



Résumé exécutif

Ce nouveau rapport s'inscrit dans la continuité des deux précédents travaux dirigés par Hakim El Karoui à l'Institut Montaigne, *Un Islam français est possible* (septembre 2016) et *Nouveau monde arabe, nouvelle « politique arabe » pour la France* (août

2017). Il décrit les appareils de production de l'islamisme, dans ses différentes variantes, en provenance d'Arabie saoudite, de Turquie, d'Iran, ainsi que la matrice frériste originaire d'Égypte et relayée par le Qatar. Au-delà des logiques de production, il s'intéresse aux circuits de diffusion des idées islamistes au travers d'institutions caritatives, politiques et d'éducation, d'outils culturels et technologiques, tels que les médias et les réseaux sociaux, en Europe et au Maghreb, avec la France comme épice. Enfin, il rend compte de la manière dont s'est développé l'islamisme en Europe et les discours qui conduisent à une séparation de la société entre le halal et le haram (le licite et l'illicite).

L'ambition de ce travail est globale : donner à voir et à comprendre l'ensemble de la chaîne de transmission, de la fabrication de cette idéologie jusqu'aux dynamiques qui permettent sa diffusion, en France et en Europe. Il montre ce phénomène dans toutes ses dimensions, les questions philosophiques qu'il pose, les lieux où il est fabriqué, les hommes et les femmes qui le portent, les réseaux qui le diffusent, politiques comme sociaux.

Cette enquête s'appuie sur de nombreuses sources de données :

- la littérature académique : plus de 200 cents ouvrages et rapports scientifiques ont été lus et analysés ;
- une soixantaine d'entretiens ont été conduits auprès d'acteurs institutionnels, associatifs, religieux, carcéraux et citoyens dans huit pays du monde arabe et d'Europe ;
- une analyse pionnière des « Saudi Leaks », un ensemble de plus de 122 000 documents du ministère des Affaires étrangères saoudien divulgués par Wikileaks en juin 2015, a été réalisée. Cette base de données, sondée à travers des mots-clés, donne des éléments de preuve concernant

la vision, la stratégie globale et les financements du gouvernement saoudien à l'étranger ;

- un très important travail de recueil et d'analyse de données collectées par Twitter et Facebook sur l'origine et la fréquence de contenus islamistes a également été réalisé. Ces données ont permis de réaliser une cartographie du maillage de la diffusion de l'idéologie islamiste sur les réseaux sociaux et internet ;
- une analyse et une sélection de 275 *fatwas* nous ont permis d'aller à la source de la production normative wahhabite, nécessaire à l'encadrement de la population saoudienne.

Le rapport débute par une analyse de l'islamisme à travers ses mutations idéologiques

Dans la généalogie de l'islamisme que nous proposons dans cette partie, la question des origines de l'islamisme est posée. Si la doctrine se forme, selon les politologues, tout au long du XIX^e siècle, il est possible d'en observer les prémices bien plus tôt. Du temps, tout d'abord, de l'invasion moghole, où Ibn Taymiyya préfigure une pensée « pure de l'islam » contre les « mauvais musulmans » envahisseurs qui se réclament de cette religion. Plus tard, des oulémas indiens, confrontés à la colonisation britannique naissante, tentent eux aussi de formaliser une doctrine théologico-politique afin de donner une réponse politique à la pression britannique. La question de l'islamisme a été peu à peu posée tout au long du XIX^e siècle, après le choc symbolique fondateur que constitue l'irruption de Napoléon Bonaparte et de ses savants en Égypte en 1798, irruption qui sera suivie quelques décennies plus tard par le début de la colonisation de l'Algérie par la France.

Le XIX^e siècle a ainsi été marqué dans le monde arabe par un grand débat entre trois forces politiques et intellectuelles : les tenants de la tradition d'abord, qu'elle soit religieuse (les oulémas traditionnalistes) ou politique (les soutiens des différents régimes liés en général à l'empire Ottoman), qui ont tenté tout au long de cette période de maintenir leur pouvoir et de répondre aux coups de boutoirs du deuxième courant, « moderniste », qui a marqué le siècle. Ce dernier, dans lequel on trouve Mehmet Ali, le khédivé d'Égypte, Kheïreddine, grand vizir de la régence de Tunis, créateur du collège Sadiki et plus tard Atatürk et Bourguiba, n'hésitait pas, comme le

dit Béatrice Hibou¹, « à se référer explicitement à l'Occident et à comprendre de façon extrêmement souple la capacité d'*ijtihad*, c'est-à-dire l'effort d'interprétation personnelle ». Ils partageaient leur volonté de réforme avec un troisième groupe, les « traditionalistes » ou les « fondamentalistes », qui pensaient que le retour à un islam originel comme réponse à la question de la modernité posée par l'intrusion de l'Occident était la voie à suivre. Tous « partageaient la volonté de renouveau et la nécessité de respecter les lois et valeurs de l'islam, autrement dit de promouvoir un avenir commun à travers un changement dans la continuité »². Les réformateurs religieux voyaient la nécessité de moderniser la religion à travers un mouvement de réforme, l'*islah*, cette réforme religieuse qu'ils voulaient mettre au service de la renaissance des sociétés. Parmi eux, trois figures clés : Jamâl ad-dîn al-Afghânî, Mohamed 'Abdu et Rashid Rida, l'éditeur de la revue « Al Manar » (le phare). Leur discours était fondé sur l'importance de l'éducation et d'une forme d'esprit critique et avait pour objectif de réinventer l'interprétation des textes religieux jugée archaïque. Il s'agissait de prendre le meilleur des deux mondes. De l'Occident, la technologie ou l'éducation, en rejetant bien sûr les principes coloniaux de domination. De l'islam, la spiritualité et l'identité mais en réinterprétant les textes, piégés par une tradition immobiliste et sclérosante. Ceux qui allaient ouvrir la voie à l'islamisme tel que nous le connaissons aujourd'hui étaient donc à l'origine des modernisateurs de la religion.

Ce mouvement se cristallise dans les années 1920 - qui est à l'évidence une décennie clé, marquée par l'abolition du califat en 1924 par Mustafa Kemal, la formation des Frères musulmans à Ismaïlia en Égypte en 1928, l'arrivée de Rashid Rida en Arabie saoudite et la création de l'association des oulémas à Constantine en Algérie en 1931. Plus tard, au milieu des années 1950, Sayyid Qutb, Frère musulman égyptien devenu un opposant farouche de Nasser et un contempteur de la déliquescence morale de l'Occident, approfondit la portée de nombreux concepts islamistes et théorise le passage à la violence.

Idéologie portée par des activistes, l'islamisme comme projet de société a été conceptualisé tout au long du XIX^e siècle avant de prendre forme au cours des années 1920. Mais, il n'est devenu un mouvement de masse dans le monde musulman qu'à partir des décennies 1970 et 1980. Notre hypothèse, c'est que son succès populaire est le produit paradoxal de la modernisation extrêmement rapide des sociétés arabes incarnée par la transformation de la place des femmes dans la société que l'on mesure très bien en regardant la chute brutale de leur fécondité ou encore leur accès privilégié à l'enseignement secondaire puis supérieur. C'est au moment où les sociétés ont commencé une transformation très rapide,

qui a remis en cause l'organisation même des familles et du rapport entre les sexes, que l'islamisme est devenu une idéologie de masse, comme si les questions posées par ces évolutions sociales trouvaient des réponses dans une vision de la religion et de l'organisation de la société qui promouvait exactement l'inverse. L'islamisme est devenu un conservatisme.

Une autre mutation fondamentale est survenue au tournant des années 1970 : les discours islamistes ont peu à peu pris leur autonomie, au sens où ils n'ont plus la forme d'une réponse à des questions occidentales, mais se sont transformés en systèmes de pensée tournés sur eux-mêmes. L'islamisme ne pense plus dans la langue de l'adversaire, il pense par lui-même, avec ses concepts et sa vision du monde. C'est à ce moment que la formalisation du passage à la violence apparaît nettement, en Afghanistan, à Peshawar promu centre intellectuel du djihad anti-soviétique. Le développement du salafo-wahhabisme, y compris sous sa forme non politisée, a prolongé et approfondi ce mouvement.

L'Occident qui se pense porteur de valeurs universelles et d'un projet unique se retrouve mis en concurrence par cette idéologie, dans le monde arabe et musulman évidemment mais aussi en Europe occidentale et singulièrement en France, où de nombreux Français ont fait le choix conscient d'opter pour ce projet alternatif.

Au cœur des usines de production de l'islamisme

Avant d'être diffusées dans le reste du monde, les idéologies islamistes sont nées et se sont développées dans trois centres idéologiques principaux. Les Frères musulmans en Égypte d'abord, puis partout dans le monde arabe, le wahhabisme en Arabie saoudite et le turco-islamisme en Turquie. Un système de production marginal s'est également constitué en Iran après la révolution islamique de 1979. Ces quatre matrices socio-politiques, au-delà de leurs différences idéologiques, ont connu un rythme de développement assez proche et des ruptures chronologiques communes.

En Égypte, la confrérie des Frères musulmans s'est construite rapidement après 1928 dans une période de débats entre théologiens musulmans. Elle a été édifée avec la grammaire des organisations politiques des années 1930 : hiérarchie, branche para-militaire, idéologie forte et simple, culte du chef. Les Frères musulmans se sont inspirés des systèmes de mobilisation qui existaient alors en Europe. Ils ont réussi à créer un modèle, un mouvement de masse capable de se fondre dans le paysage tout en disposant d'une hiérarchie numériquement faible mais efficace. La preuve, ils existent toujours aujourd'hui, sous de multiples formes, parfois sans que ceux qui sont proches d'eux ne le sachent vraiment ! Ils bénéficient de la présence de succursales dans presque tous les pays arabo-musulmans, où leur présence n'a jamais été démentie, même lors des répressions de Nasser et de Sissi, ainsi qu'en Europe et en Asie. L'organisation a développé

¹ HIBOU, Béatrice, « Le réformisme, grand récit politique de la Tunisie contemporaine », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2009/5.

² *Ibid.*

une forme de résilience qui lui a permis d'aller au-delà de ses objectifs premiers, de se réinventer et de se distancer de ses *leaders*. L'organisation associée à sa grande puissance idéologique une capacité d'action associative qui lui procure une présence sociale importante auprès de la population. Enfin, l'expérience du pouvoir des Frères en 2011 en Tunisie, au Maroc et en Égypte n'a pas été une grande réussite mais, d'une certaine manière, peu importe : leur pouvoir est plus idéologique que directement politique.

L'Arabie saoudite est un autre centre essentiel de production de l'islamisme. Elle a connu un processus de construction où le théologique a nourri le politique (et inversement) et s'est bâtie avec l'idée sous-jacente que Dieu avait permis son apparition. Le pays s'est pensé indépendamment des concepts occidentaux et son organisation est caractérisée par l'omniprésence de la religion : ainsi, un quart des fonctionnaires saoudiens ont-ils des postes liés à la religion, dans des secteurs aussi divers que la police, l'éducation, l'administration, la justice et la production de normes religieuses régissant l'encadrement du quotidien (*fatwas*). Pour autant, l'Arabie saoudite n'est pas un État clérical, à la différence de l'Iran. C'est un État qui s'est construit en même temps que sa cléricature. La religion est nécessaire au pouvoir, mais c'est le pouvoir qui contrôle la religion. Depuis les années 1950 en effet, par un processus d'institutionnalisation progressive, le pouvoir politique a pris peu à peu le pas sur le champ religieux, qui a accepté cette perte d'autonomie parce que les oulémas n'ont pas perdu leur influence sociale, et parce qu'ils ont eu accès à d'importantes fonctions officielles, religieuses (Comité des grands oulémas) et politiques (ministère des Affaires islamiques ou direction de la Ligue Islamique Mondiale). L'État a toujours favorisé la prédication wahhabite et donc l'influence des religieux, en se préoccupant d'abord des Saoudiens eux-mêmes, des musulmans résidant en Arabie qu'il fallait transformer en wahhabites puis, plus tard, des musulmans du monde.

L'État saoudien a largement été bâti par des Frères musulmans, omniprésents dans la construction du système scolaire et religieux. Cette présence n'a pas empêché la répression du mouvement de contestation de la Sahwa, une hybridation du frérisme et du wahhabisme apparue dans les années 1990, qui exigeait la réislamisation de la société, le renforcement du pouvoir des religieux et de larges réformes sociales. Cette répression a marqué la rupture entre l'État saoudien et les Frères musulmans.

La Turquie, quant à elle, se distingue du reste du monde musulman par la puissance des confréries soufies et par l'influence des autres courants religieux. Alors qu'Atatürk a soumis la religion au contrôle politique, la Turquie a construit peu à peu, à partir des années 1980, un système que l'on peut qualifier aujourd'hui de turco-islamiste. C'est ainsi que le revendique Erdogan, au pouvoir depuis 2002, qui a fait du référent religieux un des fondements du pouvoir de

l'AKP. Il a construit un islamisme d'État : la religion est mise au service de l'État et non l'inverse. C'est le seul pays du Moyen-Orient où un parti islamiste qui peut être affilié au frérisme, l'AKP, a pu accéder au pouvoir et s'y maintenir sans discontinuité. Le turco-islamisme est un concept nouveau qui constitue peut-être le prélude à une mutation sur les deux fronts du nationalisme et de l'islamisme. Pour l'islamisme, le nationalisme permet de s'ancrer au plus profond de l'histoire du pays. Pour le nationalisme, l'islamisme est un instrument de puissance qui permet de dépasser les frontières de la Turquie, et de conceptualiser une diplomatie néo-ottomane où la religion occupe une place centrale.

En Iran, principal concurrent idéologique de l'Arabie saoudite, l'exportation de la révolution islamique de 1979, pourtant un jalon crucial dans l'histoire des islamismes s'étendant bien au-delà du seul monde chiite, a été un échec. 1979 était un mélange de nationalisme, de secousse révolutionnaire anti-occidentale et une révolution sociale qui a muté en révolution religieuse. À ce jour, la République islamique constitue pourtant le seul exemple abouti de triomphe politique d'une cléricature musulmane. La République islamique peine aujourd'hui à trouver un modèle stable qui fédère les jeunes générations qui font face aux difficultés économiques et aux contraintes sociales du présent. Pour compenser, les cadres du régime alternent les références religieuses et nationalistes : cet aspect nationaliste du discours freine également la possibilité d'exportation en dehors des frontières tout en dessinant une voie de sortie pour le système des mollahs iraniens, qui pourrait bien muter de l'islamisme vers le nationalisme pur et simple, dans une sorte de pas de deux avec la Turquie.

Des hommes, des organisations, des médias : comment l'islamisme se diffuse

Les islamismes sont des idéologies mondialisées. Cantonnées jusqu'aux années 1960 au monde musulman, elles se sont par la suite diffusées dans tous les territoires où sont présents des musulmans, y compris l'Occident. Plusieurs canaux, que nous avons regroupés en trois catégories, ont servi de support à l'expansion des idéologies islamistes : les institutions, les hommes et les médias.

La diplomatie religieuse wahhabite est ainsi composée de cinq rouages principaux, dont les institutions ont pour objectifs le prosélytisme et l'exportation de leur idéologie religieuse :

- la Ligue Islamique Mondiale (LIM), instrument diplomatique de la famille royale saoudienne dont l'objectif est d'« organiser la coopération entre les États islamiques dans les différents domaines politiques, économiques et culturels » ;
- l'Université Islamique de Médine (UIM), institut de formation d'imams, prédicateurs et missionnaires dont 80 % des étudiants sont d'origine étrangère ;
- la *World Assembly of Muslim Youth* (WAMY), organisme

dont le but est de défendre l'identité musulmane en formant une nouvelle génération ;

- l'IIRO, *International Islamic Relief Organization*, organisation caritative consacrée à la défense et la protection des musulmans ;
- l'Organisation de la Conférence Islamique (OCI) dont l'objectif est de renforcer la cohésion du monde musulman, principalement autour des questions diplomatiques, économiques ou scientifiques.

Si l'Arabie saoudite associe prosélytisme wahhabite et défense de ses intérêts nationaux comme le montrent les télégrammes diplomatiques analysés dans ce rapport, les Frères musulmans européens, quant à eux, défendent des positions politiques et sociales qui doivent transcender les appartenances nationales d'origine. Le frémisme européen s'est doté d'organisations nationales (Union des Organisations Islamiques de France) et continentales (Fédération des Organisations Islamiques d'Europe). Si en Europe, les Frères musulmans ont su se mouvoir avec habileté dans les années 1980 et 1990, ils ont eu depuis des difficultés à renouveler leurs cadres, à accepter que les nouvelles générations nées en France puissent monter en grade en s'imposant peu à peu à ceux nés dans le monde arabe. Surtout, ils ont été pris de court par la montée du salafisme. Celui-ci profite d'une forte demande religieuse de la jeunesse européenne et de son attrait pour cette version simplifiée de l'islam.

Les organisations religieuses turques en Europe ont, elles, pour objectif premier de maintenir le lien de la diaspora avec la communauté d'origine, dans le pur esprit du turco-islamisme : l'islam de France, l'islam d'Europe, voilà l'ennemi ! Il y a en outre aujourd'hui en Europe une convergence des institutions islamiques turques telles que le DITIB (acronyme turc signifiant l'Union des Affaires Culturelles Turco-Islamique) et le Millî Görüş hier adversaires aujourd'hui devenus concurrents.

Mais les grandes organisations ne sont pas les seuls vecteurs utilisés pour diffuser l'islamisme. Les hommes, qui circulent, ont eu un rôle clé dans sa diffusion. Ces passeurs ont pu être des réfugiés politiques qui fuyaient la répression de régimes « laïcs », des étudiants, notamment Frères musulmans, venus étudier des matières non-religieuses et qui se sont installés ensuite, des prédicateurs dont le prosélytisme est la mission principale et les populations immigrées qui importent pratiques et comportements religieux des pays d'origine tout en continuant à entretenir des liens avec ceux-ci. Partout, au Moyen-Orient, dès les années 1930, dans le Golfe, dans les années 1960 et 1970, au Maghreb dans les années 1970 et 1980, les idées islamistes ont circulé avec ceux qui les promouvaient.

Ainsi, le salafisme s'est développé en France sous la poussée de deux courants se complétant très efficacement, comme on le voit aujourd'hui. Le salafisme d'État, promu par l'Arabie

saoudite, d'abord vers l'Afrique et l'Asie, ensuite vers les pays européens les plus fragiles (Belgique, Bosnie notamment) a peu investi la France, où le salafisme est arrivé *via* des individus, notamment algériens, chassés par la guerre civile qui commençait en Algérie au début des années 1990. Avec les chaînes de télévision saoudiennes et Al Jazeera qui ont ciblé le Maghreb depuis les années 1980, ces différents acteurs étatiques, médiatiques et individuels ont contribué à l'imprégnation théologique et religieuse des populations musulmanes françaises d'origine maghrébine qui, *via* leurs relations familiales et amicales, ont été progressivement exposées au wahhabisme.

Cet exemple montre l'importance prise, en sus des organisations et des hommes, par les médias : les livres d'abord, qui jouent encore aujourd'hui un rôle majeur dans la diffusion du salafisme, parce que leur gratuité et leur simplicité les rend facilement accessibles ; les cassettes ensuite qui, tout au long des années 1980 et 1990, ont été diffusées au Maghreb et en Europe occidentale pour répandre la bonne parole islamiste ; les chaînes de télévision par satellite, Al Jazeera comme pionnière, qui a su proposer une offre de débat politique inédite dans le monde arabe couplée à la construction d'un système de propagande destiné à promouvoir les Frères musulmans et leur leader religieux, Youssef al-Qaradâwî, les chaînes de télévision religieuses saoudiennes par la suite (Iqraa notamment), qui ont contribué à l'islamisation des musulmans à travers le globe. Aujourd'hui, internet et les réseaux sociaux ont pris le relais, avec une puissance impressionnante, à l'image du système d'exportation utilisé par les différents islamismes afin de convaincre les musulmans de la justesse de leur combat et de leurs interprétations religieuses.

L'islamisme en Europe

Quel est l'impact de cette idéologie et de son système de propagande en France et en Europe occidentale ? La majorité – souvent silencieuse – reste à l'évidence dans une dynamique d'intégration au système idéologique majoritaire – la République – et rejette donc dans les discours et encore plus dans les faits l'islamisme. Mais, les musulmans sensibles aux thèses islamistes constituent aujourd'hui une minorité importante de la population musulmane en France. Les enquêtes montrent en outre que les jeunes musulmans français sont sensibles non seulement aux thèses islamistes, mais aussi qu'ils sont prêts à accepter une certaine forme de violence quand elle est commise au nom de la religion, qu'ils sont prêts à remettre en cause les acquis de la science quand elle s'oppose à la religion, qu'ils ont pour un nombre, certes minoritaire mais important d'entre eux, une vision « absolutiste » de la religion.

Qu'est-ce que l'islamisme d'Occident ? Nous avons analysé les discours sur les réseaux sociaux. L'islamisme s'y présente comme un système rationnel puisque s'appuyant uniquement

sur l'étude des textes, l'interprétation littérale du Coran et de la Sunna. Les prêcheurs incitent les fidèles à approfondir leurs connaissances scripturaires. Le discours salafiste, largement dominant, veut démontrer l'idée d'une décadence occidentale matérialisée en particulier par le comportement vu comme anormal des femmes et par l'acceptation de l'homosexualité. En réponse, les salafistes proposent de suivre scrupuleusement une tradition magnifiée, considérée comme le seul rempart contre cette décadence. Toute critique du système venant de l'extérieur est impossible puisqu'elle vient d'un monde perverti dans lequel doit vivre le croyant, ce qui est interprété comme une marque d'élection divine, puisque Dieu éprouve ceux qu'il aime. Les Frères musulmans, eux, ne prônent pas une séparation physique des musulmans, mais sont au cœur d'un double mouvement de mobilisation des citoyens autour d'une identité musulmane et d'adaptation des revendications religieuses et communautaires à une république laïque ne reconnaissant pas les communautés.

L'analyse de l'audience sur internet et plus particulièrement sur les réseaux sociaux, nous a permis d'évaluer l'incroyable impact de cette idéologie religieuse. A l'échelle mondiale, les oulémas saoudiens comptent parmi les intellectuels les plus influents du monde : ils rayonnent sur Twitter et Facebook et sont suivis par plusieurs millions, voire dizaine de millions de personnes. Parmi les influenceurs musulmans, ce sont eux qui ont le plus d'influence, loin devant les principales figures religieuses des Frères musulmans. Très très loin devant ceux qui sont aujourd'hui les représentants d'un islam européen soucieux de son insertion en Occident.

Sur les réseaux sociaux en français aujourd'hui, on assiste à une répartition des tâches : le discours religieux est tenu quasi exclusivement par les salafistes, qui organisent une véritable chaîne de transmission des idées entre l'Arabie et la France. Les anciens étudiants français de l'Université de Médine y jouent un rôle majeur d'intermédiaires, nourrissent les sites salafistes les plus fréquentés tout en interagissant beaucoup avec leurs contacts algériens. Les personnalités de sensibilités fréristes s'occupent eux sans surprise du discours politique, qui s'incarne sous différentes formes : victimaire, identitaire, revendicatif, post-colonial, islamo-gauchiste, voire directement politique. Ils ont moins d'audience sur les réseaux que les salafistes, mais sont plus présents dans l'espace médiatique.

Au-delà du discours, un système économique alternatif est en train d'émerger. Comme si un petit continent idéologique se formait sous nos yeux, avec son système de pensée, ses croyances, son économie, ses codes sociaux et son principe d'organisation, le halal, qui est beaucoup plus qu'une façon d'abattre rituellement un animal mais bien un mode de vie. Le halal va de pair avec le haram et dans cette dichotomie halal/haram, pur/impur, tout peut être sali ou au contraire purifié. Pour éviter la contamination, il faut donc se défier du haram. Et ce qui est vrai dans le processus de fabrication de la viande à consommer s'étend à la vie en général. Le champ du « halal » s'étend aujourd'hui au-delà de la nourriture, offrant la possibilité d'une « vie halal ». La consommation de halal, répandue chez les musulmans mais aussi chez de nombreuses personnes non-croyantes d'origine musulmane, est vue de plus en plus comme un élément identitaire présenté comme faisant partie intégrante de « l'éthique musulmane » et dépasse très largement la mouvance islamiste.

Notre enquête se clôt par une analyse de l'organisation sociologique et spatiale des mouvements islamistes et de leur développement dans quatre pays d'Europe (France, Belgique, Allemagne et Royaume-Uni). Ces comparaisons font apparaître des dynamiques communes en Europe, où les mouvements islamistes se sont implantés à partir des années 1970. Selon les cas, c'est le Tabligh, comme en France, en Belgique ou en Royaume-Uni, ou plutôt les réseaux de l'islamisme turc, comme en Allemagne, qui ont joué un rôle d'initiateurs. Le mouvement frériste s'est développé en Europe dans les années 1980 dans tous les pays que nous étudions. Aujourd'hui, la dynamique est du côté des mouvements salafistes. Cependant, entre la République française, refusant une reconnaissance des communautés et appliquant une laïcité assez contraignante et la Belgique, reconnaissant les cultes et ayant trois communautés reconnues dans sa constitution, les cadres juridiques et institutionnels varient et font varier les modalités d'implantation. La vague du terrorisme islamiste, la montée de l'antisémitisme chez certains musulmans, le séparatisme prôné par les salafistes et sa visibilité grandissante dans l'espace public ont donné à la question de l'islamisme une actualité inédite.

Il faut traiter ce problème avec l'arme de la raison, le comprendre pour mieux le combattre. C'est tout l'objet de ce rapport.

Publications de l'Institut Montaigne sur le même sujet



[http://www.institutmontaigne.org/publications/
un-islam-francais-est-possible](http://www.institutmontaigne.org/publications/un-islam-francais-est-possible)



[http://www.institutmontaigne.org/publications/nouveau-
monde-arabe-nouvelle-politique-arabe-pour-la-france](http://www.institutmontaigne.org/publications/nouveau-monde-arabe-nouvelle-politique-arabe-pour-la-france)