one hand and the majority of Muslims on the other* »<sup>109</sup>. Cette distinction entre *Islam* et violence, fait écho à la méthodologie qu'adoptent les apologètes et qui est celle de la «contingence», à savoir, celle qui implique que les: « *contingencists abjure any conceptual framework with a universal application as reductionist, and instead emphasise the contingent nature of the factors behind political Islam [Halliday (1995)]* »<sup>110</sup>. Méthode qu'Esposito justifie de la manière suivante:

<sup>106</sup> John L. Esposito, *Unholy War : Terror in the Name of Islam* (Oxford ; Toronto: Oxford University Press, 2002), 28.

<sup>107</sup> John Esposito (1940-) : "University Professor, Professor of Religion and International Affairs and of Islamic Studies at Georgetown University, John L. Esposito is Founding Director of the Alwaleed Center for Muslim-Christian Understanding in the Walsh School of Foreign Service. Previously, he was Loyola Professor of Middle East Studies, College of the Holy Cross."

<http://explore.georgetown.edu/people/jle2/> (consulté le 20 juillet 2016)

<sup>108</sup> Noor Mohammad, "The Doctrine of Jihad : An Introduction," *Journal of Law and Religion* 3, no. 2 (1985): 389.

<sup>109</sup> Esposito, *Unholy War : Terror in the Name of Islam*, 28.

<sup>110</sup> Michael E. Salla, "Political Islam and the West: A New Cold War or Convergence?," *Third World Quarterly* 18, no. 4 (1997): 730.

« *The challenge today is to appreciate the diversity of Islamic actors and movements to ascertain the reasons behind confrontations and conflicts, and thus react to specific events and situations with informed, reasoned responses rather than predetermined presumptions and reactions [Esposito, 1992]* ». <sup>111</sup>.

Recadrer ainsi l'étude de l'*Islam et du jihād*, en réinsérant le « tout » musulman dans la « réalité » socio-historique, revient à réinsérer l'objet d'étude *jihād* dans un cadre difficilement conceptualisable et à discuter de la complexité identifiée en *Introduction* du présent travail, travail si complexe et si vaste dans ses ramifications qu'il serait plus sûre de ne pas le tenter <sup>112</sup>.

### 1.3.2 **Richard Bonney, la contextualisation historique :**

« [...] *jihād is a multi-faceted phenomenon both in theory and practice. There is no single, all-embracing concept that has been applied within the long, complex and sometimes even tortuous, course of Islamic history. Rather, there have been continual selections of texts and doctrines and the adoption of different practices, in accordance with cultural traditions and the needs and circumstances of the period* » <sup>113</sup>.

Ainsi, il existerait pour Richard Bonney <sup>114</sup> une multiplicité de *jihāds*, et chacun de ces *jihāds* serait en accord avec une certaine configuration culturelle, ou : « *in accordance with cultural traditions and the needs and circumstances of the period* ». Bonney arrive à cette conclusion après une longue étude qui synthétise différentes conceptualisations et interprétations faites et données *du jihād* à travers l'histoire. Cette méthode de recherche fait écho à celle de la « contingence » présentée plus haut, méthode que Bonney explicite de la manière suivante : « *To understand each jihād we must understand its historical context* ». Cependant, la méthodologie employée -même si elle est dite de contingence- ne justifie pas à elle seule la classification systématique d'un auteur dans un courant apologétique de l'*Islam*,

---

<sup>111</sup> Ibid.

<sup>112</sup> Bonney, *Jihad : From Qu'ran to Bin Laden* 9.

<sup>113</sup> Ibid., 399.

<sup>114</sup> Richard Bonney (1947-) : Professeur Émérite à l'Université de Leicester, historien des religions, il traite notamment de la question de la sécurité en Asie du Sud, et plus spécifiquement du Pakistan. [https://www.researchgate.net/profile/Richard\\_Bonney](https://www.researchgate.net/profile/Richard_Bonney) (consulté le 21 juillet 2016)

mais ajoutée au souci que Richard Bonney a dans sa recherche de distinguer entre *Islam* et violence, et poser une distinction entre « extrémistes » et « la majorité des musulmans », la classification de ce dernier comme apologiste peut être soutenue :

*« There is no such thing, in our view, as Islamic terrorism. There is terrorism perpetrated by violent islamists, that is to say, by those who are acting in political cause but who seek to motivate people, gaining support and recruits thereby, by using the terminology of the faith of Islām, and in particular the ambiguous but key concept of jihād »<sup>115</sup>.*

Et pour illustrer et soutenir l'argumentation des idées présentées ci-dessus, voici ce qu'écrivit Bonney dans un passage de sa conclusion, et où il cite John Esposito :

*« Against this complex pattern –the reality of history, which defies simplistic generalization- it is possible nevertheless to draw a number of important conclusions which do not necessarily conform to the accepted stereotype of jihad, particularly as interpreted in the West since the events of 11 September 2001. Professor John L. Esposito argues correctly that:*

*The history of the Muslim community from Muḥammad to the present can be read within the framework of what the Qur'ān teaches about jihād. The Qur'ānic teachings have been of essential significance to Muslim self-understanding, piety, mobilization, expansion and defence. Jihad as struggle pertains to the difficulty and complexity of living a good life ...»<sup>116</sup>.*

La référence aux enseignements *qur'ānique* ainsi que celle quasi-systématique aux *aḥādīths*, fait encore une fois ici ressortir le rapport entre un *Qur'ān* intemporel et une tradition profondément ancrée dans le temps, dans le social et le politique. Rapport qui se conjugue en une tension dans laquelle est pris le signifiant *jihād* et dont l'effort dans le présent travail sera de l'en désinvestir.

Aussi, et de manière plus objective, c'est-à-dire, en allant au-delà de la classification de Marranci qui veut que: « [...] those suggesting that Islam leads to extremism have been

<sup>115</sup> Bonney, *Jihad : From Qu'ran to Bin Laden* xii.

<sup>116</sup> Ibid., 399.

*classified as neo-orientalists by those who deny that extremists are real Muslims; the neo-Orientalist has claimed that this latter position was nothing other than apologetic*»<sup>117</sup>. Le présent travail classe les orientalistes comme ceux et celles qui utilisent l'essentialisme et le réductionnisme pour l'étude du « musulman » et son intégration dans un paradigme en rapport avec la violence, et les apologistes comme ceux et celles qui utilisent la contingence des facteurs de réalités socio-historiques pour l'étude du « musulman », tout en tentant de désengager l'*Islam* d'un paradigme qui pourrait être qualifié « de violence ».

Situer ici les pôles orientaliste et apologiste en se basant sur la méthodologie et les outils conceptuels utilisés pour l'étude de *l'Islam* et *du jihād*, permet de situer une partie du champ académique dans lequel s'insère *le jihād* comme objet d'étude. Il est cependant démontré dans le chapitre suivant qu'orientalistes et apologistes ne représentent pas la totalité de ce champ, et que l'objet *jihād* peut-être approché et étudié selon d'autres perspectives, chapitre deuxième donc dans lequel est entamé un glissement vers une analyse linguistique du signifiant *jihād* que prépare le chapitre troisième « *L'environnement naturel du signifiant jihād, retour à la lettre* », et qui est faite dans le chapitre quatrième « *Du réseau signifiant JHD dans le Qur'ān, à la recherche d'al-jihād* ».

---

<sup>117</sup> Marranci, *Jihad Beyond Islam*, 2.

*Chapitre second : Entre Qur'ān et Histoire, la dualité ontologique de jihād*

Comprendre les modalités du débat essentialistes-contingentistes ou orientalistes-apologètes est important pour comprendre la grande partie de la littérature universitaire qui a pour sujet *l'islam* et/ou *le jihād*, et notamment les études qui présentent ce dernier par, dans et à travers un discours politique qui répond à une demande soumise au besoin de comprendre les événements politiques et culturels contemporains la nature politique dominante du débat académique contemporain autour *du jihād*, sur fond de «Choc des civilisations»<sup>118</sup>, de «Fin de l'Histoire»<sup>119</sup> et de fondamentalisme «religioso-politique», fait ressortir le cadrage essentiel dans lequel s'insère une grande partie du débat académique sur *l'islam* et *le jihād*. *Le présent*

---

<sup>118</sup> Voir : Samuel P. Huntington, *Le Choc Des Civilisations* (Paris: Éditions Odile Jacob, 1997).

<sup>119</sup> Voir : Francis Fukuyama, *La Fin De L'histoire Et Le Dernier Homme* (Paris: Flammarion, 1992).

*chapitre tente de montrer qu'un changement épistémologique dans l'étude du jihād est cependant possible, et que bien des auteurs et chercheurs s'y sont essayé et s'y essayent encore.*

### **2.1 Bref retour sur les aḥādīths**

Il fut mentionné dans le chapitre premier que tous les *aḥādīths* ne se valent pas, certains étant considérés plus « forts » que d'autres, par le fait que chaque témoignage sur des déclarations explicites ou sur des actes du Prophète devait être attesté, dans chaque cas, par des chaînes de garants (*l'isnād*), d'où l'émergence dès les *IIe* et *IIIe* siècles après la *hijra* des corpus canoniques de traditions prophétiques qui n'ont pas la même valeur chez tous les musulmans. De ce fait, la fission *du jihād* qu'opère John Esposito par la distinction d'un petit *jihād* violent et d'un grand *jihād* non-violent, relève d'un *ḥadīth* cité et reconnu comme « faible ». Ceci s'applique aussi à Alfred Morabia qui pose que « *Toute la philosophie du gihād* » repose sur le postulat que « *Muḥammad pouvait aisément mêler Allāh aux querelles de ce Bas-monde* », à partir d'une « source » qu'il ne réfère que vaguement par « *Les recueils biographiques* ».

En désengageant *le jihād* de la Tradition, et des champs académiques représentés par l'intervalle [orientaliste, apologiste], peut enfin être changée de manière légitime et justifiée la question « *Qu'est-ce que le jihād ?* » à celle de « *Qu'est-ce que le jihād, tel que le définit le Qur'ān?* », voir même « *Est-ce que le jihād est mentionnée dans le Qur'ān?* ». En effet, si *le jihād* est un fait historique, qu'en est-il *du jihād* dans le Livre saint de *l'Islam*? Et surtout, qu'elle est la nature de l'objet *jihād* dans cet environnement *qur'ānique*?

### **2.2 Mohamed-Chérif Ferjani, la restitution d'une vérité historique**

L'Orientalisme tel que décrit plus haut, peut être compris comme une modalité de subjectivation réductionniste qui insère *le jihād* dans une grille d'analyse des thématiques d'autorité, de guerre, de violence, de pouvoir. Et c'est à ce niveau que Mohamed-Chérif Ferjani répond à Bernard Lewis, lorsque ce dernier fait *du jihād* une obligation sacrée sous forme guerrière et violente en rappelant que :

« *Une question aussi cardinale que le problème de la paix et de la violence, ne peut être abordée uniquement à travers des catégories pseudo-juridiques - du soi-disant "Droit musulman" ou de la "Loi" islamiques - complètement déconnectées des processus historiques qui les ont produites et qui en déterminent*

*les significations. Elle doit être approchée dans sa complexité et en tenant compte de ses imbrications concrètes avec les réalités humaines et les enjeux qui conditionnent le choix de la paix ou de la violence par-delà les fidélités et les appartenances culturelles et religieuses de ceux qui sont amenés à faire ce choix ».*<sup>120</sup>

C'est donc dans la continuité du chapitre précédent, avec la présentation d'une argumentation apologète –donc de contingence- que la recherche de l'objet *jihād* est reprise dans le présent chapitre. L'articulation que prend ce dernier démontre comment cet objet peut glisser d'une dimension historique à une dimension qui peut être qualifiée de linguistique, et ce en faisant glisser le statut ontologique *du jihād* de celui de concept vers celui d'un « signifiant » dont la nature est discutée dans le chapitre troisième « *L'environnement naturel du signifiant jihād, retour à la lettre* ».

Pour Mohamed-Chérif Ferdjani<sup>121</sup>, la question de la paix et de la violence dans la pensée musulmane ne peut donc être comprise à travers des raccourcis et des simplifications réductrices. Il propose alors une généalogie des concepts relatifs à cette question dans l'histoire de la pensée et des sociétés musulmanes, afin de : « [...] voir quelle est la part de ce qui relève des croyances fondamentales et des faits fondateurs de l'islam, et quelle est la part de ce qui relève de l'histoire, des enjeux socio-politiques et des idéologies de combat »<sup>122</sup>.

Mohamed-Chérif Ferjani met donc l'emphase sur les conditions sociales, politiques et économiques dans lesquelles apparaît l'islam au VIIe siècle, « dans une région de l'Arabie dont l'évolution était fortement marquée par la dialectique de la paix et de la guerre<sup>123</sup> », et à un moment où l'Arabie connaît un mouvement de pacification qui eut pour but de limiter progressivement la *razzia* pour les besoins du commerce caravanier, et ce par : « [...] l'institution de lieux et de mois sacrés, et par les pactes que Quraysh<sup>124</sup> a conclus avec un nombre de plus en plus important des grandes tribus intéressées par les retombées de ce

<sup>120</sup> Mohamed-Chérif Ferjani, "Islam, Paix Et Violence," *Théophilyon* 8, no. 1 (2003): 159.

<sup>121</sup> Mohamed-Chérif Ferjani (1951-) : Professeur de Science Politique, chercheur à l'ISERL et au GREMMO, CNRS-Université Lyon2. Ses champs de recherche sont : la science politique, l'étude comparée des religions et l'histoire des idées politiques et religieuses dans le monde arabe. Son sujet de thèse fut : Laïcité et droits de l'homme dans la pensée politique arabe contemporaine (1989).

<sup>122</sup> Ferjani, "Islam, Paix Et Violence," 130.

<sup>123</sup> Ibid., 135.

<sup>124</sup> Dans l'Arabie du VIIe siècle, la tribu était l'unité sociale, économique et politique de base, et la tribu des Quraysh été celle qui dominait l'ordre d'antan, c'était aussi la tribu dans laquelle est née le prophète-messager Muhammad vers 570 AD.

*commerce*<sup>125</sup>». Et c'est donc au moment de la mise en place de ce nouvel ordre que se développe « *une contestation violente, sur fond de nostalgie de l'ordre tribal traditionnel* », et dans cette dialectique de violence et de paix qu'aurait émergé l'*islam*.<sup>126</sup>

Pour Mohamed-Chérif Ferjani, *jihād* est un terme qui côtoie dans le *Qur'ān* ceux de: *qitāl* (littéralement, combat mortel), *kuffār* (impies), *mushrikūn* (associateurs), *umma* (volonté de vivre ensemble) et « *silm et salām* » (au sens de paix, par opposition à la guerre). Termes qui entrent dans le cadre de l'enseignement du *Qur'ān* mais qui sont traversés par « *cette dialectique qui permet à chacun, selon les circonstances, les intérêts et les besoins de la situation qu'il vit, de trouver des arguments en faveur de la paix et de la tolérance ou de justifier la guerre et l'intolérance*<sup>127</sup> ». Ainsi, Ferjani désengage le *jihād* de la dialectique violence/paix en le resituant dans le *Qur'ān*, avant de l'étudier en parallèle à son évolution socio-historique :

« *Le terme djihād qui réfère à la notion générale d'effort, que certains interprètent comme étant d'abord « le combat contre soi-même », contre ses propres penchants ou tentations et qui serait « le combat suprême ». Cependant, l'usage coranique de ce terme -27 fois sous la forme verbale (l'impératif Djâhidû), 4 fois le substantif djihād et 4 fois le participe actif mudhjâhid (au pluriel) -n'exclut pas le sens guerrier surtout lorsque le combat ainsi désigné vise les « impies (kuffâr) » (52/25), ou les « impies et les hypocrites » (kuffâr et munâfiqûn) (9/73 et 66/9) ». <sup>128</sup>*

Ferjani compare ainsi l'évolution de la *razzia* en *jihād*, qui selon lui fut un moyen pour contenir et canaliser l'énergie guerrière des tribus nomades en l'orientant vers l'extérieur pour la constitution du premier califat musulman en 632 AD, à celle qu'a connu le christianisme au Moyen Âge avec à la constitution de l'État français :

« [...] les Chevaliers, dont le métier était la guerre, étaient un obstacle à l'avènement de « la Fille Aînée de l'Église ». C'est pour avoir la paix nécessaire à cette constitution que l'Église appela à la « Fraternité dans le Christ » et exploita

<sup>125</sup> Ferjani, "Islam, Paix Et Violence," 136.

<sup>126</sup> Ibid., 137.

<sup>127</sup> Ibid., 138.

<sup>128</sup> Ibid., 140.

*l'énergie guerrière des Chevaliers pour mener les Croisades aussi bien contre les musulmans que contre les « hérésies » des cathares, des vaudois, des patarins, puis contre des protestants ».*<sup>129</sup>

Avant de continuer :

*« Dans les deux cas, la « guerre sainte » a procédé d'une volonté politique visant à canaliser une énergie guerrière, qui gênait une entreprise d'unification politique, en l'orientant, au nom de la religion, vers l'extérieur [...] La règle en cela est toujours et partout la même : si les faits fondateurs de la religion ne permettent pas la justification d'une pratique jugée nécessaire, on les enrichit en procédant à une **refondation** [En gras dans le texte original]».*<sup>130</sup>

Pour Mohamed-Chérif Ferjani, c'est donc à partir d'un décalage entre « origine » et « refondation » que s'insérerait *le jihād*, et ce par le fait que le signifiant *jihād* côtoie d'autres signifiants, qui eux sont en rapport avec des actions qui ont à voir avec le temporel dans ses modalités politique et guerrière. Il est intéressant d'ailleurs de noter chez Ferjani la tentative de revenir à *la lettre*, en isolant le signifiant *jihād* tel qu'il se présente dans le *Qur'ān* arabe et en le désengageant partiellement des thématiques de la paix et de la violence. C'est d'ailleurs dans la perspective d'une opération de « retour à la lettre » dans le *Qur'ān*, que le statut ontologique *du jihād* comme objet d'étude glisse, tout au long du présent chapitre, vers celui de signifiant, avant de s'y arrêter dans le chapitre troisième « *L'environnement naturel du signifiant jihād, retour à la lettre* ».

### 2.3 *Thomas Sizgorich, le signifiant jihād dans l'Histoire*

*« Jihad has become in the United States and Europe one of the prime signifiers [sic] of menacing Islamic alterity. Jihad fulfills this role particularly well, in that it is understood by many Americans and European as a uniquely Islamic phenomenon and because it is so frequently evoked in analyses of conflicts and confrontations between Muslim and non-Muslim communities, states, and peoples».*<sup>131</sup>

---

<sup>129</sup> Ibid., 145.

<sup>130</sup> Ibid.

<sup>131</sup> Thomas Sizgorich, "Sanctified Violence: Monotheist Militancy as the Tie That Bound Christian Rome and Islam," *Journal of the American Academy of Religion* 77, no. 4 (2009): 896.

Dans le constat que fait ici Thomas Sizgorich<sup>132</sup>, *le jihād* est d'emblée posé comme un signifiant, non pas encore comme un signifiant « linguistique », mais comme un signifiant qui relie les « cultures » en étant le lieu de la prise de conscience de l'altérité. Hypothèse que Thomas Sizgorich soutient par le fait que:

« [...] *very early Muslim authors understood war waged on behalf of the one God of Abraham as just one of several ties that bound the character and history of the early Muslim umma (pl. umam, "community") to that of the Christian Roman Empire of Constantine and his successors [...] our earliest Muslim sources understood jihad as a component of Muslim life that linked Muslims and the Muslim umma to a much wider, much older world, one that included institutions, systems of belief and praxis, and attitudes toward sanctified violence that reside centrally within most standard narratives of the advent of "Western Civilization"* ». <sup>133</sup>

Thomas Sizgorich cherche donc à comprendre ce que *le jihād* signifiait pour les musulmans du Ier siècle AH, et comment ils conceptualisèrent la théorie et la pratique *du jihād* à travers les travaux d'exégèse du *Qur'ān* des IIe et IIIe siècles AH (ou VIIIe et IXe siècles AD). Tout en situant cette dynamique dans ce qui pourrait être qualifié de dialectique *Islam-Occident*, Sizgorich utilise cette méthode pour étudier les processus par lesquels les musulmans des premiers siècles ont compris et interprétés le *Qur'ān*, connaître les moyens qu'ils avaient pour arriver à cette compréhension et ces interprétations et enfin localiser ces processus herméneutiques : « *within specific and relatively well-known historical and cultural circumstances* ». <sup>134</sup>

---

<sup>132</sup> Thomas Sizgorich (1970-2011): Professeur d'Histoire à University of California, Thomas Sizgorich s'intéressa à l'interaction entre "early Islam" et "Late Antique Christianity". Maitrisant le latin, le grec classique, l'arabe classique, le copte et le syriaque, Sizgorich pu étudier des documents qui lui permirent d'arriver à la conclusion que les relations, entre la communauté musulmane naissante et les autres communautés de l'Antiquité tardive, fournissaient la base pour : « ... *an ongoing and highly productive "conversation" among these communities as they both used militant asceticism to define themselves and, at the same time the imaginative material with which to erect highly charged discursive communal boundaries as ascetics invoked fear and violence to curb interaction between their followers and others, and to keep their communities isolated and pure* ». <http://senate.universityofcalifornia.edu/news/thomassizgorich.html> (consulté le 21 juillet 2016)

<sup>133</sup> Sizgorich, "Sanctified Violence: Monotheist Militancy as the Tie That Bound Christian Rome and Islam," 898.

<sup>134</sup> Ibid., 900.

Il ressort de cette recherche que les musulmans du premier siècle *AH* faisaient, toute proportion gardée, un parallèle entre leur cause contre les polythéistes et celle des Romains contre les Perses :

« *Muslim authors recalled that Muḥammad's community felt a keen connection between itself and the monotheistic empire of the Romans (El Cheikh 1998: 357-361, esp. 359-360). Meanwhile, the persecutors of Muḥammad's umma are said to have looked upon the Persians as their own champions. Enthusiasm for the rival empires is said to have become yet another issue over which the already violently divided city of Mecca was polarized*»<sup>135</sup>.

Ainsi, l'Empire romain chrétien du VIIe siècle *AD*, dirigé par *Héraclius*, aurait donc été décrit par les premiers auteurs musulmans comme un empire du Dieu Unique *d'Abraham*, et ce ne serait qu'en conséquence de l'expansion de l'*Islam* en dehors de l'Arabie que seraient entrés en conflit l'Empire romain chrétien et l'entité politique musulmane naissante<sup>136</sup>.

Selon Thomas Sizgorich, c'est en faisant ce parallèle que les premiers exégètes et docteurs de l'*Islam* comprirent: « [...] *the sword lifted in service of the God of Abraham to be a key emblem of the closely kindred relationship they imagined their community to share with the Romans; it was through a shared history of sacred violence that these Muslims imagined their own community to be most intimately bound to those whom they called their "brothers, the Romans"* »<sup>137</sup>. Ainsi, à travers l'étude des textes hérités des premiers musulmans, la sainte guerre ou la guerre sur le chemin de Dieu, peut être comprise comme un pont et un lien entre une communauté musulmane -ou *Umma*- naissante et l'Empire romain des chrétiens au VIIe siècle *AD*.

Thomas Sizgorich, en s'éloignant du paradigme de la violence pour son étude sur *le jihād* et en optant pour celui du dialogue entre Occident et Orient, entre Christianisme et *Islam*, présente *le jihād* chez les premiers auteurs musulmans comme signifiant situé dans la thématique de « *l'épée levée au service du Dieu unique d'Abraham* », sans pour autant en faire une obligation divine à imposer la « *charī'a* » comme le présente Bernard Lewis, une explosion d'énergie guerrière comme le présente Montgomery Watt ou encore une matérialisation d'un facteur belligène tel que le présente Alfred Morabia. Et selon Sizgorich, *le jihād* n'est d'ailleurs

---

<sup>135</sup> Ibid., 901.

<sup>136</sup> Ibid., 902.

<sup>137</sup> Ibid., 906.

pas scindé –du moins pas encore- en grand et un petit *jihāds* comme le présente John Esposito, mais aurait été selon les premiers auteurs musulmans plutôt mis en étroite relation avec le monachisme, et associé à des pratiques ascétiques qui occupaient les moines chrétiens, faisant du *mujāhid* le pendant musulman du moine, et du *jihād* celui du monachisme. « *By the second century after the hijra it is clear that the institution and practice of jihad was understood by Islam's foremost experts on the topic as intimately bound to the pieties and godly praxis of the pre-Islamic past* »<sup>138</sup>. Et ce ne serait qu'au III<sup>e</sup> siècle AH que la différenciation entre *jihād* et monachisme aurait commencée<sup>139</sup>, ce qui fait écho à ce qui fut écrit plus haut à propos de la collection *d'ahādīths d'Ibn Al-Mubārak* traitant du *jihād*, et où ce dernier est associé à l'ascétisme.<sup>140</sup>

#### 2.4 *Le glissement linguistique, émergence d'un signifiant*

L'approche socio-historique que Mohamed-Chérif Ferjani et Thomas Sizgorich utilisent pour étudier *le jihād*, montre ici l'importance de décroiser ce dernier du carcan orientaliste et de la thématique de la violence, dimension dans laquelle il ne peut signifier autre chose que ce qui lui est permis de signifier. Décroisement qui se fait dans un premier temps par sa contextualisation socio-historique et culturelle qui, tel que présenté ci-dessus, montre bien comment de nouveaux espaces et de nouvelles perspectives peuvent s'ouvrir dans le cadre d'une recherche sur *le jihād*. Recherche qui cependant se complexifie grandement du fait que l'approche socio-historique implique la couverture d'un spectre historique, géographique et culturel important et dense et qui amène, dans un second temps, non plus uniquement à désengager l'objet de recherche *jihād* de tout discours (politique, belliqueux, pacifique, etc.), mais aussi à lui permettre de revêtir un nouveau statut ontologique comme signifiant. Signifiant qui cependant se dédouble en distinguant *jihād* dans le *Qur'ān* (i.e. en tant que signifiant dans l'environnement *Qur'ān*) et *jihād* en tant que fait culturel (i.e. en tant que signifiant obéissant à des environnements socio-historiques et culturels).

Il suffit –du moins à ce stade de la présente recherche- de soutenir l'idée d'une frontière entre le *Qur'ān* et l'Histoire, en les posant comme deux « environnements » distincts, idée conférant à un même signifiant *jihād* une dualité ontologique dans sa nature d'objet de recherche. Idée de frontière qui fait écho à ce qu'écrit Paul L. Heck<sup>141</sup> dans son étude qui traite

<sup>138</sup> Ibid., 907-08.

<sup>139</sup> Ibid., 912.

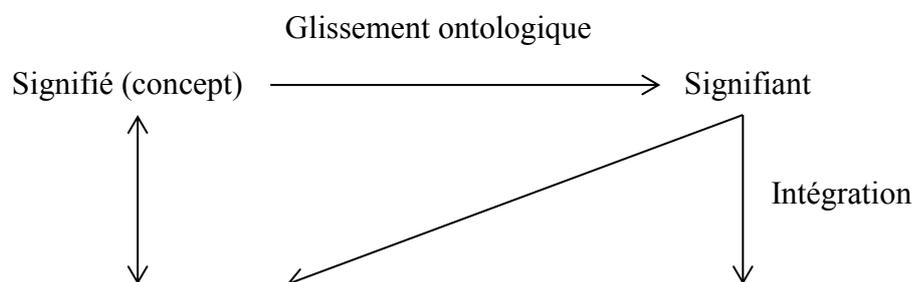
<sup>140</sup> Voir chapitre premier: 1.1 De la Tradition comme outil de gouvernance, entre Islam et polis

<sup>141</sup> Paul L. Heck: "Professor of Islamic Studies in Georgetown University's Department of Theology, received his Ph.D. from the University of Chicago. His scholarly interests focus on the history of skepticism in Islam, mysticism

des « *various formulations of jihad during the first six Islamic centuries (7th-13th CE), showing them to be embedded in particular socio-historical contexts* <sup>142</sup>», où *jihād* dans le *Qur'ān* diffère de celui de *jihād* dans l'Histoire, étude dans laquelle Heck écrit :

« *In short, jihad in the Qur'ān signals not military activity per se but a righteous or right cause before God. What such righteous or right cause before God exactly meant was envisioned in various ways by Muslims in the centuries subsequent to Islamic revelation according to social commitments and historical circumstances*». <sup>143</sup>

L'isolement de *jihād* en tant que signifiant par rapport à ceux de *qitāl* (combat mortel), *kuffār* (impies), *mushrikūn* (associateurs), *Umma* (volonté de vivre ensemble) et « *silm et salām* » (au sens de paix, par opposition à la guerre) identifiés par Mohamed-Chérif Ferjani, couplé à la présentation de *jihād* comme un signifiant portant une valeur propre et accessible à une étude « particulière » par Thomas Sizgoritch, amène la présente recherche à prendre un tournant linguistique qui éloigne l'objet traité de toute connotation historique ou politique. Isoler au niveau linguistique le signifiant *jihād*, donc ne pas le mettre en rapport avec les contextes historiques divers dans lequel il navigua et continue de naviguer, amène la recherche à se focaliser sur le signifiant *jihād* dans son environnement posé ici comme ontologiquement naturel, i.e. le *Qur'ān* en langue arabe. Cependant, une nouvelle difficulté se découvre à ce point, à savoir : celle de la nature de ce nouvel objet d'étude qu'est le signifiant *jihād* dans le *Qur'ān* en langue arabe.



and the role of spirituality in Muslim society, views on martyrdom in the three monotheist traditions, the phenomenon of theo-humanism, the emergent field of comparative scripture, and issues in political theology. Some of these themes were treated in *Common Ground: Islam, Christianity and Religious Pluralism* (2009). His work overall, looking at three faith traditions through a single if refracted lens, seeks to bring sharper insight to our knowledge of the phenomenon of beliefs and their role in scholarly circles and society in general."

<http://explore.georgetown.edu/people/plh2/?PageTemplateID=134> (consulté le 21 juillet 2016)

<sup>142</sup> Paul L. Heck, "Jihad Revisited," *Journal of Religious Ethics* 32, no. 1 (2004): 95.

<sup>143</sup> *Ibid.*, 98.

À une réalité socio-historique

au *Qur'ān*



Nouvel objet d'étude :

Signifiant *jihād* dans le *Qur'ān* en langue arabe

**Schéma premier :** *A la recherche de l'objet d'étude, vers l'émergence du signifiant jihād dans le Qur'ān en langue arabe*

### 2.5 Hamit Bozarlan, polysémie, double nature et incertitude du signifiant *jihād*

« Comme les deux autres monothéismes, l'islam émerge et évolue dans une polysémie qu'il engendre par ses sources sacrées et par laquelle il peut légitimer ou condamner des pratiques contradictoires. Soulignons pour commencer que, paroles immuables, donc anhistoriques et a-spatiales du Créateur, les versets du Coran ne descendent pas moins dans des contextes historiques donnés. Ainsi, les versets datant de la formation de la première communauté musulmane, de l'exil (*hijra*) de la période médinoise (622-630), de la conquête de La Mecque (630) et enfin, de la formation de l'État dont Mahomet est le chef, prônent des formules politiques plutôt antinomiques. Depuis la mort de Mahomet, cette double nature, divine, donc anhistorique et pourtant inscrite dans un contexte historique, de la parole sacrée, place les croyants dans une situation de constante incertitude ». <sup>144</sup>

La perspective qu'adopte Hamit Bozarlan<sup>145</sup>, s'insère dans le cadre d'une analyse qui tente de prendre en considération à la fois des facteurs structurels et des régimes de subjectivités qui ensemble permettraient de comprendre les actions de types auto-sacrificielles

<sup>144</sup> Hamit Bozarlan, "Le Jihād. Réceptions Et Usages D'une Injonction Coranique D'hier À Aujourd'hui," *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, no. 82 (2004): 16.

<sup>145</sup> Hamit Bozarlan (1958- ) : né à Lice en Turquie est docteur en histoire (EHESS, 1992) et en sciences politiques (IEP, 1994). Il a été allocataire de recherche au Centre Marc Bloch (Berlin) entre 1995 et 1997 et « visiting fellow » à Princeton en 1998. Elu maître de conférences (1998), puis directeur d'études (2006) à l'EHESS, il a codirigé l'IISM (Institut d'études de l'islam et des sociétés du monde musulman) entre 2002 et 2008. Ses recherches actuelles portent sur la sociologie historique et politique du Moyen-Orient. <http://cetobac.ehess.fr/index.php?61> (consulté le 21 juillet 2016).

(tels que les attentats du 11 septembre 2001 New-York)<sup>146</sup>. Bozarslan tente -entre autres- : « [...] d'historiciser la question de la violence dans l'islam et dans l'histoire des sociétés musulmanes et de se prémunir contre toute interprétation culturaliste et essentialiste »<sup>147</sup>.

Ainsi, et contrairement à Mohamed-Chérif Ferjani qui désengage *le jihād* d'un discours politique en le resituant dans le *Qur'ān* avant de le contextualiser socio-historiquement, Bozarslan pose *le jihād* à la jonction des deux espaces définis ici comme étant le *Qur'ān* et l'Histoire, et ce dans une simultanéité qu'il qualifie de « *double nature* » : nature divine et anhistorique du message du *Qur'ān* et nature historique ou temporelle<sup>148</sup>. « Double nature » dont résulte une situation de « constante incertitude » que Bozarslan caractérise, par le terme, plus symbolique que technique, de polysémie. Ce faisant, les versets du *Qur'ān* prôneraient des formules « *plutôt antinomiques* », ce qui expliquerait une polysémie *du jihād* :

« [...] à partir du 11e siècle, la notion de jihad, déjà polysémique, devint ambiguë et signifia une chose et son contraire. D'un point de vue doctrinal, du moins, elle continuait bien sûr à être synonyme de guerre sainte, mais dans cette acceptation guerrière, de plus en plus reléguée dans la catégorie dite « mineure ». Quant au jihad dit « majeur », il se fit individuel et intérieur : il signifiait désormais travailler sur soi, réaliser le message de la religion en soi. »<sup>149</sup>

L'intérêt de présenter ici la perspective de Hamit Bozarslan, est de présenter la méthode « décalée » pour poser une polysémie *du jihād*. Dans un premier temps, le terme polysémie est utilisé pour symboliser une situation d'incertitude des croyants qui résulte du fait que : « *l'islam émerge et évolue dans une polysémie qu'il engendre par ses sources sacrées et par laquelle il peut légitimer ou condamner des pratiques contradictoires* »<sup>150</sup>. Situation qui, dans un deuxième temps, amène Bozarslan à poser une polysémie *du jihād* en assignant plusieurs signifiés pour un signifiant<sup>151</sup>. En ce sens, la polysémie du signifiant *jihād* relève de l'espace entre *Qur'ān* et Histoire, espace dans lequel se pose la question qui fait écho à ce que Paul L. Heck réfère par « *What such righteous or right cause before God [ou jihād dans le Qur'ān] exactly meant [?]* », espace qui peut être qualifié d'herméneutique.

<sup>146</sup> Bozarslan, "Le Jihād. Réceptions Et Usages D'une Injonction Coranique D'hier À Aujourd'hui," 15.

<sup>147</sup> Ibid.

<sup>148</sup> Ibid., 16.

<sup>149</sup> Ibid., 19.

<sup>150</sup> Ibid., 16.

<sup>151</sup> Ibid., 19.

Ainsi, plutôt que de désengager *le jihād* d'un discours politique en le resituant dans le *Qur'ān*, Hamit Bozarslan commence une étude des événements historiques sous couvert d'une polysémie *du jihād*, et ce en analysant « [...] *les lectures multiples et contradictoires qui peuvent être faites des textes coraniques* »<sup>152</sup>. Il est important ici de préciser le « sens » de la lecture faite par Bozarslan quant à l'étude *du jihād*, lecture qui commence non pas dans le texte sacré de l'*Islam* (le *Qur'ān*) mais dans les «interprétations» qui en sont faites, et donc dans un espace herméneutique longuement discuté et grandement discutable. Il est clair que commencer une étude *du jihād* dans cet espace peut aisément amener vers la compréhension d'une polysémie ou une « double nature » de la révélation du *Qur'ān* au Prophète-messager *Muhammad*, ce qui impose une confusion certaine et une « floutisation » de la frontière tracée plus haut entre les deux environnements d'études *du jihād* : *Qur'ān* et Histoire.

Il est montré, dans le chapitre troisième de la présente recherche, qu'une étude du signifiant *jihād* permet d'éviter de tomber dans l'illusion d'une *double nature* qui émerge de l'étude de l'espace herméneutique dévoilé ci-dessus et d'éviter toute « *fondamentale polysémie du jihād* »<sup>153</sup>.

## 2.5. *Vers une analyse linguistique du signifiant jihād*

« *C'est lui qui sur toi a fait descendre le livre : il s'y trouve des versets renforcés – qui sont la Prescription-mère, - et d'autres qui peuvent prêter au doute. Les gens, donc, qui ont le dévoiement au cœur, en quête de dissension et d'interprétation, y cherchent ce qui prête au doute, -alors que nul n'en sait l'interprétation, que Dieu ; - et ceux qui sont bien enracinés en la science disent : « Nous y croyons : tout est de la part de notre seigneur ! » Mais seuls ne se rappellent sans cesse, que les doués d'intelligence».*

(Sūra 2,7) « La famille d'Imran »<sup>154</sup>

Il serait bon de rappeler ici que le *Qur'ān* ne se veut pas être un livre comme un autre. Il ne se lit pas d'emblée comme un corpus de lois ou un traité de morale, et ne s'interprète sûrement pas de la même manière. Ainsi, comprendre *le jihād* dans un effort qui se veut

<sup>152</sup> Ibid., 15.

<sup>153</sup> Ibid.

<sup>154</sup> Abbas Ali Nadvi, *Le Saint Coran* (New Delhi: Kutub Khana Ishayat-ul-Islam, 1989), 36.

scientifique, sans s'intéresser et s'imprégner de ce que représente pour tout musulman et musulmane la lecture du *Qur'ān* « avec Son nom » (ou *bismillāh*), ne pourra peut-être jamais rendre justice à la réalité *du jihād* tel que vécu par une personne qui se dit musulmane et de son effort « spirituel », du lecteur et de la lectrice du *Qur'ān*, du récitant et de la récitante croyants qui cherchent, activement, à s'imprégner du *Qur'ān* et à s'abreuver de ce qui y est lu ou récité « avec le nom de Dieu ».

Et c'est peut-être pour cela qu'il existe autant de tensions et de contradictions quant à l'étude et la compréhension *du jihād*. Certains lui arrêtent un sens donné bien défini, éliminant ainsi toute ambiguïté ou polysémie potentielle, et en réduisent la portée en l'intégrant à un discours politique, à la thématique de la guerre ou de la violence. Tandis que d'autres ne font pas *du jihād* l'objet propre de leurs recherches, mais étudient les interprétations qui en ont été faites à travers ce qui en fut consigné dans le *Qur'ān*, tout en traçant une frontière et une distinction entre ce dernier et les configurations socio-historiques et culturelles dans lesquels il fut -et continue à être- lu. Les deux premiers chapitres du présent travail ouvrent ainsi la voie à la mise en place d'un nouveau statut ontologique de l'objet d'étude en question, et qui est celui du « signifiant *jihād* », de sa restitution à son environnement naturel, celui du *Qur'ān* en langue arabe, et statut théorisé et conceptualisé dans le chapitre suivant « *L'environnement naturel du signifiant jihād, retour à la lettre* ».

Ainsi, et après avoir présenté une revue de littérature qui ne se veut pas exhaustive, et donc sans faire état de tout ce qui a pu être dit et écrit sur *le jihād*, le souci aura été de présenter à travers les deux premiers chapitres du présent travail la diversité des courants, approches, écoles et « identités » que traverse cette thématique dans un cadre académique et scientifique. Dans les chapitres suivants, le signifiant *jihād* tel qu'il est présenté dans le *Qur'ān* en langue arabe, et ce selon une approche linguistique inspirée d'un article de Muḥammad Abdel Haleem, dans lequel ce dernier propose de changer de perspective quant à l'étude *du jihād*, et ce de la manière suivante :

« [...] to deal with the subject on the basis of the *Qur'an* alone, as a term which forms an important theme in the *Qur'an*, on the basis of linguistic analysis of the text of the *Qur'an* itself. In particular, our analysis will not ignore the linguistic context which is crucial in understanding any text. The picture that emerges from this study and this approach will differ from that held by many, both Muslims and non-Muslims, who have arrived at a perception of the meaning of *jihād* which differs from that which is actually found in the *Qur'ānic* text. Indeed

*it is clear that there are those in both East and West (not only extremists, but also journalists and academics) who hold the same views on this emotive subject, views which run counter to what is found in the Qur'an».<sup>155</sup>*

Faire du signifiant *jihād* un objet d'étude singulier, s'éloigner de son pendant « signifié » afin d'éviter de tomber dans une polysémie certaine, lui restaurer une intégrité d'ordre sémantique et universelle en le réinsérant dans son environnement naturel arabe, voici les éléments qui sont présentés dans le chapitre troisième et qui préparent l'analyse du signifiant *jihād* dans le *Qur'ān* en langue arabe. Analyse qui est faite dans le quatrième chapitre de la présente recherche « *La racine JHD dans le Qur'ān, à la recherche d'al-jihād* »

### ***Chapitre troisième : L'environnement naturel du signifiant jihād, retour à la lettre***

---

<sup>155</sup> M. A. S. Abdel Haleem, "Qur'anic 'Jihād': A Linguistic and Contextual Analysis," *Journal of Qur'anic Studies* 12 (2010): 147.

Le présent chapitre s'éloigne d'une compréhension « traditionnelle » de la langue arabe, telle que présentée -par exemple :- dans des ouvrages de référence comme l'*International Encyclopedia of Linguistics*- et ceci, en commençant par le statut de *la lettre*. En effet, lorsqu'est présenté l'inventaire de l'alphabet arabe contenant les voyelles *a*, *i*, et *u* longues et courtes, ainsi que vingt-neuf consonnes, ceci est loin de représenter ce qui se déploie *de* et *dans* la langue arabe, à comprendre : ce qui lui est caractéristique, comme le fait qu'il n'y a pas de voyelles dans la langue arabe<sup>156</sup> (!). Et, enseigner que l'alphabet d'une langue spécifique a des voyelles là où il n'y en a pas, éclaire le rapport de pouvoir qui sous-tend la production et la diffusion du savoir sur cette langue.

Pour comprendre la nature du signifiant *jihād* tel que considéré dans la présente recherche, donc dans son environnement naturel arabe, il convient de continuer dans la voie qui s'est ouverte dans le chapitre précédant au point 2.5 « *Vers une analyse linguistique du signifiant jihād* », à savoir : celle d'une analyse d'ordre linguistique dans l'environnement *qur'ānique* arabe du signifiant *jihād*.

---

<sup>156</sup> Moncef Chelli, *La Parole Arabe : Une Théorie De La Relativité Des Cultures* (Paris: Sindbad, 1980), 35.

Le présent chapitre présente donc dans un premier temps la nature du signifiant arabe par une opération dite de « retour à la lettre<sup>157</sup> », avant de présenter la nature du *Qur'ān*, matrice première à partir de laquelle est étudié le signifiant *jihād* dans le chapitre quatrième « *La racine JHD dans le Qur'ān, à la recherche d'al-jihād* ». L'idée est ici de tenter de faire communiquer par la linguistique un paradigme « sémitique » avec un autre « indo-européen », et d'éclairer la présence d'une plate-forme à partir de laquelle un dialogue interculturel de qualité nouvelle peut être mis en place. D'ailleurs, dans le *Qur'ān* l'humanité n'est-elle pas interpellée en ce sens: « *Ho, les gens! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle et vous avons désignés en nations et tribus, pour que vous vous entre-connaissiez* »<sup>158</sup> ?

### 3.1 Du signifiant arabe, de la lettre arabe au nuage sémantique

L'approche linguistique qui se développe dans le présent chapitre a comme but de faire basculer épistémologiquement la compréhension et l'étude du signifiant arabe dans un paradigme qui lui est propre et qui peut être qualifié de « sémitique ». Mohammed Arkoun va d'ailleurs en ce sens lorsqu'il écrit que : « *L'analyse [du Qur'ān] ne peut être conduite qu'à l'intérieur de la langue arabe pour montrer comment la physiologie, l'acoustique, la psychologie, la sociologie, histoire, etc. se fondent mutuellement et arrivent à constituer un réseau de significations indissociables* »<sup>159</sup>. D'où l'intérêt d'étudier la nature signifiant arabe dans et à partir de l'arabe.

#### 3.1.1 La lettre arabe, une question de bords

*La lettre*, se dit en arabe *ḥarf* (حرف), mot qui se traduit littéralement par « bord »<sup>160</sup>, ce qui fait passer d'emblée d'une compréhension de *la lettre* occidentale vers une compréhension de *la lettre* plus proche de la parole arabe. En effet, si une lettre est considérée comme bord, il

---

<sup>157</sup> L'articulation du présent chapitre ainsi que la notion de « retour à la lettre » sont en partie inspirés par « *Le séminaire sur « La lettre volée »* » de Jacques Lacan. « *Mais pour la lettre, qu'on la prenne au sens de l'élément typographique, de l'épître ou de ce qui fait le lettré, on dira que ce qu'on dit est à entendre à la lettre, qu'il vous attend chez le vaguemestre une lettre, voir que vous avez des lettres, - jamais qu'il n'y ait nulle part de la lettre, à quelque titre qu'elle vous concerne, fût-ce à désigner du courrier en retard. [...] Et comment en effet, pour revenir à nos policiers, auraient-ils pu saisir la lettre, ceux qui l'ont prise à la place où elle était cachée ? Dans ce qu'ils tournaient entre leurs doigts, que tenaient-ils d'autre que ce qui ne répondait pas au signallement qu'ils en avaient ?* ».

Lacan, *Ecrits*, 24-25.

<sup>158</sup> Ali Nadvi, *Le Saint Coran*, 378. "Les cloisons", verset 13.

<sup>159</sup> Albert de Biberstein-Kazimirski, *Le Coran*, Garnier Flammarion (Collection) (Paris: Garnier-Flammarion, 1970), 15.

<sup>160</sup> Benslama Fethi, "La Psychanalyse À L'épreuve De L'islam," Paris: Flammarion, Champs (2004): 33.

convient de dire aussi qu'un mot ne se comprend plus comme un amas de lettres, mais comme un espace défini et limité par ses bords ou bordures, et c'est en ce sens qu'est posé ici la notion de signifiant, à savoir : comme un espace défini par des bords. Par exemple la lettre ج -qui se lit *jīm*- : selon une perspective où l'alphabet arabe se composerait de consonnes et de voyelles, il suffirait d'ajouter au *jīm* la voyelle *a* pour former un *ja*, la voyelle *i* pour former un *ji* et la voyelle *u* pour former un *ju*. Mais à partir de la perspective arabe présentée ici, le *ja* est moins un composé *jīm plus a* que la résultante d'une *ḥarakah* (ou mouvement) qui affecte le bord identifié par le caractère ج.

En effet, les voyelles ne sont pas représentées en arabe sauf par des signes placés au-dessus ou au-dessous des lettres. Par exemple, pour la lettre ج – *jīm* : جَ pour *ja*, جِ pour *ji* et جُ pour *ju*. Signes qui sont le plus souvent réservés aux enfants ou aux étudiants de la langue arabe qui apprennent à épeler, tandis qu'un livre pour l'usage des adultes ne comporte –le plus souvent- aucune « voyelle »<sup>161</sup>. Ces signes sont les *ḥarakātes* ou *mouvements* par lesquels chaque *lettre-bord* se meut à partir d'un état initial de *sukūn* (سكون), mot qui signifie littéralement « arrêt ». Ce *mouvement* ne fait pas cependant partie intégrante du mot, et le même mot peut être mû de plusieurs manières radicalement différentes en le conjuguant ou en le déclinant, sans en changer la signification<sup>162</sup>. Ainsi, les *mouvements* ne peuvent être prononcés sans consonnes ni les consonnes articulées sans les *mouvements*<sup>163</sup>.

Contrairement aux langues occidentales où la *voyelle* apparaît comme lettre indépendante et faisant partie du corps fixe du signifiant, la « *voyelle* » arabe –donc le *mouvement*- se réalise par un déploiement. Tout se passe comme si : « [...] l'acte de parole arabe consistait à accomplir chacune des lettres qui composent le discours, alors que les syllabes de la parole occidentale seraient du « préfabriqué » (obtenu sans doute dans les expériences antérieures de la vie) dont on compose l'actuel discours. Parler arabe c'est réaliser le discours dans ses éléments les plus infimes, parler occidental c'est composer le discours à partir d'éléments dont on dispose déjà »<sup>164</sup>. Et c'est ici que s'éclaire ce qui est pour Moncef Chelli<sup>165</sup> « le grand principe qui présida à la mutation qui a donné naissance à toute

<sup>161</sup> Chelli, *La Parole Arabe : Une Théorie De La Relativité Des Cultures*.

<sup>162</sup> « On dira *daraba* – il frappa-, *duribû* – ils ont été frappés-, *yadribu* : il frappe, on a conservé le sens et changé tous les mouvements, pas un n'est donc fixé au mot ». Ibid., 35-36.

<sup>163</sup> Ibid.

<sup>164</sup> Ibid., 38.

<sup>165</sup> Moncef Chelli (1936-?): « S'installa en France après des études secondaires au Collège Sadiki de Tunis, il entama des études supérieures et étudia la philosophie à la Sorbonne ainsi que l'arabe et les mathématiques et obtint le grade de docteur d'État ès lettres et sciences humaines en 1979. Maîtrisant six langues, il pratiqua également les mathématiques et la géométrie et étudia la théorie de la relativité qui inspira beaucoup ses écrits philosophiques. Il effectua notamment une traduction de l'ouvrage *Règles pour la direction de l'esprit* de René

*la civilisation occidentale* », à savoir : la séparation de la conscience et du langage, rendue possible par la substitution de la voyelle au *mouvement*. Avec l'introduction de la voyelle, le sens est donné au sujet<sup>166</sup>.

Par la voyelle donc, l'objet sonore est séparé de l'acte qui le produit tandis que par le *mouvement*, le son et l'acte sont les deux faces indissociables d'une même réalité, car la consonne mue, qui correspond en arabe à la syllabe occidentale, ne peut être définie ; elle n'est à aucun titre un objet de l'esprit mais peut seulement être actualisée<sup>167</sup>. Par exemple : en arabe, la lettre *b* ne peut être enseignée, mais seulement actualisée<sup>168</sup> : « *Grace à la voyelle, l'objet sonore est étalé sous le regard de la conscience, le vocable devient un signe transparent qui désigne un objet extérieur, un signe qui paraît avoir une existence idéale qui sert de schéma et de modèle directeur à ses différentes reproductions* »<sup>169</sup>.

La disjonction qui s'opère par la voyelle et qui permet au sujet de percevoir les sonorités indépendamment du *mouvement* qu'il réalise, permet le déploiement de la dimension paradigmatique dans laquelle la linguistique -à la suite de Ferdinand de Saussure- se situe<sup>170</sup>, dans une dimension où le vocable peut être considéré comme : « [...] *une chose matérielle, comme un signe, comme un outil qui sert à communiquer le sens et son origine véritable* »<sup>171</sup>. Il est aisé de comprendre que l'analyse du « signifiant » *jihād* dans le présent travail ne peut se faire dans cette dimension linguistique qui se déploie à partir de la voyelle, cette dernière n'ayant tout simplement pas « lieu d'être » dans la langue arabe.

En d'autres termes, plutôt que de comprendre le signifiant arabe comme une image acoustique qui fait écho à un signifié-concept tel que le posa Ferdinand de Saussure dans son

---

*Descartes du latin vers l'arabe pour l'Unesco, et assumé en 1983 la présidence d'un séminaire au congrès mondial de philosophie à Montréal.* »

[http://republic.pink/moncef-chelli\\_3061620.html](http://republic.pink/moncef-chelli_3061620.html) (consulté le 22 juillet 2016)

<sup>166</sup> Chelli, *La Parole Arabe : Une Théorie De La Relativité Des Cultures*, 63.

<sup>167</sup> Ibid., 42.

<sup>168</sup> « *Aux tout petits enfants arabes on n'apprend pas le b et le a puis leur synthèse le ba, on leur apprend d'entrée de jeu (ba) (ub) (bi) ; la lettre b ne peut être enseignée, on produit immédiatement ses trois actualisations principales* » ibid., 43.

<sup>169</sup> Ibid., 44-45.

<sup>170</sup> « *Nous appelons signe la combinaison du concept et de l'image acoustique : mais dans l'usage courant ce terme désigne généralement l'image acoustique seule, par exemple un mot (arbor, etc.). On oublie que si arbor est appelé signe, ce n'est qu'en tant qu'il porte le concept « arbre », de telle sorte que l'idée de la partie sensorielle implique celle du total. L'ambiguïté disparaîtrait si l'on désignait les trois notions ici en présence par des noms qui s'appellent les uns les autres tout en s'opposant. Nous proposons de conserver le mot signe pour désigner le total, et de remplacer concept et image acoustique respectivement par signifié et signifiant ; ces derniers termes ont l'avantage de marquer l'opposition qui les sépare soit entre eux, soit du total dont ils font partie.* ».

Ferdinand de Saussure et al., *Cours De Linguistique Générale*, Grande Bibliothèque Payot (Paris: Payot & Rivages, 1995), 99.

<sup>171</sup> Chelli, *La Parole Arabe : Une Théorie De La Relativité Des Cultures*, 63.

« *Cours de linguistique générale* », le signifiant selon la perspective arabe présentée ici est compris dans une dimension « primale » qui se situerait « en deçà » de la révolution acoustique saussurienne, révolution qui pourrait être mise ici en lien avec l'invention de la voyelle.

A partir du constat que, dans la langue arabe, chaque *lettre-bord* se meut à partir d'un état initial d'*arrêt-sukūn*, une extrapolation peut être faite par rapport au mot. Ce dernier – toujours dans la langue arabe – se composerait alors de *bords* qui se meuvent à partir d'un état initial d'*arrêt-sukūn*, et dont le sens est une modalité de celui qui parle -du sujet-. C'est donc vers la définition conceptualisation d'un signifiant propre à l'arabe que se dirige le présent travail, en se décalant par rapport à une compréhension occidentale du signifiant, et échappant de ce fait à « la langue arabe » comme produit de l'Orientalisme<sup>172</sup>.

### 3.1.2 Le signifiant arabe, racine, structure et sens

Il est montré ci-haut que les *mouvements* ne font pas partie intégrante des mots arabes, ce qui implique qu'il n'y a pas de voyelles dans le corps fixe des mots arabes –sinon virtuellement–, que seules les consonnes sont porteuses de sens, et c'est là l'intérêt d'étudier « le *jihād* » non pas comme concept mais comme *signifiant* « arabe », car tous les mots en langue arabe sont dérivés de racines de trois consonnes (trilitères)<sup>173</sup>, ce qui a des implications importantes quant à la nature du « signifiant » *jihād* dans la langue arabe. En effet, le mot جهاد - *Jihād* dérive de la racine ج-ه-ج (JHD), qui se constitue des trois lettres : ج – *jīm* (J), ه – *hā'* (H) et د – *dāl* (D)<sup>174</sup>. C'est à partir de cette racine que dérivent aussi d'autres mots comme : جَهْد (jahl), الْمُجَاهِدِينَ (al-mujāhidīna) ou encore يُجَاهِدُ (yujāhidu). Cette racine des mots, ou *aṣl* (أصل), est pour le grammairien Ibn Ya'īsh (1158-1245) : « [...] comme la substance qui change pour épouser la diversité multiple des êtres et des formes », et est : « [...] comparable à la personne qui se meut à sa guise dans les six directions : allant, venant, prenant la droite, la gauche, etc... »<sup>175</sup>.

#### 3.1.2.1 La racine, ou *aṣl* du signifiant

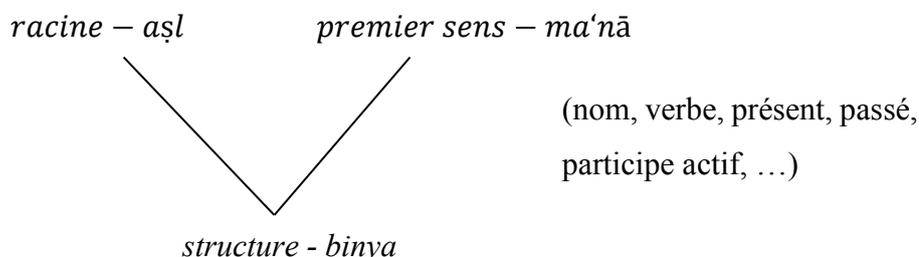
<sup>172</sup> Voir chapitre premier, « *L'Orientalisme d'Edward Said* ».

<sup>173</sup> Parfois les mots arabes peuvent dériver de racines quadriconsonantiques ou pentaconsonantiques, mais ceci ne sera pas abordé du fait que le mot *jihād* dérive d'une racine triconsonantique.

<sup>174</sup> Pour des raisons pratiques, la racine ج-ه-ج est représentée dans le reste du travail par *JHD*.

<sup>175</sup> Georges Bohas, *Etude Des Théories Des Grammairiens Arabes*, ed. Jean-Patrick Guillaume (Damas: Damas : Institut français de Damas, 1984), 24.

La *racine-aşl*<sup>176</sup>, se compose exclusivement de consonnes – généralement de trois consonnes- et revêt un « sens », ou *ma'nā* (معنى), selon les mouvements des *lettre-bord* dont elle est composée. Des mots, dérivés de cette racine, se structurent alors dans une construction (ou *binya*) qui permet de comprendre un *premier sens-ma'nā* du mot.



**Schéma deuxième :** *Premier sens-ma'nā dans la structure-binya d'un mot dérivé d'une racine-aşl*<sup>177</sup>

Par exemple : la racine-*aşl* JHD est racine de جَاهَدَ – *jāhada* dont le *premier sens-ma'nā* est: verbe passé, de يُجَاهِدُ – *yujāhidu* dont le *premier sens-ma'nā* est : verbe présent, de سَيُجَاهِدُ *sayujāhidu* dont le *premier sens-ma'nā* est: verbe futur, et encore racine de مُجَاهِدٌ – *mujāhid* dont le *premier sens-ma'nā* est: nom/participe actif (Voir schéma troisième : «racine-*aşl* phonique (*lafđi*) et racine-*aşl* sémantique (*ma'nāwī*) »). La science qui a pour objet propre les changements qui interviennent dans la structuration des mots à partir des racines est le *taşrīf*, ou la science dite de la *flexion morphologique*. Véritable discours sur les mots en eux-mêmes, le *taşrīf* consiste -toujours selon *Ibn Ya'īsh-* : « [...] à donner aux segments de la racine des formes différentes et à les faire passer dans les différentes structures en fonction des « sens » successifs que revêt cette racine. [...] et de cela le *taşrīf* des vents, et c'est leurs changements d'un état à un autre : allant vers le sud, et vers le nord, et se versant, et grondant ... (traduction libre)] »<sup>178</sup>. Cependant, si dans l'exemple précédent le *premier sens-ma'nā* de جَاهَدَ – *jāhada* est: verbe, passé, il est légitime de se questionner à propos du sens « sémantique » de ce verbe et de sa racine JHD, ce qui est son *second sens-ma'nā* : « *jāhada* ça veut dire quoi ? ».

### 3.1.2.2 Le deux « sens » de la racine-*aşl*

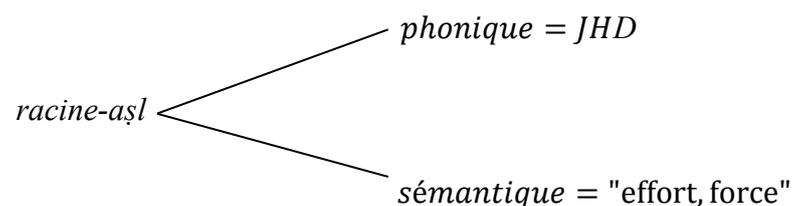
<sup>176</sup> Pour tout terme composé français-arabe, le lecteur non-arabophone peut se limiter à ne lire que le mot en français pour alléger la lecture du présent travail et en faciliter la compréhension. Par exemple : lire « le sens d'une racine est ... » au lieu de « le sens-*ma'nā* d'une racine-*aşl* est ... ».

<sup>177</sup> Inspiré du schéma dans :Bohas, *Etude Des Théories Des Grammairiens Arabes*, 26.

<sup>178</sup> Ibid., 24.

De ce qui est démontré dans la section précédente, à savoir : que le *premier sens-ma'nā* d'une *racine-aʃl* doit être compris comme étant d'ordre phonique, dans le sens où c'est par les *mouvements-ḥarakātes* que le mot prend son *premier sens-ma'nā* -qui permet de différencier un nom d'un verbe par exemple-. Ce qui se rajoute maintenant à la compréhension de la *racine-aʃl* est qu'elle n'appartient pas exclusivement à cet ordre, mais qu'elle a un autre *sens-ma'nā* –ou *second sens-ma'nā* - qui lui, relève de l'ordre sémantique, et qui permet d'intelliger la question : « *Qu'est-ce que « ça » veut dire ?*

Encore une fois, il fut montré que le *premier sens-ma'nā* d'une *racine-aʃl* est d'ordre phonique, et peut être analysé par la science de la flexion morphologique (*taṣrīf*) qui permet d'étudier les différents changements dans la *structure – binya* des mots, structure dans laquelle se réalise le signifiant, et ce par une opération qui permet d'intelliger ce dernier par un premier et un second sens. Le *second sens-ma'nā* d'une *racine-aʃl* est d'ordre sémantique, et fait référence au *sens-ma'nā* lié à une *racine-aʃl* qui n'est autre que la charge sémantique commune à tous les mots dérivés d'une même racine<sup>179</sup>. Cependant, la *racine-aʃl sémantique* n'entre pas dans le champ de la *flexion morphologique* et n'est donc pas explorée plus en détail dans le présent travail, la science de la *flexion morphologique* ne permettant pas d'étudier le *second sens-ma'nā* d'une *racine-aʃl*, puisque son objet exclusif est le *premier sens-ma'nā* non-sémantique des mots. Ce *second sens-ma'nā* se doit donc d'être traité à travers un autre outil, outil identifié ici par la notion originale de « *nuage sémantique* », notion qui permettrait de faire du signifiant *jihād* un lieu chargé de sens divers, appartenant autant à l'« arabe » qu'au « non arabe ».



**Schéma troisième :** *racine-aʃl phonique (lafḍi) et racine-aʃl sémantique (ma'nāwī)*<sup>180</sup>

### 3.1.3 Le nuage sémantique, une théorie du signifiant

Le fait que la lettre occidentale diffère de la lettre arabe amène à une conception du signifiant arabe qui diffère de celle du signifiant occidental. En effet, répondre à une question

<sup>179</sup> Chelli, *La Parole Arabe : Une Théorie De La Relativité Des Cultures*, 27.

<sup>180</sup> Inspiré du schéma dans :Bohas, *Etude Des Théories Des Grammairiens Arabes*, 27.

comme « *Qu'est-ce que le mot jihād veut dire ?* » ne va pas de soi lorsque le mot *jihād* est remplacé dans la langue arabe et dans le *Qur'ān*, et pris comme la réalisation de la racine JHD par le mouvement en *structure-binya* porteuse d'un premier sens- *ma'nā* spécifique (nom ou verbe) et d'un second sens-*ma'nā* (sémantique) qui peut être discuté. Cependant, le signifiant *jihād* est existant dans les deux paradigmes arabo-sémitique et indo-européen, et continue même à « évoluer » à partir du premier dans le second. Comme le montrent bien les « néologismes » anglais et français de « jihadis » et « jihadistes », ainsi que l'écrit David D. Grafton<sup>181</sup> :

*« The Arabic term jihād has become equated with Islamic radicalism and violence. In fact, this current understanding of the word has resulted in the emergence of a new term: 'Jihadis' – violent Muslim extremists. Although one who undertakes jihād is, more appropriately, called a mujāhid, noting the Arabic participial form, the term 'jihadi' has become the common anglicised term for an Islamic militant (see Kramer 2003) »*<sup>182</sup>.

La notion de « nuage sémantique » développée dans la présente section du travail, se veut être l'outil par lequel toute la dimension du sens sémantique des signifiants se structurant à partir de la racine JHD peut être conceptualisée, que ces signifiants soient pris dans le paradigme arabo-sémitique (ex : مُجَاهِد – *mujāhid*) ou dans le paradigme indo-européen (ex : jihadi, jihadiste). Le « nuage sémantique » serait donc cet outil qui permet de poser un regard sur une dimension associant non pas « un » signifié au signifiant *jihād*, mais « tous » les signifiés acceptés et potentiels qui émanent de la racine JHD. Offrant ainsi une perspective où le signifiant *jihād* permettrait d'élider les cloisons dans lesquels les langues sont isolées les unes des autres, comme tente de le démontrer l'argumentation suivante.

### 3.1.3.1 Moncef Chelli, le système d'anastomose

---

<sup>181</sup> David D. Grafton (1966- ) : "Associate Professor of Islamic Studies and Christian-Muslim Relations and Vice President for Planning, Assessment, and Administration of The Lutheran Theological Seminary at Philadelphia. Prior to his appointment at LTSP, he served as the Coordinator of Graduate Studies at the Evangelical (Presbyterian) Theological Seminary in Cairo, Director of the Center for Middle East Christianity at the ETSC, and adjunct lecturer in Islamic studies at the Dar Comboni Institute for Arabic and Islamic Studies, Cairo, Egypt. He has a PhD in Islamic Studies from the Center for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations, University of Birmingham, England. Dr. Grafton's academic interests focus on Christian-Muslim relationships in the Middle East, including 19th and 20th century Islamic social-political thought, 19th and 20th Protestant missionary thought on Islam, and the history of Middle East Christianity."

<http://ltsp.edu/DavidGrafton> (consulté le 21 juillet 2016)

<sup>182</sup> David D. Grafton, "Defining the Term Jihād in the Arabic New Testament: Arab Christian Identity within the Current Islamic Environment of the Middle East," *Islam and Christian-Muslim Relations* 22, no. 3 (2011): 235.

En effet, selon une hypothèse de Moncef Chelli dans sa *théorie de la relativité des cultures*<sup>183</sup>, l'ensemble des sens que la langue arabe comporte ou qu'elle peut inventer est : « [...] nécessairement véhiculé par les arrangements trois à trois [du fait de la racine triconsonantique] des vingt-huit consonnes de l'alphabet arabe. Soit un total de  $A_{28}^3 = 19.656$  »<sup>184</sup>. L'auteur continue : « Ainsi un mot arabe renvoie à une racine et celle-ci est l'un des dix-neuf mille six cent cinquante-six arrangements qui forment le corps de la langue. Mais ces arrangements ne sont pas simplement juxtaposés les uns à côtés des autres, ils communiquent tous entre eux »<sup>185</sup>. Cette communication entre arrangements se ferait dans un système d'anastomose -ou de communication via canaux- qui implique que non seulement les mots arabes qui ont des lettres communes présentent une parenté ou un lien dans le sens, mais aussi qu'un arrangement : « [...] ne peut se présenter à l'esprit sans que les dix-neuf mille six cent cinquante-cinq autres soient d'une certaine manière présents et que le sens n'est pas lié à un mot isolé mais que les sens circulent par l'intermédiaire des anastomoses à travers toute la combinatoire »<sup>186</sup>.

C'est donc à partir de cette *hypothèse des anastomoses*, ou l'idée que le sens sémantique des signifiants se structurant à partir de la racine JHD circule et communique dans ce qui est présenté comme une combinatoire ou matrice commune, que la notion de « nuage sémantique » est conceptualisable, et permet au signifiant *jihād* de s'émanciper du statut de concept par une opération de retour à la lettre qui n'a de sens qu'à partir d'une compréhension de l'arabe et des mots qui veut que:

*« Si on part du principe que le sens des mots doit être au départ net et rigoureux, il est évident que notre hypothèse des anastomoses est absurde, mais si*

---

<sup>183</sup> « Cet ouvrage essaie de comprendre la personne arabe par référence à la personne occidentale. Le lecteur risque ainsi de croire qu'il est une fois de plus devant l'une de ces œuvres qui se servent de l'outil linguistique et mental occidental pour comprendre « l'incompréhensible » contenu oriental. Mais le livre de Moncef Chelli est tout autre. Il s'impose, avec une très grande rigueur, des normes et des références toujours remises en cause et vérifiées, non seulement d'une culture à l'autre, mais aussi et surtout au sein d'une même et seule culture car, « comment comprendre l'élément où évolue la personne si c'est précisément cet élément qui nous sert de référence et qui permet toute compréhension » ? De la réponse à cette question qui paraît simple, comme à d'autres plus complexes d'ailleurs, découle toute la construction de l'ouvrage. Saisir sa propre identité en la confrontant à elle-même, avant de la confronter à d'autres semble être une démarche qui tourne le dos à celle de l'ethnologie classique et permet d'entrevoir une philosophie originale de la science ou plutôt une théorie de la relativité des cultures que l'auteur, philosophe lui-même, essaie de faire partager».

Moatassime Ahmed, "Moncef Chelli, "La Parole Arabe. Une Théorie De La Relativité Des Cultures" [Compte Rendu]," *Tiers-Monde* (1982).

<sup>184</sup> Chelli, *La Parole Arabe : Une Théorie De La Relativité Des Cultures*, 48.

<sup>185</sup> Ibid.

<sup>186</sup> Ibid., 49.

*on pense, qu'au départ, les mots étaient plus à la recherche du sens qu'ils ne rendaient un sens déjà fixé, qu'il a fallu l'autorité de bien des maîtres et de bien des académies pour que les dictionnaires pussent être établis, alors notre hypothèse apparaîtra plausible et se renforcera au fur et à mesure qu'on considèrera les autres caractéristiques du signifiant arabe ».*<sup>187</sup>

### 3.1.3.2 Toshihiko Izutsu, la place de l'arbitraire

Contrairement à l'approche de Moncef Chelli pour qui, dans la langue arabe : « *les mots étaient plus à la recherche du sens qu'ils ne rendaient un sens déjà fixé* », l'approche du *champ sémantique* (*semantic field*) appliquée par Toshihiko Izutsu<sup>188</sup> veut que chaque mot du *Qur'ān* ait une signification de base (*basic meaning*): « *something inherent in the word itself, which it carries with it wherever it goes*», ainsi qu'une signification relationnelle (*relational meaning*)<sup>189</sup>. Par exemple le mot arabe *kitāb*, dont la signification de base serait « livre », mais qui, dès son « incorporation » dans le discours du *Qur'ān* : « *assumes an unusual importance as the sign of a very particular religious concept surrounded by a halo of sanctity. This comes from the fact that the word stands in very close relation to the concept of Divine Revelation, or rather various concepts having direct references to Revelation* »<sup>190</sup>. Ainsi, dès que le mot *kitāb* entre dans le *champ sémantique* du « langage de la révélation », sa relation avec les autres mots du même champ devient une partie essentielle de sa signification.<sup>191</sup>

Ainsi, pour Toshihiko Izutsu, la structure conceptuelle du *Qur'ān* serait déterminée par des *mots-clés* (*key-words*), qui ne sont pas isolés, mais connectés les uns avec les autres dans de multiples relations, ces dernières forment alors un *champ sémantique* (*semantic field*) résultant de ce qui gravite autour d'un *focus-word*, à partir de quoi deux champs sémantiques (comme celui de *kufr* –mécréance- et *ṣirāt* –voie-) peuvent être superposés et recoupés pour aider à une certaine compréhension de la *weltanschauung* du *Qur'ān*<sup>192</sup>. Cette approche reste cependant dépendante d'un arbitraire qui s'opère lors du choix des *mots-clés* (*key-words*), choix arbitraires certes mais qui selon *Izutsu* ne devrait pas causer de désaccord majeur pour « *la majorité des termes* »<sup>193</sup>. Pourquoi ? Peut-être par convention.

<sup>187</sup> Ibid., 49-50.

<sup>188</sup> Toshihiko Izutsu (1914-1993): islamologue et philosophe japonais, il fut membre de l'Académie japonaise des sciences.

<sup>189</sup> Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran* (New York: New York : Books for Libraries, 1980), 18-20.

<sup>190</sup> Ibid., 19.

<sup>191</sup> Daniel A. Madigan, *The Qur'ān's Self Image : Writing and Authority in Islam's Scripture* (Princeton, New Jersey: Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 2001), 81-82.

<sup>192</sup> Ibid., 83-85.

<sup>193</sup> Ibid., 83.

A partir des hypothèses d'anastomose de Moncef Chelli et des champs sémantiques de Toshihiko Izutsu, un élément clé revient : celui de connectivité, par *l'anastomose* chez le premier et par la superposition des *champs sémantiques* chez le second. Sans les mettre en opposition directe -car se situant à deux niveaux différents-, il est clair cependant que l'hypothèse des *anastomoses* de Chelli promeut une intégrité sémantique qui ne demande qu'à être actualisée par un sujet parlant mis en arrière-plan, tandis que celle des *champs sémantiques* d'Izutsu met le sujet au premier plan puisque la compréhension d'un *champ sémantique* relève d'éléments qui gravitent autour d'un point (*key-words* et *focus-word*) qui relève de l'arbitraire de ce même sujet. Ainsi, d'un côté, le signifiant cherche à faire et à donner sens tandis que de l'autre, c'est le sujet qui oriente et donne le sens du signifiant par un acte arbitraire. Et ce sont ces deux perspectives qui sont sous-jacentes à la construction théorique originale du *nuage sémantique* développée dans le présent travail. Figure du nuage qui représente la figure de projection par excellence pour Ernst Gombrich<sup>194</sup>, pour qui la contemplation des nuages est la forme primaire de toute interprétation<sup>195</sup>.<sup>196</sup>

### 3.1.4 Complexe Racine-Réseau signifiant-Nuage sémantique

C'est donc à partir du croisement entre les hypothèses d'anastomose et de champs sémantiques qu'émerge celle originale de *nuage sémantique* développée dans le présent travail. Et ce en suivant la construction intellectuelle qui veut que les signifiants se structurant à partir d'une même racine communiquent tous entre eux, et qu'en parallèle à ce réseau de communication *inter-signifiants*, se déploie une dimension sémantique qui comprend tous les sens acceptés et potentiels qui s'offrent et s'offriraient au sujet parlant, intelligent. Ainsi la racine JHD qui va dans le sens accepté de force et d'effort<sup>197</sup>, à partir de laquelle se structurent des signifiants qui peuvent être étudiés dans leur *premier sens* par la science de la *flexion morphologique* comme étant : nom, verbe, actif, passif, passé, présent, etc., et groupe de

---

<sup>194</sup> Professor Sir Ernst Gombrich OM was born in Vienna in 1909 and died in London on November 3, 2001, aged 92. He studied at the Theresianum and then at the Second Institute of Art History at the University of Vienna under Julius von Schlosser (1928-33). He then worked as a Research Assistant and collaborator with the museum curator and Freudian analyst Ernst Kris. He joined the Warburg Institute in London as a Research Assistant in 1936. During World War 2 he was employed by the BBC as a Radio Monitor. After the war he rejoined the Warburg Institute eventually becoming its Director in 1959. His major publications include *The Story of Art* (1950), *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation* (1960), *Aby Warburg: An Intellectual Biography* (1970), *Symbolic Images* (1972), *The Sense of Order: A Study in the Psychology of Decorative Art* (1979). His book, *The Preference for the Primitive*, which he completed before his death, was published by Phaidon in July 2002.  
<https://gombrich.co.uk/> (Consulté le 23 juillet 2016)

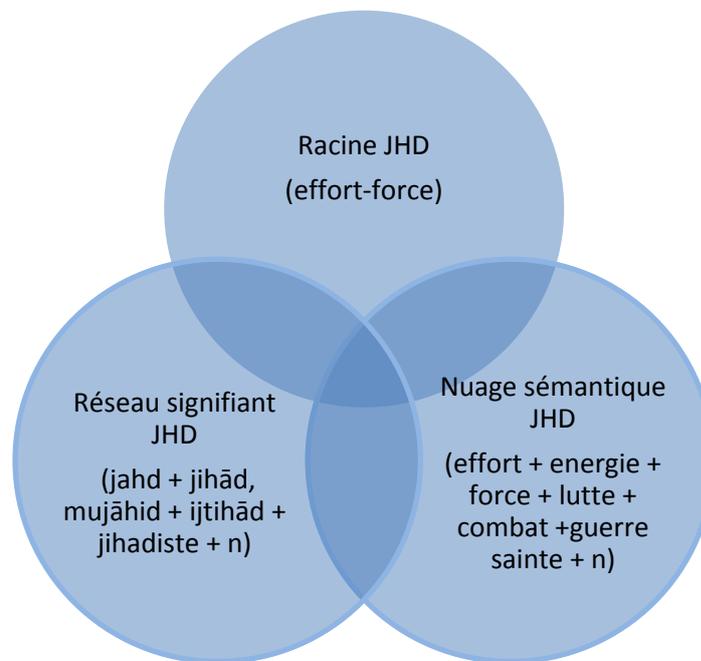
<sup>195</sup> Voir : Ernst Hans Gombrich, Jacques Combe, and Claude Lauriol, *Histoire De L'art* (Flammarion, 1990).

<sup>196</sup> Karin Becker, "Les Discours Sur Les Nuages Dans La Littérature Française," *Géographie et cultures*, no. 85 (2013).

<sup>197</sup> Voir chapitre premier « A la recherche de l'objet d'étude, l'espace conceptuel du jihād »

signifiants se structurant à partir de la racine JHD forment ce qui est posé ici comme un *réseau signifiant*<sup>198</sup>.

Aussi, chacun des signifiants se structurant à partir de la racine JHD a aussi un *second sens*, d'où se déploie cette fois-ci une dimension sémantique identifiée par la notion de *nuage sémantique*. Ce dernier regroupe tous les sens, acceptés et potentiels, que peuvent revêtir les signifiants se structurant à partir de la racine JHD, et qui ont tous en lien avec les sens « force » et « effort ». Plus spécifiquement, aller au-delà de l'association JHD-*jihād*-effort-force, qui fait office ici de « plus petit dénominateur commun », sur lequel tous les auteurs et chercheurs consultés dans le présent travail sont en accord, relèverait d'un arbitraire qui s'explique par la « nécessité » intellectuelle de définir l'objet *jihād* et qui résulte le plus souvent en l'opération de le situer dans une problématique ou thématique arbitraire définie par le sujet qui l'étudie, comme il l'est démontré dans les deux premiers chapitres du présent travail.



***Schéma quatrième : Complexe Racine-Réseau signifiant-Nuage sémantique***<sup>199</sup>

Le chapitre quatrième « *La racine JHD dans le Qur'ān, à la recherche d'al-jihād* », propose donc :

<sup>198</sup> Encore une fois, la notion de « réseau signifiant » est inspirée par l'expression « réseau des signifiants » de Jacques Lacan. Voir :Lacan and Miller, *Le Séminaire De Jacques Lacan: Livre Xi*.

<sup>199</sup> Ce schéma est grandement inspiré de celui de Jacques Lacan et des anneaux borroméens représentant le Réel, le Symbolique et l'Imaginaire.

1. D'extraire le *réseau signifiant* JHD qui se présente dans le *Qur'ān* en langue arabe. En d'autres termes, l'extraction de tous les signifiants se structurant à partir de la racine JHD.

2. D'analyser le *premier sens-ma'nā* des signifiants composant ce *réseau signifiant* JHD extrait du *Qur'ān* en utilisant la science de la flexion morphologique. Ne pouvant faire une étude complète de tous les *premier sens-ma'nā* de ces signifiants dans le présent travail, l'analyse se concentre sur la recherche du signifiant JHD qui a comme *premier sens-ma'nā* celui de : nom, déterminé, singulier qui prend la forme/structuration « *al- jihād* ». Afin de tester l'hypothèse suivante :

*H : Il existe dans le Qur'ān un signifiant arabe se structurant à partir de la racine JHD, déterminé par l'article al- et qui prend la forme/structuration « al- jihād »*

Dans cette analyse, la question « Qu'est-ce que le *jihād* ? » est donc ainsi écartée, car dans le cadre conceptuel défini ici par le nuage sémantique, « *le jihād* » aurait le potentiel de prendre le « sens » que le sujet veut bien lui prêter ou lui faire porter, tant que ces signifiants trouvent leur ancrage dans la racine triconsonantique JHD qui émerge *de et dans* son environnement naturel qu'est la langue arabe, et qui ne cesse de se mouvoir dans des environnements socio-historiques différents spatialement et temporellement.

En témoigne -encore une fois- un déplacement temporel dans la langue française d'un signifiant en langue arabe se structurant à partir de la racine JHD: celui de مُجَاهِد – *mujāhid* qui devient en français *moudjahid*, défini comme « *Celui qui fait le djihad [sic] ; combattant de divers mouvements de libération nationale du monde musulman* »<sup>200</sup>, et qui évolue en *djihadiste*, défini comme « *Relatif au djihadisme*<sup>201</sup>; *qui en est partisan*<sup>202</sup> »<sup>203</sup>. Deux signifiants différents donc, mais profondément attachés au signifiant arabe مُجَاهِد – *mujāhid* et à la racine JHD d'une part, et à un nuage sémantique dans lequel évolue la compréhension de مُجَاهِد – *mujāhid* à travers l'espace et le temps. Signifiant مُجَاهِد – *mujāhid* qui -selon Thomas Sizgoritch- aurait été mis en rapport avec le monachisme par les premiers musulmans, bien avant d'être mis en rapport avec les mouvements de libérations nationales qui marquèrent le

<sup>200</sup> [http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/moudjahid\\_moudjahidin/52869](http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/moudjahid_moudjahidin/52869) (consulté le 18 mai 2016)

<sup>201</sup> Toujours selon le Larousse : « *Nom par lequel on désigne les idées et l'action des fundamentalistes extrémistes qui recourent au terrorisme en se réclamant de la notion islamique de djihad* ».

<sup>202</sup> [http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/djihadiste\\_adj\\_et\\_n/10910152?q=djihadiste#900647](http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/djihadiste_adj_et_n/10910152?q=djihadiste#900647) (consulté le 18 mai 2016)

<sup>203</sup> De la même manière que le déplacement –dangereux- de l'adjectif « musulman » vers « *islamique* », et celui –tout aussi dangereux- de « musulman » vers « *islamiste* », et « *Islam* » vers « *islamisme* ».

XXe siècle –et donc *moudjahid* -, et enfin avec le *djihadisme* de l'ère post-11-septembre –et donc *djihadiste*.

Le signifiant qui se présente comme « *jihad* » dans la langue française ou anglaise devient, lorsque transposé dans la langue arabe, l'équivalent d'un signifiant qui se structure à partir de la racine JHD. L'analyse du signifiant *jihād* ne peut de ce fait se faire sans s'émanciper de sa présentation dans une « grammaire non-arabe », et poser d'emblée la question « *Qu'est-ce que le jihād selon le Qur'ān?* » ne va pas de soi, pour autant qu'elle voile certains aspects du signifiant *jihād* qui ne peuvent tout simplement pas être « compris »<sup>204</sup>, question qui devient alors à ce stade du travail : « *Quels sont les signifiants se structurant à partir de la racine JHD présents dans le Qur'ān* ». Ainsi, les signifiants se structurant de la racine JHD peuvent être analysés dans un environnement qui échappe aux discours socio-historique sur le *jihād*, à savoir : le *Qur'ān* comme matrice de ces signifiants. D'où la nécessité de présenter la nature et la genèse de cette lecture/récitation qu'est le *Qur'ān*.

### 3.2 *Le Qur'ān, d'un Livre à l'Autre*

Le mot *al-Qur'ān* (*premier sens-ma'nā* : nom déterminé, masculin, singulier), émane de la racine QRA qui donne le verbe transitif *qara'a* (qui veut dire généralement *lire, réciter*). *Al-Qur'ān* se traduirait alors en *l'acte de lire, l'acte de réciter, lectures du Qur'ān et discours*<sup>205</sup>. Une autre appellation du *Qur'ān* est *kitāb*, de la racine KTB, et qui lexicalement veut dire *écriture* tout en faisant référence au *livre écrit*, l'écriture se replie ici sur la lecture, et la lecture sur l'écriture ; ces deux principes s'entrelacent dans les noms qui désignent le *Qur'ān*<sup>206</sup>. Et les tout premiers mots révélés au prophète *Muhammad* furent d'ailleurs en rapport avec la lecture/récitation émanant de la racine QRA, à savoir : « *Lis [iqra', de la racine QRA], par le nom de ton Seigneur qui a créé* »<sup>207</sup>. Mais si le *Qur'ān* est livre, il ne faut pas le confondre avec « Le livre » en tant que l'Écriture divine, l'archétype divin, la « *tablette protégée*<sup>208</sup> » conservée auprès de Dieu et inconnaissable, « Livre » transmis seulement par Lui

<sup>204</sup> L'importance de la grammaire et son rôle sur la relativité de ce qui peut être compris fut un fait que l'anthropologue Franz Boas relevait déjà : « *La grammaire, d'après Boas, choisit, classe, et exprime différents aspects de l'expérience, et, de plus, elle remplit une autre fonction importante : « elle détermine quels sont les aspects de chaque expérience qui doivent être exprimés* » ». Roman Jakobson, *Essais De Linguistique Générale*, Collection Double (Paris: Editions de Minuit, 1981-, 1963), 197.

<sup>205</sup> El-Said M. Badawi and M. A. Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Handbook of Oriental Studies Section One, the near and Middle East, (Leiden: Brill, 2008), 746.

<sup>206</sup> M. A. Abdel Haleem, *Understanding the Qur'an : Themes and Style*, London Qur'an Studies (London ; New York: I.B. Tauris, 1999), 2.

<sup>207</sup> Ali Nadvi, *Le Saint Coran*, 458.

<sup>208</sup> « *Ceci est, au contraire, une glorieuse lecture [un Qur'ān], sur une tablette protégée [الوح محفوظ]* » (Les constellations, 21-22). Ibid., 450.

aux hommes par Révélation<sup>209</sup>. L'analyse du réseau signifiant JHD dans le *Qur'ān* qui est faite dans le chapitre suivant, fait de ce dernier un outil de recherche dont le statut et la nature se doivent d'être ici présentés et développés.

### 3.2.1 La structure du *Qur'ān* : *sūra* et *āya*

Le *Qur'ān* se compose de cent-quatorze sections. Chacune de ces sections est désignée par le terme *sūra* (*premier sens-ma'nā* : nom indéterminé, féminin, singulier), le *Qur'ān* se compose donc de cent-quatorze *sūrātes* (*premier sens-ma'nā* : nom indéterminé, féminin, pluriel). Le mot *sūra* dérive de la racine trilittérale *s-w-r*, point de départ d'un *nuage sémantique* qui contient les sens de: *cercle, barrière, clôture, mur, bracelets, escalader, passer par-dessus une clôture, être de haut rang ou élevé spirituellement, etc.* Quant au terme *sūra*, il prendrait des sens comme : *clôture, éminence, gloire, honneur, dignité, rang, station, signe et témoignage, ...*<sup>210</sup>

Chaque *sūra* se compose de versets. La *sūra* la plus longue en compte deux-cent-quatre-vingt-six, tandis que la plus courte en compte trois. Le terme utilisé en langue arabe et traduit par verset est : *āya* (*premier sens-ma'nā* : nom indéterminé, féminin, singulier), dérivé de la racine trilittérale *ʔ-y-y*, dont le *nuage sémantique* regroupe les sens de : *marqueur, signe, témoignage, indicateur, marquer, faire une pause, s'attarder, réfléchir, s'assurer, corps d'une personne, gloire, lumière du soleil, beauté des fleurs.* Le mot *āya* prendrait dans le *Qur'ān* les sens de : *signe, indicateur, indication, témoignage, preuve, miracle, prodige, symbole, exemplaire, message, révélation, enseignement, instructions, leçon, gloire et merveille, etc.*<sup>211</sup>

Dans la première *āya* de la vingt quatrième *sūra* du *Qur'ān*, dont le titre est «*al-Nour* » (*premier sens-ma'nā* : nom déterminé par l'article *al-*, masculin, singulier) ou «*la Lumière* », la relation entre *sūra* et *āya* est présentée de la manière suivante dans trois traductions différentes :

سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

« *This/the following is a sura [sūratun] We have sent down and made binding: We have sent down clear revelations [āyātin] in it, so that you might take heed.* »<sup>212</sup>

<sup>209</sup> Hichem Djaït, *La Vie De Muḥammad: Révélation Et Prophétie* (Paris: Paris : Fayard, 2007), 25.

<sup>210</sup> Badawi and Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, 465.

<sup>211</sup> Ibid., 68-69.

<sup>212</sup> Ibid., 465.

« Un chapitre [*sūratun*] que nous avons fait descendre et imposé, et y avons fait descendre des signes [*āyātīn*] manifestes. Peut-être vous rappellerez-vous ! ». <sup>213</sup>

« Sourate [*sūratun*] que nous avons révélée et imposée et révélée en versets [*āyātīn*] clairs. Peut-être réfléchirez-vous ». <sup>214</sup>

Ces trois traductions de la même *āya* montrent les difficultés, ainsi que l'expérience troublante, que peut vivre celui ou celle qui cherche à comprendre et/ou étudier le *Qur'ān* dans une langue autre que l'arabe. Difficultés qui s'expliquent en grande partie par l'envergure du champ sémantique d'un signifiant en langue arabe, et qui fait –entre-autres- que le *verset-āya* parle selon la traduction de *signes*, de *révélations* ou de *versets* pour le morphème *āyātīn* (nom indéterminé, féminin, pluriel). Mais aussi par le fait que la traduction interlinguale, qui consiste en l'interprétation des signes linguistiques au moyen d'une autre langue, se fait souvent par le recodage et la retransmission d'un message reçu d'une autre source. Ce qui implique deux messages équivalents dans deux codes différents <sup>215</sup>, dont la « valeur d'équivalence » reste arbitraire et à la discrétion du « transmetteur », et donc du sujet-traduisant.

### 3.2.2 Histoire et nature du *Qur'ān*

Selon la tradition musulmane <sup>216</sup>, c'est en l'an 610 AD que *Muḥammad* reçut le message divin qui lui fut communiqué par *Jibrīl* (le plus souvent compris comme l'Ange *Gabriel*), lors d'une retraite pendant le mois de *ramadān* dans la caverne de *ḥirā'* (ou recherche), au Mont *Nour* (Mont Lumière) dans la banlieue de la ville de *Makkah*. *Jibrīl* présenta alors à *Muḥammad* un « écrit céleste » et lui ordonne : « Lis ! », *Muḥammad* répond : « Je ne sais pas lire <sup>217</sup> », *Jibrīl* le serre alors fort dans ses bras et lui fait trois fois la même demande, avant de réciter le message qui reste gravé dans la mémoire de *Muḥammad* <sup>218</sup>, message qui continuera à « descendre » sur *Muḥammad* pendant les vingt-trois années qui suivront cet événement à *Makkah* -lors de la période dite *pré-hégirienne*- et ensuite à *al-Madīnah* -donc après *l'hégire* <sup>219</sup>-. Le début du

<sup>213</sup> Aldeeb Abu-Sahlieh, *Le Coran*, 494.

<sup>214</sup> Jean Grosjean, *Le Coran*, Points Sagesses (Paris: Seuil, 2001), 204.

<sup>215</sup> Jakobson, *Essais De Linguistique Générale*, 79-80.

<sup>216</sup> Ce qui est présenté comme l' « histoire de la Caverne ».

<sup>217</sup> Toujours selon la *Tradition*, *Muḥammad* aurait été un illettré et sa « lecture » aurait été un miracle. Ceci est contesté par Hichem Djaït qui se base sur le fait que le *Qur'ān* n'indique pas clairement si *Muḥammad* savait lire et écrire, et du fait qu'à aucun moment l'argument de l'illettrisme du Prophète n'est utilisé pour le défendre de ses accusateurs. Toujours selon Djaït : « *l'histoire de la caverne est une forgerie post-coranique plutôt inconsistante* ». Voir dans : Djaït, *La Vie De Muḥammad: Révélation Et Prophétie*, 102.

<sup>218</sup> Ali Nadvi, *Le Saint Coran*, 458.

<sup>219</sup> Hégire, ou immigration, exil.

message que reçoit *Muḥammad* forme les premières *āyātes* (ou versets) descendues, consignées par écrit dans le *Qur'ān*, et dont les cinq premières furent et sont :

« Lis, par le nom de ton Seigneur qui a créé,

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ

Qui a créé l'homme d'un caillot de sang.

خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ

Lis par ton seigneur, le Très Noble,

اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ

C'est Lui qui a enseigné par la plume,

الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ

Il a enseigné à l'homme ce qu'il ne savait pas.

عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم

... » *Sūra 96, 1-5, « Le caillot de sang »*<sup>220</sup>

Le prophète-messager *Muḥammad* serait né vers l'an 570 AD à *Makkah* (ou la Mecque), ville commerçante et cosmopolite de l'Arabie où cohabitaient différentes communautés religieuses, dont des polythéistes, des Juifs et des Chrétiens. En 610 AD, *Muḥammad* commence à recevoir la Révélation à *Makkah* jusqu'en 622, année à laquelle il se rend avec certains de ses compagnons à *Yathrib*, devenue depuis *al-Madīnah* (ou Médine). Il y rejoint les *muhājirūn* (pluriel de *muhājir* ou émigrant), c'est-à-dire les Mecquois qui acceptèrent et crurent au message de *Muḥammad*, et qui émigrèrent de *Makkah* à *Yathrib* (actuelle *al-Madīnah*) à cause des persécutions qu'ils y subissaient pour avoir témoigné de l'unicité de Dieu, qu'il n'y a d'autre dieu que *Le Dieu* (ou en arabe *Allah*). Ils furent tous accueillis par les habitants de *Yathrib*, dits les *Anṣārs*, Cet événement connu comme la *hijra* (ou immigration, exil), marque le début du calendrier lunaire dit « de l'hégire » ou hégirien qui commence en juillet 622 AD, et est utilisé pour distinguer un *Islam mekkois* pacifique d'un *Islam médinois* religieux, politique et militaire, et donc période dite post-hégirienne dans laquelle *Muḥammad* s'affirme politiquement et militairement. Ce ne serait cependant que vers l'an 639 ou 640 AD qu'il fut décidé d'instaurer un nouveau calendrier, et de compter les années à partir de la *hijra* et de conserver la succession des douze mois lunaires, et ce à l'initiative du second calife 'Umar.<sup>221</sup> Ainsi, les *sūrātes* révélées à *Muḥammad* avant l'hégire sont dites *mekkoises*, tandis que celles révélées après l'hégire sont dites *médinoises*<sup>222</sup>.

A sa mort en 632 AD (ou en l'an onze AH), le Prophète *Muḥammad* laissa un État s'étendant sur toute l'Arabie, et une Révélation achevée mais non consignée dans une version

<sup>220</sup> Ali Nadvi, *Le Saint Coran*, 458-59.

<sup>221</sup> Roger Caratini, *Mahomet : Vie Du Prophète* (Paris: l'Archipel, 2002), 359-60.

<sup>222</sup> Aldeeb Abu-Sahlieh, *Le Coran*.

écrite faisant autorité, les *āyātes-signes-versets* furent alors collectées, assemblées et codifiées dans le *Qur'ān*<sup>223</sup>. L'écriture de la Révélation fut –en ce sens– un phénomène tardif lié à l'affirmation de cet appareil d'État mis en place alors, remettant en question la transmission orale et la récitation « par cœur » du *Qur'ān*. Le souci de rassembler la Parole dans un recueil écrit, de conserver ce texte et de le préserver des atteintes du temps et des défaillances de la mémoire humaine apparut chez celui qui fut élu « *successeur de l'envoyé de Dieu* » : *Abū-Bakr*. Ce dernier, après le constat de la mort de plusieurs Compagnons qui consignaient de mémoire le *Qur'ān* lors d'une bataille<sup>224</sup> (aussi appelés les *qurrā'*, ou lecteurs/récitants), rassemble donc les fragments épars et en fait un corpus afin de ne pas perdre le Message révélé et transmis par *Muḥammad*, corpus dont le successeur d'*Abū-Bakr*, le second calife *'Umar*, ainsi que la fille de ce-dernier, *Ḥafṣa*, héritent<sup>225</sup>. Ce corpus prendra la forme d'un codex (ou *muṣḥaf*) qui sera canonisé et diffusé par le successeur de *'Umar* : le troisième calife *'Uthmān*.<sup>226</sup>

Le *Muṣḥaf* (ou codex) de *'Uthmān*, fut établi en 650 AD (vers l'an trente de l'hégire), et son établissement, comme un seul et unique corpus canonique, est considéré comme un phénomène majeur dans l'histoire religieuse, culturelle, et politique de l'*islam*<sup>227</sup>. La tâche de la mise par écrit du *Qur'ān* fut confiée à *Zayd ibn Thābit* –ancien scribe du Prophète *Muḥammad* qui aurait reçu de celui-ci le *Qur'ān* par dictée-, et qui aurait repris pour l'essentiel le corpus d'*Abū-Bakr*, le complétant par son propre texte et par des témoignages oraux qu'il avait recueillis. Cette entreprise avait pour but d'unifier le texte et d'en donner une version officielle et définitive<sup>228</sup>, elle peut aussi être lue comme une politique visant à établir un texte standard pour ce qui était devenu alors plus qu'un État : un Empire. Le codex officiel de *'Uthmān* s'imposa par rapport aux autres codex disponibles alors, ce qui amena les *qurrā'* (récitants du *Qur'ān*) à s'opposer violemment à *'Uthmān*, certains allant jusqu'à l'accuser d'avoir altéré la Parole de Dieu<sup>229</sup>. *'Uthmān* dont le meurtre fut l'évènement fondateur de la

<sup>223</sup> *The Blackwell Companion to the Qur'an*, ed. Andrew Rippin, Companion to the Qur'an (Malden, MA: Malden, MA : Blackwell Pub., 2006), 24.

<sup>224</sup> La bataille de *'aqrabā'*.

<sup>225</sup> Djaït, *La Grande Discorde : Religion Et Politique Dans L'islam Des Origines*, 158-59.

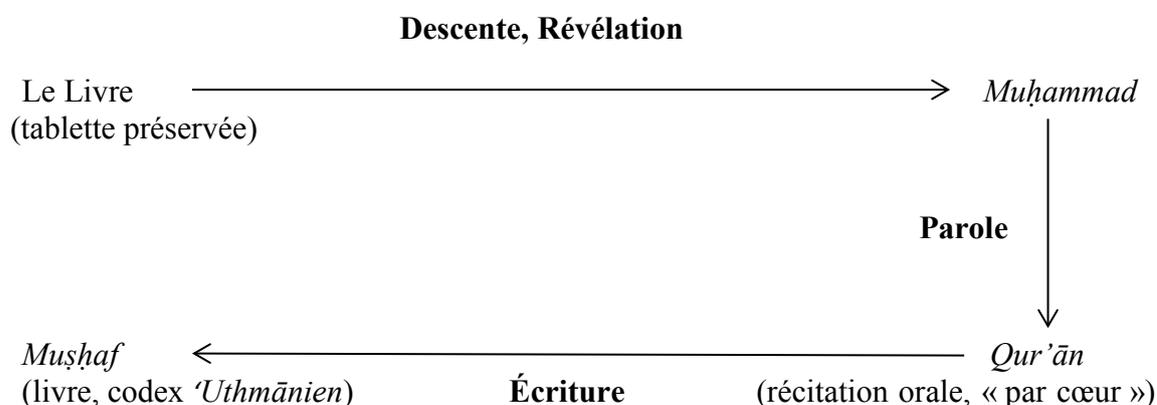
<sup>226</sup> Il est intéressant de mentionner que *'Umar* aurait fait réciter la *sūra al-Anfāl* (Le butin ou Les dépouilles) pour mobiliser psychologiquement les guerriers, afin de « *provoquer en eux recueils et émotions* », et de « *placer le jihād sous la bannière du Qur'ān* ». Dans des conditions socio-historiques où le *jihād* aurait été idéologie capitale, et la grande affaire de l'époque. Voir : *ibid.*, 160.

<sup>227</sup> *Ibid.*, 164.

<sup>228</sup> *Ibid.*

<sup>229</sup> *Materials for the History of the Text of the Qur'an : The Old Codices : The Kitāb Al-Maṣāḥif of Ibn Abī Dawūd, Together with a Collection of the Variant Readings from the Codices of Ibn Ma'sūd, Ubai, 'alī, Ibn 'abbās, Anas,*

scission définitive de la *Umma*<sup>230</sup>, et événement primordial parce qu'il « entraîna une cascade d'actions hautement dramatiques en elles-mêmes et dans leur temporalité propre : la Fitna, discorde, guerres civiles, violence meurtrière au sein de la Umma. Au-delà et par réaction en chaîne, il suscita les grandes divergences politiques et doctrinales qui allaient surgir de ces premières luttes et de celles qui suivront pendant deux ou trois siècles »<sup>231</sup>, période donc qui concorde avec l'apparition des corpus d'*aḥādīths* et ce qui peut être qualifié « d'institutionnalisation du *jihād* ».



#### *Schéma cinquième : La nature du Qur'ān*

Dans la présente recherche, le réseau-signifiant JHD est extrait dans le chapitre quatrième « *La racine JHD dans le Qur'ān, à la recherche d'al-jihād* », principalement à partir de deux versions du *Qur'ān* spécifiques. La première est une version numérique qui présente les *āyātes* en langue arabe sur le site internet : [www.Tanzil.net](http://www.Tanzil.net), projet lancé en 2007 ayant pour mission la production d'un texte du *Qur'ān* -en Unicode- qui peut être utilisé sur d'autres sites internet et applications<sup>232</sup>. Cette ressource permet de présenter les *āyātes-versets* dans la langue arabe, de sorte que les lecteurs et lectrices arabisant(e)s peuvent observer « dans

*Abū Mūsā and Other Early Qur'ānic Authorities Which Present a Type of Text Anterior to That of the Canonical Text of 'uthmān*, ed. Arthur Jeffery and 'Abd Allāh ibn Sulaymān Sijistānī (Leiden: Leiden : E.J. Brill, 1937), 8.

<sup>230</sup> Djaït, *La Grande Discorde : Religion Et Politique Dans L'islam Des Origines*, 185

<sup>231</sup> Ibid., 193.

<sup>232</sup> « Our mission in the Tanzil project is to produce a standard Unicode Quran text and serve as a reliable source for this standard text on the web ».

[http://tanzil.net/wiki/Tanzil\\_Project](http://tanzil.net/wiki/Tanzil_Project) (consulté le 19 mai 2016)

le texte » par eux(elles)-mêmes la façon chacun des signifiants se structurant à partir de la racine JHD extraits du *Qur'ān*. La deuxième version utilisée est « *Le Coran* »<sup>233</sup> de Sami Awad Aldeeb Abu-Sahlieh<sup>234</sup>. Ce dernier a, par cette traduction du *Qur'ān*, fait un travail remarquable en présentant les *sūrātes-chapitres* selon l'ordre chronologique de « la descente » de la Révélation, tel qu'adopté par la commission de l'Université d'*Al-Azhar* au Caire qui a établi l'édition égyptienne du *Qur'ān* en 1923<sup>235</sup>. Le choix de présenter les *āyātes* selon un ordre chronologique, et donc en commençant par la première *āya* révélée où un signifiant se structurant à partir de la racine JHD se présente, jusqu'à la dernière, a pour but de présenter l'évolution dans le temps de cette structuration. Cette évolution ne sera cependant que brièvement analysée.

Aussi, une troisième version du *Qur'ān* est utilisée pour illustrer la part du sujet dans la traduction à travers ce qui est défini comme des « inconsistances » dans la traduction. Cette version est « *Le Saint Coran* » de Abbass Ali Nadvi pour qui : « *Le Coran (en arabe al-Qur'ān, lecture, la lecture par excellence) est le livre saint des Musulmans qui le considèrent comme « la parole créée d'Allah ». C'est le « Seigneur des mondes » qui l'a révélé à son envoyé de choix, au Prophète, afin que celui-ci la communique à son peuple.* ». Perspective sur l'*Islam* qui diffère donc de celle d'Aldeeb Abu-Sahlieh et traduction qui est utilisée comme soupape servant à démontrer -encore une fois- comment le sujet lisant, récitant et traduisant le *Qur'ān* est présent **dans** la traduction. Pour exemple la dernière *āya*<sup>236</sup> contenant un signifiant se structurant à partir de la racine JHD :

لَكِنَّ الرِّسُولَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَأَوْلِيَانِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Et que Aldeeb Abu-Sahlieh traduit par :

<sup>233</sup> Sami Awad Aldeeb Abu-Sahlieh, *Le Coran* (Vevey, Suisse: L'Aire, 2008), 494.

<sup>234</sup> Sami Awad Aldeeb Abu-Sahlieh (1949-) : Chrétien arabe d'origine palestinienne et de nationalité suisse. Licencié et docteur en droit de l'université Fribourg. Diplômé en sciences politiques de l'Institut universitaire des hautes études internationales de Genève. Responsable du droit musulman et arabe à l'Institut suisse de droit comparé à Lausanne depuis 1980. Professeur invité aux facultés de droit d'Aix-en-Provence et de Palerme. Au-delà du travail de traduction et de présentation du *Qur'ān* dans un ordre chronologique, cet auteur fut choisi pour démontrer que le présent travail ne s'inscrit pas dans une perspective apologète de l'*Islam* qui tendrait à présenter des traductions qui « camoufleraient » des *āyātes* que l'on pourrait -a priori- croire comme étant « violentes » ou « belliqueuses ». D'où le choix de cette traduction dont l'auteur dit que: « 90% du Coran est une copie des écrits juifs et chrétiens », « [Le Coran] est un texte décousu », et « Il n'y a aucun livre qui descend du ciel ». Voir l'entrevue enregistrée le 26 septembre 2011 sur : <http://www.agoravox.tv/actualites/religions/article/sami-aldeeb-le-coran-a-ete-ecrit-31958> (consulté le 20 mai 2016)

<sup>235</sup> Aldeeb Abu-Sahlieh, *Le Coran*, 14.

<sup>236</sup> Selon l'ordre chronologique adopté par l'Université d'al-Azhar.

« Mais l'envoyé et ceux qui ont cru avec lui ont lutté de leurs fortunes et de leurs personnes.  
Ceux-là auront les bienfaits. **Ceux-là sont ceux qui réussiront.** » (Le revenir)<sup>237</sup>

L'inconsistance détectée au niveau du *premier sens-ma'nā* dans la traduction de الْمُفْلِحُونَ *al-mufliḥūn* (ou « ceux qui réussissent », « les gagnants ») par « **ceux qui réussiront** » d'Aldeeb Abu-Sahlieh est éclairée lorsque l'on se rapporte à la traduction d'Ali Nadvi qui est plus adéquate selon le *premier sens-ma'nā* original arabe :

« Mais le Messager et ceux qui avec lui ont cru luttent de biens et de corps. A eux les bonnes choses ! **Ce sont eux les gagnants.** [sic] » (Le désaveu ou Le repentir)<sup>238</sup>

Dans le cadre de cette *āya*-verset, donner une continuité temporelle à « ceux qui ont lutté » en les projetant dans le futur avec la magie d'un « Ceux-là sont ceux qui **réussiront.** » est considéré ici comme une inconsistance, une opération illisible dans l'*āya* une fois remise dans son environnement *qur'ānique* arabe ! Environnement dans lequel les signifiants se structurant à partir de la racine JHD sont extraits dans le chapitre suivant « *La racine JHD dans le Qur'ān, à la recherche d'al-jihād* », et chapitre dans lequel est testée la validité de l'hypothèse :

*H : Il existe dans le Qur'ān un signifiant arabe se structurant à partir de la racine JHD, déterminé par l'article al- et qui prend la forme/structuration « al- jihād »*

<sup>237</sup> Aldeeb Abu-Sahlieh, *Le Coran*, 550.

<sup>238</sup> Ali Nadvi, *Le Saint Coran*, 136.

*Chapitre quatrième : « La racine JHD dans le Qur'ān, à la recherche d'al-jihād »*

Après avoir conceptualisé un cadre théorique dans lequel une étude *du jihād* originale peut être faite dans le chapitre précédent, le présent –et dernier- chapitre propose:

1. D'extraire le *réseau signifiant* JHD qui se présente dans le *Qur'ān* en langue arabe. En d'autres termes, l'extraction de tous les signifiants se structurant à partir de la racine JHD.
2. D'analyser le *premier sens-ma'nā* des signifiants composant ce réseau signifiant JHD extrait du *Qur'ān* en utilisant la science de la flexion morphologique. Ne pouvant faire une étude complète de tous les *premier sens-ma'nā* de ces signifiants dans le présent travail, l'analyse se réduira à la recherche d'un signifiant qui a comme *premier sens-ma'nā* : nom, déterminé, singulier qui prend la forme/structuration « *al-jihād* ». Afin de tester l'hypothèse suivante :

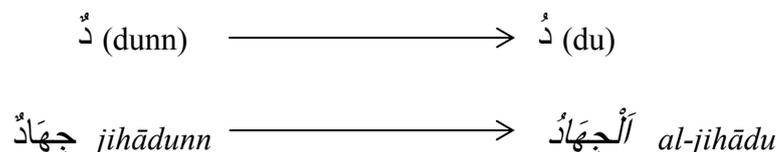
*H : Il existe dans le Qur'ān un signifiant arabe se structurant à partir de la racine JHD, déterminé par l'article al- et qui prend la forme/structuration « al-jihād »*

Pour cela, est retenu le paramètre d'analyse de la détermination et de l'indétermination du nom en arabe. Ainsi, tout nom qui désigne un individu ou une chose spécifiée(e) parmi les membres de son espèce est un nom déterminé. Par exemple : الْقَلَمُ ('*al-qalamu*, ou « le-crayon »), الْبُسْتَانُ ('*al-bustānu* ou « le-jardin ») ou encore الْجِهَادُ (*al-jihād u* ou « le-jihad »). Et parmi les six « espèces de noms » déterminées par les grammairiens de la langue arabe, seules

deux sont retenues ici –car pertinentes<sup>239</sup>-, à savoir : le *nom déterminé par l'article* « al- » dont les équivalents dans la langue française sont les articles déterminés : « la », « le », « les » et « l' », et le *nom annexé à un déterminé*, comme dans كِتَابُ الرَّجُلِ - kitābu- 'l-rajuli ou (le) livre de l'homme<sup>240</sup>.

Cependant, un nom commun aux membres de son espèce pour lequel aucun n'est particularisé en excluant un autre est un *nom indéterminé*. Par exemple : قَلَمٌ (qalamunn ou « (un) crayon »), ou جِهَادٌ (jihādunn ou « (un) jihad »). Ce dernier peut cependant devenir un *nom déterminé* quand l'article «al-» s'y incorpore et qu'en conséquence le *tanwīn* est retranché. Cette opération grammaticale dite du *tanwīn* s'effectue au niveau du *mouvement-ḥarakah* de la dernière lettre –ou dernier bord- du signifiant et représentée ici par la « terminaison –nn », ainsi le *tanwīn* de *jihād* donne *jihādunn*, tandis que celui de *qalam* donne *qalamunn*.

En effet, l'incorporation de l'article *al-* à un *nom indéterminé*, comme celui de *jihādunn* (ou « (un) jihad »), implique le changement du *mouvement-ḥarakah* de la dernière consonne de ce même mot, la consonne دُ qui se lit *dunn* change en دُ qui se lit *du*, et le nom indéterminé جِهَادٌ - *jihād unn* devient اَلْجِهَادُ - *al-jihād u*, la perte du mouvement «-nn» est ce qui caractérise grammaticalement, en plus de la détermination par l'article *al-*, le changement d'un *nom indéterminé* vers un *nom déterminé*<sup>241</sup>. Comme le montre schéma suivant.



**Schéma sixième:** *Changement du nom indéterminé en nom déterminé par l'incorporation de l'article al- et retranchement du tanwīn*

Ce qui est recherché ici à l'aide des paramètres de détermination et d'indétermination, sont les signifiants qui se structurent à partir de la racine JHD extraits à partir des *āyātes* du *Qur'ān* –donc dans le réseau signifiant JHD dans le *Qur'ān-*, dont le *premier sens-ma'nā* est : nom, singulier, déterminé. Car si l'objet de recherche initial est déterminé comme étant « *Le jihad* », il serait légitime de se questionner quant à l'existence de ce signifiant dans

<sup>239</sup> Les quatre autres « espèces de noms » sont : le nom propre, le pronom, le nom démonstratif et le nom relié.

<sup>240</sup> Rashīd ibn 'Abd Allāh Shartūnī, *Grammaire Arabe À L'usage Des Arabes*, ed. Jacques Grand'henry (Louvain-la-Neuve: Louvain-la-Neuve : Peeters, 2000), 45.

<sup>241</sup> Ibid.

l'environnement *qur'ānique* arabe. En effet, *le jihād* est-il présent dans le *Qur'ān* au même titre que la prière, le jeûne et l'aumône dite légale ou épuratrice ? Comme le montrent les *āyātes* suivantes où le jeûne « *al-ṣiyāmu* » (nom, singulier, déterminé par l'« article » *al-* avec retranchement du *tanwīn*) est prescrit de manière claire et ne prête aucune ambiguïté à la traduction :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ<sup>242</sup>

« Ô vous qui avez cru ! On vous a prescrit le jeûne [*al-ṣiyāmu*] comme on l'a prescrit à ceux d'avant vous. Peut-être craignez-vous [Dieu] ». <sup>243</sup>

Ou encore la prière « *al-ṣalātu* » (nom, singulier, déterminé par l'« article » *al-* avec retranchement du *tanwīn*) et l'aumône dite légale ou épuratrice « *al-zakātu* » (nom, singulier, déterminé par l'« article » *al-* avec retranchement du *tanwīn*) :

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ

« Élevez la prière [*al-ṣalātu*], donnez l'[aumône]<sup>244</sup> épuratrice [*al-zakātu*], et agenouillez-vous avec ceux qui s'agenouillent ». <sup>245</sup>

Ainsi, les mots « jeûne », « prière » et « aumône-épuratrice » portent tous le même *premier sens-ma'nā*, à savoir : celui de nom, singulier, déterminé par l'« article » *al-*, ce dernier élément de grammaire arabe impliquant le retranchement du *tanwīn*. Ainsi les noms, singuliers, déterminés : « Le jeûne - *al-ṣiyāmu* », « La prière - *al-ṣalātu* » et « L'aumône-épuratrice - *al-zakātu* » sont bel et bien présents dans le *Qur'ān*. Dans le présent chapitre, l'analyse des signifiants se structurant à partir de la racine JHD dans le *Qur'ān*, a donc aussi pour but de documenter l'existence dans ce dernier d'un signifiant se structurant à partir de la racine JHD spécifique, qui a comme *premier sens-ma'nā* : nom, singulier, déterminé par l'« article » *al-*, et qui prend la forme/structuration du signifiant arabe *الْجِهَاد* - *al-jihādu*.

Avant de commencer cette analyse, il convient de mentionner que dans les exemples ci-dessus, les signifiants arabes sont présentés en *-Unn*, comme *jihād unn* et *qalamunn*, et ce

<sup>242</sup> Il est bon de rappeler ici que toutes les *āyātes* présentées en arabe sont prises du site web : [www.tanzil.net](http://www.tanzil.net)

<sup>243</sup> Aldeeb Abu-Sahlieh, *Le Coran*, 395.

<sup>244</sup> « Aumône » est ici entre crochets dans le texte original.

<sup>245</sup> Aldeeb Abu-Sahlieh, *Le Coran*, 378.

*mouvement-ḥarakah* retranscrit ici en « U », peut être remplacé par le *mouvement-ḥarakah* « A » ou encore par le *mouvement-ḥarakah* « I », ce qui donne respectivement pour les noms indéterminés (*un*)-*jihād* et (*un*)-*crayon* : *jihādann*, *jihādinn* et *qalamann*, *qalaminn*, et pour les noms déterminés *le-jihād* et *le-crayon*: *al-jihāda*, *al-jihādi* et *al-qalama*, *al-qalami*. Ainsi, et malgré ces *mouvements-ḥarakātes* en « U », « A, » et « I », les paramètres d'analyse retenus ici, et qui sont ceux de la détermination par l'« article » *al-* et le retranchement du *tanwīn*, gardent une intégrité certaine du fait qu'ils ne sont pas influencés par ces *mouvements-ḥarakātes* différents selon l'état du mot dans la phrase, opération qui a à voir avec la syntaxe (*al-naḥwu*)<sup>246</sup>, ordre où se perdrait l'unité-objet de recherche défini ici comme signifiant désengagé de toute phrase ou énoncé.

L'articulation du présent chapitre se résume donc à identifier le *premier sens-ma'nā* des signifiants se structurant à partir de la racine JHD extraits du *Qur'ān* arabe, en analysant en premier: si le signifiant est verbe ou nom, et en second : si le nom est singulier déterminé ou singulier indéterminé, selon la démarche présentée dans le schéma suivant, est le second et dernier point à mentionner ici.

---

<sup>246</sup> « La syntaxe nous apprend les états des mots quand ils entrent dans la phrase construite.

[...] Les mots dans la phrase construite (comprennent) deux parties :

-construit (*mabniy*) : c'est celui dont la finale se maintient dans un seul état.

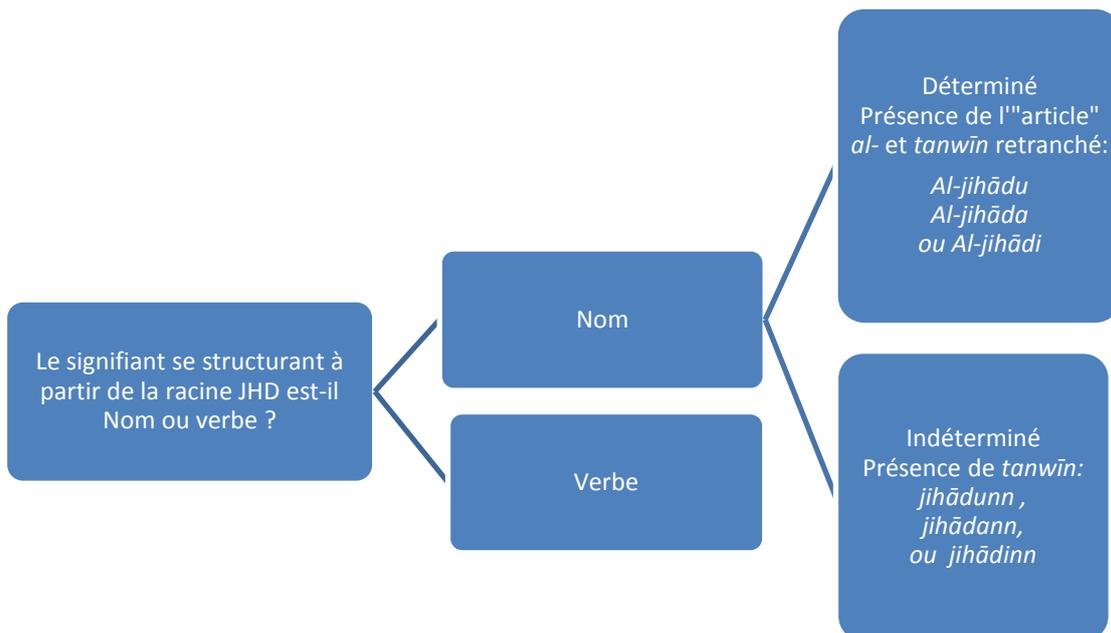
- fléchi (*mu'rab*): c'est celui dont la finale change et elle sera dans des états différents [et c'est ici que s'insère les changements des *mouvements-ḥarakah* en « U », « A, » ou « I »].

[...] On connaît l'état des mots fléchis à partir des règles qu'ont consignées les grammairiens dans la science de la syntaxe. Grace à ceci on connaît :

-Les états de la finale du verbe : le nominatif/indicatif, l'accusatif/subjonctif et l'apocopé.

-Les états de la finale du nom : le nominatif, l'accusatif et le génitif. »

Shartūnī, *Grammaire Arabe À L'usage Des Arabes*, 79.



**Schéma septième :** Résumé de la méthode d'analyse des signifiants se structurant à partir de la racine JHD dans le Qur'ān en langue arabe (verbe, nom, déterminé, indéterminé)

#### 4.1 Les āyātes mecquoises (610-622 AD)

Toutes les sūrates présentées dans cette partie sont considérées comme *mekkoises*, donc *antéhégiriennes*, et la présentation des sūrates se fait ici selon le modèle suivant:

Titre en français<sup>247</sup>, titre en arabe, numéro de le *verset-āya*, place de la sūra selon l'ordre chronologique tel qu'adopté par la commission de l'Université d'Al-Azhar au Caire, place de la sūra selon l'ordre traditionnel du codex dit 'Uthmanien, nombre d'āyātes de la sūra comportant un signifiant se structurant à partir de la racine JHD, et enfin nombre de signifiants se structurant à partir de la racine JHD dans la sūra.

Ainsi :

##### 4.1.1 La délivrance<sup>248</sup>, سورة الفرقان (verset-āya 52)

Ordre chronologique : 42eme

Ordre traditionnel : 25eme

Nombre d'āyātes contenant un signifiant JHD : 01

Nombre de signifiants JHD : 02

<sup>247</sup> Selon la traduction d'Aldeeb Abu-Sahlieh.

<sup>248</sup> Traduit aussi par : le discernement, Le critère, La distinction, La loi, La salvation.

فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا<sup>249</sup>

« N’obéis donc pas aux mécréants. Par ceci engage [jāhid] contre eux une grande lutte [jihādann]»<sup>250</sup>

Ici, le premier signifiant **[jāhid]** a pour *premier sens-ma’nā* : verbe.

Le second signifiant **[jihādann]** a pour *premier sens-ma’nā* : nom, singulier, indéterminé (pas d’ « article » *al-* et *tanwīn* non-retranché).

#### 4.1.2 Le Créateur<sup>251</sup>, سورة فاطر (verset-āya 42)

Ordre chronologique : 43eme

Ordre traditionnel : 35eme

Nombre d’āyātes contenant un signifiant JHD : 01

Nombre de signifiants JHD : 01

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا

« Ils ont juré par Dieu, avec force [jahda] serments, que si un avertisseur venait à eux, ils seraient mieux dirigés que n’importe laquelle des nations. Lorsqu’un avertisseur leur est venu, cela n’a fait qu’accroître leur répulsion »<sup>252</sup>

Ici, le signifiant **[jahda]** a pour *premier sens-ma’nā* : nom verbal, ou *maṣdar*<sup>253</sup>.

Remarque : lorsqu’un *nom indéterminé* est annexé à un *nom déterminé*, ce premier devient un *nom déterminé*, ou plus exactement un *nom annexé à un déterminé*<sup>254</sup>. Par exemple : *قَلَمُ الرَّجُلِ - qalamu al-rajuli* (littéralement : « crayon l’homme ») qui se traduit –généralement- par « *Le crayon de l’homme* ». Dans la présente *āya*, le signifiant se structurant à partir de la racine JHD a le statut de nom-verbe ou *maṣdar*. Un *maṣdar* étant dans la langue arabe ce qui désigne un état ou un événement sans temporalité<sup>255</sup>. La différence morphologique entre les signifiants **[jahda]** et **[jihād]** est ici assez claire pour marquer la distinction entre les *premier sens-ma’nā* de nom-verbal (*maṣdar*) et de nom (*ism*). L’expression *جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ (jahda aymānihim)* traduite par « avec force serment » et par « à serments renforcés »<sup>256</sup>. N’ayant pas pour *premier sens-*

<sup>249</sup> Toutes les āyātes présentées ici en langue arabe sont tirées de la ressource web : [www.tanzil.net](http://www.tanzil.net)

<sup>250</sup> Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad. "Le Coran." Texte arabe et traduction française (2008). 115

<sup>251</sup> Ou encore : L’initiateur

<sup>252</sup> Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad. "Le Coran." Texte arabe et traduction française (2008). 121

<sup>253</sup> Shartūnī, *Grammaire Arabe À L’usage Des Arabes*, 106.

<sup>254</sup> Ibid., 45.

<sup>255</sup> Ibid., 38.

<sup>256</sup> Ali Nadvi, *Le Saint Coran*, 316.

*ma'nā* : nom, singulier, déterminé par « article » *al-* et *tanwīn* non-retranché le signifiant *jahda* n'est donc pas analysée plus en détail dans le présent travail.

#### 4.1.3 Les bétails, سورة الأنعام (verset-āya 109)

Ordre chronologique : 55eme

Ordre traditionnel : 06eme

Nombre d'āyātes contenant un signifiant JHD : 01

Nombre de signifiants JHD : 01

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لِّيُؤْمِنُوا بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ

« Ils ont juré par Dieu, avec force [*jahda*] serments, que s'il leur venait un signe. Ils y croiraient. Dis : « Les signes ne dépendent que de Dieu ». Mais qu'est-ce qui vous fait pressentir que s'il venait, ils n'y croiront pas? »<sup>257</sup>

Ici, le signifiant [*jahda*] a pour *premier sens-ma'nā* : nom verbal, ou *maṣḍar*. (Voir remarque au point 4.1.2 Le Créateur).

#### 4.1.4 Luqman, سورة لقمان (verset-āya 151)

Ordre chronologique : 57eme

Ordre traditionnel : 31eme

Nombre d'āyātes contenant un signifiant JHD : 01

Nombre de signifiants JHD : 01

وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

« Si tous deux te forcent [*jāhadā*] à m'associer ce dont tu n'as aucune connaissance, alors ne leur obéis pas. Accompagne-les dans la vie ici-bas convenablement. Suis la voie de celui qui se repent à moi. Ensuite, vers moi sera votre retour, et je vous informerai de ce que vous avez fait »<sup>258</sup>

Ici, le signifiant [*jāhadā*] a pour *premier sens-ma'nā* : verbe.

#### 4.1.5 Les abeilles, سورة النحل

Ordre chronologique : 70eme

Ordre traditionnel : 16eme

Nombre d'āyātes contenant un signifiant JHD : 02

Nombre de signifiants JHD : 02

<sup>257</sup> Aldeeb. 228

<sup>258</sup> Aldeeb. 244

#### 4.1.5.1 Première āya (verset 38)

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ<sup>259</sup>

« Ils ont juré par Dieu, avec force [jahda] serments : « Dieu ne ressuscitera pas celui qui meurt ». Mais si! C'est une vraie promesse de sa part. Mais la plupart des humains ne le savent pas »<sup>260</sup>

Ici, le signifiant **[jahda]** a pour *premier sens-ma'nā* : nom verbal, ou *maṣdar*. (Voir remarque au point 4.1.2 Le Créateur).

#### 4.1.5.2 Seconde āya (verset 110)

ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ

« Cependant ton Seigneur, envers ceux qui ont émigré après qu'ils ont été éprouvés, puis ont lutté [jāhadū] et ont enduré, ton Seigneur sera, après cela, pardonneur et très miséricordieux »<sup>261</sup>

Ici, le signifiant **[jāhadū]** a pour *premier sens-ma'nā* : verbe.

#### 4.1.6 L'araignée, سورة العنكبوت

Ordre chronologique : 85eme

Ordre traditionnel : 29eme

Nombre d'āyātes contenant un signifiant JHD : 03

Nombre de signifiants JHD : 04

Remarque : la présente *sūra mekkoise* est composée de 69 versets mekkois, cependant les āyātes 1 à 11 sont considérées comme médinoises.<sup>262</sup>

#### 4.1.6.1 Première āya (verset 06) (médinoise)

وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ

« Quiconque lutte [jāhada] ne lutte [yujāhidu] que pour lui-même. Dieu se passe du monde »<sup>263</sup>

<sup>259</sup> <http://tanzil.net/#16:38>

<sup>260</sup> Aldeeb. 310

<sup>261</sup> Aldeeb. 316

<sup>262</sup> Aldeeb. 364 et Nadvi. 285

<sup>263</sup> Aldeeb. 365

Ici, le premier signifiant [*jāhada*] a pour *premier sens-ma'nā* : verbe.

Le second signifiant [*yujāhidu*] a pour *premier sens-ma'nā* : verbe.

#### 4.1.6.2 Seconde āya (verset 08) (médinoise)

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

« Nous avons enjoint à l'humain la bienveillance envers ses deux géniteurs. Si tous deux te forcent [*jāhadā*] à m'associer ce dont tu n'as aucune connaissance, alors ne leur obéis pas. Vers moi sera votre retour, et je vous informerai de ce que vous avez fait »<sup>264</sup>

Ici, le signifiant [*jāhadā*] a pour *premier sens-ma'nā* : verbe

#### 4.1.6.3 Troisième āya (verset 69) :

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ

« Ceux qui luttent [*jāhadū*] pour notre cause, nous les dirigerons sur nos voies. Dieu est avec les bienfaisants.»<sup>265</sup>

Ici, le signifiant [*jāhadū*] a pour *premier sens-ma'nā* : verbe

#### 4.1.7 Résultats (première partie) :

De l'analyse précédente des signifiants se structurant à partir de la racine JHD dans les āyātes de la période mekkoise, ressortent les résultats suivants :

- Il y a un total de neuf āyātes contenant –au moins- un signifiant se structurant à partir de la racine JHD
- De ces neuf āyātes il y a un total de onze signifiants se structurant à partir de la racine JHD.

<sup>264</sup> Aldeeb. 365

<sup>265</sup> Aldeeb. 370

- Trois de ces signifiants trouvent leur espace dans deux *āyātes* révélées à *al-Madīnah* mais intégrées dans une *sūra mekkoise*<sup>266</sup>. Ces signifiants sont : [*jāhada*], [*yujāhadū*], [*jāhadā*], et ont tout trois pour *premier sens-ma'nā* celui de « verbe ». Ces trois signifiants sont intégrés à l'analyse des *āyātes médinoises* (voir plus bas).

- Les huit autres signifiants se structurant à partir de la racine JHD sont *mekkois*. Ces signifiants sont, dans l'ordre d'apparition chronologique présentés dans le tableau suivant avec leurs *premiers sens-ma'nā* respectifs :

<i>Signifiant JHD</i>	<i>Premier sens-ma'nā</i>
<i>jāhid</i>	verbe
<i>jihādann</i>	Nom, singulier, masculin, indéterminé
<i>jahda</i>	nom verbal ou <i>maṣḍar</i>
<i>jahda</i>	nom verbal ou <i>maṣḍar</i>
<i>jāhadā</i>	verbe
<i>jahda</i>	nom verbal ou <i>maṣḍar</i>
<i>jāhadū</i>	verbe
<i>jāhadū</i>	verbe

**Tableau premier :** Les huit signifiants se structurant à partir de la racine JHD de la période *mekkoise*.

Ainsi, en plus des trois signifiants se structurant à partir de la racine JHD extraits des *āyātes médinoises* et qui ont tout trois pour *premier sens-ma'nā* « arrêté » celui de « verbe », les signifiants extraits des *āyātes mekkoises* ont pour *premier sens-ma'nā* « arrêtés » ceux de : verbe (quatre fois), de nom verbal (trois fois) et de nom singulier, masculin, indéterminé (une fois). A ce point de l'analyse, l'hypothèse : *Il existe dans le Qur'an un signifiant arabe se structurant à partir de la racine JHD, déterminé par l'article al- et qui prend la forme « al-jihād »* est rejetée. L'analyse continue cependant avec l'étude des signifiants se structurant à partir de la racine JHD datant de la période *posthégirienne médinoise*.

#### 4.2 Les *āyātes hégiriennes (622-632 AD)*

<sup>266</sup> Fait intéressant mais non discuté ici car la thématique de l'organisation du *Qur'an* ne peut être présentée et étudiée plus en détail dans le présent travail.

En plus des trois signifiants se structurant à partir de la racine JHD extraits des *āyātes médinoises* et qui ont tout trois pour *premier sens-ma'nā* celui de « verbe », voici les signifiants se structurant à partir de la racine JHD de la période *posthégirienne médinoise* et des *sūrates médinoises*.

#### 4.2.1 La vache, سورة البقرة (verset-āya 218)

Ordre chronologique : 87eme

Ordre traditionnel : 02eme

Nombre d'*āyātes* contenant un signifiant JHD : 01      Nombre de signifiants JHD : 01

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

« Ceux qui ont cru, émigré et lutté [*jāhadū*] dans la voie de Dieu, ceux-là espèrent la miséricorde de Dieu. Dieu est pardonneur et très miséricordieux »<sup>267</sup>

Ici, le signifiant [*jāhadū*] a pour *premier sens-ma'nā* : verbe.

#### 4.2.2 Le butin, سورة الأنفال

Ordre chronologique : 88eme

Ordre traditionnel : 08eme

Nombre d'*āyātes* contenant un signifiant JHD : 03      Nombre de signifiants JHD : 03

##### 4.2.2.1 Première āya (verset-āya 72)

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَٰئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِّنْ وَلَايَتِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

« Ceux qui ont cru, émigré et lutté [*jāhadū*] de leurs fortunes et de leurs personnes dans la voie de Dieu, ainsi que ceux qui les ont abrités et secourus, ceux-là sont alliés les uns des autres. Quant à ceux qui ont cru et n'ont pas émigré, vous n'avez en rien une alliance avec eux, jusqu'à ce qu'ils émigrent. S'ils vous demandent secours dans la religion, à vous alors de [les] secourir, sauf contre des gens avec lesquels vous avez un engagement. Dieu est clairvoyant sur ce que vous faites.»<sup>268</sup>

<sup>267</sup> Aldeeb. 400

<sup>268</sup> Aldeeb Abu-Sahlieh, *Le Coran*, 418.

Ici, le signifiant **[jāhadū]** a pour premier sens-ma'nā : verbe.

#### 4.2.2.2 Seconde āya (verset-āya 74)

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ

« Ceux qui ont cru , émigré et lutté **[jāhadū]** dans la voie de Dieu, ainsi que ceux qui les ont abrités et secourus, ceux-là sont les vrais croyants. Ils auront un pardon et une attribution honorable. »<sup>269</sup>

Ici, le signifiant **[jāhadū]** a pour premier sens-ma'nā : verbe.

#### 4.2.2.3 Troisième āya (verset-āya 75)

وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدِ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

« Ceux qui après [celà] ont cru, émigré et lutté **[jāhadū]** avec vous, ceux-là sont des vôtres. Cependant les parentés ont priorité les unes envers les autres, d'après le livre de Dieu. Dieu est connaisseur de toute chose. »<sup>270</sup>

Ici, le signifiant **[jāhadū]** a pour premier sens-ma'nā : verbe.

#### 4.2.3 La Famille d'Imran, سورة آل عمران (verset-āya 142)

Ordre chronologique : 89eme

Ordre traditionnel : 03eme

Nombre d'āyātes contenant un signifiant JHD : 01

Nombre de signifiants JHD : 01

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتَّخَلَّوْا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمِ الصَّابِرِينَ

«Pensiez-vous entrer dans le jardin sans que Dieu ne sache, parmi vous, ceux qui ont lutté **[jāhadū]** et ne sache les endurants? »<sup>271</sup>

Ici, le signifiant **[jāhadū]** a pour premier sens-ma'nā : verbe.

<sup>269</sup> Ibid.

<sup>270</sup> Ibid.

<sup>271</sup> Ibid., 433.

#### 4.2.4 L'éprouvée, سورة الممتحنة (verset-āya 01)

Ordre chronologique : 91eme

Ordre traditionnel : 60eme

Nombre d'āyātes contenant un signifiant JHD : 01      Nombre de signifiants JHD : 01

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْفُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ حَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ

«Ô vous qui avez cru! Ne prenez pas pour alliés mon ennemi et le vôtre. Leur lancez-vous l'amour, alors qu'ils ont mécré en ce qui vous est parvenu de la vérité ? Ils font sortir l'envoyé ainsi que vous parce que vous croyez en Dieu, votre Seigneur. Si vous sortez luttant [jihādann] dans ma voie et recherchant mon agrément, leur tenez-vous en secret de l'amour, alors que je sais ce que vous cachez et ce que vous dites en public ? Quiconque parmi vous le fait, s'est égaré de la voie droite. »<sup>272</sup>

Ici, le signifiant **[jihādann]** a pour premier sens-*ma'nā* : nom, singulier, indéterminé (pas d' « article » *al-* et *tanwīn* non-retranché).

#### 4.2.5 Les femmes, سورة النساء (verset-āya 95)

Ordre chronologique : 92eme

Ordre traditionnel : 04eme

Nombre d'āyātes contenant un signifiant JHD : 01      Nombre de signifiants JHD : 03

لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا

«Ne sont pas égaux ceux des croyants [qui restent] assis [chez eux]<sup>273</sup> – sauf ceux ayant une nuisance – et ceux qui luttent [al-mujāhidūna] de leurs fortunes et de leurs personnes dans la voie de Dieu. Dieu a favorisé d'un degré ceux qui luttent [al-mujāhidūna] de leurs fortunes et de leurs personnes par rapport à ceux [qui restent] assis [chez eux]. À chacun Dieu a promis

<sup>272</sup> Ibid., 448.

<sup>273</sup> Entre crochets dans le texte original.

le meilleur bienfait ; et Dieu a favorisé ceux qui luttent [*al-mujāhidīna*] par rapport à ceux [qui restent] assis [chez eux] d'un très grand salaire»<sup>274</sup>

Ici, les trois signifiants se structurant à partir de la racine JHD [*al-mujāhidūna*], [*al-mujāhidīna*] et encore une fois [*al-mujāhidīna*], partagent le même *premier sens-ma'nā* : nom, pluriel, déterminé par l'«article» *al-* avec retranchement du *tanwīn*.

#### 4.2.6 Mahomet, سورة محمد (verset-āya 31)

Ordre chronologique : 95eme

Ordre traditionnel : 47eme

Nombre d'āyātes contenant un signifiant JHD : 01      Nombre de signifiants JHD : 01

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ

« Nous vous testerons pour savoir qui sont les lutteurs [*al-mujāhidīna*] parmi vous et les endurants, et afin de tester vos informations.»<sup>275</sup>

Ici, le signifiant [*al-mujāhidīna*] a pour *premier sens-ma'nā* : nom, pluriel, déterminé par l'«article» *al-* avec retranchement du *tanwīn*.

#### 4.2.7. La lumière, سورة النور (verset-āya 53)

Ordre chronologique : 102eme

Ordre traditionnel : 24eme

Nombre d'āyātes contenant un signifiant JHD : 01      Nombre de signifiants JHD : 01

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن أُمِرْتُمْ لَيَخْرُجُنَّ قُلْ لَا تُقْسِمُوا طَاعَةٌ مَّعْرُوفَةٌ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

«Ils ont juré par Dieu, avec force [*jahda*] serments, que si tu leur ordonnais, ils sortiraient au combat. Dis : « Ne jurez pas. Obéissance selon les convenances. Dieu est informé de ce que vous faites »<sup>276</sup>

Ici, le signifiant [*jahda*] a pour *premier sens-ma'nā* : nom verbal, ou *maṣdar*. (Voir remarque au point 4.1.2 Le Créateur).

<sup>274</sup> Aldeeb Abu-Sahlieh, *Le Coran*, 461.

<sup>275</sup> Ibid., 476.

<sup>276</sup> Ibid., 499.

#### 4.2.8 Le pèlerinage, سورة الحج (verset-āya 78)

Ordre chronologique : 103eme

Ordre traditionnel : 22eme

Nombre d'āyātes contenant un signifiant JHD : 01

Nombre de signifiants JHD : 02

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ  
وَفِي هَذَا لِيُكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ  
فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ

« Luttez [jāhidū] pour Dieu comme il doit être lutté pour lui [jihādi-hi]. C'est lui qui vous a élus. Il ne vous a fait aucune gêne dans la religion, celle de votre père Abraham. C'est lui qui vous a nommés auparavant les soumis, comme dans ce [Livre], afin que l'envoyé soit témoin à l'encontre de vous, et que vous soyez témoins à l'encontre des humains. Élevez la prière, donnez l'[aumône]épuratrice et protégez-vous après de Dieu. Quel merveilleux allié et quel merveilleux secoureur ! » <sup>277</sup>

Ici, le premier signifiant **[jāhidū]** a pour *premier sens-ma'nā* : verbe, tandis que le second signifiant **[jihādi]** a pour *premier sens-ma'nā*: nom, déterminé par annexion (donc sans l'«article» *al-*).

Remarque : L'annexé est un élément grammatical qui se rapproche de celui de « génitif », dit en arabe *muḍāf ilayh* (littéralement « ajouté à lui »), c'est un nom qui est mis en relation d'appartenance avec un nom précédent. Si l'annexé est déterminé avec *al-*, l'article *al-* est retranché au début du nom précédent (comme ici ~~al-~~**jihādi**). Si l'annexé est indéterminé avec *tanwīn*, ce dernier est retranché (comme ici **jihādīnn**). Le signifiant se structurant à partir de la racine JHD **[jihādi]** qui a le statut d'annexé n'est donc pas déterminé par l'article-*al-* mais par annexion, *jihādi-hi* se traduisant littéralement par « *jihād-Son* » et donc « *Son jihād*<sup>278</sup> », le déterminant possessif « *Son* » se rapportant au nom singulier, masculin « *Allāh* » traduit par « *Dieu* ». Fait éclairé dans la traduction d'Ali Nadvi qui est la suivante :

<sup>277</sup> Ibid., 509.

<sup>278</sup> Rappelons ici que le sens du signifiant *jihād* se rapporte au nuage sémantique.

« Et luttiez [**jāhidū**] pour Dieu selon le droit de Sa lutte [**jihādi-hi**]. C'est Lui qui vous a élus ; et Il ne vous a pas assigné de gêne dans la religion comme culte de votre père Abraham, le quel vous a nommés « Soumis » [ (Musulmans)] autrefois, -et ici aussi,- afin que le Messager soit témoin sur vous et que vous soyez témoins sur les gens. Établissez donc l'Office et acquittez l'impôt, et cramponnez-vous à Dieu. C'est Lui votre patron ; et quel meilleur patron ! et quel meilleur secoureur ! »<sup>279</sup>

#### 4.2.9 Les clôtures, سورة الحجرات (verset-āya 15)

Ordre chronologique : 106eme

Ordre traditionnel : 49eme

Nombre d'āyātes contenant un signifiant JHD : 01      Nombre de signifiants JHD : 01

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ

« Les croyants sont ceux qui ont cru en Dieu et en son envoyé, qui par la suite ne suspectent point et qui luttent [**jāhadū**], de leurs fortunes et de leurs personnes dans la voie de Dieu. Ceux-là sont les véridiques »<sup>280</sup>

Ici, le premier signifiant [**jāhadū**] a pour premier sens-*ma'nā* : verbe.

#### 4.2.10 L'interdiction, سورة التحريم (verset-āya 10)

Ordre chronologique : 107eme

Ordre traditionnel : 66eme

Nombre d'āyātes contenant un signifiant JHD : 01      Nombre de signifiants JHD : 01

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ

« Ô Prophète ! Lutte [**jāhidi**] contre les mécréants et les hypocrites et sois rude à leur égard. La géhenne sera leu abri. Quelle détestable destination ! »<sup>281</sup>

Ici, le premier signifiant [**jāhidi**] a pour premier sens-*ma'nā* : verbe.

#### 4.2.11 le rang, سورة الصف (verset-āya 11)

<sup>279</sup> Ali Nadvi, *Le Saint Coran*, 245.

<sup>280</sup> Aldeeb Abu-Sahlieh, *Le Coran*, 514.

<sup>281</sup> Ibid., 516.

Ordre chronologique : 109eme

Ordre traditionnel : 61eme

Nombre d'āyātes contenant un signifiant JHD : 01

Nombre de signifiants JHD : 01

تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

« Vous croyez en Dieu et en son envoyé et vous luttez [tujāhidūna] de vos fortunes et de vos personnes dans la voie de Dieu. Cela est meilleur pour vous. Si vous saviez ! »<sup>282</sup>

Ici, le premier signifiant [tujāhidūna] a pour premier sens-ma'nā : verbe.

#### 4.2.12 Le banquet, سورة المائدة

Ordre chronologique : 112eme

Ordre traditionnel : 05eme

Nombre d'āyātes contenant un signifiant JHD : 03

Nombre de signifiants JHD : 03

##### 4.2.12.1 Première āya (verset-āya 35)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

« Ô vous qui avez cru ! Craignez Dieu, recherchez le moyen [d'aller] vers lui et luttez [jāhidū] dans sa voie. Peut-être réussirez-vous ! »<sup>283</sup>

Ici, le premier signifiant [jāhidū] a pour premier sens-ma'nā : verbe.

##### 4.2.12.2 Seconde āya (verset-āya 53)

وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهْلُوا لَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَأَصْبَحُوا خَاسِرِينَ

« Ceux qui ont cru disent : « Est-ce donc ceux-ci qui ont juré par Dieu, avec force [jahda] serments, qu'ils étaient avec vous ? » Leurs œuvres ont échoué et ils sont devenus perdants »<sup>284</sup>

Ici, le signifiant [jahda] a pour premier sens-ma'nā : nom verbal, ou maṣdar. (Voir remarque au point 4.1.2 Le Créateur).

##### 4.2.12.3 Troisième āya (verset-āya 54)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

<sup>282</sup> Ibid., 519.

<sup>283</sup> Ibid., 530.

<sup>284</sup> Ibid., 532.

« Ô vous qui avez cru ! Quiconque parmi vous abjure sa religion [...]. Dieu fera venir des gens qu'il aime et qui l'aiment, humbles envers les croyants et fièrent envers les mécréants, qui luttent [yujāhidūna] dans la voie de Dieu, ne craignant le blâme d'[aucun] blâmeur. Voilà la faveur de Dieu. Il la donne à qui il souhaite. Dieu est large et connaisseur » (Le banquet)<sup>285</sup>

Ici, le signifiant [yujāhidūna] a pour premier sens-*ma'nā* : verbe.

#### 4.2.13 Le Revenir, سورة التوبة

Ordre chronologique : 113eme et avant dernière sura révélée      Ordre traditionnel : 09eme  
 Nombre d'āyātes contenant un signifiant JHD:11      Nombre de signifiants JHD : 11  
 Remarque : Cette sūra est la seule du Qur'an qui ne commence pas avec la formule « *bismillāhi arrahmāni arrahīm* », formule généralement traduite par « Au nom de Dieu, le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux »<sup>286</sup>. Et est celle qui contient le verset dit « *de l'épée* », cinquième verset de la présente sūra et qui ne contient pas de signifiant se structurant à partir de la racine JHD <sup>287</sup>.

##### 4.2.13.1 Première āya (verset-āya 16)

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِجَنَّةٍ وَاللَّهُ خَبِيرٌ  
 بِمَا تَعْمَلُونَ

« Pensez-vous qu'on vous laisserait, sans que Dieu sache ceux parmi vous qui ont lutté [jāhadū] et qui n'ont pas pris d'intrus hors de Dieu, de son envoyé et des croyants ? Dieu est informé de ce que vous faites »<sup>288</sup>

Ici, le signifiant [jāhadū] a pour premier sens-*ma'nā* : verbe.

##### 4.2.13.2 Seconde āya (verset-āya 19)

جَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ أَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

<sup>285</sup> Ibid.

<sup>286</sup> Ou encore « **Avec** le nom de Dieu le Tout Miséricordieux le Très Miséricordieux ».

<sup>287</sup> "This verse, together with the salvific covenant, is one of the most important verses on the subject of jihad. It is usually called the "Verse of the Sword" and is said to abrogate all other verses in the Qur'an on the subject of war and peace. While its immediate subject is the pagan Arabs— a narrow application sustained by early commentators—later Muslim jurists would use the verse to proclaim a universal jihad against all non- Muslims." David Cook, *Understanding Jihad*, 1 ed. (University of California Press, 2005), 10.

<sup>288</sup> Aldeeb Abu-Sahlieh, *Le Coran*, 542.

« Traitez-vous l'abreuvement des pèlerins et des visiteurs du Sanctuaire interdit comme celui qui a cru en Dieu et au jour dernier et lutté [jāhada] dans la voie de Dieu ? Ils ne sont pas égaux auprès de Dieu. Dieu ne dirige pas les gens oppresseurs »<sup>289</sup>

Ici, le signifiant **[jāhada]** a pour premier sens-*ma'nā* : verbe.

#### 4.2.13.3 Troisième āya (verset-āya 20)

الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَكْبَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ

« Ceux qui ont cru, émigré et lutté [jāhadū] de leurs fortunes et de leurs personnes dans la voie de Dieu, ont un degré plus élevé auprès de Dieu, et ceux-là sont les victorieux »<sup>290</sup>

Ici, le signifiant **[jāhadū]** a pour premier sens-*ma'nā* : verbe.

#### 4.2.13.4 Quatrième āya (verset-āya 24)

قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تُرْضَوْنَهَا أَحَبُّ إِلَيْكُمْ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ

« Dis : « Si vos pères, vos fils, vos frères, vos épouses, vos contribules, les fortunes que vous avez réalisés, le commerce dont vous redeutez le déclin et les habitations que vous agréez, vous les aimez plus que Dieu, son envoyé et la lutte **[jihādinn]** dans sa voie, alors attendez jusqu'à ce que Dieu fasse venir son ordre. Dieu ne dirige pas les gens pervers »<sup>291</sup>

Ici, le signifiant **[jihādinn]** a pour premier sens-*ma'nā* : nom, singulier, indéterminé (pas d'« article » *al-* et *tanwīn* non-retranché).

Remarque : Il est intéressant de constater ici la traduction du nom indéterminé « *jihādinn* » (ou (un) *jihād*), par un nom déterminé, à savoir « la lutte ». Inconsistance qui se retrouve aussi dans la traduction d'Ali Nadvi :

« Dis : « Si vos pères et vos enfants et vos frères et vos épouses et vos clans et les biens que vous gagnez et le négoce dont vous craigniez le déclin et les demeures qui vous agréent vous sont plus chers que Dieu et son messager et la lutte **[jihādinn]** dans le sentier de Dieu, alors attendez que Dieu fasse venir Son commandement ! Et Dieu ne guide pas les pervers »<sup>292</sup>

<sup>289</sup> Ibid.

<sup>290</sup> Ibid.

<sup>291</sup> Ibid., 543.

<sup>292</sup> Ali Nadvi, *Le Saint Coran*, 129.

#### 4.2.13.5 Cinquième āya (verset-āya 41)

نَفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

« Mobilisez-vous, légers et pesants, et luttez [jāhidū] de vos fortunes et de vos personnes dans la voie de Dieu. Cela est meilleur pour vous. Si vous saviez ! »<sup>293</sup>

Ici, le signifiant **[jāhidū]** a pour premier sens-*ma'nā* : verbe.

#### 4.2.13.6 Sixième āya (verset-āya 44)

لَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ

« Ceux qui croient en Dieu et au jour dernier ne te demandent pas l'autorisation pour lutter [yujāhidū] de leurs fortunes et de leurs personnes. Dieu est connaisseur de ceux qui le craignent »<sup>294</sup>

Ici, le signifiant **[yujāhidū]** a pour premier sens-*ma'nā* : verbe.

#### 4.2.13.7 Septième āya (verset-āya 73)

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ

« Ô Prophète ! Lutte [jāhidi] contre les mécréants et les hypocrites et sois rude à leur égard. La géhenne sera leur abri. Quele détestable destination ! »<sup>295</sup>

Ici, le premier signifiant **[jāhidi]** a pour premier sens-*ma'nā* : verbe.

#### 4.2.13.8 Huitième āya (verset-āya 79)

الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

« Ceux qui critiquent les croyants qui font de leur gré des aumônes, et se moquent de ceux qui ne trouvent [à donner] que leurs efforts [juhda-hum], Dieu se moque d'eux. Ils auront un châtement affligeant. »<sup>296</sup>

Ici, le signifiant **[juhda-hum]** a pour premier sens-*ma'nā* : nom, déterminé par annexion (donc sans l'«article» *al-*).

<sup>293</sup> Aldeeb Abu-Sahlieh, *Le Coran*, 545.

<sup>294</sup> Ibid.

<sup>295</sup> Ibid., 548.

<sup>296</sup> Ibid., 549.

#### 4.2.13.9 Neuvième āya (verset-āya 81)

فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ

« Ceux restés à l'arrière de l'envoyé de Dieu ont exulté d'être restés assis. Ils ont répugné à lutter [yujāhidū] de leurs fortunes et de leurs personnes dans la voie de Dieu, et ont dit : « Ne vous mobilisez pas pendant la chaleur ! » Dis : « Le feu de la géhenne est plus fort en chaleur ». S'ils comprenaient ! »<sup>297</sup>

Ici, le signifiant **[yujāhidū]** a pour premier sens-*ma'nā* : verbe.

#### 4.2.13.10 Dixième āya (verset-āya 86)

وَإِذَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ أَنْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَجَاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُو الطُّوْلِ مِنْهُمْ وَقَالُوا ذَرْنَا نَكُنْ مَعَ الْقَاعِدِينَ

« Lorsqu'un chapitre est descendu : « Croyez en Dieu et luttez [jāhidū] avec son envoyé », les dotés de moyens parmi eux t'ont demandé l'autorisation en disant : « Laisse-nous avec ceux qui restent »<sup>298</sup>

Ici, le signifiant **[jāhidū]** a pour premier sens-*ma'nā* : verbe.

#### 4.2.13.11 Onzième āya (verset-āya 88)

لَكِنَّ الرُّسُولَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَأُولَئِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

« Mais l'envoyé et ceux qui ont cru avec lui ont lutté [jāhadū] de leurs fortunes et de leurs personnes. Ceux-là auront les bienfaisances. Ceux-là sont ceux qui réussiront. »<sup>299</sup>

Ici, le signifiant **[jāhadū]** a pour premier sens-*ma'nā* : verbe.

#### 4.2.14 Premiers résultats (seconde partie)

De l'analyse précédente des signifiants se structurant à partir de la racine JHD dans les āyātes de la période médinoise, ressortent les résultats suivants :

- Il y a un total de vingt-sept āyātes contenant –au moins- un signifiant se structurant à partir de la racine JHD.<sup>300</sup>

<sup>297</sup> Ibid.

<sup>298</sup> Ibid.

<sup>299</sup> Ibid., 550.

<sup>300</sup> Incluant les āyātes contenant les trois signifiants se structurant à partir de la racine JHD extraits des sūrātes mekkoises et qui ont pour premier sens-*ma'nā* celui de « verbe ».

- Il y a un total de trente-trois signifiants se structurant à partir de la racine JHD.<sup>301</sup>

- Ces trente-trois signifiants sont, dans l'ordre d'apparition chronologique présentés dans le tableau suivant avec leurs *premiers sens-ma'nā* respectifs :

<b>Signifiant JHD</b>	<b>Premier sens-ma'nā</b>
<i>jāhada (sūra mekkoise)</i>	verbe
<i>yujāhidu (sūra mekkoise)</i>	verbe
<i>jāhadā (sūra mekkoise)</i>	verbe
<i>jāhadū</i>	verbe
<i>jihādann</i>	Nom, singulier, masculin, indéterminé
<i>al-mujāhidūna</i>	nom, pluriel, déterminé par l'«article» <i>al-</i> avec retranchement du <i>tanwīn</i>
<i>al-mujāhidīna</i>	nom, pluriel, déterminé par l'«article» <i>al-</i> avec retranchement du <i>tanwīn</i>
<i>al-mujāhidīna</i>	nom, pluriel, déterminé par l'«article» <i>al-</i> avec retranchement du <i>tanwīn</i>
<i>al-mujāhidīna</i>	nom, pluriel, déterminé par l'«article» <i>al-</i> avec retranchement du <i>tanwīn</i>
<i>al-mujāhidīna</i>	nom, pluriel, déterminé par l'«article» <i>al-</i> avec retranchement du <i>tanwīn</i>
<i>jahda</i>	nom verbal ( <i>maṣdar</i> )
<i>jāhidū</i>	verbe
<i>jihādi-hi</i>	nom, déterminé par annexion (donc sans l'article <i>al-</i> )
<i>jāhadū</i>	verbe
<i>jāhidi</i>	verbe
<i>tujāhidūna</i>	verbe
<i>jāhidū</i>	verbe

<sup>301</sup>Incluant les trois signifiants se structurant à partir de la racine JHD extraits des *āyātes médinoises* qui furent insérées dans des *sūrātes mekkoises* et qui ont pour *premier sens-ma'nā* celui de « verbe ».

<i>jahda</i>	nom verbal ( <i>maṣḍar</i> )
<i>yujāhidūna</i>	verbe
<i>jāhadū</i>	verbe
<i>jāhada</i>	verbe
<i>jāhadū</i>	verbe
<i>jihādinn</i>	nom, singulier, masculin, indéterminé
<i>jāhidū</i>	verbe
<i>yujāhidū</i>	verbe
<i>jāhidi</i>	verbe
<i>juhda-hum</i>	nom, déterminé par annexion (donc sans l'«article» <i>al-</i> )
<i>yujāhidū</i>	verbe
<i>jāhidū</i>	verbe
<i>jāhadū</i>	verbe

**Tableau second :** Les trente-et-trois signifiants se structurant à partir de la racine JHD de la période médinoise<sup>302</sup>

Ainsi, les signifiants se structurant à partir de la racine JHD extraits des *āyātes médinoises* ont pour *premier sens-ma'nā* ceux de : verbe (dix-neuf fois), nom singulier, masculin, indéterminé (deux fois), nom pluriel déterminé par l'«article» *al-* avec retranchement du *tanwīn* (quatre fois), nom verbal (deux fois) et nom déterminé par annexion (deux fois). Ajoutés à ces derniers sont les trois signifiants se structurant à partir de la racine JHD extraits des *āyātes médinoises* insérées dans des *sūrātes mekkoises* et qui ont tout trois pour *premier sens-ma'nā* celui de « verbe ». Ainsi, l'hypothèse : *Il existe dans le Qur'ān un signifiant arabe se structurant à partir de la racine JHD, déterminé par l'article al- et qui prend la forme/structuration « al-jihād »* est définitivement rejetée.

Le réseau signifiant JHD extrait à partir du *Qur'ān* en langue arabe regroupe donc un total de : dix-neuf *sūrātes* (six *mekkoises* et treize *médinoises*), trente-et-six *āyātes* (neuf *mekkoises* et vingt-sept *médinoises*), et quarante-et-un signifiants se structurant à partir de la racine JHD ( huit *mekkois* et trente-et-trois *médinois*). Et aucun de ces signifiants n'a pour

<sup>302</sup> Incluant les trois signifiants se structurant à partir de la racine JHD extraits des *āyātes médinoises* qui furent insérées dans des *sūrātes mekkoises* et qui ont pour *premier sens-ma'nā* celui de « verbe ».

*premier sens-ma 'nā celui de : nom, singulier, déterminé par l'article al-, ce qui amène à rejeter l'hypothèse :*

*H : Il existe dans le Qur'ān un signifiant arabe se structurant à partir de la racine JHD, déterminé par l'article al- et qui prend la forme/structuration « al-jihād »*

Ou en d'autres termes, il peut être conclut que :

*Il n'existe pas dans le Qur'ān un signifiant arabe se structurant à partir de la racine JHD déterminé par l'article al- et qui prend la forme/structuration « al-jihād », ce qui implique que le signifiant « Le jihād » n'existe pas dans le Qur'ān en langue arabe !*

### *Conclusion, discussion et retour au sujet*

A partir de l'extraction des signifiants se structurant à partir de la racine JHD dans le *Qur'ān* arabe et de l'étude de leurs *premiers sens-ma'nā*, il fut conclu dans le chapitre précédent que le signifiant « *Le jihād* » n'existe pas dans le *Qur'ān* en langue arabe, conclusion qui ne fut possible qu'après avoir désengagé ces mêmes signifiants d'une compréhension

sémantique arbitraire qui voile certains pans du *Qur'ān*, et donc de ce qui y est lu, traduit puis analysé, comme c'est le cas par exemple pour Jean Flori<sup>303</sup> :

« La racine *jhd* apparaît dans 35 versets [*nous en avons maintenant 36 découverts dans le chapitre précédent*] : 22 fois dans un sens général [?] et 3 fois pour désigner un acte purement spirituel [?] ; les 10 autres cas, en revanche, s'appliquent manifestement à une action guerrière [?]. [*La racine *jhd* apparaîtrait selon Flori 35 fois, là où le présent travail en recense 41 signifiants/apparitions*]<sup>304, 305</sup> »

Certes, il existe des signifiants se structurant à partir de la racine JHD dans le *Qur'ān* en langue arabe, et certains de ces signifiants sont déterminés par l'article *al-* tandis que d'autres le sont par *annexion*. Cependant, ces signifiants peuvent être maintenant compris et envisagés à la lumière de la conclusion du chapitre précédent et donc dans un paradigme nouveau, à savoir : dans un paradigme *qur'ānique* où « *le jihād* » -compris comme signifiant- n'existe pas au même titre que le jeune, la prière ou l'aumône-épuratrice. Et ans aller jusqu'à analyser et discuter tous les signifiants extraits dans le chapitre précédent, il conviendrait cependant de s'arrêter sur deux des signifiants se structurant à partir de la racine JHD qui ont pour *premier sens-ma'nā* : nom, déterminé par l'article *al-* et nom, déterminé par *annexion*, à savoir : *al-mujāhidūna* (ou *al-mujāhidīna*)<sup>306</sup> et *jihādi-hi*<sup>307</sup>.

<sup>303</sup> Jean Flori (1936-) : Directeur de recherche au CNRS, spécialiste de la chevalerie et de son idéologie, auxquelles il a consacré sa thèse d'État soutenue en 1981 et qui a fourni la matière de deux importants ouvrages (*L'idéologie du glaive. Préhistoire de la chevalerie et L'essor de la chevalerie, XIe-XIIIe siècle*, Droz, 1983-1986). Ses travaux ont aussi porté naturellement sur l'idée de guerre sainte et la croisade, objet de plusieurs livres dont le récent *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam* (Seuil, 2002). <http://www.iesr.ephe.sorbonne.fr/index3485.html> (consulté le 01 aout 2016).

<sup>304</sup> Jean Flori, *Guerre Sainte, Jihad, Croisade : Violence Et Religion Dans Le Christianisme Et L'islam*, Points Histoire (Paris: Éditions du Seuil, 2002), 72.

<sup>305</sup> Ce qui fait écho à Mohamed-Chérif Ferjani qui ne recense aussi que 35 apparitions du « *terme djihād* », mais qui parvient à engager ce « *terme* » de manière plus solide en se basant sur les *premiers sens-ma'nā* plutôt que sur un arbitraire sémantique propre au sujet: « *Le terme djihād qui réfère à la notion générale d'effort, que certains interprètent comme étant d'abord « le combat contre soi-même », contre ses propres penchants ou tentations et qui serait « le combat suprême ». Cependant, l'usage coranique de ce terme -27 fois sous la forme verbale (l'impératif Djāhidû), 4 fois le substantif djihād et 4 fois le participe actif mudhjāhid (au pluriel) -n'exclut pas le sens guerrier surtout lorsque le combat ainsi désigné vise les « impies (kuffâr) » (52/25), ou les « impies et les hypocrites » (kuffâr et munāfiqûn) (9/73 et 66/9) ».*

Ferjani, "Islam, Paix Et Violence," 140.

<sup>306</sup> Voir plus haut : 4.2.5 Les femmes, سورة النساء (verset-āya 95)

<sup>307</sup> Voir plus haut : 4.2.6 Mahomet, سورة محمد (verset-āya 31)

En effet, il est difficile de comprendre le *second sens-ma'nā* du signifiant *al-mujāhidūna* (ou *al-mujāhidīna*)<sup>308</sup> dans ce paradigme où « *Le jihād* » n'existe pas par « *Celui [ceux] qui fait [font] le djihad [sic] ; combattant[s] de divers mouvements de libération nationale du monde musulman* »<sup>309</sup>. Cette dernière définition, fait partie du nuage sémantique de la racine JHD, mais il est clair que ce même nuage, une fois circonscrit au paradigme dégagé ici, ou *paradigme du signifiant manquant*, ne contient plus pour le signifiant *al-mujāhidūna* l'association de son *premier sens-ma'nā*: nom, pluriel, masculin déterminé par l'article *al-*, au *second sens-ma'nā* : « *Ceux qui font le djihad* ». En effet, comment comprendre *al-mujāhidūna* (ou *al-mujāhidīna*) comme étant ceux qui font *le jihād* dans un paradigme où ce dernier n'existe pas ? Cependant, ces signifiants peuvent être compris -sans ambiguïté- selon les sens d'« effort » et de « lutte », sens que contient le nuage sémantique JHD et acceptés par tous les auteurs consultés dans la présente recherche, et qui permettent d'associer au signifiant *al-mujāhidūna* (ou *al-mujāhidīna*) le *second sens-ma'nā* de: « ceux qui s'efforcent », « ceux qui luttent ».

Aussi, il fut mentionné plus haut que le signifiant se structurant à partir de la racine JHD « *jihādi-hi* », extrait du verset-āya « Luttez [jāhidū] pour Dieu comme il doit être lutté pour Lui [jihādi-hi] » se traduit par « *jihād-Son* » ou « *Son jihād* », à comprendre ici comme *le jihād d'Allāh*<sup>310</sup>. Ce qui implique qu'il existe selon ce verset bel et bien « *un jihād* » qui serait celui de Dieu, « *Son jihād* » ou « *Sa lutte* », qui doit être fait(e) –selon les traductions d'Abu-Sahlieh et d'Ali Nadvi- « **pour Lui** ». Si cette traduction fait en sorte que la question « Qu'est-ce que ce *jihād* qui doit être fait pour Lui ? » peut-être ici légitimement posée, la compréhension de ce verset change cependant subtilement lorsque l'inconsistance dans la traduction dénoncée ici est éclairée, inconsistance qui veut que : dans ce verset-āya arabe<sup>311</sup> il n'est pas question de *jihād* « **pour Lui** » mais de *jihād* « **en Lui** », في الله – *fi-Allāhi* et non pas لي الله – *li-allāhi*.

De ces deux signifiants *al-mujāhidūna* (ou *al-mujāhidīna*) et *jihādi-hi*, et grâce à la nature expansive du nuage sémantique, il pourrait être posé un verbe français « *jihader* » qui -potentiellement là-, et d'un nom « *jihad* » qui permettraient de restructurer la traduction en soi, et ce à travers le transvasement des signifiants JHD arabes selon leurs *premier sens-ma'nā*, vers des signifiants JHD français qui conservent ces mêmes *premier sens-ma'nā*. Ceci permet

<sup>308</sup> Dont le *premier sens-ma'nā* : nom, pluriel, déterminé par l'« article » *al-* avec retranchement du tanwīn

<sup>309</sup> [http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/moudjahid\\_moudjahidin/52869](http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/moudjahid_moudjahidin/52869) (consulté le 18 mai 2016)

<sup>310</sup> Voir plus haut : 4.2.8 *Le pèlerinage*, سورة الحج (verset-āya 78)

<sup>311</sup> وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ

ainsi de traduire et d'intelliger *al-mujāhidūna* par « ceux qui jhudent » et de traduire librement le verset-āya :

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ<sup>312</sup>

Par « *Et jhader en Lui selon Son jihad* »

Ainsi, chacune de ces traductions : d'un jihad « en Lui » et d'un jihad « pour Lui », pourrait être expliquée selon une modalité spatiale. Par exemple, un jihad spirituel qui se ferait « en Dieu » et donc dans un espace que le/la théologien(ne), le/la philosophe, le/la mystique ou l'ascète aimerait à discuter, ou un jihad temporel et terrestre qui se ferait « pour Dieu » ici-bas, et qui serait plus en accord avec ce qui est religieux, politique et historique.

Cette compréhension du verset est moins une exégèse qu'un artifice pour faire ressortir la place et le rôle du sujet qui lit, récite, traduit ou étudie *Qur'ān* et jihad. Car s'il est écrit فِي اللَّهِ – *fi-Allāhi* dans le *Qur'ān* arabe ou « en Dieu », comment le sujet traduisant peut arriver à traduire cela par un « pour Dieu » ? Serait-ce une corruption qui fait écho de ces facteurs qui biaisent l'étude de l'objet jihad et que la présente recherche dénonce, à savoir : l'essentialisme, le réductionnisme et la non-contemporanéité, l'orientalisme, l'apologétisme et l'arbitraire ? Corruption et facteurs qui conditionneraient le regard du sujet qui se pose sur l'objet ?

Et il suffit ici de faire un parallèle entre l'évolution des *premier sens-ma'nā* des signifiants se structurant à partir de la racine JHD dans le temps et l'évolution des *seconds sens-ma'nā* depuis le Nouveau Testament jusqu'à l'Ère post 11-septembre, pour faire ressortir encore une fois la place et le rôle du sujet dans la compréhension du jihad. En effet, ce parallèle est possible grâce au fait que le terme jihad n'est pas exclusivement musulman, et qu'il peut être étudié dans une autre langue que l'arabe, car comme l'écrit David Grafton :

*« The term jihād is not exclusively Islamic. It is also utilized by Arab Christians for whom Arabic is their native tongue. Arabic translations of the New Testament are littered with a variety of forms of jahada. While many Islamic scholars have written about their understanding of jihād in the Qur'an, as well as of the ways in which it has been understood historically, little attention has been given to its treatment by Arab Christians within their own scriptures ».*<sup>313</sup>

<sup>312</sup> Mahomet, سورة محمد (verset-āya 31)

<sup>313</sup> Grafton, "Defining the Term Jihād in the Arabic New Testament: Arab Christian Identity within the Current Islamic Environment of the Middle East," 235.

Ainsi, la recherche de David Grafton<sup>314</sup>, encore une fois grâce à la nature expansive du nuage sémantique, permet d'associer à la racine JHD les *seconds sens-ma'nā* identifiés dans une traduction du Nouveau Testament en langue arabe datée de 1865, traduction dans laquelle il y a cinquante-cinq signifiants se structurant à partir de la racine JHD, et qui prennent les *seconds sens-ma'nā* de : *agōnaō*<sup>315</sup> (seize fois), *athleō*<sup>316</sup> (cinq fois), *poudaiōs*<sup>317</sup> (vingt-et-quatre fois), *molis*<sup>318</sup> (cinq fois), *sparasei* (une fois), *pelaxistos* (une fois), *epimelos* (une fois), *katapauō* (une fois), and *ekteneia* (une fois)<sup>319</sup>, et que Grafton résume comme suit :

*«On the basis of the Greek words reviewed above, there are five general meanings of jihād as it is translated throughout the NTSN. 1) a physical struggle [Acts 27.7, 8; Titus 3.13]; 2) a literal fight [John 18.36]; 3) a competition of athletes [1 Corinthians 9.25; 2 Timothy 2.5; Hebrews 12.1]; 4) earnestness or diligence in activities [Luke 12.58; Romans 12.8; 2 Timothy 2.15; 2 Peter 1.5]; and finally, 5) a spiritual struggle, often related to prayer Romans 15.13; Colossians 1.29; Hebrews 4.11; 2 Peter 1.15]. Thus, it is apparent that a wide variety of Greek words and meanings served as the basis of the term jihād. »*<sup>320</sup>

---

<sup>314</sup> «This article will seek to explore the word jihād as it is used within several modern Arabic translations of the New Testament, with a special focus on the Arabic *Al-'ahd al-jadīd bi-al-khalfiyyāt al-tawdīhiyya* (New Testament with study notes), hereafter referred to as the NTSN, published by the Bible Society of Egypt in 2006 (Bible 2006). This recent version of the Bible is based upon the popular 1865 Van Dyck translation (Bible 1865), which has been reprinted many times, but this new edition of that translation has, for the first time ever, provided notations and explanations of words, terms and passages in Arabic for present-day Arab Christian readers."

Grafton, "Defining the Term Jihād in the Arabic New Testament: Arab Christian Identity within the Current Islamic Environment of the Middle East," 236.

<sup>315</sup> "a) to be in a physical contest; b) to be in a struggle or fight, or c) to be in great agony or anxiety". "In your struggle [*mujāhidīna*] against sin you have not yet resisted to the point of shedding your blood.[ Hebrews 12.4]" *ibid.*, 242.

<sup>316</sup> "to engage in athletic competition" "may also reflect the figurative connotation of other hardships". "But recall those earlier days when, after you had been enlightened, you endured a hard struggle [*mujāhida*] with sufferings. (Hebrews 10.32)". *Ibid.*

<sup>317</sup> "to be eager, zealous, or in earnest", "Now as you excel in everything – in faith, in speech, in knowledge, in utmost eagerness [*ijtihād*], and in our love for you – so we want you to excel also in this generous undertaking' (2 Corinthians 8.7)" *ibid.*, 243.

<sup>318</sup> "to undertake something with difficulty", "If it is hard [*bi-al-jahd*] for the righteous to be saved, what will become of the ungodly and the sinners? [ 1 Peter 4.18]". *Ibid.*

<sup>319</sup> "The references occur in the New Testament books as follows: Luke six times; John once; Acts five times; Romans four times; 1 Corinthians once; 2 Corinthians eight times; Ephesians once; Philippians three times; Colossians three times; 1 Thessalonians twice; 1 Timothy twice; 2 Timothy six times; Titus once; Hebrews five times; 1 Peter once; 2 Peter four times; and Jude twice." . *Ibid.*, 246.

<sup>320</sup> *Ibid.*, 243.

Ceci implique donc une expansion du nuage sémantique JHD qui englobe maintenant le réseau signifiant JHD circonscrit au Nouveau –ou Second- Testament, et qui fait dé-couvrir par le biais du jihad un lieu de dialogue et de rencontre interreligieux et interculturel. Résultat qui répond à l'espoir, annoncé dès le début de la présente recherche, de dé-couvrir des canaux de communication et de dialogue entre entités collectives et individus d'horizons divers, de démontrer que ces canaux sont là, présents, et qu'ils peuvent être éclairés et utilisés pour contempler le monde contemporain et espérer le monde futur d'un regard nouveau.

Avant d'arriver à cela, il fut argumenté dans le premier chapitre « *A la recherche de l'objet d'étude, l'espace conceptuel du jihād* », que l'étude du *jihad* subirait un héritage colonial qui fut identifié par Edward Saïd comme « orientalisme ». Héritage qui imposerait les modalités du débat académique autour de l'objet *jihad*, et débat dans lequel s'enlisent les auteurs dits apologistes en tentant de défendre « *l'Islam* », et ce dans un paradigme et une actualité où la défense de ce dernier se fait de plus en plus difficile<sup>321</sup>. Dans le chapitre second « *Entre Qur'ān et Histoire : la dualité ontologique de jihād* », il fut démontré que plusieurs chercheurs tentent de s'émanciper des modalités du débat académique présenté dans le chapitre premier en adoptant des perspectives de recherches –historique, herméneutique, linguistique- qui amènent à questionner la nature même de l'objet de recherche *jihad*, à questionner son statut ontologique. Ce chapitre entama alors un glissement du statut de l'objet *jihad* de celui de concept (ou signifié) vers celui de signifiant, tel que compris à partir de son environnement naturel défini ici comme le *Qur'ān* en langue arabe. Cet environnement *qur'ānique* arabe et ce signifiant arabe furent conceptualisés et présentés dans le chapitre troisième « *L'environnement naturel du signifiant jihād, retour à la lettre* », chapitre qui présenta des notions de grammaires arabes comme celles de racine trilitère, de *sens-ma'nā*, et de flexion morphologique, et introduit les notions originales de nuage sémantique et de réseau signifiant, véritables outils conceptuels qui permirent l'extraction et l'analyse des signifiants se structurant à partir de la racine JHD dans le quatrième chapitre « *Du réseau signifiant JHD dans le Qur'ān, à la recherche d'al-jihād* », chapitre dans lequel fut testée l'hypothèse suivante :

---

<sup>321</sup> Pendant les deux années où la présente recherche fut menée (2014-2016), plusieurs attaques meurtrières furent perpétrées par des individus et des groupes identifiés –dangereusement- comme « islamistes » en Europe et en Amérique du Nord, mais aussi en Afrique, au Moyen-Orient et en Asie, et dont les « musulmans » sont « *de très loin les premières victimes* ».

Voir : [http://www.lemonde.fr/les-décodeurs/visuel/2015/11/25/les-actes-terroristes-de-l-etat-islamique-ont-fait-plus-de-1-600-morts-depuis-la-proclamation-du-califat\\_4817362\\_4355770.html](http://www.lemonde.fr/les-décodeurs/visuel/2015/11/25/les-actes-terroristes-de-l-etat-islamique-ont-fait-plus-de-1-600-morts-depuis-la-proclamation-du-califat_4817362_4355770.html)

*H : Il existe dans le Qur'ān un signifiant arabe se structurant à partir de la racine JHD, déterminé par l'article al- et qui prend la forme/structuration « al-jihād »*

Cette hypothèse qui fut donc rejetée à la lumière des résultats obtenus par l'extraction des signifiants se structurant à partir de la racine JHD et de leur analyse selon leurs *premiers sens-ma'nā*, et qui amena à conclure que : *le signifiant « Le jihād » n'existe pas dans le Qur'ān en langue arabe*. Le jihad existe cependant dans cet environnement qui fut qualifié dans le présent travail de socio-historique et de culturel, environnement qui a à voir avec la *polis*, la géopolitique, l'immigration, l'économie, les relations internationales, la société de consommation, le Marché, la guerre, la violence et le terrorisme; en d'autres termes : l'environnement qui a à voir avec l'actualité.

Que ce soit donc pour instaurer un dialogue interreligieux et interculturel, que ce soit pour distinguer ce qui rassemble de ce qui éloigne, ou que ce soit pour désamorcer des tensions politiques et identitaires, j'espère avoir pu démontrer de par le présent travail que l'objet *jihad* doit être étudié comme un objet *musulman* relatif à *l'Islam* qui se présente dans un *Qur'ān* arabe, et non pas comme un objet islamique relatif à l'islamisme qui subirait le dictat de l'actualité et qui se perdrait dans les néologismes et donc dans l'Océan du langage. C'est donc sur ce recul nécessaire du sujet chercheur par rapport à son objet de recherche que se conclut la présente entreprise, sur un effort individuel nécessaire, un acte responsable qui permettrait, à bien des égards, de tenir le *je* en joue.

وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ

« *Quiconque jihade ne jihade que pour lui-même. Dieu se passe du monde* »<sup>322</sup>

## Bibliographie

- Abdel Haleem, M. A. *Understanding the Qur'an : Themes and Style*. London Qur'an Studies. London ; New York: I.B. Tauris, 1999.
- Agamben, Giorgio. *Qu'est-Ce Que Le Contemporain?* Rivages Poche/Petite Bibliothèque. Paris: Payot & Rivages, 2008.

<sup>322</sup> Traduction libre à partir de la traduction d'Aldeeb. 365. *L'araignée*, 06.

- Ahmed, Moatassime. "Moncef Chelli, "La Parole Arabe. Une Théorie De La Relativité Des Cultures" [Compte Rendu]." *Tiers-Monde* (1982): 710-11.
- Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad *Le Coran*. Vevey, Suisse: L'Aire, 2008.
- Ali Nadvi, Abbas. *Le Saint Coran*. New Delhi: Kutub Khana Ishayat-ul-Islam, 1989.
- Arkoun, Mohammed. *Humanisme Et Islam : Combats Et Propositions* Paris: Vrin, 2005.
- . *La Pensée Arabe*. Quadrige. Paris: PUF, 2014.
- Asad, Talal. *Genealogies of Religion : Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- Badawi, El-Said M., and M. A. Abdel Haleem. *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. Handbook of Oriental Studies Section One, the near and Middle East,. Leiden: Brill, 2008.
- Becker, Karin. "Les Discours Sur Les Nuages Dans La Littérature Française." *Géographie et cultures*, no. 85 (2013): 49-64.
- Biberstein-Kazimirski, Albert de. *Le Coran*. Garnier Flammarion (Collection). Paris: Garnier-Flammarion, 1970.
- The Blackwell Companion to the Qur'an*. [in eng]. Companion to the Qur'an. edited by Andrew Rippin Malden, MA: Malden, MA : Blackwell Pub., 2006.
- Bohas, Georges. *Etude Des Théories Des Grammairiens Arabes*. edited by Jean-Patrick Guillaume Damas: Damas : Institut français de Damas, 1984.
- Bonney, Richard. *Jihad : From Qu'ran to Bin Laden* New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Bozarlsan, Hamit. "Le Jihâd. Réceptions Et Usages D'une Injonction Coranique D'hier À Aujourd'hui." *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, no. 82 (2004): 15-29.
- Caratini, Roger. *Mahomet : Vie Du Prophète*. Paris: l'Archipel, 2002.
- Chelli, Moncef. *La Parole Arabe : Une Théorie De La Relativité Des Cultures*. Paris: Sindbad, 1980.
- Cook, David. *Understanding Jihad*. 1 ed.: University of California Press, 2005.
- Dictionnaire Historique De La Langue Française*. Paris : Le Robert, 2010.
- Djaït, Hichem. *La Grande Discorde : Religion Et Politique Dans L'islam Des Origines* [in fre]. Paris: [Paris] : Gallimard, 1989.
- . *La Vie De Muḥammad: Révélation Et Prophétie*. Paris: Paris : Fayard, 2007.
- Esposito, John L. *Unholy War : Terror in the Name of Islam*. Oxford ; Toronto: Oxford University Press, 2002.
- Ferjani, Mohamed-Chérif. "Islam, Paix Et Violence." *Théophilyon* 8, no. 1 (2003): 129-61.
- Fethi, Benslama. "La Psychanalyse À L'épreuve De L'islam." *Paris: Flammarion, Champs* (2004).
- Flori, Jean. *Guerre Sainte, Jihad, Croisade : Violence Et Religion Dans Le Christianisme Et L'islam*. Points Histoire. Paris: Éditions du Seuil, 2002.
- Foucault, Michel. *Histoire De La Sexualité I: La Volonté De Savoir*. Collection Tel. Paris: Gallimard, 2013.
- . *L'archéologie Du Savoir*. Bibliothèque Des Sciences Humaines. Paris: Gallimard, 1969.
- . *L'ordre Du Discours : Leçon Inaugurale Au Collège De France Prononcée Le 2 Décembre 1970*. Paris: Gallimard, 1971.
- . *Les Mots Et Les Choses : Une Archéologie Des Sciences Humaines*. Bibliothèque Des Sciences Humaines. Paris: Gallimard, 1966.
- . *Surveiller Et Punir : Naissance De La Prison*. Bibliothèque Des Histoires. Paris: Gallimard, 1975.
- Freud, Sigmund. *L'avenir D'une Illusion*. Paris: Presses universitaires de France, 2004.
- . *L'inquiétante Étrangeté Et Autres Essais*. Collection Folio/Essais. Paris: Gallimard, 1993.
- . *Le Malaise Dans La Culture*. Quadrige Grands Textes. 6e ed. Paris: Presses universitaires de France, 2004.
- . *Le Rêve Et Son Interprétation*. Idées. Paris: Gallimard, 1979.
- Freud, Sigmund, and Jean-Pierre Lefebvre. *Au-Delà Du Principe De Plaisir*. Points Essais. Paris: Editions Points, 2014.
- Freud, Sigmund, Dominique Tassel, and Patrick Hochart. *Psychologie De Masse Et Analyse Du Moi*. Points Essais. Paris: Ed. Points, 2014.
- Fukuyama, Francis. *La Fin De L'histoire Et Le Dernier Homme*. Paris: Flammarion, 1992.

- Gombrich, Ernst Hans, Jacques Combe, and Claude Lauriol. *Histoire De L'art*. Flammarion, 1990.
- Grafton, David D. "Defining the Term Jihād in the Arabic New Testament: Arab Christian Identity within the Current Islamic Environment of the Middle East." *Islam and Christian-Muslim Relations* 22, no. 3 (2011): 235-48.
- Grosjean, Jean. *Le Coran*. Points Sagesses. Paris: Seuil, 2001.
- Haleem, M. A. S. Abdel. "Qur'anic 'Jihad': A Linguistic and Contextual Analysis." *Journal of Qur'anic Studies* 12 (2010 2010): 147-66.
- . "Qur'anic 'Jihād': A Linguistic and Contextual Analysis." *Journal of Qur'anic Studies* 12 (2010): 147-66.
- Haug, Robert. "Frontiers and the State in Early Islamic History: Jihād between Caliphs and Volunteers." *History Compass* 9, no. 8 (2011): 634-43.
- Heck, Paul L. "Jihad Revisited." *Journal of Religious Ethics* 32, no. 1 (2004): 95-128.
- Huntington, Samuel P. *Le Choc Des Civilisations*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1997.
- Ibn Qutayba, Al-Dīnawarī, and Gérard Lecomte. *Le Traité Des Divergences Du Ḥadīth D'ibn Qutayba (Mort En 276/889) : Traduction Annotée Du Kitāb Ta'wīl Muḥṣalif Al-Ḥadīth*. Damas: s.n., 1962.
- Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Koran*. New York: New York : Books for Libraries, 1980.
- Jakobson, Roman. *Essais De Linguistique Générale*. Collection Double. Paris: Editions de Minuit, 1981- , 1963.
- Kepel, Gilles. *Du Jihad À La Fitna. Guerre Et Religion*. Paris: Bayard : BNF, Bibliothèque nationale de France, 2005.
- . *Jihad : Expansion Et Déclin De L'islamisme*. Collection Folio/Actuel. Paris: Gallimard, 2003.
- Lacan, Jacques. *Ecrits*. Paris: Editions du Seuil, 1966.
- Lacan, Jacques, and Jacques-Alain Miller. *Le Séminaire De Jacques Lacan: Livre Xi*. Champ Freudien. Paris: Éditions du Seuil, 1973.
- Lewis, Bernard, and Exxon Education Foundation. *Le Langage Politique De L'islam*. Bibliothèque Des Sciences Humaines. Paris: Gallimard, 1988.
- Madigan, Daniel A. *The Qur'ān's Self Image : Writing and Authority in Islam's Scripture* [in eng]. Princeton, New Jersey: Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 2001.
- Marranci, Gabriele. *Jihad Beyond Islam*. Oxford, UK ; New York: Berg Publishers, 2006.
- Materials for the History of the Text of the Qur'ān : The Old Codices : The Kitāb Al-Maṣāḥif of Ibn Abī Dawūd, Together with a Collection of the Variant Readings from the Codices of Ibn Ma'sūd, Ubai, 'alī, Ibn 'abbās, Anas, Abū Mūsā and Other Early Qur'ānic Authorities Which Present a Type of Text Anterior to That of the Canonical Text of 'uthmān*. edited by Arthur Jeffery and 'Abd Allāh ibn Sulaymān Sijistānī Leiden: Leiden : E.J. Brill, 1937.
- Mavani, Hamid. "Tension between the Qur'an and the Hadith: The Case of Offensive Jihad." *Journal of Shi'a Islamic Studies* 4, no. 4 (2011 2011): 397-414.
- Mohammad, Noor. "The Doctrine of Jihad : An Introduction." *Journal of Law and Religion* 3, no. 2 (1985): 381-97.
- Morabia, Alfred. "La Notion De Ğihad Dans L'islām Médiéval : Des Origines À Al-Gazâlī." Thesis, Université de Paris IV., 1975.
- . *Le Ğihād Dans L'islam Médiéval : Le "Combat Sacré" Des Origines Au Xlle Siècle*. Bibliothèque De L'évolution De L'humanité,. Paris: Albin Michel, 2013.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Généalogie De La Morale*. Paris: GF-Flammarion, 1996.
- . *Humain, Trop Humain : Un Livre Pour Esprits Libres*. Folio Essais. Vol. 01, Paris: Gallimard, 2007.
- Poché, Fred. *Edward W. Said, L'humaniste Radical : Aux Sources De La Pensée Postcoloniale*. La Nuit Surveillée,. Paris: Les Éditions du Cerf, 2013.
- Said, Edward W. *L'orientalisme : L'orient Créé Par L'occident*. Paris: Seuil, 2005.
- . *L'orientalisme : L'orient Créé Par L'occident*. Couleur Des Idées. Paris: Seuil, 2005.
- Salla, Michael E. "Political Islam and the West: A New Cold War or Convergence?" [In English]. *Third World Quarterly* 18, no. 4 (1997): 729.

- Saussure, Ferdinand de, Charles Bally, Albert Sechehaye, Albert Riedlinger, and Tullio De Mauro. *Cours De Linguistique Générale*. Grande Bibliothèque Payot. Paris: Payot & Rivages, 1995.
- Shartūnī, Rashīd ibn 'Abd Allāh. *Grammaire Arabe À L'usage Des Arabes* [in fre]. edited by Jacques Grand'hénry Louvain-la-Neuve: Louvain-la-Neuve : Peeters, 2000.
- Sizgorich, Thomas. "Sanctified Violence: Monotheist Militancy as the Tie That Bound Christian Rome and Islam." *Journal of the American Academy of Religion* 77, no. 4 (2009): 895-921.
- Speight, R. Marston. "Un Recueil Primitif De Traditions Sur Le Djihad." *Etudes théologiques et religieuses* 56 (1981).
- Varisco, Daniel Martin. *Reading Orientalism : Said and the Unsaid*. Publications on the near East. Seattle: University of Washington Press, 2007.
- Watt, W. Montgomery. *La Pensée Politique De L'islam : Les Concepts Fondamentaux*. Islamiques. Paris: Presses universitaires de France, 1995.

### Sites internet (par ordre de référencement dans le texte)

- <http://www.giffordlectures.org/lecturers/mohammed-arkoun> (consulté le 14 août 2016)
- [http://www.princeton.edu/nes/people/display\\_person.xml?netid=blewis](http://www.princeton.edu/nes/people/display_person.xml?netid=blewis) (consulté le 30 janvier 2016)
- <http://www.iep.utm.edu/agamben/> (consulté le 14 août 2016)
- <https://www.monde-diplomatique.fr/2004/09/GRESH/11390> (consulté le 20 juillet 2016)
- [http://www.marranci.net/About\\_Me.html](http://www.marranci.net/About_Me.html) (consulté le 20 juillet 2016)
- <http://www.mei.edu/profile/daniel-martin-varisco> (consulté le 20 juillet 2016)
- <http://www.ed.ac.uk/information-services/library-museum-gallery/crc/collections/special-collections/rare-books-manuscripts/rare-books-directory-section/william-watt>
- <http://www.lesclesdumoyenorient.com/Hichem-Djait-La-Grande-Discorde-Religion-et-politique-dans-l-Islam-des-origines.html> (consulté le 22 juillet 2016)
- [http://gilleskepel.weebly.com/uploads/6/7/3/2/6732775/gilles\\_kepel\\_cv\\_fr.pdf](http://gilleskepel.weebly.com/uploads/6/7/3/2/6732775/gilles_kepel_cv_fr.pdf) (consulté le 20 juillet 2016)
- <http://explore.georgetown.edu/people/jle2/> (consulté le 20 juillet 2016)
- [https://www.researchgate.net/profile/Richard\\_Bonney](https://www.researchgate.net/profile/Richard_Bonney) (consulté le 21 juillet 2016)
- <http://senate.universityofcalifornia.edu/news/thomassizgorich.html> (consulté le 21 juillet 2016)
- <http://explore.georgetown.edu/people/plh2/?PageTemplateID=134> (consulté le 21 juillet 2016)
- <http://cetobac.ehess.fr/index.php?61> (consulté le 21 juillet 2016)
- [http://republic.pink/moncef-chelli\\_3061620.html](http://republic.pink/moncef-chelli_3061620.html) (consulté le 22 juillet 2016)
- <http://ltsp.edu/DavidGrafton> (consulté le 21 juillet 2016)
- <https://gombrich.co.uk/> (Consulté le 23 juillet 2016)
- [http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/moudjahid\\_moudjahidin/52869](http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/moudjahid_moudjahidin/52869) (consulté le 18 mai 2016)
- [http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/djihadiste\\_adj\\_et\\_n/10910152?q=djihadiste#900647](http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/djihadiste_adj_et_n/10910152?q=djihadiste#900647) (consulté le 18 mai 2016)
- [http://tanzil.net/wiki/Tanzil\\_Project](http://tanzil.net/wiki/Tanzil_Project) (consulté le 19 mai 2016)
- <http://www.agoravox.tv/actualites/religions/article/sami-aldeeb-le-coran-a-ete-ecrit-31958> (consulté le 20 mai 2016)
- <http://www.iesr.ephe.sorbonne.fr/index3485.html> (consulté le 01 aout 2016)

*[http://www.lemonde.fr/les-décodeurs/visuel/2015/11/25/les-actes-terroristes-de-l-etat-islamique-ont-fait-plus-de-1-600-morts-depuis-la-proclamation-du-califat\\_4817362\\_4355770.html](http://www.lemonde.fr/les-décodeurs/visuel/2015/11/25/les-actes-terroristes-de-l-etat-islamique-ont-fait-plus-de-1-600-morts-depuis-la-proclamation-du-califat_4817362_4355770.html) (consulté le 20 août 2016)*