

COMPRENDRE L'ISLAMISME

Rapport Afrique du Nord/Moyen-Orient N°37 – 2 mars 2005

TABLE DES MATIÈRES

SYNTHÈSE	i
I. ISLAM, ISLAMISME ET ACTIVISME ISLAMIQUE	1
II. LES PRINCIPAUX COURANTS DE L'ACTIVISME SUNNITE	3
III. L'ISLAMISME POLITIQUE SUNNITE: <i>HARAKAT ET HIZB</i>	6
IV. L'ACTIVISME MISSIONNAIRE SUNNITE: <i>AL-DA'WA</i>	9
V. LES SUNNITES SUR LE SENTIER DE LA GUERRE: <i>DJIHAD</i>	15
VI. L'ACTIVISME ISLAMIQUE CHIITE	19
A. GENÈSE.....	19
B. LE LEADERSHIP DES SAVANTS.....	20
C. LES FONDEMENTS DE LA DIVERSITÉ DE L'ISLAMISME CHIITE.....	21
VII. CONCLUSION: CONSÉQUENCES DE LA DIVERSITÉ DE L'ACTIVISME ISLAMIQUE POUR LA "GUERRE CONTRE LE TERRORISME"	25

COMPRENDRE L'ISLAMISME

SYNTHÈSE

Face aux événements spectaculaires et violents du 11 septembre 2001, de nombreux observateurs et décideurs occidentaux ont eu tendance à mêler toutes les formes d'islamisme, les taxant de radicales et les traitant comme hostiles. Cette approche est fondamentalement erronée. L'islamisme ou l'activisme islamique (que nous considérons ici comme synonymes) comporte un certain nombre de courants très différents, dont seuls quelques uns sont violents et seule une petite minorité justifie d'être combattue. L'Occident doit adopter une stratégie différenciée qui tienne compte de l'éventail des tendances au sein de l'islamisme politique, qui reconnaisse que même les plus modernistes des islamistes sont profondément opposés à la politique américaine actuelle et déterminés à renégocier leurs relations avec l'Occident, une stratégie qui comprenne que le conflit israélo-palestinien purulent, l'occupation de l'Irak et la façon dont la "guerre contre le terrorisme" est menée contribue de manière significative à renforcer l'appel lancé par les tendances djihadistes les plus virulentes et les plus dangereuses

Pour comprendre les différents courants de l'activisme islamique, il faut distinguer les Chiites des Sunnites. Le concept de "l'Islam politique" est apparu pour la première fois à la suite de la révolution iranienne de 1979, et l'activisme chiite était alors perçu comme la menace la plus inquiétante. Toutefois, le Chiisme reste la composante minoritaire de l'Islam (les Sunnites constituent plus de 80% des Musulmans). Les Chiites sont généralement des minorités dans les pays où ils se trouvent. La forme d'activisme chiite la plus répandue et naturelle a donc été communautaire et consiste à défendre tout d'abord les intérêts de la communauté chiite face aux autres populations et à l'État. Pour cette raison et aussi en raison du rôle politique principal joué par les docteurs de la loi islamique (*oulémas*) et les autorités religieuses, l'islamisme chiite a su maintenir un remarquable degré de cohésion et ne s'est pas fragmenté en segments d'activisme antagonistes comme l'islamisme sunnite.

L'islamisme sunnite (sur lequel sont aujourd'hui braqués la plupart des craintes et des projecteurs occidentaux) est perçu dans une large mesure comme uniformément fondamentaliste, radical et menaçant pour les intérêts

occidentaux. Toutefois, il ne s'agit pas d'un mouvement monolithique. Au contraire, il a pris trois formes distinctes, chacune ayant sa propre vision du monde, son mode opératoire et ses acteurs caractéristiques:

- ❑ *Politique*: les mouvements islamiques politiques (*al-harakât al-islamiyya al-siyassiyya*), illustrés par l'Association des Frères Musulmans en Égypte et ses ramifications (notamment en Algérie, Jordanie, Koweït, Palestine, Soudan et Syrie) ainsi que par des mouvements aux racines locales tels que le Parti Justice et Développement (*Adalet ve Kalkinma Partisi, AKP*) en Turquie, et le Parti pour la Justice et le Développement (PJD) au Maroc qui cherchent à accéder au pouvoir politique au niveau national. Ces derniers acceptent désormais l'État-nation, opèrent dans son cadre constitutionnel, rejettent la violence (sauf en cas d'occupation étrangère), présentent une vision réformiste plutôt que révolutionnaire et invoquent des normes démocratiques universelles. L'acteur caractéristique de cette forme est le militant politique.
- ❑ *Missionnaire*: les missions islamiques de conversion (*al-da'wa*), qui prennent deux formes principales, illustrées par le très structuré mouvement Tablighi d'une part et la très floue Salafiyya d'autre part. Dans les deux cas, la conquête du pouvoir politique n'est pas l'objectif; le but primordial est la préservation de l'identité musulmane, de la foi islamique et de l'ordre moral face aux forces de l'incroyance, et les acteurs caractéristiques sont les missionnaires (*du'ah*) et les *oulémas*.
- ❑ *Djihadiste*: la lutte armée islamique (*al-jihad*) possède trois variantes: interne (qui combat les régimes musulmans considérés comme impies); irrédentiste (qui se bat pour délivrer un territoire gouverné par des non Musulmans ou sous occupation); et globale (qui combat l'Occident). L'acteur caractéristique est, bien sûr, le combattant (*al-mujahid*).

Toutes ces variétés de l'activisme sunnite tentent de réconcilier tradition et modernité, de préserver les aspects de la tradition considérés comme essentiels en s'adaptant de diverses façons aux conditions modernes; toutes puisent dans la tradition, empruntent de manière sélective à l'Occident et adoptent des éléments de modernité. Elles diffèrent sur la manière d'appréhender le principal problème que rencontre le monde musulman, et sur ce qu'elles croient nécessaire, possible et recommandable de faire.

Les islamistes politiques mettent en exergue la mauvaise gouvernance des États musulmans et l'absence de justice sociale et privilégient la conduite de réformes politiques devant être accomplies par l'action politique (en préconisant de nouvelles politiques, en concourant lors des élections, etc.). Les missionnaires islamistes dénoncent la corruption des valeurs islamiques (*al-qiyam al-islamiyya*) et l'affaiblissement de la foi (*al-iman*) et privilégient une forme de réarmement moral et spirituel qui fasse de la vertu individuelle le préalable à toute bonne gouvernance ainsi qu'au salut collectif. Les

islamistes djihadistes dénoncent le poids oppressif des forces militaires et politiques non musulmanes au sein du monde islamique et privilégient la résistance armée.

Savoir laquelle de ces trois perspectives prévaudra dans le moyen et long terme revêt une très grande importance pour le monde musulman et l'Occident. Tandis que l'Occident en général et les États-Unis en particulier devraient être plus modestes à l'égard de leur capacité à influencer le débat entre islamistes, ils devraient être également conscients de la manière dont leurs politiques l'affectent. En adoptant une approche bulldozer refusant la distinction entre les formes modernistes et fondamentalistes de l'islamisme, les décideurs politiques américains et européens risquent de provoquer deux effets aussi indésirables l'un que l'autre: soit le rapprochement des différents courants de l'activisme islamique, atténuant ainsi les divergences qui auraient pu autrement être exploitées de manière fructueuse, soit la mise hors-jeu des tendances modernistes et non violentes par les djihadistes.

Le Caire/Bruxelles, 2 mars 2005

COMPRENDRE L'ISLAMISME

I. ISLAM, ISLAMISME ET ACTIVISME ISLAMIQUE

L'islamisme est défini ici, et il en sera ainsi dans les futurs rapports de Crisis Group, comme synonyme "d'activisme islamique", c'est-à-dire l'affirmation et la promotion actives de croyances, prescriptions, lois, ou politiques supposées être de caractère islamique¹. Il y a de nombreux courants au sein de l'islamisme ainsi définis: ce qu'ils ont en commun c'est de fonder leur activisme sur des traditions et des enseignements de l'Islam tels que contenus dans le texte sacré et les commentaires qui font autorité.

Le discours occidental a eu tendance à représenter l'activisme islamique comme un phénomène plus ou moins unitaire, qu'il soit nommé "islamisme", "islam politique" ou "fondamentalisme islamique", ainsi qu'à opposer ce phénomène à la pratique de l'Islam en tant que croyance religieuse des "musulmans ordinaires". Cette tendance s'est accentuée de façon prononcée dans le contexte de la dite

¹ Les précédents rapports de Crisis Group ont généralement défini l'islamisme de façon plus étroite, en tant qu'"Islam en mode politique". Mais il est devenu évident, comme le démontre l'exposé par la suite, que cette définition comportait deux lacunes. Premièrement, elle présupposait que l'Islam en lui-même n'est pas politique, alors qu'il l'est dans la mesure où l'Islam est concerné intrinsèquement par les questions de gouvernance. Deuxièmement, elle présupposait que toutes les formes d'islamisme sont indifféremment politiques, alors qu'en fait il y a des distinctions majeures à cet égard entre les formes qui privilégient l'activisme politique, l'activité missionnaire ou la violence. Alors que les rapports Crisis Group antérieurs consacrés à l'islamisme, en particulier dans un contexte nord-africain, avaient esquissé les implications liées à l'existence de différentes variétés d'islamisme et les évolutions en leur sein, le présent rapport va plus loin dans l'analyse. S'agissant des précédents rapports, consulter en particulier les Briefings Crisis Group Moyen-Orient / Afrique du Nord, *Islamism in North Africa I: The Legacies of History*, 20 avril 2004; *Islamism in North Africa II: Egypt's Opportunity*, 20 avril 2004; Rapport Crisis Group Moyen-Orient / Afrique du Nord N°29, *Islamisme, Violence et Réforme en Algérie: tourner la page*, 30 juillet 2004; ainsi que le rapport Crisis Group Asie N°83, *Indonesia Backgrounder: Why Salafism and Terrorism Mostly Don't Mix*, 13 septembre 2004, et le rapport Crisis Group Moyen-Orient N°31, *Saudi Arabia Backgrounder: Who are the Islamists?*, 21 septembre 2004.

"guerre contre le terrorisme" déclarée par les États-Unis à la suite des attaques du 11 septembre 2001. Ceci est compréhensible dans une large mesure: après ces attaques et de nombreuses autres qui ont frappé l'Afrique et l'Asie ces trois dernières années, le phénomène général de l'activisme islamique a été perçu comme ayant subi une mutation alarmante, en prenant la forme de mouvements terroristes capables d'une violence spectaculaire aussi bien contre des cibles occidentales que non-occidentales. Toutefois, ce concept monolithique est erroné dans ses suppositions et trompeur dans ses recommandations politiques.

L'illustration la plus extrême de cette tendance à mettre toutes les formes d'activisme islamique dans le même panier est la thèse du "choc des civilisations", qui voit l'intégralité du monde musulman, en tant que civilisation ("l'Islam"), comme un tout, un seul problème, et par conséquent, une seule cible. Mais la même tendance est apparente dans d'autres thèses, semble-t-il moins simplistes, avancées régulièrement par des leaders occidentaux. Un cas notoire est la dichotomie, souvent considérée comme acquise par les dirigeants occidentaux, entre d'un côté l'Islam en tant que religion et ses fidèles - "des Musulmans ordinaires" pour qui l'"Islam" est une question de piété personnelle, et non un engagement politique - et, de l'autre côté, l'"islamisme" ou "Islam politique" - qui est par conséquent l'affaire d'une minorité d'agitateurs exploitant la foi de leurs coreligionnaires à des fins politiques qui aiguisent le ressentiment envers l'Occident et constituent un problème pour les intérêts occidentaux, tout comme pour les régimes musulmans "amis". Cette dichotomie est trompeuse à plusieurs titres.

Premièrement, elle est fondée sur une vision de l'Islam profondément erronée. L'Islam est moins une religion de paix² qu'une religion de droit³. À cet égard, l'Islam se

² Lorsque le Président Bush l'a décrite en ces termes dans son discours à la session conjointe du Congrès le 21 septembre 2001 (invoquant "les enseignements pacifiques de l'Islam" et réitérant que ses "enseignements sont bons et pacifiques"), il fut critiqué par les fondamentalistes chrétiens qui ont préconisé précisément le contraire, c'est-à-dire que l'Islam était intrinsèquement et essentiellement une croyance belliqueuse et agressive. Ces caractérisations sont toutes deux tendancieuses et erronées. L'Islam en tant que religion ne peut pas de manière exacte être taxée de plus ou moins "pacifique" que le Christianisme"; les

rapproche davantage du Judaïsme et est très différent du Christianisme. Se le représenter comme une croyance de paix essentiellement apolitique (même message, mais message différent) revient à le revêtir d'une caractéristique qui pourrait être considérée (en théorie du moins) comme intrinsèque au Christianisme, mais qui n'appartient pas nécessairement à d'autres croyances, en tout cas pas à l'Islam⁴. Étant une religion de loi, l'Islam est intrinsèquement concerné par la gouvernance et tend par conséquent à posséder un aspect politique.

Deuxièmement, elle attribue aux "Musulmans ordinaires" une forme de croyance religieuse qui relève essentiellement de la vie privée⁵. Cette conception est irréaliste: il serait

deux croyances ont chacune leur conception militante de la lutte du Bien contre le Mal, et toutes deux ont justifié de nombreuses guerres au nom de Dieu. Hormis le conflit théologique entre d'un côté la croyance chrétienne en la divinité de Jésus et en la Trinité, et de l'autre le monothéisme rigoureux de l'Islam, la différence principale réside dans le fait que l'Islam est une religion qui possède et transmet un cadre juridique supposé d'inspiration divine et qui s'impose à tous les croyants d'une façon qui, nonobstant les Dix Commandements, n'a pas son équivalent dans le Christianisme.

³ Il s'agit d'un état de fait, non d'une *définition* de l'Islam; il n'y a pas de définition acceptée de façon universelle. Pour des raisons pratiques, ce qui compte c'est ce que les Musulmans croient que leur religion est, et cela varie avec les circonstances et a changé au cours du temps. Plusieurs points de vue musulmans contemporains contesteraient toute tentative visant à *définir* l'Islam comme une religion de droit. Certains intellectuels musulmans ont minimisé ou même essayé de nier l'importance des prescriptions juridiques contenues dans le texte sacré -- voir Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (London and New York, 1991), pp. 201-213 -- mais il s'agit d'un point de vue très minoritaire. Le Soufisme, tradition populaire de l'Islam, a privilégié l'aspect spirituel de la foi et la quête (souvent mystique, gnostique) de la connaissance individuelle de Dieu par rapport aux préoccupations terrestres des mœurs et de la loi. Toutefois, à la différence de certains penseurs modernistes musulmans, les ordres soufis n'ont pas remis en cause le contenu juridique du texte sacré, et il a été possible ainsi pour d'importants *oulémas* d'être à la fois docteurs de loi islamique et membres des ordres soufis.

⁴ Le Christianisme a débuté en tant qu'Église plus ou moins persécutée dans un cadre politique (l'Empire Romain) qu'elle ne contrôlait pas; l'Islam a débuté en tant que communauté de croyants déterminée à se constituer en une communauté politique indépendante, ce qu'il fit rapidement, puis il s'étendit à une vitesse prodigieuse, absorbant les territoires et les populations environnantes dans son cadre de droit et de gouvernance aussi bien que de croyance religieuse. La dichotomie entre Dieu et César qui est fondamentale dans l'attitude du Christianisme à la vie politique à travers les trois premiers siècles de son existence était entièrement absente de l'expérience musulmane depuis le tout début.

⁵ Cette vue erronée des "Musulmans ordinaires" est, évidemment, le corollaire de la conception erronée de l'Islam lui-même telle que mentionnée auparavant.

plus exact de dire que, pour la majorité des musulmans, l'Islam relève intrinsèquement de la chose publique dans la mesure où non seulement il suppose une *communauté* de croyants (*oumma*) mais également contient et transmet un corpus de prescriptions juridiques et d'injonctions morales, et constitue ainsi "le projet d'un ordre social"⁶. Ceci étant, il existe une forte tendance, quoique parfois latente, chez une large proportion des "Musulmans ordinaires" à être réceptifs à la proposition de minorités d'activistes pour lesquelles les préceptes de leur religion devraient se refléter dans les mœurs sociales, les lois et la forme de gouvernement des États dans lesquels ils vivent. Ainsi, l'antithèse supposée entre les "Musulmans ordinaires" et les activistes islamistes est peu solide et risque de céder sous la pression. Et l'on peut affirmer sans crainte que la plupart des populations musulmanes, pour ne pas dire toutes, vivent aujourd'hui sous haute pression.

Troisièmement, la conception de l'"Islam politique" véhiculée par cette dichotomie est historique et intéressée. Le terme "Islam politique" est de facture américaine et est passé dans l'usage à la suite de la révolution iranienne. Il implique ou présuppose qu'un "Islam apolitique" avait été la norme jusqu'à ce que Khomeini ne bouleverse la situation. En fait, bien avant 1979, l'Islam avait été une religion hautement politisée depuis des générations. Il ne semblait être devenu apolitique qu'au cours de l'ère éphémère et historiquement spécifique de l'âge d'or du nationalisme arabe laïc entre 1945 et 1970. Mais, même durant cette période, il est difficile de parler d'un Islam apolitique. Non seulement les gouvernements nationalistes arabes ont contrôlé le champ religieux et encouragé les tendances modernistes et nationalistes au sein de l'Islam, mais un aspect essentiel de la politique occidentale (et surtout américaine) en réponse au nationalisme arabe à partir du début des années 1950 a été de soutenir et d'encourager une alliance États musulmans conservateurs, menée par l'Arabie Saoudite et le Pakistan, pour favoriser la promotion d'un pan-islamisme pro-occidental afin de contrer le nationalisme arabe de l'Égypte de Nasser et des États généralement alignés avec ce dernier (Algérie, Irak, Libye, Syrie et Sud Yémen).

Le concept de "l'Islam politique" et sa définition en tant que problème ne se sont intervenus qu'à partir du moment où des idées ou mouvements politiques islamiques ont commencé à exprimer des attitudes anti-occidentales ou, de manière plus spécifique, anti-américaines. Il y a, ainsi, eu confusion entre la notion implicite selon laquelle "l'Islam politique" représente une déviation d'une norme apolitique (notion historiquement inexacte) et la notion entendue de façon tacite (mais dissimulée) qu'il s'agit d'une déviation d'une norme politique pro-occidentale. En effet, "l'Islam"

⁶ Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge, 1981), p. 1

n'a été perçu comme politique qu'à partir du moment où il est apparu comme une menace.

Enfin, la dichotomie postule que "l'Islam politique", "l'islamisme" ou "le fondamentalisme islamique" ne se différencient pas intrinsèquement dans la plupart des cas. Elle ignore ainsi la diversité de perspectives, de buts et de méthodes que renferme en réalité l'activisme islamique. Au lieu de cela, elle postule une simple dichotomie entre "radicaux" et "modérés" au sein d'une catégorie monolithique autrement. Celle-ci ne différencie pas tant entre les visions et les politiques alternatives que la force avec laquelle ces vues sont défendues. Dans la pratique, ceci se réduit habituellement à distinguer ceux avec lesquels les gouvernements occidentaux estiment qu'ils peuvent "faire des affaires" (les modérés) de ceux avec qui ils ne peuvent pas ou ne veulent pas. Cela tend à se traduire par la distinction entre ceux susceptibles d'être récupérés et ceux qui prennent leurs croyances au sérieux, qui ne peuvent pas être achetés et qui doivent être combattus, selon la thèse généralement admise qu'on ne peut les tolérer.

La faiblesse principale de cette distinction analytique tient au fait qu'elle n'intègre pas le fait que le facteur le plus important de différenciation des variétés de l'activisme islamique n'est pas tant le relatif militantisme ou la modération avec lesquels ils expriment leurs convictions, mais plutôt la nature de leurs convictions. Ces dernières comprennent différents diagnostics des problèmes auxquels sont confrontées les sociétés musulmanes, différentes conceptions du droit islamique, et différentes conceptions à la fois des sphères appropriées (politique, religieuse, militaire) dans lesquelles agir et des types d'action légitimes et idoines, et impliquent par conséquent des objectifs divergents et souvent concurrents. Cette différenciation est distincte dans son genre de celle traditionnellement observée entre les variétés sunnites et chiites de l'Islam⁷. Elle se situe entre les formes d'activisme islamique contemporaines plutôt qu'entre des traditions religieuses historiques; et son existence, en particulier au sein de l'activisme sunnite, est un développement relativement récent qui n'est pas achevé mais qui connaît un processus continu.

II. LES PRINCIPAUX COURANTS DE L'ACTIVISME SUNNITE

Les nombreuses tendances ou courants de l'activisme sunnite qui peuvent et devraient être distingués aujourd'hui ont souvent été combinées et confondues au cours des dix dernières années. Les différences qui ont été masquées par des doctrines et des objectifs communs par le passé sont de plus en plus saillantes, et des divisions se sont cristallisées à mesure que des choix stratégiques ont dû être adoptés sous la pression des événements et à la lumière de l'expérience. Il est donc indispensable de réactualiser les grilles de lecture afin de représenter le phénomène de façon précise et d'analyser ses implications politiques de façon efficace.

En faisant abstraction des complications liées aux circonstances locales et des nuances qu'elles nécessitent, il est possible de distinguer trois principaux courants d'activisme au sein de l'Islam sunnite contemporain⁸.

Le premier d'entre eux, traité dans la section III ci-après, pourrait raisonnablement être qualifié d'*islamisme politique*, dans la mesure où il comprend des mouvements qui donnent la priorité à l'action politique sur le prosélytisme religieux, qui cherchent le pouvoir par le biais de moyens politiques plutôt que violents et qui, trait caractéristique, sont organisés en partis politiques. Les exemples principaux sont les Frères Musulmans en Égypte et leurs nombreux affiliés ou dérivés ailleurs, notamment en Jordanie et Algérie, mais également aussi loin que l'Indonésie, où le Parti de la Justice Prospère (*Partai Keadilan Sejahtera*) se range dans cette catégorie. Les autres variétés d'islamisme politique comprennent le *Jamaat i Islami* au Pakistan, le AKP en Turquie et le PJD au Maroc, et sont tous issus de développements étrangers à et indépendants de la tradition des Frères Musulmans. La principale exception à la règle générale de non-violence s'applique lorsqu'un mouvement islamiste politique est contraint d'opérer sous occupation étrangère et alors s'engage dans la résistance (y compris la résistance armée); le mouvement palestinien *Hamas* en est l'archétype⁹.

Le second courant, abordé dans la section IV de ce rapport, est celui de l'activisme missionnaire, qui est à la fois "revivaliste" et fondamentaliste. Les mouvements

⁷ Pour en savoir davantage sur l'activisme chiite, voir Section VI de ce rapport.

⁸ L'Islam Sunnite est de loin la religion de la majorité des Musulmans (entre 80 et 90%) à travers le monde; les autres pour la plupart adhèrent à l'Islam chiite concurrent, qui domine en Iran, et qui est prépondérant numériquement en Azerbaïdjan, à Bahreïn ainsi qu'en Irak, et constitue la religion de minorités importantes au Liban, Koweït, Arabie Saoudite, Afghanistan, Pakistan et en Inde.

⁹ Voir note de bas de page 61 ci-après.

appartenant à cette catégorie rejettent typiquement l'activisme politique, ne cherchent pas plus le pouvoir politique qu'ils ne se disent eux-mêmes partis politiques, mais se concentrent sur l'activité missionnaire de prédication -- *al-da'wa* -- pour renforcer ou raviver la foi -- *al-iman* -- et préserver la cohésion de la communauté des croyants -- *al-umma* -- en se faisant les champions de l'ordre moral qui la sous-tend. L'exemple dominant est le mouvement Salafiyya, qui prend son origine dans le monde arabe et qui a désormais une envergure mondiale, puisqu'il est présent en Afrique Sub-saharienne, en Asie du Sud et du Sud-Est et de plus en plus en Europe. Un autre exemple, le mouvement Tabligh, qui est né en Inde en 1926 et s'est également répandu à travers le monde, demeure important mais a eu tendance à être éclipsé par la Salafiyya au cours des dernières années.

Le troisième courant, analysé dans la section V, est celui des *djihadistes*, activistes recourant à la violence car engagés dans ce qu'ils considèrent être la défense (ou, dans certains cas, l'expansion) militaire de *Dar al-Islam* (la "Maison de l'Islam" qui correspond historiquement à cette zone du monde assujettie au pouvoir musulman) et de l'*oumma* contre les ennemis infidèles¹⁰. Au sein de cette catégorie, il est possible de distinguer deux courants principaux:

- ❑ La Salafiyya dite "djihadiste" (al-Salafiyya al-jihadiyya), composée de personnes de tendance salafiste qui ont été radicalisées et qui ont abandonné l'activisme non violent de la *da'wa* pour s'enrôler dans le djihad armé, et
- ❑ les "Qutbistes" (al-Qutbiyyin), activistes influencés par la pensée radicale de l'Égyptien Sayyid Qutb (1906-1966)¹¹, et disposés au départ à mener le djihad contre "l'ennemi proche", c'est-à-dire les

¹⁰ Un mouvement qui n'entre pas exactement dans l'une de ces trois catégories esquissées ici est le *Hizb ut-Tahrir al-Islami*. Il n'est ni un parti politique conventionnel (quoique très influencé par le modèle conspirateur léniniste), ni n'est engagé dans le travail missionnaire religieux, et ce n'est pas non plus un groupe djihadiste. Fondé à Jérusalem en 1952, il a depuis longtemps perdu toute connexion pratique ou amarrée avec l'irréductibilisme palestinien et s'est transformé en mouvement fondé largement sur les "Musulmans déterritorialisés" (qu'il socialise un peu à la manière du mouvement Tabligh) et il a des prétentions globales, puisqu'il prône la restauration du califat islamique. Il diffère des groupes djihadistes qui partagent cet objectif en s'abstenant de recourir à la violence. Très présents auprès des étudiants musulmans sur les campus universitaires britanniques et européens, ce mouvement a récemment acquis une présence en Asie Centrale. Voir Rapport Crisis Group Asie N°58, *Radical Islam in Central Asia: Responding to Hizb ut-Tahrir*, 30 juin 2003.

¹¹ À propos de la pensée de Qutb et de son influence, voir Briefing Crisis Group, *Islamism in North Africa I*, op. cit.

régimes locaux qualifiés d'"impies" (*kufur*), notamment en Égypte, avant de se redéployer vers le djihad global dirigé contre "l'ennemi lointain", notamment Israël et l'Occident, les États-Unis en particulier.

Au cours de ces quinze dernières années, une tendance importante a été la combinaison et l'interpénétration de ces deux courants djihadistes. Ainsi le réseau al-Qaeda d'Oussama Ben Laden représente une synthèse d'éléments salafi-djihadistes et qutbistes, ces derniers personnifiés par Ayman Al-Zawahiri, ancien dirigeant du groupe égyptien qutbiste, *Tanzim Al-Jihad* (l'Organisation du *Djihad*), qui a mené une campagne prolongée de terrorisme sporadique contre l'État égyptien entre 1976 et 1997¹².

Parmi toutes ces tendances, seule le groupe Tabligh peut réellement être décrite comme quietiste. Aucun autre n'adopte un profil bas, et ils ont tous des implications politiques.

Alors que tous les adeptes de ces trois courants de l'activisme sunnite pourraient parfois attaquer ou du moins critiquer vigoureusement à la fois les gouvernements musulmans et leurs *oulémas* officiels complaisants ainsi que les politiques des États-Unis ou d'autres gouvernements occidentaux, ils le font à partir de points de vue bien distincts et l'entente entre eux à cet égard est superficielle. La majeure partie du débat crucial notamment à propos de la question de savoir si l'usage de la violence est licite ou illicite dans des circonstances particulières données - se déroule au sein du mouvement islamiste lui-même plutôt qu'entre lui et les courants laïcs ou laïcisans dans le monde arabe, et encore moins entre lui et l'Occident. Les trois principaux types d'islamisme sunnite partent des diagnostics très différents de la situation difficile de la communauté musulmane contemporaine. Ces diagnostics divergents conduisent à des prescriptions différentes, et les stratégies qui en résultent se concurrencent les unes les autres comme suit:

- ❑ Les Islamistes politiques critiquent ou se dissocient du moins des Salafistes principalement en raison du fait que les Salafistes sont axés de manière excessive sur le comportement individuel (en outre sur les petits détails: une tenue islamique correcte, les rituels liés à la façon de manger, de s'asseoir, de dormir, etc.) et cela distrait les Musulmans des questions urgentes.
- ❑ Les Islamistes politiques s'en prennent aux djihadistes doctrinaires comme une tendance rivale; les Frères Musulmans, par exemple,

¹² Se reporter au Briefing Crisis Group, *Islamism in North Africa II*, op. cit.

soutiennent leurs propres entreprises islamo-nationalistes en matière de djihad conventionnel (Hamas en Palestine) et ne veulent pas de l'immixtion des djihadistes salafistes ou des Qutbistes. Mais, par-dessus tout, les Frères Musulmans et autres Islamistes politiques se dissocient des djihadistes en raison de l'attitude salafiste conservatrice de ces derniers à l'égard du droit islamique (qui est à l'opposé de celle adoptée par les Frères actuellement) et/ou de leur attitude qutbiste vis-à-vis de l'État.

- les Islamistes religieux salafistes s'en prennent aux djihadistes lorsque ces derniers combattent "l'ennemi proche", c'est-à-dire lorsqu'ils agissent à la manière des Qutbistes; ainsi, les Salafistes protègent les régimes musulmans imparfaits de l'assaut violent qutbo-djihadiste. Cependant les Salafistes n'ont pas d'objection de principe lorsque les djihadistes combattent "l'ennemi lointain", c'est-à-dire lorsqu'ils mènent le djihad classique pour défendre la oumma de l'agression des infidèles. S'ils s'y opposent, c'est pour des raisons pragmatiques et non doctrinales, qui habituellement ont à faire avec les politiques du gouvernement musulman auquel ils sont liés. De telles objections n'ont pas d'emprise morale sur les djihadistes ainsi critiqués, bien qu'elles puissent dans le court terme légitimer la politique du gouvernement en question aux yeux de l'opinion publique.
- les Salafistes attaquent également les Islamistes politiques et en particulier les Frères Musulmans parce qu'ils contestent l'autorité des gouvernements musulmans et exploitent la religion à des fins politiques; le terme Ikhwani (qui signifie membre des Frères Musulmans -- Al-Ikhwani al-Muslimin) est désormais une injure dans le vocabulaire salafiste contemporain. Ainsi la critique salafiste à l'égard des Islamistes politiques combine le respect sunnite traditionaliste envers les gouvernants musulmans (aussi mauvais qu'ils soient), une hostilité à l'égard des idées politiques "occidentales" (telles que les élections et les partis politiques) et une version de la critique occidentale contemporaine de "l'Islam politique" comme étant une perversion de la religion.
- les djihadistes recyclent généralement la critique salafiste à l'égard des Islamistes politiques qui exploitent l'Islam à des fins politiques tout en singeant les modèles politiques occidentaux (autrement dit non-islamiques), mais leur stratégie générale consiste davantage à les déborder plutôt qu'à les combattre.
- certains djihadistes s'engagent assez vigoureusement dans des débats au sein du mouvement salafiste au

sens large, en vue de renforcer les oulémas salafistes dissidents face aux oulémas salafistes de la cour ou du gouvernement (ex: en Arabie Saoudite); ce soutien n'est cependant pas toujours le bienvenu chez certains des oulémas salafistes dissidents, qui peuvent se révéler plus embarrassés que renforcés.

Ce qui est remarquable dans ce paysage, et particulièrement important pour le public occidental à apprécier, c'est que contrairement aux implications des analyses approximatives qui assimilent l'"Islam politique" au "fondamentalisme islamique", au "radicalisme" ou "extrémisme", la tendance la *plus politique*, qu'incarnent les Frères Musulmans, le Parti marocain pour la Justice et le Développement (PJD) et le Parti turc pour la Justice et le Développement (AKP), est aussi la *moins fondamentaliste* et celle qui a été le plus loin dans l'acceptation des normes et des principes démocratiques auparavant rejetés comme "non-islamiques", tout en adoptant une attitude moderniste vis-à-vis du droit islamique.

Ce qui explique ceci, c'est précisément l'élément politique de sa perspective, car son souci de bâtir des alliances et de séduire l'opinion publique l'oblige à s'adapter aux réalités contemporaines ainsi qu'à innover dans le cadre de la tradition islamique. Indifférents vis-à-vis de l'action politique proprement dite et dépendants du point de vue de leur propre autorité de la lecture littérale du texte sacré dont ils revendiquent un monopole quasi-total, les *oulémas* salafistes n'ont généralement pas manifesté une telle tendance (quoique cela ait commencé, très récemment, à changer chez certains éléments de la génération plus jeune, celle de la *Sahwa*, des *oulémas* saoudiens). Il est donc plus exact de suggérer que ce sont les activistes religieux ou missionnaires, plutôt que politiques, qui ont été les véritables fondamentalistes, alors que les adeptes de la vision salafiste radicalisés par les troubles régionaux (*djihad* afghan, Palestine et désormais l'Irak), ne possédant aucun penchant pour ou expérience en matière d'activisme politique dans sa conception moderne, ont gravité directement autour de la formule djihadiste.

Laquelle de ces trois perspectives principales prévaudra dans le moyen et long terme reste extrêmement difficile à évaluer. Alors que des mouvements islamiques politiques ont récemment remporté des succès notables en Turquie et au Maroc, les Frères Musulmans demeurent interdits en Égypte et ont perdu du terrain en Algérie ainsi qu'en Jordanie (bien qu'ils le conservent toutefois en Palestine et qu'ils en aient probablement gagné au sein de la diaspora musulmane en Europe). La Salafiyya, dans sa phase actuelle, dominée par le Wahhabisme, était au sommet de son influence et de sa cohérence dans les années 1980; l'aggravation de divisions sérieuses au sein du Wahhabisme saoudien à partir de 1990-1991, combinée au vide plus récent dans son leadership intellectuel et spirituel, semble indiquer que le mouvement entrerait dans une phase de

déclin dans le monde arabe, tout en poursuivant une expansion impressionnante en Afrique Sub-saharienne, en Asie du Sud et du Sud-Est et en Europe.

Cette expansion de la Salafiyya à la périphérie du monde islamique et dans la diaspora musulmane est de plus en plus difficile à dissocier de l'impact électrisant et galvanisant de la Salafiyya Jihadiyya sur les imaginations et les réflexes des éléments plus jeunes et de plus en plus mobiles, voire entièrement déterritorialisés, de la population musulmane.

Il est clair que le résultat éventuel de la concurrence entre ces tendances aura des conséquences importantes sur les perspectives de réforme politique dans les pays musulmans, sur la relation entre le monde musulman et l'Occident en général et sur la sécurité nationale des pays occidentaux en particulier, ainsi que sur les perspectives d'une intégration réussie des populations de la diaspora musulmanes en Europe. Ces implications et les moyens par lesquels l'Occident peut influencer le cours des événements, sont examinés dans la dernière section (VII) de ce rapport.

III. L'ISLAMISME POLITIQUE SUNNITE: *HARAKAT ET HIZB*

Aujourd'hui, les principaux exemples de l'islamisme politique sont issus de mouvements¹³ qui eux-mêmes trouvent leurs origines dans la *da'wa* islamique revivaliste qui date d'une période antérieure (approximativement des années 1920 aux années 1970) et ont affiché initialement une perspective généralement fondamentaliste. Des éléments de ces mouvements antérieurs ont été politisés d'une façon qui les a conduits à distinguer entre activisme politique et religieux, à se concentrer sur le premier, à adopter des modèles contemporains d'organisation (principalement européens) -- le parti politique (en arabe, *al-hizb*) --, à axer leurs énergies pour gagner le pouvoir politique dans le cadre des États où ils se trouvent, et à modifier leurs programmes et discours en conséquence.

Cette évolution avait eu des conséquences importantes. En visant le pouvoir politique, ces mouvements se sont adaptés à leur contexte politique local et ont été par conséquent enclins à:

- ❑ distinguer la sphère politique des autres sphères (y compris religieuse) ainsi qu'à investir leurs énergies dans l'implantation de leur présence dans la première, aidant ainsi à assurer la distinction globalement moderne qui existe entre les sphères en question;
- ❑ accepter l'État-nation (Algérie, Égypte, Jordanie, Maroc, Pakistan, Turquie, etc.) non seulement comme cadre de leur activité principale mais aussi comme étant légitime en lui-même, abandonnant ainsi les vues fondamentalistes qui nient toute légitimité à la nation en lui opposant la communauté supranationale des croyants (*oumma*)¹⁴, et

¹³ Le terme arabe pour "mouvement" -- *haraka* (*t*) (pluriel *harakât*) -- est le terme privilégié par les mouvements et les partis islamiques politiques, en particulier ceux dérivés de la tradition des Frères Musulmans en Égypte; par exemple *Harakat al-Mujtama' al-Silm* (Mouvement de la Société pour la Paix, MSP), *Harakat al-Nahda* (Mouvement de la Renaissance, MN), et *Harakat al-Islah al-Watani* (Mouvement pour la Réforme Nationale, MRN) en Algérie et *Harakat al-Muqawama al-Islamiyya* (Mouvement de la Résistance Islamique) plus largement rencontré sous son acronyme arabe, *Hamas*, en Palestine. D'autres partis politiques islamistes utilisent le terme *Hizb* ("parti") et occasionnellement celui de *Jabha* ("front") à l'instar des partis nationalistes et des partis laïcs.

¹⁴ À cet égard, ces mouvements n'ont pas seulement réalisé une réconciliation historique entre islamisme et nationalisme, mais se sont vraiment affichés comme les héritiers de la tradition

- abandonner l'objectif révolutionnaire de renverser le régime existant et de le remplacer par un "État islamique" (*dawla islamiyya*) radicalement différent au profit de stratégies qui, tout en proposant souvent une réforme constitutionnelle, acceptent néanmoins le statu quo constitutionnel comme source du cadre juridique et des règles du jeu de l'activité politique.

Le dernier de ces développements a été particulièrement important. Les mouvements islamistes politiques se sont révélés des acteurs majeurs dans une grande variété de pays musulmans, et ont eu tendance, dans une certaine mesure, de légitimer les États en question soit en contrepartie plus ou moins explicite de leur propre légalisation ou simplement comme conséquence ou sous-produit de leurs visions réformistes. En Jordanie, le Front de l'Action Islamique (parti fondé par les Frères Musulmans jordaniens) a accepté et même défendu la monarchie hachémite comme étant légitime en termes islamiques¹⁵; au Maroc, le PJD a de la même façon rendu très clair son attachement "royaliste" en reconnaissant au roi le statut de "commandant des croyants" (*amir al-mu'minin*)¹⁶; pendant ce temps, dans l'Égypte "républicaine", les Frères Musulmans ont reconnu le caractère islamique non seulement de l'État mais aussi du gouvernement¹⁷, et en Turquie, l'AKP actuellement au pouvoir a, également, accepté (et donc effectivement cautionné) de manière claire les aspects laïcs aussi bien que républicains de la constitution kémaliste¹⁸.

Le corollaire est que les mouvements politiques islamiques ne sont plus porteurs d'une conception ferme et astreignante de "l'État islamique" à opposer aux États existants dans le monde arabe et à prôner à leurs dépens. En effet, les mouvements politiques islamistes sont parvenus à reconnaître que les textes sacrés (le *Coran*, les *Sunna* et les *hadith*) ne contiennent pas de définition claire

nationaliste et ont commencé à exhiber des attitudes et des réflexes nationalistes. Voir Olivier Roy, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah* (New York, 2004), pp. 62-65: "De l'islamisme au nationalisme".

¹⁵ Voir Jennifer Noyon, *Islam, Politics and Pluralism: Theory and Practice in Turkey, Jordan, Tunisia and Algeria* (London, 2004), chapter 7: "Islam and the Jordanian monarchy", et Gilles Kepel, *Jihad: Expansion et Déclin de l'Islamisme* (Paris, 2000), pp. 326.

¹⁶ Entretien de Crisis Group avec Saadeddine El-Otmani, Secrétaire Général adjoint du PJD, Rabat, 23 juillet 2003.

¹⁷ Voir Briefing Crisis Group, *Islamisme en Afrique du Nord II*, op. cit.

¹⁸ Voir Kepel, op. cit., part 3, chapitre 11: "Du salut à la prospérité: la laïcisation contrainte des islamistes turcs", et Noyon, op. cit., chapitre 6: "Islam and secularism in Turkey". Voir également "The AKP, Turkey and Islamic Politics", *The Estimate: Political and Security Intelligence Analysis of the Islamic World and its Neighbours*, Vol. XIV, No. 20, 4 novembre 2002.

de l'"État islamique" et que ceci peut, en conséquence, épouser des formes différentes. En même temps, reconnaître les limites des textes sacrés a conduit ces mouvements à abandonner des slogans simplistes tels que "*al-Islam huwa al-hall*" ("l'Islam est la solution") et "*al-Qur'ân dusturna*" ("le Coran est notre Constitution") qu'ils privilégiaient auparavant, et de se dissocier des conceptions rétrogrades des mouvements islamiques fondamentalistes enclins à invoquer la communauté islamique originelle de l'Arabie du premier siècle A.H./septième siècle après J.-C. comme modèle politique à reproduire.

Ainsi, ces mouvements se sont dissociés de plus en plus clairement des perspectives fondamentalistes. L'abandon du projet utopique révolutionnaire de *dawla islamiyya* les a conduits à mettre l'accent sur d'autres thèmes, plus particulièrement l'exigence de justice (*al-adala*) et liberté (*al-hurriyya*). En exprimant ces revendications, ces mouvements ont insisté sur le fait que la clé de leur projet est la consécration par l'État du droit islamique, la *Charia*. Toutefois, bien que demeurant un élément central des programmes politiques et de la rhétorique des islamistes, cette insistance sur la *Charia* est elle-même désormais nuancée par deux éléments clés.

En premier lieu, la reconnaissance de la nécessité pour les Musulmans de "vivre harmonieusement leur présent"¹⁹ plutôt que d'essayer de recréer la communauté islamique originelle de la Médine du septième siècle a conduit ces mouvements à insister sur la nécessité d'*ijtihad*, c'est-à-dire de l'effort intellectuel d'interprétation, afin d'établir avec précision la meilleure manière par laquelle les principes contenus dans la *Charia* pourraient être traduits dans la législation actuelle des pays musulmans contemporains²⁰. En second lieu, la reconnaissance de la nécessité d'*ijtihad* a mené très naturellement à celle du besoin de délibération, et donc à l'acceptation du rôle des instances délibératives représentatives de la communauté, notamment les assemblées et parlements représentatifs, dans le processus d'élaboration de la loi. Cette évolution dans la pensée politique a éloigné les mouvements islamistes politiques des conceptions théocratiques du régime politique musulman, où la souveraineté (*al-hakimiyya*) est conçue comme appartenant à Dieu seulement (*al-hakimiyya*

¹⁹Rapport Crisis Group, *Islamisme, Violence et Réforme en Algérie*, op. cit.

²⁰ De cette façon, les mouvements islamistes politiques en sont venus à rejeter les lectures littérales des textes sacrés et ont renoué avec les perspectives du mouvement "islamique-moderniste" de la fin du XIXe et du début du XXe siècle, dont la préoccupation de son théoricien en chef, l'égyptien Mohamed Abduh (1849-1905), était précisément la question de l'adaptation du droit islamique de façon à prendre en compte les conditions modernes. À propos du mouvement islamique moderniste et d'Abduh, voir le Briefing Crisis Group, *Islamism in North Africa I*, op. cit.

li-Llah), pour les rapprocher des conceptions plus ou moins démocratiques qui admettent que la souveraineté appartient au peuple²¹.

Dans le cas des Frères Musulmans égyptiens et de ces mouvements et partis ailleurs qui leur sont soit affiliés ou du moins des dérivés, cette évolution a impliqué un revirement historique d'une très grande importance (même s'il n'est toujours pas totalement admis). L'orientation de Hassan Al-Banna (1906-1949), qui fonda le mouvement en 1928, était principalement anti-occidentale, conservatrice et anti-libérale, et opposait de manière explicite des idées islamiques politiques à la démocratie, définie comme intrinsèquement occidentale et donc non-islamique. Les perspectives des Frères Musulmans se sont davantage radicalisées dans les années 1950 et 1960 avec la pensée de Sayyid Qutb, qui a conduit le mouvement à un antagonisme frontal avec le régime nationaliste de Gamal Abdel Nasser. Qutb défendait que le monde musulman tombait dans un nouveau barbarisme, *jahiliyya* (littéralement: ignorance) comparable à la *jahiliyya* historique de l'ère pré-islamique, et que le nationalisme constituait le principal moteur idéologique de ce barbarisme dans les pays musulmans -- dans la mesure où il substituait le principe de la souveraineté populaire à celle de Dieu -- et que par conséquent le régime nationaliste était non-islamique et une cible légitime sinon obligatoire du *djihad*.

Après la mort de Qutb, les dirigeants des Frères ont dissocié le mouvement de ses thèses les plus radicales, sont revenus à la perspective moins révolutionnaire de Al-Banna et ont adopté une perspective gradualiste et non violente²² qui justifiait leur quête ininterrompue d'un modus vivendi avec l'État égyptien, une quête qu'ils ont poursuivie pendant les trois dernières décennies. Ces dernières années, tout en continuant d'invoquer Al-Banna comme étant leur principale référence doctrinale, les Frères Musulmans ont même été plus loin, en abandonnant tacitement des éléments essentiels de sa pensée et en adoptant une orientation plus positive à l'égard des principes démocratiques occidentaux²³. Il leur reste à reconnaître clairement cette évolution et de régler leurs comptes avec les éléments anti-libéraux de la pensée de Al-Banna, un stade difficile à franchir étant donné son statut unique de fondateur du mouvement.

Ainsi, contrairement aux perceptions occidentales très répandues qui assimilent "l'Islam politique" aux perspectives fondamentalistes et anti-démocratiques, les courants *les plus foncièrement politiques* au sein de l'activisme islamique se sont révélés capables et prédisposés à adopter ou au moins à s'adapter aux idées modernistes et démocratiques. Ce n'est pas tant le résultat de quelques affinités que ce soient entre l'Islam et les principes démocratiques sur le plan des idées abstraites que le fruit d'une évolution déterminée par trois variables principales: le but de maintenir et d'étendre autant que possible une influence politique et sociale; le besoin d'adaptation au contexte politique des différents États dans lesquels ces mouvements opèrent; et les leçons politiques tirées des expériences précédentes (notamment l'expérience négative des réactions occidentales à leur discours antérieur anti-démocratique, et l'expérience positive de la défense, par des organisations démocratiques des droits de l'Homme, des droits politiques des Islamistes).

Ceci dit, il ne faudrait pas oublier que certains des mouvements politiques islamiques ont, dans le passé, adopté des positions et des stratégies remarquablement anti-démocratiques: la manière avec laquelle, au Pakistan, la *Jamaat i Islami* s'est unie et a légitimé le régime militaire sévère du Général Zia-ul-Haq après le coup d'État qui a renversé Zulfikar Ali Bhutto en 1977 est un cas mémorable²⁴, ainsi que l'approche suivie par le Front Islamique National de Hassan Al-Turabi au Soudan qui a infiltré le corps des officiers de l'armée et pris le pouvoir en s'alliant avec le Général Omar Al-Bashir et ses camarades militaires en 1989. Tandis que l'échec à terme de ces stratégies ont très bien pu pousser des mouvements politiques islamiques ailleurs à renoncer à des alliances anti-démocratiques avec des militaires au profit d'approches démocratiques, il n'est pas du tout acquis que l'impulsion de telles alliances anti-démocratiques ne se manifesterait pas de nouveau là où les circonstances l'y encouragent.

²¹ Voir Rapport Crisis Group, *Islamisme, Violence et Réforme en Algérie*, op. cit.

²² Ceci ne s'applique pas à sa branche palestinienne, *Hamas*, comme expliqué ultérieurement.

²³ Cette orientation avait caractérisé le mouvement "Islamique-moderniste" durant la période antérieure à la Première Guerre Mondiale.

²⁴ Mumtaz Ahmad, "Islamic Fundamentalism in South Asia: the Jamaat-i-Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia", dans Martin E. Marty et R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed* (Chicago and London, 1991), pp. 457-530: 479-485.

IV. L'ACTIVISME MISSIONNAIRE SUNNITE: AL-DA'WA

Les deux principaux courants de l'activisme religieux au sein de l'Islam sunnite sont le mouvement Tabligh, lancé en Inde en 1926 par la *Jama'at al-Da'wa wa 'l-Tabligh* (Groupe de Prédication et Propagation) et la plus diffuse Salafiyya, qui remonte aux années 1880 mais dont le profil et l'approche actuels ne datent que des années 1980. Ces mouvements sont tous deux fondamentalistes et en majeure partie (mais pas exclusivement) passéistes. Ils sont tous deux formellement -- et, pour la plupart, réellement - apolitiques. Cela ne signifie pas qu'ils sont entièrement dépourvus d'objectifs ou d'une importance politiques, mais plutôt qu'ils ne recherchent pas le pouvoir politique pour eux-mêmes (à distinguer de l'exercice d'influence sur les gouvernants) et qu'ils rejettent l'action politique publique telle que communément conçue (concurrence entre les partis, élections, etc.) au profit de la mission religieuse de prédication et de prosélytisme (*al-da'wa*). Ce sont des activistes dans le sens où ils ne cherchent pas tant à convertir les non-Musulmans à l'Islam que les Musulmans à ce qu'ils considèrent et proclament comme étant les conceptions justes de la croyance et de la pratique islamique. Ce caractère activiste est un trait essentiel qui les distingue nettement des ordres soufis.

Le mouvement Tabligh est né en réponse au contexte difficile et très spécifique de la population musulmane en Inde, où les Musulmans étaient massivement surpassés en nombre par les non-Musulmans et gouvernés par un pouvoir non-Musulman. Son principal souci consistait à préserver la foi, la cohésion et l'identité de la population musulmane en apportant des définitions approfondies de ce qu'être Musulman veut dire, surtout sous la forme d'un code de conduite individuelle. Fondé sur et légitimé par les textes sacrés, ce code avait surtout tendance à proposer une vision passéiste, focalisée sur les pratiques du Prophète Mohammed lui-même.

Les adeptes du mouvement sont typiquement enjoint de marquer leur admission et rupture d'avec leurs vies antérieures en adoptant une tenue "islamique" et des règles de conduite quotidienne (suivre un régime islamique strict, laisser pousser une barbe pour les hommes, dormir non pas dans un lit mais à même le sol comme le Prophète est supposé l'avoir fait, etc.). Compte tenu de son orientation à l'égard d'une population musulmane définie en très grande partie par son statut de minorité dans un État non-musulman, le mouvement Tabligh s'est caractérisé par une remarquable cohésion organisationnelle et un "quiétisme" politique suivi. Le sens général de son activité a représenté un intérêt pour des minorités musulmanes ailleurs, et a rencontré un succès considérable en s'étendant à travers l'Europe en particulier, mais il a également été important

dans le monde arabe, notamment en Algérie et au Maroc et en Asie du Sud-est, où sa présence a grandi à un rythme régulier en Indonésie (sous le nom de *Jamaah Tabligh*), en Malaisie, dans le sud de la Thaïlande et des Philippines²⁵. Les estimations du nombre de ses adeptes au niveau mondial varient mais se chiffrent en millions²⁶. Toutefois, au cours des dernières décennies et en dehors de l'Inde, ce mouvement a été de plus en plus éclipsé par la Salafiyya rivale.

La Salafiyya a débuté en tant que mouvement de réforme moderniste dans le Moyen-Orient au cours du dernier quart du dix-neuvième siècle. Ses fondateurs, le Perse chiite Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897) et Égyptien sunnite Mohammed Abduh (1849-1905), désiraient par-dessus tout permettre au monde musulman de se montrer à la hauteur du défi que lui lançait la puissance occidentale. À cette fin, ils ont cherché à vaincre les facteurs internes de la décadence culturelle, spirituelle et intellectuelle de la société musulmane en prônant un type de réforme qui ne pourrait être stigmatisée comme hérétique ou hétérodoxe mais qui permettrait un renouveau moderniste de la civilisation islamique.

En conséquence, la Salafiyya invoquait les pères fondateurs de l'Islam, les soi-disant "vénérables ancêtres" (*al-Salaf al-Salih*, d'où le nom du mouvement), notamment le Prophète Mohammed et les quatre premiers Califes "bien inspirés" (*al-Rashidun*) de la communauté musulmane originelle dans l'Arabie du septième siècle afin d'identifier les principes fondamentaux de l'Islam dans toute leur pureté originale. Ces principes n'étaient pas considérés comme se suffisant totalement à eux-mêmes. Ils étaient plutôt vus comme fournissant des critères islamiques irréprochables afin d'emprunter de façon sélective à l'Occident et comme socle à partir duquel abandonner la plupart du corps historiquement dépendant (et éventuellement obsolète) de la doctrine et du rituel développé par la suite, notamment par les

²⁵ Pour l'Algérie, voir Aïssa Khelladi, *Les Islamistes Algériens Face au Pouvoir* (Algiers, 1992), p. 120, et Ahmed Merani, *La Fitna: Témoignage d'un membre fondateur du Front Islamique du Salut* (Alger, c. 1999), pp. 19-21; Pour le Maroc, voir Mohamed Tozy, *Monarchie et Islam Politique au Maroc* (Paris, 1999), pp. 259-276. Le mouvement s'est aussi étendu depuis le début des années 1990 à l'Asie Centrale, où ses missionnaires sont connus sous le nom de *davatchi* (provenant de *da'wa*); voir rapport Crisis Group Asie N°72, *Is Radical Islam Inevitable in Central Asia? Priorities For Engagement*, 22 décembre 2003.

²⁶ John Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (New York, Oxford, 1992), p. 202. Le rassemblement annuel des Tablighis est le plus vaste dans son genre pour les Musulmans après le pèlerinage de la Mecque; plus d'un million de personnes ont été recensés à Raiwind près de Lahore, Pakistan, en 1988, lors d'un rassemblement; Mumtaz Ahmed, op. cit., p. 510.

oulémas (autorités religieuses) officiels de l'État ottoman et des ordres soufis.

La combinaison réformiste d'un fondamentalisme prônant un "retour aux sources" sélectif et d'un modernisme sélectif (acceptant la science et les idées politiques occidentales, notamment la démocratie libérale et le gouvernement constitutionnelle) a disparu à la suite de la Première Guerre Mondiale. Dans la tourmente politique que traverse le Moyen-Orient à la suite de la destruction de l'empire ottoman, de l'abolition du Califat, de l'expansion de l'implantation juive en Palestine et de l'instauration des protectorats français et anglais (Irak, Palestine, Syrie et Transjordanie), le mouvement Salafiyya a évolué dans une direction sensiblement anti-occidentale et conservatrice sous la houlette de Rashid Rida (1865-1935), disciple et successeur d'Abduh. Il en découla un rapprochement explicite à partir de la fin des années 1920 entre la Salafiyya et les doctrines wahhabites soutenues par la dynastie triomphante des Al-Saoud en Arabie. Avec la réaffirmation de la puissance politique et militaire occidentale au cœur du monde arabe depuis la première guerre d'Irak (1990-1991), la logique de cette déconcertante évolution est de nouveau pertinente aujourd'hui.

L'idée d'emprunter à l'Occident en vue de reformer et de renouveler la civilisation islamique face aux puissances occidentales faisait sens tant que la majeure partie du monde musulman (*Dar al-Islam*) était sous gouvernement musulman et que les sociétés musulmanes possédaient le pouvoir politique de décision et de choix. Avec la destruction de l'empire ottoman et l'établissement d'un pouvoir politique et militaire occidental (britannique et français) au cœur de *Dar al-Islam*, la priorité est passée du renouveau à la résistance, de la réforme du cadre politique islamique à son rétablissement comme condition préalable à toute autre chose. Ce changement était très clair dans l'oeuvre de Rashid Rida: tandis que son mentor Abduh avait privilégié la modernisation du droit islamique, Rida a privilégié le besoin de restaurer le Califat islamique.

C'est dans ce contexte qu'il est possible de comprendre la convergence de la Salafiyya auparavant moderniste avec la tradition fondamentaliste wahhabite de l'Arabie centrale: le triomphe des Al-Saoud dans l'unification de la plupart de l'Arabie sous leur règne et l'instauration du Royaume d'Arabie Saoudite en 1932 a été la seule illustration à cette époque de l'exercice réussi du pouvoir politique et militaire musulman. Dans ce contexte, il est aussi compréhensible que le mouvement islamiste le plus important à l'époque, les Frères Musulmans (fondés en 1928), aurait dû proclamer une conception de l'Islam comme système inclusif de tout -- *din wa dunya wa dawla* (religion, monde et État) -- et de la pensée islamique politique comme autosuffisante, sans aucun besoin d'emprunter à l'étranger: "*al-Qur'ân dusturna*" ("le Coran est notre constitution"). Les Frères Musulmans ont mis plus de 60 ans pour

réévaluer les éléments modernistes originaux de la Salafiyya, les incorporer dans leur vision politique, et prendre leur distance vis-à-vis de ce qu'est devenue la Salafiyya depuis.

Depuis la fin des années 1970, la Salafiyya a été étroitement identifiée à un fondamentalisme très puritain et rétrograde, fondé sur une lecture littérale des textes sacrés²⁷, issue de la tradition wahhabite en Arabie Saoudite. Tout au long de la période précédente, des années 1920 au milieu des années 1970, certaines ramifications locales du mouvement salafiste, notamment en Algérie et au Maroc, ont su conserver des éléments de l'approche moderniste originale, en partie parce qu'elles étaient influencées par des mouvements nationalistes modernistes dans ces pays. Mais ces variantes locales se sont taries dans les années 1960 et 1970 et, avec l'expansion massive de l'influence politique saoudienne à la suite des chocs pétroliers de 1973-1974 et 1980-1981, renforcée par la détermination saoudienne de contrer l'influence du chiisme révolutionnaire émanant de la nouvelle République Islamique d'Iran à partir de 1979, la Salafiyya est passée sous hégémonie wahhabite²⁸.

²⁷ En ceci, la Salafiyya contemporaine affiche l'influence du rite ou de l'école (*madhhab*) Hanbali au sein de l'Islam sunnite; le Hanbalisme adhère à la lecture la plus littérale des textes sacrés, laissant très peu de place à la délibération ou l'interprétation rationnelle (*ijtihad*), à l'inverse des trois autres *madhahib* -- le Hanafisme, le Malikisme et le Shafé'isme (en particulier le premier et le troisième parmi ceux-ci); le *madhhab* hanbali était la base doctrinale des prêches de Mohamed Ibn Abd al-Wahhab en Arabie centrale au milieu du XVIIIe siècle, et le Wahhabisme peut être vu comme une forme de Hanbalisme revivaliste dans le contexte d'Arabie.

²⁸ Au sein de l'Islam indien, un des mouvements qui présente d'importantes similitudes avec la Salafiyya, le mouvement Deobandi, a également été soumis à un certain degré d'hégémonie wahhabite à cette époque. Il tient son nom de la ville de Deoband dans l'Uttar Pradesh dans le nord de l'Inde, où une madrasa (école religieuse), la *Dar ul-Islam*, a été ouverte en 1867, prônant un Islam scriptural austère et enclin à une lecture littérale des textes sacrés ainsi qu'à une hostilité sectaire à l'égard du Chiisme. La *madrasa* a été également le vecteur du sentiment anti-britannique et d'une hostilité plus générale à l'égard de l'influence culturelle occidentale. Le mouvement s'est ainsi apparenté aux tendances neo-Hanbali et Wahhabites de la Salafiyya, en dépit du fait qu'il se soit développé à partir du *madhhab* hanafi historiquement plus décontracté et libéral. Les Talibans en Afghanistan sont un produit du mouvement Deobandi, comme la *Jamiat Ulema Islami* (JUI: Association des *Oulémas* Islamiques) au Pakistan, phénomène très inhabituel dans le sens où il s'agit d'un parti politique fondé par des *oulémas* qui a participé dans la coalition gouvernementale. Le Général Zia-ul-Haq a favorisé activement les Deobandis par rapport aux autres courants islamiques rivaux, et sous son mandat leurs madrasas se sont rapidement répandues pour devenir majoritaires au Pakistan à la fin des années 1970 et au début des années 1980. Ils ont également profité d'un parrainage

Ses adeptes de la génération des activistes islamiques qui ont atteint la majorité dans les années 1980 n'ont aucune mémoire des orientations modernistes originales du mouvement.

Les principaux traits caractéristiques de la Salafiyya sont les suivants:

- ❑ son activité centrale est la da'wa islamique, la mission de prédication et de conversion;
- ❑ cette activité se fonde de façon insistante sur les textes sacrés (le Coran, la Sunna et le Hadith) dont est faite une lecture littérale et partant dogmatique et fondamentaliste;
- ❑ la promotion de l'Islam "scripturaliste" est souvent accompagnée de la promotion de l'alphabétisation (au moins en arabe), notamment via la fondation d'écoles religieuses (madrasas);
- ❑ tant sur le plan de la foi que de la morale, le mouvement est très conservateur et hostile à toute "innovation blâmable" (bid'a);
- ❑ sur le plan théologique, le mouvement affirme avec vigueur le caractère strictement monothéiste de l'Islam -- l'unicité ou "unité" (tawhid) de Dieu -- et dénonce comme hérésie²⁹ le culte des saints auquel se livrent les ordres soufis;
- ❑ corollaire de l'hégémonie wahhabite sur le mouvement, ce dernier a fait sien l'hostilité sectaire vis-à-vis de l'Islam chiite propre au Wahhabisme³⁰; il a également été enclin à faire sienne la vision wahhabite sur les Chrétiens et les Juifs en tant qu'"incroyants" (kuffar, sing. kafir), contrastant ainsi avec l'attitude islamique traditionnelle, qui prévalait surtout sous l'empire ottoman, de respect mitigé pour les Chrétiens et les Juifs en tant que "gens du Livre" (Ahl al-Kitab);

saoudien dans une certaine mesure, bien qu'il ait été accordé principalement à un mouvement plus strictement salafiste appelé *Ahl-e-Hadith*, qui s'est aussi rapidement propagé à cette époque. Pour un compte rendu détaillé, voir rapport Crisis Group Asie N°36, *Pakistan: Madrasas, Extremism and the Military*, 29 juillet 2002.

²⁹ Cette hérésie est appelée *shirk* (littéralement "associationnisme") -- "la croyance que les saints ou les morts et autres êtres ou objets peuvent, à travers une association avec Dieu, participer à sa sacralité", Ernest Gellner, op. cit., p. 156 (traduction de Crisis Group). C'est perçu comme une forme de polythéisme et donc non-islamique; le terme *mushrikin* est souvent employé pour signifier "polythéistes".

³⁰ Ceci contraste nettement avec l'orientation de la Salafiyya originale, dont le fondateur (Al-Afghani) était chiite, qui a cherché à transcender la division sunni-chiite en invoquant l'Islam de l'époque des "vénérables ancêtres", avant le schisme.

- ❑ le contenu principal de la prédication salafiste traite de ce que signifie être un bon Musulman, en enseignant que cela relève par-dessus tout de l'adoption d'un bon comportement, obéissant aux prescriptions de la foi, notamment la distinction catégorique entre ce qui est licite (halal) de ce qui est interdit (haram);
- ❑ cette prédication se focalise donc avant tout sur l'individu;
- ❑ les "ancêtres pieux" -- al-Salaf al-Salih -- sont invoqués surtout comme des modèles de bon Musulman, mais aussi en tant que garants d'une lecture conservatrice des textes sacrés; et
- ❑ au-delà de l'individu musulman, la préoccupation de la Salafiyya en matière de comportement l'a conduite à fonctionner comme une sorte de mouvement de "réarmement moral", agissant à la manière d'un gardien des mœurs et défenseur de ce qu'elle considère être l'unité fondamentale de la société, la famille; ceci est à la base de sa position conservatrice sur le statut des femmes et son hostilité à ces éléments des mœurs occidentales contemporaines (liberté sexuelle, libération de la femme, l'homosexualité, etc.) qu'elle considère subversifs pour la famille.

À l'instar du mouvement tablighi, la Salafiyya a une conception transnationale de la *oumma* islamique, la communauté mondiale des croyants. Les Salafistes les plus strictes ont eu tendance à être clairement hostiles au nationalisme et à ne pas reconnaître l'existence des nations au sens moderne, taxant de tels concepts d'occidentaux et de non-islamiques, quoique d'autres Salafistes aient affiché pour leur part des attitudes ambivalentes et ambiguës à ce sujet. Ces mouvements se concentrent tous les deux sur l'individu et sur le bon comportement à adopter, et tendent à être apolitiques. Cependant, il existe d'importantes différences entre eux, qui sont liées à leurs rapports différents au pouvoir politique.

En s'adressant en premier lieu (dans l'Inde du XXe siècle) à une population minoritaire et politiquement démunie, le mouvement tablighi lui a offert l'équivalent d'une "société alternative" musulmane, un mode de vie rigoureusement musulman en marge de celui de la société non-musulmane environnante. Pour se maintenir, il a pris la forme d'une communauté étroitement organisée, la *jama'a*³¹, qui est en

³¹ *Jama'a* (pluriel: *jama'ât*) est habituellement traduit par "groupe" mais cette traduction ne parvient pas à rendre les connotations et la résonance du terme arabe, qui signifie la communauté des croyants en état de communion et de mobilisation, la communauté assemblée (pour la prière, la délibération ou en cas de légitime défense); le terme anglais de "congrégation" se rapproche davantage du sens original.

fait une pyramide complexe de *jama'ât* reliées hiérarchiquement³². Bien que non sectaire en termes islamiques conventionnels (c'est-à-dire qu'elle n'est pas identifiée avec une quelconque tradition particulière au sein de l'Islam sunnite et est disposée à accueillir n'importe qui), la *Jama'a tablighi* a fini par ressembler à une secte (certes vaste) dans son comportement, en ce qu'elle refaçonne ses adeptes en "nouveaux musulmans et nouvelles musulmanes" et, en les socialisant au sein de leur nouvelle "communauté" (circonscrite par les frontières de la *Jama'a* elle-même), elle les détache ainsi très nettement de la société plus large.

À la différence de la *Jama'a tablighi*, la *Salafiyya* s'est adressée à travers l'histoire à des Musulmans dans les pays où ils ont été majoritaires, voire une majorité écrasante, et régis par un pouvoir musulman pendant la plus grande partie de leur histoire (sans interruption dans le cas de l'Arabie Saoudite). Par conséquent, il y a eu peu d'intérêt à organiser le mouvement en une sorte de société musulmane alternative ou à le doter d'une organisation solide³³ (voire aucune ces dernières années, lorsqu'elle a été identifiée avec le Wahhabisme saoudien). Floue en terme organisationnel, la *Salafiyya* a également eu un fort penchant à l'égard du pouvoir politique, puisqu'elle a eu tendance à considérer comme acquis que ce pouvoir soit musulman, au moins en principe. Par conséquent, elle a considéré son rôle comme complémentaire pour ne pas dire indispensable à celui des autorités gouvernantes, dans la mesure où le caractère dûment musulman du gouvernement doit être validé de manière vigilante par les autorités religieuses.

³² Dans son organisation internationale, le mouvement tablighi consiste en des chaînes de *jama'ât* reliées de façon hiérarchique: par exemple, au Maroc, le mouvement comprend une *jama'a* au niveau national (et elle-même est une section de la *jama'a* internationale), un certain nombre de *jama'ât* à des niveaux inférieurs (ex, la ville de Casablanca) et encore davantage de *jama'ât* à des niveaux encore plus inférieurs: ainsi, à Casablanca, il y a quatre *jama'ât* au niveau du quartier; voir Mohamed Tozy, op. cit., pp. 266-267.

³³ L'Association des Frères Musulmans (*Jam'iyyat al-Ikhwān al-Muslimin*) en Égypte et l'Association des Oulémas Musulmans algériens (*Jam'iyyat al-'ulama al-muslimin al-jaza'iriyyin*, AOMA), toutes deux des ramifications de la *Salafiyya* dans sa période intermédiaire qui a suivi la Première Guerre Mondiale, sont des exceptions partielles de cette généralisation. La première, fondée en 1928, lorsque le type de gouvernement musulman de Égypte a rejeté le contrôle britannique, a développé entre autre une réaction militante à l'encontre des penchants laïcs et modernistes de l'élite occidentalisée; l'AOMA a été créée en 1931 dans le seul pays nord-africain qui était à la fois régi complètement par un pouvoir non musulman et apparemment destiné à le rester (dans la mesure où l'Algérie était constitutionnellement partie intégrale du territoire français).

Tandis que les dirigeants des mouvements islamistes politiques sont habituellement des civils avec une éducation moderne et une histoire de militantisme politique, ceux de la *Salafiyya* sont typiquement des *oulémas*³⁴, c'est-à-dire docteurs de la loi islamique, possédant le *'ilm* (science, savoir, érudition). C'est que les *oulémas* possèdent une expertise des textes sacrés qui leur permet de déterminer ce qui est licite de ce qui ne l'est pas et d'émettre des avis juridiques (*fatwas*) qui font autorité. C'est pour cette raison qu'avec l'essor de ramifications violentes issues de la *Salafiyya*, le courant dominant de la *Salafiyya* est souvent qualifié de *al-Salafiyya al-'ilmiyya* ("la *Salafiyya* scientifique ou savante") afin de le distinguer de la "*Salafiyya* combattante" (*al-Salafiyya al-jihadiyya*).

Au sein des *oulémas* salafistes, il est possible, la plupart du temps, de distinguer deux tendances principales³⁵. D'un côté, il y a les *oulémas* de l'*establishment* religieux, nommés par le gouvernement et dont le rôle est de gérer les institutions religieuses étatiques (les principales mosquées, les universités islamiques), d'organiser la célébration des fêtes islamiques ainsi que le *hadj* (pèlerinage annuel à la Mecque) et d'apporter une caution religieuse au régime.

De l'autre côté, il y a les *oulémas* plus indépendants, dont le savoir impose le respect mais qui n'occupent aucun poste officiel et qui peuvent, surtout en temps de crise politique ou sociale, exprimer une attitude dissidente et critique, à l'occasion de prêches cassantes dans les mosquées ou sous la forme de "conseils" (*nasiha*)³⁶ adressés ouvertement aux autorités publiques. De tels *oulémas* salafistes dissidents ont joué un rôle clé dans le développement du mouvement islamiste en tant que mouvement d'idées à travers la quasi-totalité du monde musulman sunnite au cours de ces 30 dernières années. Les thèmes classiques de leur discours ont été la dégradation des mœurs en général et la corruption au sein du gouvernement en particulier; un thème constant quoique secondaire a été la servilité des *oulémas* officiels.

Les *oulémas* dissidents sont rarement tombés sérieusement sous les coups des gouvernements musulmans parce qu'ils n'ont jamais constitué ou même cherché à constituer une

³⁴ Alors qu'au niveau populaire local, les activistes salafistes peuvent très bien ne pas avoir le statut d'*oulémas*, mais plutôt celui de missionnaires, *du'ah*, ils s'appuieront sur et relayeront les enseignements d'importants *oulémas*, dont les perspectives par conséquent orientent la *da'wa* dans son ensemble.

³⁵ À propos de la division au sein de la *Salafiyya* dans le cas algérien, voir rapport Crisis Group, *Islamisme, Violence et Réforme en Algérie*, op. cit. Pour le cas saoudien, voir rapport Crisis Group, *Saudi Arabia Backgrounder*, op. cit.

³⁶ *Nasiha* est le terme employé par les *oulémas* pour nommer ces éléments de leur discours adressés de façon explicite au prince ou au gouvernement; il signifie littéralement "conseil amical ou admonestation", et donc exclut en principe toute hostilité ou rivalité politique.

alternative politique, et leurs critiques en matière de corruption ont été habituellement fondées (et jouissant ainsi de l'approbation populaire) tout en veillant à ne pas viser le dirigeant (roi ou président) nommément. Leurs déclarations ont par conséquent servi d'avertissements aux autorités afin qu'elles ne s'endorment pas sur leurs lauriers et qu'elles prennent les mesures adéquates pour rétablir leurs références musulmanes et la confiance du public. La réponse des gouvernements a été généralement de les considérer comme d'utiles soupapes de sécurité et mécanismes d'alerte avancée, et de ne pas les réprimer mais de les tolérer ou même de les récupérer si possible.

Ces considérations ont également encouragé certains gouvernements à fermer les yeux sur le recours sporadique à la violence par le courant dominant de la Salafiyya. Cette violence résulte de l'engagement en vue de promouvoir un "bon" comportement à l'aide de la pratique, justifiée par les textes sacrés, consistant à "commander ce qui est bon et interdire ce qui est répréhensible" (*'amr bi l-maruf wa nahi ani l-munkar*). Cela a parfois pris une tournure musclée (attaques de bordels, de boutiques vendant de l'alcool, de couples se courtisant, de femmes jugées vêtues de façon impudiques). Il ne s'agit d'une pratique djihadiste ni dans l'esprit ni dans les objectifs, et dans ces zones où l'autorité du gouvernement ne fonctionne guère (en général, les grands bidonvilles en périphérie de villes surpeuplées), "l'ordre islamique" rudimentaire imposé par des gardiens salafistes de la morale, plus ou moins autoproclamés, est souvent le seul service ordre disponible, et supporté pour cette raison et par la population locale et par le gouvernement lointain.

Les limites de la dissidence ou des critiques exprimées par la *Salafiyya 'ilmiyya* relèvent de la propre vision fondamentaliste du mouvement. Il n'y a pas de justification dans les textes sacrés, soumis à une lecture littérale, de l'activité politique au sens moderne. La pensée politique sunnite enjoint en général d'obéir même à un pouvoir musulman injuste et considère illicite toute rébellion contre un gouvernement musulman. Les Salafistes sont donc hostiles d'une manière générale à l'activisme islamiste politique et critiquent ouvertement les Frères Musulmans et leurs émanations pour avoir formé des partis politiques³⁷. Cette critique s'appuie sur deux arguments: le premier dénonce les partis en général propres à diviser la *oumma* et à conduire à la *fitna* (dissension, conflit civil)³⁸; le

second accuse les partis islamistes de faire de l'Islam un fonds de commerce politique, et avance que l'Islam devrait être au-dessus de la politique politicienne. Ainsi, même les *oulémas* salafistes dissidents tendent à valider le statu quo politique. Il est donc naturel pour les gouvernements musulmans de tolérer le courant dominant de la Salafiyya en tant que contreponds des partis politiques islamistes³⁹.

Toutefois, ce qui est vrai de certains gouvernements musulmans ne l'est pas nécessairement pour tous, encore moins des gouvernements des pays non-musulmans. C'en est devenu un problème d'actualité en Europe et ailleurs ces dernières années. Le mouvement salafiste s'est développé bien au-delà de son terrain initial du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord ces deux dernières décennies, s'étendant à l'Est (en Asie du Sud et du Sud-est)⁴⁰, à l'Ouest (au Sahel et en Afrique sub-saharienne)⁴¹ ainsi qu'au nord (en Europe et en France en particulier)⁴². Ce développement ne devrait pas être attribué simplement au "mécénat" saoudien -- il doit beaucoup au processus général de globalisation promu par les politiques occidentales⁴³.

familière aux démocraties occidentales, d'opposition loyale tarde encore à s'établir dans beaucoup de pays musulmans.

³⁹ Ce fut notamment la tactique, jusqu'à très récemment, du gouvernement marocain, dont le ministre des Affaires religieuses entre 1984 et 2001, Abdelkebir Alaoui M'Daghri, était réputé pour ses vues et ses connexions salafistes. Le gouvernement algérien a toléré et coopté de manière sélective l'activisme salafiste tout au long des années 1980, en particulier sous le ministre des Affaires religieuses, Abderrahmane Chibane (1980-1986); ce n'est qu'à la suite de la décision d'interdire le Front Islamique du Salut en 1992 que le gouvernement a cessé d'approuver la tendance salafiste et cherché à la place d'utiliser d'autres courants de l'Islam algérien, notamment les dérivés des Frères Musulmans d'un côté et les ordres soufis de l'autre, pour lui faire contreponds.

⁴⁰ Rapport Crisis Group, *Indonesia Backgrounder*, op. cit.

⁴¹ Sur le développement du réformisme salafiste au Nigéria, voir Ousmane Kane, "Izala: The Rise of Muslim Reformism in Northern Nigeria", in Marty and Appleby, *Accounting for Fundamentalisms*, op. cit., pp. 490-512. Pour une description graphique sur la façon dont l'Islam en Afrique est repris ou déplacé vers un nouveau radicalisme, voir Fuad Nahdi, "A cocktail of grievances in paradise: Tourism, U.S. swagger and a new Islam have transformed Mombasa", *The Guardian*, 29 novembre 2002.

⁴² Voir Kepel, op. cit., 2ème partie 2, chapitre 7: "Europe, terre d'Islam: le voile et la fatwa"; Olivier Roy, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah* (New York, 2004); et Kepel, *Fitna: Guerre Au Coeur de l'Islam* (Paris, 2004), chapitre 6: "La Bataille d'Europe". Au sujet de la progression du Salafisme, voir également *Le Monde*, 25 janvier 2002, et *Le Figaro*, 7 octobre 2003.

⁴³ Sur ce point, voir Briefing Crisis Group, *Islamism in North Africa I*, op. cit.; Roy, op. cit.; Paul Lubeck, "Antinomies of Islamic Movements Under Globalisation", Centre for Global,

³⁷ Voir rapport Crisis Group, *Islamisme, Violence et Réforme en Algérie*, op. cit. Pour une analyse détaillée dans le cas indonésien, voir rapport Crisis Group, *Indonesia Backgrounder*, op. cit.

³⁸ *Fitna* peut aussi signifier sédition ou rébellion; dans tous les cas de figure, cela implique la division ou la dissolution de la communauté des croyants en camps hostiles les uns aux autres, ce qui est considéré comme étant le suprême danger à éviter. Le fait que des *oulémas* (parmi d'autres) soient enclins à voir les partis politiques de cette manière indique combien la notion,

En Afrique musulmane et en Asie, à l'instar du Maghreb, la Salafiyya a gagné du terrain au détriment de la tradition locale ou nationale de croyance et de pratique islamique auparavant dominante; l'Islam salafiste a ainsi eu tendance à supplanter l'Islam traditionnel des grands ordres soufis en Afrique de l'Ouest⁴⁴ mais aussi l'Islam urbain, moderniste, issu du mouvement *Muhammadiyah* en Indonésie⁴⁵, tout en contribuant à propager la langue arabe et les modes culturelles "arabe" (en effet, d'Arabie contemporaine). Aussi, malgré le caractère passéiste de son message fondamentaliste, elle est souvent perçue localement comme une forme de modernité, non seulement grâce à des connections internationales (souvent établies via une technologie ultrasophistiquée), mais aussi et par dessus tout -- à l'instar du mouvement original puritain au sein de la chrétienté protestante -- grâce à la promotion vigoureuse de l'alphabétisation, condition indispensable au culte des textes sacrés.

En Europe, la tendance salafiste est en compétition avec d'autres tendances islamiques (la Jama'a Tablighi plus quietiste, la tendance plus politique associée aux Frères Musulmans⁴⁶, la "modération" des dirigeants communautaires musulmans favorisés et récupérés par les gouvernements européens, etc.) et ses adeptes potentiels et actuels sont habituellement déjà instruits. En conséquence, la Salafiyya en Europe sert principalement à promouvoir une conception particulière et exaltante de l'identité musulmane. Cette dernière combine à la fois une dimension personnelle exigeante et anoblissante (l'idéal du "bon Musulman" guidé par la litanie des prescriptions et interdictions) et une dimension collective excitante incorporée dans la référence à *l'oumma* globale qui est le principal, voire l'unique, lieu d'obligation politique musulmane.

La conception de l'identité promue par la Salafiyya encourage ainsi un individualisme islamique qui est en partie en harmonie avec -- mais aussi distinct de et

partiellement en contradiction avec -- l'individualisme occidental contemporain. Elle entretient aussi un sentiment collectif distinct et potentiellement en contradiction avec les notions occidentales contemporaines de communauté que ce soit au niveau national ou européen. Cela tend ainsi à entraver voire interrompre l'intégration politique et culturelle des populations musulmanes au sein des sociétés européennes où elles se sont installées.

Enfin, il faut noter que l'hégémonie du Wahhabisme, qui a déterminé le profil de la Salafiyya contemporaine depuis les années 1970, est désormais elle-même remise en question. Cela résulte des divisions dans les cercles religieux saoudiens, en gestation depuis la fin des années 1970 et qui sont apparus depuis 1991. Le désarroi des *oulémas* saoudiens a plusieurs raisons. Déclenché par la présence des forces non-musulmanes stationnées dans le Royaume en 1990-1991 et le maintien par la suite de bases et de personnels militaires américains, il a été aggravé par la vacance du leadership religieux à la suite de la mort de certains *oulémas* éminents⁴⁷. Au même moment, une nouvelle génération d'activistes islamiques saoudiens a émergé, donnant de l'ampleur au soi-disant réveil islamique (*al-Sahwa al-Islamiyya*).

Influencés à la fois par des idées Wahhabites et non-Wahhabites (en particulier celles des Frères Musulmans), ils sont conscients du besoin d'une certaine dose de réforme dans le Royaume, ils se révèlent plus politiques que leurs aînés, moins conservateurs dans leurs perspectives et moins liés au dogme wahhabite, dans le sens où certains d'entre eux notamment acceptent l'idée nationale désormais défendue par le gouvernement saoudien, y compris ses implications inclusives pour la minorité chiite. La cohérence que le Wahhabisme a conférée à la Salafiyya appartient au passé⁴⁸. Quant à savoir si cela profitera éventuellement davantage aux courants plus politiques et modernistes de l'islamisme sunnite (par exemple, en incitant à un renouveau d'un véritable "modernisme islamique" *au sein de* la Salafiyya) qu'aux djihadistes, cela reste à voir et constitue l'un des enjeux les plus importants.

International & Regional Studies, University of California, Santa Cruz, CGIRS Working Paper No. 99-1, Paul Lubeck et Bryana Britts, "Muslim Civil Society in Urban Public Spaces: Globalisation, Discursive Shifts and Social Movements", in J. Eade and C. Mele (eds.), *Urban Studies: Contemporary and Future Perspectives* (Oxford, 2001).

⁴⁴ Voir Kane in Marty and Appleby, *Accounting for Fundamentalisms*, op. cit.

⁴⁵ Le mouvement *Muhammadiyah* a été fondé par les admirateurs indonésiens de Rashid Rida et d'autres réformateurs de la phase antérieure de la Salafiyya; ainsi la Salafiyya sous domination wahhabite a eu tendance à supplanter et d'éclipser les ramifications de la Salafiyya antérieure plus complexe et moins conservatrice.

⁴⁶ Les Frères Musulmans disposent notamment d'une présence influente au sein de l'*Union des Organisations Islamiques en France* (UOIF); voir Roy, op. cit., pp. 67, 106.

⁴⁷ Notamment le Cheikh 'Abd Al-Aziz Ibn Baz, doyen des *oulémas* wahhabites depuis sa nomination à la tête de *l'establishment* religieux en 1967, qui est décédé en mai 1999, et le Cheikh Muhammad Ibn Otheimin, décédé en janvier 2001; À ceux-ci s'ajouterait la disparition de l'influent *'alim* syrien, Nasr Al-Din Al-Albani (1909-1999). Sur l'importance de cette disparition, voir Gilles Kepel, *Fitna*, op. cit., pp. 225, 228-229.

⁴⁸ Pour plus de détails sur le ferment contemporain dans l'Islam saoudien, voir rapport Crisis Group, *Saudi Arabia Backgrounder*, op. cit.

V. LES SUNNITES SUR LE SENTIER DE LA GUERRE: *DJIHAD*

La tendance djihadiste au sein de l'activisme islamique sunnite contemporain a émergé dans trois contextes distincts et a été guidé par trois visions stratégiques distinctes:

- interne: le djihad contre les régimes qui se disent musulmans mais que les djihadistes considèrent comme "impies" et par conséquent des cibles licites de subversion (Égypte, Algérie, etc.); cette variante du djihad entretient une relation problématique avec la doctrine politique sunnite et s'est clairement avérée un échec en Égypte et en Algérie jusqu'à ce jour;
- irrédentiste: la lutte pour soustraire une terre considérée comme faisant partie du Dar al-Islam du joug non musulman ou de l'occupation par une puissance non-musulmane (Afghanistan, Tchétchénie, Cachemire, Mindanao et par-dessus tout la Palestine). Ce type de lutte fait parfois l'objet de rivalité entre des forces nationalistes, qui ne la concevraient pas du tout comme un djihad (c'est le cas de la Palestine) et des forces islamistes et, au sein même de ces dernières, entre les éléments "locaux" et "internationaux": c'est par exemple la distinction entre les moudjahiddines afghans et les forces "arabes" qui ont rejoint en masse leur lutte dans les années 1980; pareilles complexités ont été discernables dans d'autres conflits irrédentistes, notamment en Bosnie entre 1992 et 1996⁴⁹, à Mindanao⁵⁰ et aujourd'hui en Irak;
- globale: le nouveau djihad contre l'Occident, ou plus spécifiquement contre les États-Unis et leurs alliés (dont le premier entre tous est Israël) dont al-Qaeda a ouvert la voie depuis 1998 mais qui est désormais aussi conduit par des réseaux autonomes bénéficiant de l'aval d'al-Qaeda.

Cette pluralité de perspectives et de programmes a été quelque peu obscurcie par l'invocation, dans le discours djihadiste, de certains thèmes communs (notamment la référence à la Palestine), mais la diversité sous-jacente d'objectifs, de stratégies et de tactiques (y compris le refus notamment de certains groupes de sanctionner ou d'imiter les méthodes terroristes d'autres groupes)⁵¹

⁴⁹ Voir rapport Crisis Group Europe N°119, *Bin Laden and the Balkans: The Politics of Anti-Terrorism*, 9 novembre 2001.

⁵⁰ Voir rapport Crisis Group Asie N°80, *Southern Philippines Backgrounder: Terrorism and the Peace Process*, 13 juillet 2004.

⁵¹ Il y a eu des désaccords majeurs au sujet des tactiques et en particulier des méthodes et cibles licites du *djihad* dans les choix

importe profondément lorsqu'il s'agit d'évaluer les comportements et les perspectives. Une distinction importante est à établir entre le recours à la lutte armée lorsqu'il est principalement motivé par la situation (telle que le joug étranger ou l'occupation militaire) et celui qui découle principalement d'une doctrine radicale indiquant une préférence claire pour des stratégies violentes plutôt que non violentes malgré la possibilité d'opter pour ces dernières. Les luttes irrédentistes ne sont pas, en règle générale, l'oeuvre de djihadistes doctrinaires alors que les djihads internes et globaux typiquement le sont.

- Le recours au djihad en tant que défense armée de l'oumma était un trait saillant de la relation entre le monde musulman et l'Occident tant au début qu'à la fin de l'ère coloniale, ainsi que durant les siècles qui l'ont précédée. La résistance à l'entreprise de conquête coloniale a souvent pris la forme déclarée du djihad, notamment en Algérie, Libye et au Soudan. La fin de la domination coloniale n'a pas toujours été marquée par la violence. Dans la mesure où les idéologies modernistes et laïques aient contribué à, et compliqué, la conception de la lutte des nationalistes musulmans, cela n'était pas nécessairement conçu comme un djihad au sens traditionnel, même là où elle revêtait une forme essentiellement militaire⁵². Depuis la résolution provisoire du conflit politique entre les puissances occidentales et le monde musulman à la fin de l'ère coloniale dans les années 1950 et au début des années 1960, la reprise du courant djihadiste au sein de l'activisme islamique sunnite s'est produite lentement et au cours d'un processus complexe dont quatre étapes principales -- même si celles-ci se chevauchent parfois -- sont à distinguer:

de politique interne du mouvement djihadiste en Algérie depuis 1992 qui ont alimenté certaines de ses divisions les plus importantes; voir Rapport Crisis Group, *Islamisme, Violence et Réforme en Algérie*, op. cit. Ils sont également apparus dans certains mouvements djihadistes ailleurs (Bosnie, Égypte, Liban, Palestine, etc.) et apparaissent désormais en Irak. L'analyse occidentale qui réduit toutes les formes de lutte armée au "terrorisme" et qui par conséquent traite la question du "terrorisme" comme un tout n'arrive pas à distinguer ou intégrer de tels aspects du comportement djihadiste et ne peut donc pas les intégrer convenablement dans l'élaboration de la politique.

⁵² Cette ambiguïté est illustrée par le cas algérien: la plateforme politique adoptée par le Front de Libération Nationale (FLN) en 1956 a déclaré que "la révolution algérienne n'est pas une guerre de religion", toutefois en temps de guerre le journal du FLN s'appelait *El Moudjahid* (c'est-à-dire celui qui mène le *djihad*); alors que les laïcs au sein de la direction du FLN ne concevait pas la guerre comme un *djihad*, elle était largement conçue en ces termes au niveau populaire.

- l'émergence d'une tendance djihadiste doctrinaire en Égypte dans les années 1970 et 1980 fondée sur la pensée de Sayyid Qutb et en particulier sur le concept de takfir;⁵³ la mobilisation des énergies djihadistes à travers le monde musulman pour la guerre en Afghanistan contre la présence soviétique et le régime de Kaboul soutenu par les Soviétiques (1979-1989);
- les insurrections prolongées mais infructueuses contre les régimes dits impies, notamment en Algérie (depuis 1991) et en Égypte (jusqu'à 1997); et
- le djihad lancé par al-Qaeda contre l'Occident depuis la fin des années 1990.

La première cible de l'activisme djihadiste renaissant a été un régime musulman, celui du Président Anouar al-Sadat en Égypte. La base doctrinale, comme nous l'avons vue, reposait sur l'apport de Qutb, qui annulait l'injonction sunnite traditionnelle selon laquelle les Musulmans doivent obéir aux gouvernements musulmans. Elle soutenait que le nationalisme, en supplantant la souveraineté divine par celle du peuple, est intrinsèquement anti-islamique (*jahili*) et que le régime nationaliste mis en place par les Officiers Libres en 1952 ne constituait pas une forme de pouvoir musulman, mais était infidèle (*kafir*), si bien que la rébellion n'était pas *fitna* (sédition illicite) mais *djihad*, c'est-à-dire licite, sinon obligatoire⁵⁴.

Qutb a été exécuté en 1966 avant qu'il n'ait pu spécifier de façon précise comment ce *djihad* devait être mené, encore moins l'organiser et le mener lui-même, mais une tendance djihadiste violente commença à se manifester sur la frange radicale de l'activisme islamique égyptien au milieu des années 1970. Un des traits frappants de sa vision était la centralité de la question palestinienne. L'échec des gouvernements égyptiens successifs à obtenir une résolution du conflit israélo-palestinien en faveur des Palestiniens (notamment la débâcle militaire en juin 1967 sous Nasser mais aussi le choix de Sadate d'une paix séparée en 1978) a été attribué à leur caractère non-islamique. Les djihadistes ont expliqué que pour vaincre "l'ennemi lointain" (Israël), il était nécessaire de s'occuper de "l'ennemi proche", l'État égyptien infidèle.

⁵³ Voir note de bas de page 23.

⁵⁴ L'apport de Qutb n'était pas véritablement original dans la mesure où il se fondait sur deux idées clés -- la souveraineté de Dieu (*hakimiyyat Allah*) et la *jahiliyya* contemporaine ou moderne -- développées initialement par le penseur musulman indien Al-Mawdudi (1903-1979); il recyclait également l'innovation doctrinale du penseur hanbali Ibn Taymiyya (1262-1328) selon laquelle les dirigeants qui sont musulmans nominalement sans l'être véritablement devraient être combattus. Pour en savoir davantage sur ce point, voir les Briefings Crisis Group *Islamism in North Africa I et II*, op. cit.

Une seconde caractéristique essentielle était l'innovation doctrinale qui a fait du *djihad* une obligation individuelle (*fard 'ayn*) incombant à chaque Musulman, contrairement à la conception traditionnelle de celui-là comme devoir collectif (*fard kifaya*)⁵⁵. Il est probable que ces deux caractéristiques aient été historiquement liées, que l'innovation doctrinale autorisant les Musulmans en tant qu'individus à prendre la responsabilité du *djihad* soit apparue en partie précisément parce que l'État égyptien avait signalé qu'il n'entendait plus mener le *djihad* comme un devoir collectif. Telle a été l'optique de *Tanzim al-Jihad* ("l'Organisation du *Djihad*"), le groupe qui assassina Sadate en Octobre 1981 et mena une campagne d'assassinats et d'attentats en Égypte entre 1981 et 1997. La même orientation a été grosso modo partagée par une organisation distincte, *al-Jama'a al-islamiyya* ("le Groupe Islamique"), qui conduisit une campagne parallèle entre 1992 et 1997.

Cependant, entre la cristallisation de l'idéologie djihadiste égyptienne vers 1980 et l'intensification dramatique de l'insurrection dans les années 1990, le second stade de développement de l'activisme djihadiste eut lieu avec la guerre d'Afghanistan. En terme de doctrine, il s'agissait d'un cas plus simple voire tout a fait traditionnel dans le sens où l'invasion soviétique de décembre 1979 était naturellement perçue comme la conquête d'un pays musulman par une puissance non musulmane (en l'occurrence athée). Ainsi, il était possible pour les tendances les moins radicales et les plus conservatrices de l'Islam sunnite de se laisser mobiliser par l'appel au *djihad*. En effet, ce furent des Musulmans sunnites de la péninsule arabe, la plupart, pour ne pas dire tous, de tendance salafiste, qui fournirent le gros des troupes des combattants arabes qui débarquèrent en grand nombre à Peshawar au cours des années 1980, quoique les Nord Africains (en particulier les Égyptiens et les Algériens) étaient également bien représentés. Bien que le *djihad* afghan n'ait impliqué aucune radicalisation en terme de doctrine, il eut un effet radicalisateur de trois façons:

- son succès grisant dans la précipitation du retrait soviétique en 1989 a jeté les bases de la croyance en l'efficacité du djihad, même contre une super-puissance;
- ce fut un tournant dans la vie de ceux qui y ont pris part, les vétérans de cette guerre connaissant par la

⁵⁵ Le *djihad* n'est pas l'un des "cinq piliers" de l'Islam que sont les cinq devoirs de chaque croyant (profession de foi en Dieu, la prière, l'aumône, le jeûne pendant le Ramadan et le pèlerinage à la Mecque). La doctrine traditionnelle stipule qu'il s'agit seulement d'un "devoir collectif" signifiant dans la pratique qu'un Musulman ne devrait s'engager dans le *djihad* que lorsque les autorités de la communauté -- le(s) gouvernant(s) -- décident que c'est nécessaire.

suite des problèmes majeurs de réinsertion sociale dans leurs pays d'origine; et

- il a facilité la formation d'un réseau international de djihadistes allant du Maroc jusqu'aux Philippines, et a ainsi constitué le noyau de ce qui est connu depuis sous l'appellation *al-Salafiyya al-jihadiyya*, l'aile djihadiste de la Salafiyya.

Ces trois facteurs, et surtout le deuxième et troisième, ont alimenté les insurrections locales en Égypte ainsi qu'en Algérie dans les années 1990, à mesure que les vétérans de retour de l'Afghanistan gonflaient les rangs des mouvements islamistes indigènes et les orientaient dans les directions les plus intransigeantes⁵⁶. Avec l'échec de ces *djihad*s locaux dans la réalisation de leur objectif (le renversement des régimes "impies"), une réorientation s'est effectuée et culmina avec l'émergence du réseau al-Qaeda de Ben Laden comme locomotive du dernier et quatrième stade, le *djihad* au niveau global.

L'idéologie d'al-Qaeda n'est pas une affaire simple, et c'est une grave erreur que de la réduire au Wahhabisme. Agir ainsi revient à ignorer dans quelle mesure al-Qaeda a rompu avec la vision géopolitique traditionnelle du Wahhabisme, qui n'était jamais entrée en conflit politico-militaire avec l'Occident et qui s'était effectivement alliée aux États-Unis à partir de 1945. Loin d'être un produit direct de la tradition wahhabite, le *djihad* d'al-Qaeda est plutôt, en partie, celui de la crise et de la fragmentation du Wahhabisme et de ses relations avec à la fois la famille royale saoudienne et les États-Unis depuis le début des années 1990. S'en tenir exclusivement aux racines wahhabites d'al-Qaeda revient à ignorer également le rôle crucial du radicalisme égyptien, relayé par un des lieutenants de Ben Laden, Ayman al-Zawahiri, le chef présumé du *Tanzim al-Jihad*, dans l'élaboration de la vision et de la stratégie du mouvement. Ces dernières présentent les caractéristiques principales suivantes:

- la réorientation de la conception traditionaliste, salafiste, du *djihad* d'une alliance avec l'Occident (notamment face au communisme soviétique mais aussi au nationalisme arabe laïc) vers un antagonisme frontal avec ses anciens sponsors occidentaux;
- la réorientation des énergies djihadistes takfiri de "l'ennemi proche" (les régimes locaux, pas assez musulmans) vers "l'ennemi lointain" (Israël et en

particulier les États-Unis en tant que principal soutien à Israël, mais aussi d'autres États occidentaux alliés des États-Unis);

- le recyclage de la vision wahhabite traditionnelle (et salafiste d'aujourd'hui) des Chrétiens et des Juifs à combattre car infidèles, contrairement aux conceptions antérieures (notamment ottomanes) qui les considéraient comme les "Gens du Livre" (Ahl al-Kitab) devant être tolérés et protégés.
- la réorientation stratégique du *djihad* d'un terrain unique et restreint d'un point de vue géographique vers le niveau global; et
- la réorientation tactique d'une guérilla populaire (telle que pratiquée notamment par les moudjahiddines en Afghanistan) vers un terrorisme urbain très élitiste (la griffe de l'insurrection menée par *Tanzim al-Jihad* en Égypte entre 1981 et 1997)⁵⁷.

L'analyse occidentale contemporaine, telle que reflétée dans le discours officiel du moins, ne paraît pas avoir pris la mesure de ce développement. Deux tendances dans ce discours sont particulièrement faussées:

La première appréhende toutes les formes d'activisme islamique violent comme un phénomène, un problème, une menace et une cible unique: le "terrorisme". Sans rapport avec le problème consistant à établir une définition du terrorisme sur laquelle tous les partisans de la "guerre contre le terrorisme" pourraient s'entendre, et la difficulté (par exemple) de situer le mouvement palestinien *Hamas* dans cette catégorie⁵⁸, l'inconvénient majeur est de ne pas

⁵⁶ Dans les années 1990, en Indonésie, les vétérans de retour d'Afghanistan ont contribué à réorienter un mouvement intermittent cherchant à établir un Etat islamique (et dont les rangs s'étaient allongés face à la répression de l'ère Soeharto) dans une direction beaucoup plus militante. Voir rapport Crisis Group Asie N°63, *Jemaah Islamiyah in South East Asia: Damaged But Still Dangerous*, 26 août 2003.

⁵⁷ Il est important de noter que ces tactiques et techniques ne proviennent pas du *Tanzim al-Jihad*; comme John Gray et Fred Halliday, entre autres, l'ont souligné, elles sont semblables à celles de ces nombreuses tendances terroristes du radicalisme européen de la fin du XIXe et du début XXe siècle; voir John Gray, *Al-Qaeda and what it means to be modern* (London, 2003), pp. 20-21; Fred Halliday, *Two Hours that Shook the World, September 11, causes and consequences* (London, 2002), p. 32. Voir également Olivier Roy, *Globalised Islam*, op. cit., pp. 41-54 ("Is jihad closer to Marx than to the Koran?").

⁵⁸ En tant que branche palestinienne des Frères Musulmans, le *Hamas* appartient davantage à l'"islamisme politique" qu'à la mouvance djihadiste et partage la vision "islamique moderniste" des Frères; son orientation est donc très éloignée de celle des mouvements qutbistes et salafistes-djihadistes. Il est engagé dans une résistance armée qui peut certes être appelée *djihad*, car il considère (à tort ou à raison) que les circonstances (l'occupation israélienne) la dicte, et non pas parce qu'il partage la préférence doctrinaire qutbiste et salafiste-djihadiste pour le *djihad* armé par rapport à l'activisme politique non violent. À la différence des djihadistes doctrinaires, le *Hamas* est disposé à faire alliance avec des forces non islamistes et n'a pas une attitude ouvertement sectaire à l'égard des Palestiniens non

avoir réussi à prendre en compte la caractéristique la plus importante permettant de différencier le *djihad* global des *djihads* internes et irrédentistes, autrement dit le fait qu'il n'a pas d'objectif précis, intelligible et en principe réalisable.

Le *djihad* interne a affiché des objectifs (le renversement révolutionnaire des régimes impies et la constitution États islamiques) que l'expérience iranienne a démontrés comme étant réalisables sur le plan théorique, sous certaines conditions au moins. De la même manière, les *djihads* irrédentistes par leur nature même affichent ce que sont en principe des buts spécifiques, mesurables et réalisables: la libération des territoires régis par un pouvoir non musulman. Le *djihad* global instigué par al-Qaeda est une autre affaire. Tandis que son discours invoque de façon intermittente la volonté de rétablir l'unité politique du monde musulman sous un Califat restauré, très peu, voire aucune réflexion n'a été avancée sur la façon dont cela pourrait réellement se faire ou pour définir d'autres objectifs politiques plus facilement réalisables au niveau global. Par conséquent, il a tendance à parasiter des luttes principalement irrédentistes mais aussi parfois des luttes internes⁵⁹ au sein du monde musulman et de l'émergence de revendications identitaires parmi les éléments mécontents des populations musulmanes en Occident, en Europe avant tout. De même, il semble revenir sur ou du moins tempérer ses ambitions et objectifs politiques globaux.

La seconde tendance déclare respecter l'islam en tant que religion de paix et suggère par conséquent que l'activisme islamique en général est non-islamique, une exploitation perverse de la religion à des fins politiques, et que l'activisme djihadiste en particulier (considéré simplement comme le point extrême du spectre islamiste) est simplement maléfique. Mais tandis que cette approche est liée à la préoccupation compréhensible des gouvernements occidentaux de dire clairement que "la guerre contre le

terrorisme" n'est pas une guerre de religion, elle rend l'activisme djihadiste inexplicable en termes de cause et d'effet. Aussi rassurant qu'il soit pour certaines audiences (surtout occidentales), ce discours est complètement inapproprié pour poursuivre, encore moins gagner, la bataille des idées dans le monde musulman, pour deux raisons.

Premièrement, puisque l'islam est avant tout une religion de droit, toutes les formes d'activisme islamique (y compris l'activisme de l'"islam officiel" appuyé par le gouvernement) sont naturellement politiques dans une certaine mesure. Deuxièmement, suggérer que l'islam soit une religion de paix qui ait été "détournée" par les djihadistes implique en fait que le *djihad* n'a pas de place dans la tradition islamique, alors qu'il a une place très claire et consacrée (mais aussi astreinte à la loi). Nier cela quand on est le président américain ou le premier ministre britannique revient à se hisser au rôle d'arbitre de ce qu'est le vrai islam; ce qui constitue une remarquable prétention en tout état de cause et compromet les chances du discours officiel occidental d'avoir une emprise quelconque sur les réflexes des populations du monde musulman.

La question qui est au cœur des principaux débats dans le monde musulman depuis la montée en puissance d'al-Qaeda consiste à savoir si certaines conceptions particulières du *djihad* sont licites selon la loi islamique. En suggérant que tous les djihadistes sont inexplicablement maléfiques, en assimilant toutes les formes de lutte armée au "terrorisme" et en niant qu'un *djihad* puisse être licite, les décideurs politiques occidentaux signifient clairement que de telles discussions sont futiles et ne peuvent avoir un quelconque effet sur leurs politiques, s'agissant ainsi d'un débat pourtant crucial. Le danger est, qu'en agissant ainsi, l'Occident convertisse "la guerre contre le terrorisme" précisément en ce qu'il déclare vouloir éviter, c'est-à-dire une guerre contre l'islam -- ce qui équivaudrait à faire un cadeau de la défense de l'islam ~ à la variété globale et extrémiste du djihadisme illustrée par al-Qaeda au dépens de toutes les variétés non-djihadistes de l'activisme islamique, y compris celles des gouvernements musulmans amis et des mouvements politiques islamiques modernistes et favorables à la démocratie.

Taxer de terrorisme toute lutte armée menée par des Musulmans (même celle née de l'opposition à l'occupation étrangère) équivaut à donner raison aux arguments d'al-Qaeda selon lesquels le problème est "l'ennemi lointain", c'est-à-dire les États-Unis et ses alliés, avec qui il est inutile de discuter ou d'essayer de négocier et qui ne comprend que le langage de la force brute.

musulmans (bien qu'il ait recouru, bien sûr, à une grossière rhétorique anti-juive aussi bien qu'anti-israélienne).

⁵⁹ D'une manière significative, le *djihad* global sur le plan conceptuel consiste de nouveau à attaquer -- ou du moins cautionner et s'identifier à des attaques contre -- l'ennemi "proche" par opposition à l'ennemi "lointain". Un des principaux exemples est la campagne violente menée en Arabie Saoudite par un nouveau mouvement se présentant lui-même comme "Al-Qaeda dans la Péninsule arabe" qui, toutefois, ne devrait pas être vu comme la simple extension de l'organisation de Ben Laden; voir rapport Crisis Group, *Saudi Arabia Backgrounder*, op. cit. En Indonésie, l'éruption des conflits communautaires locaux dans les Moluques ainsi qu'en Sulawesi Central s'est avérée un mécanisme de recrutement sans égal pour les djihadistes salafistes. Voir rapport Crisis Group Asie N°74, *Indonesia Backgrounder: Jihad in Central Sulawesi*, 3 février 2004.

VI. L'ACTIVISME ISLAMIQUE CHIITE

Alors que ce rapport traite principalement de la question de l'islamisme sunnite, il est impossible d'ignorer le rôle et la place de son pendant chiite. Les deux diffèrent radicalement. Tandis que l'islamisme sunnite s'est fragmenté en tendances rivales avec des visions du monde distinctes ainsi que des stratégies et formes d'organisation différentes, l'islamisme chiite est resté remarquablement unifié. En particulier, il ne se décline pas en formes d'activisme politique, missionnaire et djihadiste. En fin de compte, ce fait trouve ses racines dans le statut historique du Chiisme en tant que forme minoritaire de l'Islam⁶⁰; de façon plus immédiate, il est étroitement relié à un trait frappant de l'islamisme chiite, le rôle politique dirigeant des *oulémas*.

D'un point de vue historique, l'influence des *oulémas* a été fondée sur leur autonomie vis-à-vis de l'État. Mais leur autorité au sein de la communauté chiite doit également beaucoup au fait que, à la différence de leurs homologues sunnites, les *oulémas* chiites du courant dominant n'ont jamais cessé de pratiquer l'*ijtihad*, l'effort intellectuel qu'exige l'interprétation des textes sacrés. Nonobstant les images de religieux barbus et enturbannés, les *oulémas* chiites activistes ont été, dans ce sens, beaucoup plus modernistes que leurs homologues sunnites. Il en résulte que les divisions au sein de l'islamisme chiite sont très différentes de celles de l'islamisme sunnite tant au niveau de leurs fondements et de leur nature que de leurs implications.

⁶⁰ Le Chiisme trouve son origine dans une controverse à propos de la succession du Prophète Mohamed. Ali, cousin et gendre du Prophète (en tant que mari de Fatima, la fille du Prophète) s'est déclaré le successeur légitime mais fut ignoré à plusieurs reprises avant de devenir finalement le quatrième Calife. Il fut bientôt défié par Mu'awiyya, le fondateur de la dynastie des Omeyyades, et assassiné en 661. Ses fidèles, *Shi'at 'Ali* ("les partisans d'Ali"), étaient ceux qui ont accepté l'argument selon lequel le leadership (*al-imama*) de la communauté musulmane mêlait responsabilités spirituelles et temporelles, nécessitait une inspiration divine, et devrait, par conséquent, émaner de la seule lignée du Prophète. Ils ont donc soutenu les revendications des fils d'Ali, Hassan et Hussein, comme étant ses successeurs légitimes, face à la lignée des dirigeants sunnites; les deux fils menèrent des révoltes infructueuses contre les Omeyyades et furent assassinés (Hassan en 671 et Hussein en 680.). Par la suite, les Chiites ont considéré tous les dirigeants sunnites comme étant des usurpateurs illégitimes et n'ont reconnu que leurs propres imams s'inscrivant dans la descendance du Prophète à travers les enfants d'Ali.

A. GENÈSE

Quoique les données statistiques fiables et précises soient rares, on estime généralement que les Chiites représentent entre 10% et 15% de la totalité des Musulmans. Ils constituent une majorité écrasante en Iran (environ 89%) ainsi qu'une majorité importante en Azerbaïdjan (à peu près 67%), Bahreïn (60 à 70%) et en Irak (probablement 60% ou plus). Au Liban, ils constituent le groupe confessionnel le plus grand (approximativement 38%). Ailleurs, ils constituent des minorités mais de taille assez importante, estimées à 30% au Yémen, 25% au Koweït, 15 à 20% au Pakistan, 15% en Afghanistan et dans les Émirats Arabes Unis et 11% en Arabie Saoudite. Des populations chiites de tailles plus modestes sont présentes en Syrie, Turquie, Inde, Sri Lanka, Myanmar ainsi qu'en Afrique de l'Est et du Sud. Il n'y a aujourd'hui pratiquement plus de Chiites en Afrique du Nord, et ils sont marginaux au sein de la diaspora musulmane en Europe et en Amérique du Nord.

Il existe trois principales variantes du Chiisme: les Zaydites, les Ismaéliens et les "Duodécimains"⁶¹, qui émanent de prises de position divergentes à propos de la succession à l'imamat. Aujourd'hui, les "Duodécimains" (*Ithna Ashari*) sont de loin les plus nombreux, regroupant environ 80% des Chiites, une prépondérance qui doit beaucoup à leur quiétisme politique. Les Zaydites⁶² ont activement cherché à établir des États islamiques conformes à leurs doctrines, à l'instar des Ismaéliens⁶³.

⁶¹ Un certain nombre d'autres sectes, notamment les Alevis de Turquie, les Alaouites de Syrie et les Druzes du Sud de la Syrie et du Liban sont des ramifications du Chiisme qui ont incorporé dans leurs doctrines des éléments appartenant à d'autres croyances. De nombreux, pour ne pas dire tous les Musulmans, y compris les Chiites, ne considèrent pas ces sectes comme musulmanes.

⁶² Les Zaydites tiennent leur nom de Zayd Ben Ali, le petit-fils de Hussein, fils d'Ali; La doctrine zaydite établit qu'après les trois premiers imams (Ali, Hassan et Hussein), l'imamat était accessible à quiconque de leurs descendants parvenait à faire valoir sa prétention à devenir imam. Elle est ainsi la doctrine la plus proche de la doctrine sunnite dans la pratique. Les Zaydites ont établi deux États successifs dans ce qui est désormais l'Iran au IX^e et X^e siècles. L'imamat qu'ils ont mis en place dans le Nord du Yémen en 893, a survécu jusqu'en 1962; les Zaydites restent à ce jour actifs et influents dans la vie politique yéménite.

⁶³ Les Ismaéliens ou les "Septimains" reconnaissent Ismaël (le fils aîné du sixième imam Jaafar) comme étant le septième imam, et la lignée d'imams issus de sa descendance s'est poursuivie jusqu'à présent; l'imam de la communauté principale des Ismaéliens est l'Agha Khan, le 49^{ème} de la descendance du Prophète du Mohammed. Les Chiites ismaéliens ont été les instigateurs de la révolte dirigée contre le pouvoir sunnite en Afrique du Nord qui a établi la dynastie fatimide (909-1171) qui a fondé le Caire (et sa fameuse mosquée d'Al-Azhar); les membres de la secte dans le nord-ouest de Perse et de Syrie aux XI^e et XII^e siècles appelés "les Assassins" étaient

Les "Duodécimains" croient que le douzième imam, Mohamed al-Mahdi, n'est pas mort mais qu'il s'est caché ou a subi une "occultation" en 874 et qu'il reviendra "à la fin des temps" comme le Mahdi pour faire régner la justice et l'équité sur la terre. L'imamat a donc été suspendu depuis. N'ayant pas d'imam à présenter face aux dirigeants sunnites, les Chiites "Duodécimains" ont établi un modus vivendi avec eux, les acceptant comme l'autorité de fait. Ils ont ainsi eu tendance à être tolérés, ce qui leur a permis en retour d'attirer des fidèles et de devenir le courant majoritaire du Chiisme⁶⁴.

La condition historique du courant chiite majoritaire, le Chiisme Duodécimain, en tant que communauté islamique soumise à ce qu'elle considérait comme une domination sunnite illégitime a eu à long terme deux implications qui ont directement nourri l'activisme chiite contemporain. Premièrement, cela a renforcé et perpétué l'image de "communauté de souffrants et d'opprimés" que les Chiites ont d'eux-mêmes ainsi que leur culte du martyr, notamment celui de Sayyidna 'Ali ("notre Seigneur Ali") et de son fils, Sayyidna Hussein. Deuxièmement, cela a établi la base de la remarquable autonomie des *oulémas* chiites, et partant la condition préalable de leur émergence à long terme en tant que principale source de leadership politique chiite.

B. LE LEADERSHIP DES SAVANTS

Parce que l'État était sous domination sunnite, l'Islam officiel n'avait aucun besoin des *oulémas* chiites qui, de toute façon, dans la mesure où ils le considéraient comme illégitime, n'étaient point enclins à y prendre part⁶⁵. Par conséquent, les *oulémas* chiites ne pouvaient pas compter sur le patronage étatique. Parce que le Chiisme Duodécimain était quiettiste, les gouvernants sunnites l'ont toléré et l'ont laissé livré à lui-même, permettant aux *oulémas* d'exercer sur la communauté chiite une autorité

religieuse car dépourvue d'une connotation d'opposition politique. Ainsi, les *oulémas* chiites sont devenus très largement, voire exclusivement, dépendant du soutien de la communauté chiite elle-même, recevant des revenus réguliers de la part des fidèles et devenant dans de nombreux cas d'importants propriétaires fonciers. Ils ont par conséquent acquis le statut d'autorités sociales proéminentes au sein de la communauté chiite tout en devenant en grande partie autonomes vis-à-vis de l'État. De cette manière, les prémisses morales et matérielles de leur hégémonie politique future se sont-elles établies dans les conditions d'un quiettisme emphatique.

En même temps, et à la différence des *oulémas* sunnites, les *oulémas* chiites n'ont jamais cessé de pratiquer l'*ijtihad*, l'exercice indépendant de l'intellect dans l'interprétation des textes sacrés. Une fois que les quatre écoles de la jurisprudence sunnite (*madhahib*) se sont cristallisées au milieu du IX^{ème} siècle, les *oulémas* sunnites sont parvenus au consensus que "les portes de l'*ijtihad* étaient fermées"; aucun effort supplémentaire d'interprétation n'était nécessaire ou entièrement légitime, et les tentatives ultérieures étaient passives d'être condamnées comme *bid'a* (innovation blâmable). La conséquence à long terme a été la sclérose de la pensée sunnite et le débordement qui s'en suivit de l'*establishment* religieux sunnite au cours du XX^{ème} siècle par une variété de courants dissidents et critiques s'engageant dans un *ijtihad* autonome et plus ou moins anarchique.

Rien de cela ne s'applique au Chiisme où l'*ijtihad* est central⁶⁶. Ce faisant, la pensée chiite n'est jamais devenue sclérotique. La tendance à entretenir la vitalité intellectuelle a été renforcée par l'issue de la controverse des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, au cours desquels l'école Usuli, champion de l'*ijtihad*, l'a remporté sur l'école Akhbari, qui penchait pour des positions littéralistes et fondamentalistes⁶⁷.

également des Ismaéliens. De nos jours, les Ismaéliens se trouvent pour la plupart en Asie du Sud (Inde, Sri Lanka et Myanmar) et sont modernistes, voire cosmopolites, dans leur orientation et quiettistes sur le plan politique.

⁶⁴ Ce processus s'est vu renforcé par la décision de la dynastie safavide (1500-1736) en Perse de proclamer le Chiisme religion d'État; décision à laquelle adhéra formellement la dynastie Qajar (1794-1925) qui lui succéda.

⁶⁵ L'avènement de la dynastie safavide en Perse (devenue l'Iran par la suite) modifia la situation dans la mesure où certains *oulémas* chiites ont été amenés à participer à la gestion de l'Islam officiel sous son règne; Ses successeurs, les Qajars, ont cependant instauré une forme de pouvoir beaucoup plus décentralisée qui à la fois accentua l'autonomie des *oulémas* chiites et finit par nourrir des attitudes dissidentes parmi eux. Voir Sami Zubaida, *Islam, The People and The State* (London, 1993), p. 31.

⁶⁶ Cette centralité est soulignée par le fait que les *oulémas* chiites aspirent au statut de *mujtahid* (sage ayant l'autorité de formuler des décisions indépendantes), la compétence en matière d'*ijtihad* est la condition principale pour être promu au sein de cette hiérarchie informelle.

⁶⁷ Les Akhbarites avaient une vision modeste du rôle politique et social des *oulémas* chiites et penchaient en faveur d'une lecture littérale des textes sacrés, rejoignant à cet égard le *madhhab* hanbalite de l'Islam sunnite. L'école Akhbarite était de tendance fondamentaliste et anti-rationaliste, hostile à l'*ijtihad* et prête, en limitant la liberté intellectuelle des *oulémas*, à minimiser la distance entre les *oulémas* et les laïcs et ainsi l'autorité sociale des premiers. Les Usulites ont préconisé, au contraire, que la jurisprudence islamique reposait sur un certain nombre de principes (*usul*) présents dans les écritures, mais que l'application pratique de ces principes relevait de l'*ijtihad*, c'est-à-dire de l'exercice de la

L'école Usuli du Chiisme Duodécimain est la tradition intellectuelle qui a produit Ayatollah Khomeini. Ceci étant, c'est une énorme erreur d'assimiler l'activisme chiite révolutionnaire de Khomeini aux courants salafistes ou qutbistes de l'activisme islamique sunnite et de les ranger tous ensemble sous l'étiquette "fondamentalisme islamique". Les fondements doctrinaux de la politique de Khomeini sont aux antipodes à la fois du Salafisme sous influence wahhabite et de la pensée de Sayyid Qutb. Là où le Salafisme d'aujourd'hui insiste sur une lecture littérale des textes sacrés, le Chiisme de Khomeini fait le contraire. Et en insistant sur l'*ijtihad* et sur la liberté et l'autorité intellectuelles des *oulémas*, l'activisme chiite révolutionnaire, loin d'accepter l'insistance de Qutb sur la souveraineté de Dieu et l'illégitimité de tout pouvoir à caractère simplement humain, préserve un rôle majeur pour l'autorité humaine dans l'élaboration des lois et la conduite du gouvernement. Le point idéologique de contact entre l'activisme chiite et sunnite se situe plus exactement au niveau de l'aile "islamique moderniste" de ce dernier.

Cette combinaison d'une autonomie matérielle vis-à-vis de l'État, d'une immense autorité sociale, d'une flexibilité et capacité d'innovation intellectuelle et d'une connaissance des choses de ce monde a été la fondation du rôle politique dirigeant des *oulémas* chiites, tel qu'illustré non seulement par l'Ayatollah Khomeini en Iran mais aussi par l'Imam Musa Sadr au Liban⁶⁸ ainsi que le Grand Ayatollah Mohamed Hussein Fadlallah au Liban (ou encore en Syrie, Irak et dans de nombreux pays du Golfe tel qu'à Bahreïn⁶⁹ et l'Ayatollah Ali Al-Sistani dans l'Irak d'aujourd'hui⁷⁰. Leur leadership a préservé l'activisme chiite d'un éclatement comme l'a connu l'islamisme sunnite entre

raison. La victoire de l'école Usuli a ainsi confirmé la position spéciale des *oulémas* chiites en tant qu'autorités intellectuelles, morales et sociales de la communauté, tout en mettant au premier plan l'exercice indépendant et innovateur de la raison dans la formation exigeante des *oulémas* chiites. .

⁶⁸ Né à Qum (Iran) en 1928, Musa Al-Sadr est arrivé au Liban en 1960 pour assurer la direction de la communauté chiite à Tyre et a été élu président du Conseil Islamique Chiite Supérieur pour six ans après sa fondation en 1969; il fonda le Mouvement des Dëshérités (*Harakat al-Mahrumin*) en 1974, et puis son aile armée, *Amal* ("Espoir"). Remarqué pour son orientation non sectaire et sa volonté d'engager un dialogue avec les Chrétiens, il disparut mystérieusement au cours d'une visite en Libye en 1978.

⁶⁹ De parents libanais mais né à Nadjaf en Irak en 1935, Fadlallah cofonda le Parti Da'wa chiite irakien à la fin des années 1950/début des années 1960. Au Liban, il contribua à inspirer le Hezbollah et fut décrit comme son leader spirituel, au moins jusqu'en 1992-1993. Au fil du temps, ses relations avec le Hezbollah se sont tendues. Voir Briefing Crisis Group Moyen-Orient N°7, *Hizbollah: Rebel Without A Cause?*, 30 juillet 2003, pp. 12-13.

⁷⁰ Voir Briefing Crisis Group Moyen-Orient N°8, *Iraq's Shiites Under Occupation*, 9 septembre 2003.

participation au jeu politique, activisme missionnaire et *djihad*. Cette cohérence ne signifie pas pour autant que l'islamisme chiite est monolithique ou uniforme, mais plutôt que le phénomène de différenciation qui s'est produit est d'une autre nature et a eu d'autres causes.

C. LES FONDEMENTS DE LA DIVERSITÉ DE L'ISLAMISME CHIITE

En raison du statut de variante minoritaire de l'Islam du Chiisme et du statut qu'ont ses fidèles de communautés politiquement marginales ou même opprimées (qu'elles aient été ou non des minorités en chiffres absolus) dans la plupart des pays où ils se sont retrouvés, le communautarisme -- la défense des intérêts de la communauté face aux autres populations et à l'État -- est devenu la forme la plus naturelle de l'activisme politique chiite. Ce fut le cas dans les pays du Golfe (Koweït, Arabie Saoudite, Émirats Arabes Unis), au Liban et au Pakistan. C'est aussi devenu la tendance dans les États où les Chiites sont désormais numériquement majoritaires, notamment en Irak et à Bahreïn.

Même là où il était communautaire à la base, le caractère spécifique de l'activisme politique islamiste chiite a varié en fonction du contexte politique local. Le Liban en est une bonne illustration: la population chiite y a commencé à se mobiliser dans les années 1970 pour dénoncer sa privation sociale relative à travers le Mouvement des Dëshérités (*Harakat al-Mahrumin*) sous la houlette de Musa Sadr et plus tard du parti Amal. L'invasion israélienne de 1982 a provoqué de nouveaux alignements politiques avec la formation d'organisations jouissant du soutien de l'Iran et dédiées à une résistance active contre l'occupant. Le point culminant a été l'établissement du Hezbollah, qui devint bientôt l'un des mouvements les plus disciplinés et organisés du pays, et dont les objectifs avoués consistaient à imiter le régime islamique en Iran (voir ci-après), libérer le Liban de la présence israélienne et, par la suite, détruire Israël⁷¹.

L'Irak représente un autre cas où les Chiites ont connu une représentation politique appréciable dans les années 1960 à travers leur participation dans les partis baasistes et communistes. La perte de cette représentation au fur et à mesure des purges et de la nature dictatoriale croissante du régime, conjuguée à l'impact dramatique de la révolution iranienne, a radicalisé les perspectives et les tactiques d'une opposition islamiste chiite activiste. Le

⁷¹ Voir Rapport Crisis Group Moyen-Orient N°7, *Old Games, New Rules: Conflict on the Israel-Lebanon Border*, 18 novembre 2002.

parti Da'wa (*Hizb al-Da'wa*)⁷² clandestin a recouru de plus en plus à la violence sous forme d'attentats contre des fonctionnaires baasistes. Une seconde transformation, peut-être plus décisive encore, eut lieu en 2003 avec l'intervention militaire américano-britannique et le renversement du régime baasiste. Cela a précipité des changements majeurs -- et beaucoup de tensions -- au sein de l'activisme chiite irakien, qui a été contraint d'aller au-delà de la défense communautariste des intérêts chiites pour épouser un agenda national plus ambitieux et exigeant qui aborde les questions de la participation chiite dans le système de gouvernement, le rôle de la religion et la présence de la coalition⁷³.

Au Pakistan, l'activisme chiite a été au fil de son histoire pour la plupart défensif, axé sur les exigences communautaires -- telles qu'un programme religieux séparé pour les étudiants chiites dans les écoles publiques; contre l'introduction des lois islamiques sunnites introduites par le Général Zia-ul-Haq dans les années 1980⁷⁴ -- ainsi que sur le développement des madrasas chiites. Lorsqu'il a opté pour un comportement plus agressif, rebelle et même violent, c'était généralement en réponse à la perception d'une menace à l'égard de sa foi, et en particulier à la montée des mouvements Deobandi et Ahl-e-Hadith sous influence wahhabite. Cela s'est manifesté à travers des formes de terrorisme urbain visant des mosquées et des chefs activistes sunnites partisans de la ligne dure; ceci dit, plus de 70% des victimes tuées dans des violences sectaires depuis 1985 furent chiites.

Comme ailleurs, la révolution iranienne avait eu un profond impact, conduisant à l'établissement du premier parti politique chiite en 1979, *Tehrik-e-Nifaz-e-Fiqh*

Jafaria (TNFJ, Mouvement pour l'Application du Fiqh Jafarite, ou du droit chiite). Étant donné que le Pakistan est un pays à majorité sunnite, le nom du parti était en lui-même remarquable, reflétant les ambitions révolutionnaires initiales inspirées et soutenues par Téhéran. Par la suite, le nom a été modifié en *Tehrik-e-Jafaria Pakistan* (TJP, Mouvement Jafaria du Pakistan) et, en 2002 après la décision du Général Moucharraf d'interdire tous les partis sectaires chiites et sunnites, il est devenu *Tehrik-e-Islami Pakistan* (TIP, Mouvement Islamique du Pakistan). Le zèle en faveur d'une révolution chiite à l'iranienne a disparu depuis, l'activisme revenant à son mode défensif.

À la lumière du statut minoritaire et de l'éparpillement des populations chiites, l'orientation activiste en faveur de *l'oumma* globale notionnelle, ce qui semble naturel à l'islamisme sunnite, n'a pas normalement été un trait de l'activisme chiite, bien que les adeptes d'une autorité religieuse (*marja'iyya*) dépassent souvent les frontières nationales, et que le succès de la révolution iranienne avait eu une répercussion claire. Le communautarisme chiite a généralement eu tendance à s'orienter à la fois vers les États particuliers et l'idée de la nation, acceptant cette dernière -- l'idée d'Irak, du Liban, de l'Arabie Saoudite, etc. -- tout en cherchant à mieux s'intégrer au sein de la nation. L'action politique communautariste chiite a par conséquent été encline à épouser et mettre l'accent sur les notions modernistes de pluralisme, d'égalité des droits et de citoyenneté, et en particulier à concevoir la citoyenneté comme dissociée de l'identité religieuse, tout en démontrant des attitudes non-sectaires à l'égard des non Chiites⁷⁵.

En règle générale, les minorités chiites ont affiché un penchant pour le sectarisme violent seulement lorsqu'elles se sont retrouvées la cible d'attaques sectaires violentes. Une exception partielle a eu lieu au Liban pendant les violences intenses des années 1970 et 1980 quand la distinction entre la violence défensive et offensive s'est évanouie dans le cycle prolongé des représailles: le mouvement chiite Amal a non seulement défendu les quartiers chiites et cherché à rehausser la représentation chiite dans le système politique, mais il est aussi passé parfois à l'offensive en attaquant des camps palestiniens et en expulsant de force des Chrétiens résidant dans les quartiers mixtes de Beyrouth Ouest. Toutefois, le

⁷² Le nom même de ce mouvement souligne la singularité de l'islamisme chiite en combinant deux concepts (parti politique et mission religieuse) qui sont presque toujours séparés dans l'islamisme sunnite. Le parti a été fondé par Sayyid Mohammed Baqir Al-Sadr, dès les années 1960 (selon certains, à partir de 1957-1958); il adopta une approche plus insurrectionnelle et violente à partir de la fin des années 1970, et fut largement réprimé par le régime; son chef Baqir Al-Sadr et sa soeur Bint Al-Hoda furent exécutés en avril 1980, et ses militants qui ont survécu ont pour la plupart fui en Iran; voir Rapport Crisis Group Moyen-Orient N°6, *Iraqi Background: What Lies Beneath*, 1 octobre 2002.

⁷³ Voir Briefing Crisis Group, *Iraq's Shiites Under Occupation*, op. cit.

⁷⁴ Les Chiites ont refusé de payer la *zakat* (l'impôt islamique) et ont protesté massivement contre l'ordonnance de la *zakat* de 1980, obligeant Zia-ul-Haq à les en exempter. Plus récemment, lorsque le gouvernement a introduit de nouveaux manuels islamiques promouvant les rituels et l'histoire sunnites dans des régions dominées par les Chiites dans le Nord, les enseignants chiites se mirent en grève et demandèrent aux étudiants de bloquer les routes et d'organiser des rassemblements pour protester.

⁷⁵ Ceci a été vrai notamment s'agissant de l'activisme chiite à Bahreïn et en Arabie Saoudite. À Bahreïn, les activistes chiites protestent contre la discrimination dont souffrent les Chiites et ont fortement dénoncé la constitution de 2002, toutefois leur activisme est non violent et réformiste, non subversif par nature. À propos de "l'approche duelle" des activistes chiites en Arabie Saoudite (dénonçant la discrimination tout en affirmant loyauté à la nation saoudienne), voir Rapport Crisis Group, *Saudi Arabia Background*, op. cit.

mouvement islamiste chiite, Hezbollah, qui a depuis largement éclipsé Amal, a évité d'adopter des attitudes sectaires agressives et a clairement manifesté son soutien à l'idée nationale libanaise ainsi que sa solidarité avec le mouvement national palestinien sur une base non sectaire. La même attitude a été attestée en Irak où les forces rivales dans le microcosme politique chiite actuel ont cherché à retenir plutôt qu'à mener des réactions violentes aux provocations des groupes islamistes sunnites violents.

La grande exception à la forme communautaire prédominante de l'activisme politique chiite a été l'Iran où les Chiites ont constitué une majorité écrasante, le Chiisme y a été la religion officielle depuis le XVI^{ème} siècle, et l'Ayatollah Khomeini y conduisit une révolution islamique en 1979. Le passage du quiétisme politique à l'activisme politique n'est pas le fait de Khomeini mais lui est bien antérieur. Les *oulémas* chiites ont été des acteurs clés de l'agitation nationaliste connue sous le nom de la "révolte du tabac" en 1891, et lors de la Révolution constitutionnelle de 1906-1911⁷⁶. Ils ont également joué un rôle (bien qu'exprimant plusieurs points de vue) dans la période du gouvernement nationaliste de Mossadeq au début des années 1950. L'activisme islamique chiite au cours de cette période ne peut être appelé communautarisme puisque les Chiites composaient pratiquement l'ensemble de la population; il s'agissait d'une forme d'opposition vigoureuse mais limitée qui s'agitait sur les thèmes nationalistes et constitutionnalistes tout en s'abstenant de défier le régime de manière concluante. Cependant, Khomeini a apporté la base doctrinale de ce qui, pour les Chiites Duodécimains, a été l'ambition entièrement inédite de renverser, au lieu de simplement s'opposer à, l'État et de fonder un État islamique.

Appelée *Velayet-e-faqih*, la doctrine signifie "gouvernement du juriste islamique"⁷⁷. Khomeini préconisa, premièrement, qu'un État islamique dirigé par un gouvernement islamique était une nécessité et, deuxièmement, qu'un gouvernement islamique (*hukuma islamiyya*) requerrait que le contrôle suprême de la conduite du gouvernement soit confiée à l'homme capable de faire respecter la Charia, autrement dit le juriste (*faqih*) reconnu comme possédant, plus que quiconque, les deux qualités indispensables: qu'il ait une connaissance totale de la loi et qu'il soit totalement juste dans son application⁷⁸. Un tel *faqih* pourrait plausiblement

ne provenir que de l'échelon le plus haut des *oulémas* chiites, les Grands Ayatollahs. La doctrine de *Velayet-e-faqih* a ainsi résolu le problème consistant à savoir qui devrait diriger en attendant le retour du douzième imam.

État instauré par la révolution iranienne a souvent été qualifié de théocratique et/ou d'assujéti au pouvoir du clergé. Il n'est pas du tout clair que ce soit ce que Khomeini ait voulu ou ce qui se soit réellement produit pendant qu'il était au pouvoir. Tandis que la finalité de l'État islamique consistait à garantir l'application de la loi islamique, pour laquelle tout le monde s'accordait à dire qu'elle était d'inspiration divine, la doctrine de Khomeini insistait énormément sur le rôle humain et mettait l'autorité suprême entre les mains d'un seul homme doué de pouvoirs de jugement exceptionnels. Alors qu'il s'est appuyé sur des réseaux d'*oulémas* chiites qui ont été à la fois les principaux agents de la mobilisation révolutionnaire dans la lutte visant à renverser le Chah et un vivier de cadres pour le nouvel État islamique, il n'a pas encouragé la formation d'un parti clérical⁷⁹. Par ailleurs, Khomeini a insisté à plusieurs reprises sur le fait que la défense de l'État islamique était la loi suprême, et que cela pouvait même justifier la suspension ou l'abrogation provisoire de la Charia dans certaines circonstances⁸⁰. La politique révolutionnaire pouvait ainsi avoir la priorité sur les dogmes religieux⁸¹, fait qui nuancait l'autorité politique des *oulémas* dans la mesure où il autorisait le *faqih* au pouvoir à fonder ses décisions sur sa lecture de la situation politique plutôt que sa lecture des textes sacrés.

L'autorité personnelle de Khomeini était telle qu'aucun successeur convaincant n'a pu émerger de son vivant. Le choix d'Ali Khamene'i a été controversé, car, à la différence de Khomeini, il n'était pas un Grand Ayatollah au moment de sa succession et son autorité morale et intellectuelle sur l'ensemble des *oulémas* chiites était largement contestée. Si bien que Khamene'i n'a pas été en mesure d'arbitrer de manière décisive les débats et conflits au sein du régime et a eu tendance à dépendre et agir comme le porte-parole des factions cléricales conservatrices nichées à postes non-électifs au sein de l'appareil étatique et opposées aux ambitions réformistes de ceux qui doivent leurs postes aux élections populaires (notamment le Président Khatami) et

⁷⁶ Voir Abdulaziz A. Sachedina, "Activist Shi'ism in Iran, Iraq and Lebanon", in Marty and Appleby, *Fundamentalisms Observed*, op. cit., pp. 403-456.

⁷⁷ *Velayet* (en arabe: *wilaya*) signifie gouvernement au sens de charge morale ou poste de confiance, et non gouvernement en tant qu'institution (*hukuma*); il peut ainsi être traduit par "garde", "tutelle" ou "mandat". Dans tous les cas, il indique une autorité de supervision.

⁷⁸ Zubaida, op. cit., p. 17.

⁷⁹ Lorsqu'un groupe d'*oulémas* menés par l'Ayatollah Beheshti en créa justement un, le Parti Républicain Islamique de leur propre chef, Khomeini n'était pas du tout enthousiaste. Beheshti et ses collègues périrent lors d'un attentat à la bombe en 1982, et leur projet avec eux.

⁸⁰ Voir Zubaida, op. cit.; Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (London, 1994).

⁸¹ Sur ce point, voir Olivier Roy, op. cit., chapitre 10.

qui, par conséquent, ont été sensibles aux pressions populaires en faveur du changement⁸².

En d'autres termes, Khamene'i a eu tendance à se retrouver précisément dans la position que Khomeini a cherché à éviter à travers la *velayet-e-faqih*, et à agir comme Khomeini n'a jamais voulu agir, c'est-à-dire comme le représentant du dogmatisme clérical. Tant et si bien que non seulement la performance personnelle de Khamene'i en tant que Guide Suprême mais aussi la doctrine de *velayet-e-faqih* elle-même et le rôle politique des *oulémas* ont été exposés à des attaques; ce qui témoigne de la diversité sous-jacente des orientations politiques au sein de l'activisme chiite iranien, qui a compris des courants libéraux, gauchistes, démocratiques et anti-cléricaux aussi bien que le courant autoritaire de Khomeini. Ceux-ci avaient été éclipsés durant la période d'ascension personnelle de Khomeini mais ont resurgi ces quinze dernières années.

L'impact de la révolution de Khomeini sur l'islamisme chiite à l'extérieur de l'Iran fut tel que les questions de doctrine se sont confondues avec celle de l'allégeance à Téhéran. La quête de l'Iran en vue de partisans l'a conduit à instiguer des divisions au sein de certains mouvements, notamment au Liban, où il a soutenu activement le Hezbollah aux dépens de Amal⁸³. Le Hezbollah a accepté par conséquent d'intégrer la *velayet-e-faqih* dans sa propre doctrine tout en reconnaissant simultanément que les conditions pour un État islamique ne sont pas réunies au Liban⁸⁴. Au Pakistan, le parti politique chiite (TIP) est scindé en deux principales factions: l'une est catégoriquement pro-iranienne et l'autre, moins influente, l'est moins; le concept de *velayet-e-faqih* est quasi universellement accepté parmi le clergé chiite du pays.

L'influence de l'Iran revêt une importance particulière au sein de l'islamisme chiite irakien, divisé principalement entre les disciples du Grand Ayatollah Ali Al-Sistani, du populiste incendiaire Moqtada Al-Sadr, des diverses branches du parti éclaté de la Da'wa, et de l'Ayatollah Mohamed Baqir Al-Hakim (assassiné à Nadjaf le 29 août 2003) qui avait fondé le Conseil Suprême pour la Révolution Islamique (Supreme Council for the Islamic Revolution, SCIRI) à Téhéran en 1982. Al-Sistani, disciple

et successeur de feu le Grand Ayatollah Abu al-Qasem al-Khu'i, dispose d'une autorité incontestée auprès d'une grande majorité de Chiites irakiens. Il n'accepte pas la doctrine de Khomeini et a rejeté en termes formels le "gouvernement du juriste islamique"⁸⁵. Moqtada al-Sadr l'a accepté, au moins formellement, mais ne dispose pas d'une véritable stature religieuse. Profitant de la notoriété de feu son père, l'Ayatollah Mohamed Sadiq al-Sadr (assassiné en 1999), rival de Sistani, il s'est taillé un rôle politique de représentant du sous-prolétariat urbain chiite⁸⁶. Le SCIRI épousait la doctrine de Khomeini à l'époque où il était sous tutelle iranienne, mais depuis son retour en Irak en avril 2003, il a tergiversé, à l'instar de son rival *Da'wa Tanzim al-Iraq*; tous deux ont exprimé leur soutien aux principes politiques démocratiques⁸⁷.

Étant donné la diversité religieuse de l'Irak, il n'est pas du tout évident que le principe de *velayet-e-faqih* puisse y être appliqué même si les islamistes chiites comme SCIRI ou *Da'wa Tanzim al-Iraq* -- actuellement minoritaires même parmi les Chiites -- gagnent le pouvoir d'une façon ou d'une autre. Ils seront plus vraisemblablement obligés d'exercer *l'ijtihad* et de développer soit une version largement nuancée de la *velayet-e-faqih* soit une doctrine nouvelle et différente afin de justifier du point de vue de la doctrine chiite leur accession inédite au pouvoir politique national. L'impact de tels développements sur la situation intérieure en Irak reste à voir. D'une façon ou d'une autre, l'islamisme politique chiite a des jours intéressants en perspective.

⁸² À propos des conflits et débats au sein de la structure du pouvoir de l'Iran contemporain, voir rapport Crisis Group Moyen-Orient N°5, *Iran: The Struggle For The Revolution's Soul*, 5 août 2002.

⁸³ Gilles Kepel, *Jihad: Expansion et Déclin de l'Islamisme* (Paris, 2000), pp. 129-130.

⁸⁴ Bien qu'il ait officiellement continué à plaider en faveur d'un État à l'iranienne, le Hezbollah a ajusté son approche au fil du temps; aujourd'hui, alors que la communauté chiite demeure le socle de son soutien, il a réussi à attirer d'autres communautés dans son giron.

⁸⁵ Rejetant le pouvoir étranger en Irak, Sistani a appelé à un transfert de souveraineté rapide vers un gouvernement élu par le peuple comme étant la réponse appropriée à l'occupation, et a plaidé en faveur du pluralisme et de la démocratie comme étant les principes sur lesquels devraient reposer l'État nation irakien. Voir Briefing Crisis Group, *Iraq's Shiites Under Occupation*, op. cit., pp. 7-11.

⁸⁶ Ibid, pp. 15-20.

⁸⁷ Ibid, pp. 11-15.

VII. CONCLUSION: CONSÉQUENCES DE LA DIVERSITÉ DE L'ACTIVISME ISLAMIQUE POUR LA "GUERRE CONTRE LE TERRORISME"

Depuis le 11 septembre 2001, l'Occident s'est penché sur l'activisme islamique principalement à travers le prisme de la "guerre contre le terrorisme" menée par les États-Unis. Compte tenu du traumatisme subi ce jour-là, la priorité est allée aux politiques de contre-terrorisme et, en raison de l'implication d'al-Qaeda dans ces attentats, l'attention s'est focalisée sur ce soi-disant activisme islamique. Comme le suggère ce rapport, le monde de l'islamisme -- et en particulier le monde de l'islamisme sunnite -- est très varié. Sa diversité a des implications importantes pour les analyses occidentales et les choix politiques.

Premièrement, les analyses qui voient le monde musulman comme profondément divisé entre des sympathies pro-occidentales et pro-djihadistes, et le conflit entre ces points de vue comme menant à une guerre civile au sein de l'Islam⁸⁸, sont grandement exagérées voire erronées. Les nombreuses tendances au sein de l'activisme islamique en général et de l'islamisme sunnite en particulier, sans parler du spectre idéologique et politique plus vaste des pays musulmans sunnites, ne se sont pas réduites d'un côté à un camp pro-occidental (encore moins pro-américain) et de l'autre à un camp pro-Ben Laden. La rhétorique américaine consistant à dire "vous êtes soit avec nous, soit contre nous" n'a guère, sinon point, impressionné. La suspicion, voire l'opposition, à l'encontre du comportement d'al-Qaeda et de ses imitateurs est très répandue au sein des cercles islamistes et presque unanime parmi les islamistes politiques, mais cela ne se traduit pas du tout en sentiment pro-américain; en même temps, l'hostilité à l'égard des politiques occidentales et en particulier américaines est très répandue mais ne se traduit pas en soutien, encore moins en participation, en faveur du djihad global d'al-Qaeda à l'exception d'une mince minorité dont beaucoup pour ne pas dire la plupart d'entre eux sont issus de la diaspora musulmane.

Deuxièmement, la diversité même de l'activisme islamique exige de la prudence et de la modestie dans la politique occidentale. La complexité politique que cette diversité suscite dans chacun des pays musulmans est en réalité bien supérieure à ce qui a pu être suggéré même par les distinctions entre les principales tendances esquissées dans ce rapport. Dans n'importe quel pays, un gouvernement musulman peut avoir à faire à plusieurs mouvances rivales, ne relevant pas seulement de l'islamisme politique mais

aussi de l'islamisme missionnaire fondamentaliste et de l'activisme djihadiste, sans parler des autres formes d'activisme islamique (par ex: les ordres soufis, les minorités chiïtes), de l'activisme religieux non islamique (des minorités chrétiennes et même des missionnaires) et de l'activisme politique (des partis laïcs de gauche, de droite et du centre)⁸⁹. Une gestion politique adroite de ces complexités va clairement au-delà des capacités des gouvernements occidentaux et des autres acteurs extérieurs qui ne devraient pas prétendre micro-gérer les choses mais au lieu de cela reconnaître qu'ils ont davantage intérêt à faciliter plutôt qu'à compliquer ou perturber les efforts des gouvernements musulmans à cet égard.

Cela ne signifie pas que l'Occident devrait être indifférent lorsqu'il s'agit de savoir quelle tendance générale de l'activisme islamique prédominera à moyen et long terme, ou qu'il n'a pas d'influence à cet égard. Une tendance en particulier, l'islamisme politique sunnite, est manifestement moderniste à la plupart des égards, privilégiant les stratégies non violentes, ouverte au dialogue et au débat, et intéressée par les idées démocratiques⁹⁰. Il ne s'agit en aucun cas d'une tendance "pro-occidentale" apprivoisée. En fait, c'est précisément parce que ces mouvements représentent une réconciliation entre l'islamisme et le nationalisme -- un nationalisme qui les incite à défendre la souveraineté nationale ainsi qu'à résister à l'interventionnisme occidental -- qu'ils en sont venus à des stratégies démocratiques et des vues modernistes du droit islamique. Par la même occasion, garantir la justice sociale et combattre la corruption sont parmi les préoccupations des projets politiques qui incitent les islamistes politiques au militantisme (non violent) et au radicalisme aussi bien dans leur comportement que dans leur discours.

⁸⁹ En Algérie, par exemple, le gouvernement s'est trouvé face à au moins cinq variétés d'islamisme politique représentées par trois dérivés des Frères Musulmans (tous légaux), le Front Islamique du Salut (interdit) et le parti Wafa (qu'il a refusé de reconnaître), ainsi que par de nombreux partis laïcs, des variétés à la fois salafistes et tablighi de la *da'wa* islamique, une multitude d'ordres soufis et même des missionnaires chrétiens évangéliques, sans évoquer la pléthore de mouvements djihadistes armés à tendance islamique nationaliste, qutbiste et salafiste-djihadiste.

⁹⁰ Quoique cette tendance soit principalement représentée par les islamistes politiques sunnites, ils n'en ont pas le monopole. Certaines idées modernistes islamiques ont également été reprises en dehors de l'islamisme politique, au sein de la réflexion de mouvements qui ne se décrivent pas comme des partis politiques et qui déclinent de manière explicite toute ambition dans la sphère politique; c'est le cas par exemple du *Mouvement Pour le Renouveau* (MPR) fondé en 2003 par le Mufti franco-algérien de Marseille, Soheib Bencheikh; voir rapport Crisis Group, *Islamisme, Violence et Réforme en Algérie*, op. cit.

⁸⁸ Voir, par exemple, Michael Doran, "Somebody Else's Civil War", *Foreign Affairs*, janvier/février 2002, pp. 22-42.

Mais leur attitude vis-à-vis de l'Occident est critique plus que résolument hostile, et leur militantisme sur le plan intérieur et international est généralement mesuré et politiquement calculé autant que non violent. C'est pour cela qu'il serait dans l'intérêt à long terme de l'Occident que la tendance la plus ouverte de l'islamisme sunnite⁹¹ contemporain, l'emporte sur les tendances fondamentalistes et djihadistes, dans la mesure où cela faciliterait la modernisation des sociétés musulmanes sunnites.

L'Occident peut encourager cette évolution. Toutefois, s'il décide d'agir ainsi, il devra abandonner ou du moins modérer ses impulsions les plus activistes et interventionnistes là où les pays musulmans sont concernés, respecter davantage leur souveraineté, comprendre leur ambition de renégociation de leurs relations avec l'Occident sur une série de questions et prendre au sérieux leurs points de vue sur les questions les plus controversées dans le cadre de leur relation actuelle, notamment le conflit israélo-palestinien, l'Irak et les modalités de la "guerre contre le terrorisme" en général.

L'alternative qui consiste à continuer de chercher des Islamistes d'un genre plus docile et "modéré" sans changer de façon fondamentale les politiques actuelles -- est très probablement vouée à l'échec. Si par "modéré" on entend "récupérable", ce terme ne peut renvoyer réellement qu'à des groupes et des tendances qui ne parviennent à articuler les frustrations et les attentes de la grande majorité des "bons Musulmans ordinaires" et qui n'ont que peu de prise, voire aucune, sur leurs réflexes politiques et qui se révéleront incapables de promouvoir aussi bien une réforme significative dans les pays musulmans qu'une modernisation substantielle de leurs perspectives culturelles et idéologiques. À défaut de réduire l'attrait des courants extrémistes, le patronage des "modérés" par les gouvernements occidentaux risque de le renforcer, tout en nuisant à la tendance moderniste au sein de l'islamisme sunnite au profit des fondamentalistes et des djihadistes.

À cet égard, un bilan de la "guerre contre le terrorisme" après trois ans s'avère très instructif. Les mesures prises dans le contexte de cette guerre semblent avoir été efficaces dans le sens où al-Qaeda a été chassée de son sanctuaire afghan et qu'elle n'est plus en mesure de

diriger des camps d'entraînement au *djihad*, de nombreux réseaux djihadistes ont été démantelés ou perturbés, de nombreux djihadistes ont été appréhendés, le financement des activités djihadistes interrompu, etc. Néanmoins, il existe des faits qui suggèrent que le mouvement djihadiste est encore extrêmement vigoureux, parfaitement capable de remplacer les terroristes interpellés par de nouvelles recrues, et d'opérer relativement librement à travers une bonne partie du monde en dehors de l'Amérique du Nord.

En effet, au cours de cette période, la menace sécuritaire posée par l'activisme djihadiste a progressé de façon palpable en Europe (avant tout en Espagne, mais aussi en France, aux Pays-Bas et au Royaume-Uni), en Russie (avec le terrorisme tchéchène en Tchétchénie et ailleurs) et par-dessus tout dans le monde musulman. Il n'y a qu'à regarder en direction de l'Irak, de l'Arabie Saoudite et du Yémen, des attentats en Tunisie (Djerba), au Maroc (Casablanca) et en Égypte (Taba), et évidemment la poursuite même moindre de l'insurrection en Algérie, ainsi que les événements en Afrique sub-saharienne (l'attentat de Mombasa au Kenya) ainsi qu'en Asie du Sud-Est (l'attentat de Bali en Indonésie et les attaques aux Philippines). En bref, la "guerre contre le terrorisme" a, au mieux, étouffé le serpent sans le tuer; ce combat s'apparente à une bataille livrée à une hydre et qui n'a causé que la prolifération de ses têtes.

Une raison importante est que les problèmes et doléances qui ont apporté de l'eau au moulin du djihadisme sunnite à travers le monde arabe n'ont pas été résolus ou même atténués de façon sensible depuis 2001, mais, au contraire, aggravés et intensifiés. L'incapacité à traiter la question palestinienne et, par-dessus tout, la décision de faire la guerre à l'Irak et encore plus la remarquable mauvaise gestion de l'après-guerre en Irak ont incontestablement motivé et encouragé l'activisme djihadiste à travers le monde musulman. La représentation occidentale simpliste et la rhétorique tendant à discréditer toutes les formes d'islamisme politique, à laquelle s'ajoute le regroupement sous la même étiquette des djihads interne, irrédentiste et global, a également rendu la tâche beaucoup plus difficile de dénoncer et combattre les formes les plus nocives du djihadisme pour les Musulmans eux-mêmes.

La façon dont la "guerre contre le terrorisme" est menée à un autre coût alarmant. Parmi les problèmes présentés par l'activisme islamique figure la menace qui pèse sur l'intégration sociale et politique des populations musulmanes de la diaspora. Il ne s'agit pas d'une préoccupation majeure aux États-Unis, mais cela pourrait bel et bien en devenir une en Europe dans le moyen à long terme, en particulier en France, aux Pays-Bas, en Espagne et au Royaume-Uni.

La "guerre contre le terrorisme" n'est en aucun cas la cause de cette menace, mais la façon dont elle a été conduite --

⁹¹ Ces mouvements démontrent évidemment un important degré de conservatisme dans leur attitude à l'égard du statut des femmes, de la famille et des moeurs sexuelles. Ce conservatisme semblerait se confondre avec celui des mouvements fondamentalistes; cependant, le décrire comme "médiéval" revient à le caricaturer; il est essentiellement du type de celui qui prévalait généralement dans les démocraties occidentales dans les années 1950, et il a déjà commencé à évoluer.

l'intervention et l'occupation de l'Irak, le recours à la torture, la stigmatisation générale de toutes les formes de *djihad* assimilées à du terrorisme, la levée des normes juridiques occidentales à l'encontre de personnes accusées d'être impliquée en matière de terrorisme (Guantanamo, Belmarsh) et l'absence de mesures sérieuses pour résoudre la question palestinienne -- l'a clairement exacerbée. Afin d'éviter ce qui pourrait bien devenir une source majeure d'instabilité intérieure, les décideurs européens auront besoin de revoir les politiques d'anti-terrorisme actuelles.

Cela signifie plus spécifiquement de définir le problème sécuritaire en tant que problème de terrorisme en général et pas uniquement de "terrorisme musulman"; d'identifier clairement et minutieusement le "terrorisme" et de le

distinguer des autres formes de lutte violente; de mettre principalement l'accent sur le travail de police et de renseignement (et peut-être de cesser une fois pour toute de qualifier de "guerre" l'effort de contre-terrorisme); et de comprendre que les principales doléances invoquées par les mouvements armés -- qu'elles soient ou non leurs sources de motivation -- devraient être prises au sérieux et traitées. Un bon point de départ consisterait à minimiser (ou du moins réduire) la mobilisation et la radicalisation des Musulmans européens causées par les drames traversés par le reste de la *oumma* musulmane -- en Palestine et en Irak en particulier -- par une reconsidération et l'apport d'une réponse sérieuse à ces situations.

Le Caire/Bruxelles, 2 mars 2005