

INSTITUT  
MONTAIGNE



# La fabrique de l'islamisme

VERSION ABRÉGÉE SEPTEMBRE 2018

Think tank indépendant créé en 2000, l'Institut Montaigne est une plateforme de réflexion, de propositions et d'expérimentations consacrée aux politiques publiques en France et en Europe. À travers ses publications et les événements qu'il organise, il souhaite jouer pleinement son rôle d'acteur du débat démocratique avec une approche transpartisane. Ses travaux sont le fruit d'une méthode d'analyse et de recherche rigoureuse et critique, ouverte sur les comparaisons internationales. Association à but non lucratif, l'Institut Montaigne réunit des chefs d'entreprise, des hauts fonctionnaires, des universitaires et des personnalités issues d'horizons divers. Ses financements sont exclusivement privés, aucune contribution n'excédant 1,5 % d'un budget annuel de 4,5 millions d'euros.

*Il n'est désir plus naturel  
que le désir de connaissance*

INSTITUT  
MONTAIGNE



## L'auteur

Normalien, agrégé de géographie, **Hakim El Karoui** a enseigné à l'université Lyon II avant de rejoindre le cabinet du Premier ministre en 2002. Après un passage à Bercy, il rejoint, en 2006, la banque Rothschild. En 2011, il intègre le cabinet de conseil en stratégie Roland Berger où il est co-responsable de l'Afrique et du conseil au gouvernement français. En 2016, il fonde sa propre société de conseil stratégique Volentia. Il est aussi essayiste et entrepreneur social (il a créé le club du XXI<sup>e</sup> siècle et les *Young Mediterranean Leaders*).

# La fabrique de l'islamisme

VERSION ABRÉGÉE - SEPTEMBRE 2018



# SOMMAIRE

---

<b>Avant-propos</b> .....	<b>5</b>
<b>Partie I : L'islamisme : généalogie d'une idéologie</b> .....	<b>9</b>
Chapitre I - L'islamisme comme réponse à la question de la modernité posée par l'Occident durant la période coloniale .....	13
Chapitre II - Le wahhabisme et le frérisme : les deux principales idéologies islamistes .....	16
Chapitre III - Les développements contemporains : l'islamisme pense par lui-même et s'abstrait de l'Occident .....	19
Chapitre IV - Pourquoi l'islamisme devient une idéologie de masse dans les années 1980.....	21
<b>Partie II : Au cœur des usines de production de l'islamisme</b> .....	<b>23</b>
Chapitre I - Les Frères musulmans en Égypte et dans le monde arabe .....	26
Chapitre II - L'Arabie saoudite .....	31
Chapitre III - Le turco-islamisme : l'islam politique au pouvoir .....	35
Chapitre IV - L'Iran : un système de production marginal ? .....	40
<b>Partie III – Des Hommes, des organisations, des médias : comment l'islamisme se diffuse</b> .....	<b>45</b>
Chapitre I - L'exportation du salafisme d'État saoudien .....	47
Chapitre II - Les Frères d'Occident, la seconde confrérie .....	51
Chapitre III - L'encadrement de la diaspora turque par la religion ..	55
Chapitre IV - La prédication salafiste en Europe.....	57
Chapitre V - Les médias .....	62
<b>Partie IV – Situation de l'islamisme en Europe.....</b>	<b>63</b>
Chapitre I - L'islamisme en France : de la communauté au communautarisme .....	66
Chapitre II - Les réseaux sociaux, formidable caisse de résonance de la prédication islamiste .....	70
Chapitre III - Ailleurs en Europe .....	74
<b>Conclusion</b> .....	<b>79</b>





# AVANT-PROPOS

---

## POURQUOI CE TRAVAIL ?

Encore l'islam ! Après un premier rapport en 2016 sur l'islam de France et un second en 2017 sur la politique arabe de la France, l'Institut Montaigne publie un troisième rapport sous ma direction consacré – non pas à l'islam – mais à l'islamisme. Pourquoi ? Parce que le sujet est toujours au cœur de l'actualité française et européenne – parfois désigné sous l'euphémisme de « communautarisme » – et qu'il reste paradoxalement très mal connu. Les notions sont complexes, les mots étrangers, les motivations peu claires, les ressorts du développement de cette idéologie difficiles à comprendre, pour le grand public comme pour les spécialistes qui se déchirent et qui bien souvent ne voient du sujet que l'une de ses facettes.

L'ambition de ce travail est simple : donner à voir et à comprendre l'ensemble de la chaîne de transmission, qui va de la fabrication de cette interprétation du monde jusqu'aux dynamiques qui permettent sa diffusion en France et en Europe. Et le projet est holistique : il vise à montrer la globalité du phénomène, 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.

Qu'est-ce que l'islamisme ? La question est délicate et sujette à controverse. D'abord et avant tout parce que la très grande majorité de ceux que nous qualifions d'islamistes ne revendique pas ce terme. Ceux qui sont issus ou proches des Frères musulmans ont compris depuis longtemps qu'il était dangereux de revendiquer leur appartenance à ce mouvement. Les salafistes, eux, expliquent qu'ils ne défendent qu'une vision religieuse et jamais une doctrine politique. Nous considérons ici tous les islamismes, qui forment dans leur diversité ce que nous avons appelé l'islamisme qui est, au-delà de la croyance religieuse et de la spiritualité personnelle, une interprétation du monde, une vision de l'organisation de la société, y compris le monde profane, et un rôle donné à la religion dans l'exercice du pouvoir. En ce triple sens (interprétation du monde, organisation sociale, relation au pouvoir), il s'agit d'une idéologie politique contemporaine. Les islamistes, qui adhèrent à cette vision, retiennent le plus souvent de l'islam des principes religieux issus d'interprétations rigoristes promues depuis un siècle par ceux que l'on appelle les islamistes militants.

S'il existe d'importantes différences idéologiques entre les wahhabites et les Frères musulmans, les deux groupes cherchent à faire de l'islam un cadre de vie et un projet pour l'individu et la société. Il s'agit d'un projet total visant à codifier et à normer les rapports sociaux : la relation entre les hommes et les femmes (mixité interdite chez les wahhabites), les normes alimentaires (le halal), les principes économiques (finance islamique) ou encore le rapport à l'autre (*al-wala' wa al-bara'*, qui définit chez les wahhabites la séparation entre les musulmans et les non musulmans). Cette volonté de normalisation est foncièrement politique : elle se prononce sur les caractéristiques de l'autorité légitime et elle organise la vie dans la cité. Ce n'est donc pas leur seul rapport à la politique qui compte mais bien leur impact politique. L'impact est évident pour les Frères musulmans qui veulent négocier avec le pouvoir et parfois le prendre. Mais, il est tout aussi important pour les salafistes, y compris ceux qui veulent ériger un mur de pureté entre eux et la société : ce mur, cette séparation, physique ou symbolique, a évidemment un impact politique majeur.

L'islamisme est mal connu, on l'a dit, et ce travail a pour ambition de mieux le faire connaître en se fondant sur des sources documentaires multiples. D'abord, bien sûr, la littérature académique, riche et abondante. Plus de deux cents ouvrages et rapports scientifiques, en anglais, en arabe, en français et en allemand, ont été consultés dans le cadre de ce travail. Une soixantaine d'entretiens auprès d'acteurs institutionnels, associatifs, religieux, carcéraux et citoyens dans huit pays du monde arabe et d'Europe ont également été menés. Nous avons effectué 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. Nous avons également analysé et sélectionné 275 fatwas qui nous ont permis d'aller à la source de la production normative wahhabite nécessaire à l'encadrement quotidien de la population saoudienne. Nous avons enfin mené un travail très approfondi d'analyse de données massives collectées par Twitter et Facebook sur l'origine et la fréquence de contenus islamistes sur les réseaux sociaux.

## La désoccidentalisation du monde et l'islamisme

Le phénomène islamiste est souvent dépeint comme la résultante d'une misère socio-économique, de l'abandon des banlieues par l'État (Farhad Khorsokhavar) et d'une forme de nihilisme y trouvant un support à la volonté de radicalité (thèse défendue par Olivier Roy). D'autres y voient au contraire la radicalisation de l'islam (thèse défendue par Gilles Kepel) ou encore une réaction des musulmans face aux

intrusions de l'Occident colonisateur et impérialiste. Ces interprétations sont toutes justes et ne s'excluent évidemment pas.

Nous pensons néanmoins, et ce travail vise aussi à démontrer ce propos, que toutes ces interprétations ont un grand défaut : elles sont occidentalocentrées et envisagent l'Occident comme la mesure de toute chose. Coupable d'avoir importé du désordre en Orient et de maltraiter ses musulmans ; incapable d'engendrer depuis la fin du communisme de grandes utopies porteuses de transgression et de radicalité ou simple théâtre de la radicalisation de l'islam qui n'aura échappé à aucun observateur de la situation européenne, l'Occident aurait un rôle central dans le développement et la diffusion de l'islamisme. Selon cette grille, un islamiste qui préfère la charia au Code civil est forcément un délinquant ou une personne en proie à la misère sociale. Pourquoi ne pas simplement imaginer qu'il inscrit sa pensée dans un cadre non occidental ?

Ce travail montre la puissance de l'idéologie islamiste et notamment la progressive autonomisation de la pensée islamiste et, au passage, celle de ses centres de fabrication et de diffusion. C'est en Asie que cette assertion se vérifie avec le plus de force : la majorité des musulmans du monde y vit, dans des démocraties (l'Indonésie), dans des États islamiques (le Pakistan), qu'ils soient minoritaires (l'Inde) ou majoritaires (le Bangladesh). Ils pensent par eux-mêmes et les évolutions idéologiques et religieuses dans ces pays musulmans s'expliquent par des phénomènes indépendants de l'Occident.

**Hakim El Karoui**



# Partie I

---

L'islamisme :  
généalogie  
d'une idéologie



Dans le cadre de ce rapport, nous définissons un système idéologique comme un ensemble de propositions, plus ou moins cohérentes et systématisées, portant des jugements de valeur sur un ordre social et permettant de guider l'action en définissant des alliés et des ennemis. Le premier caractère de l'idéologie est sa fonction justificatrice d'un certain ordre social, qu'il soit existant, passé, futur ou utopique. Elle utilise pour cela la coutume, la religion, la mythologie, la morale et la science. Visant nécessairement l'absolu, une idéologie n'est ni vraie, ni fausse, elle est simple affirmation.

L'idéologie islamiste peut s'inscrire dans l'histoire des grands récits des peuples méditerranéens qui sont la source de l'idéologie occidentale contemporaine. L'universalité des droits humains est la caractéristique première du système de valeurs dominant en Occident, celui de la démocratie libérale. Primauté des droits de l'Homme et d'un État de droit où la souveraineté est détenue par la nation ; représentation du peuple au Parlement, seul légitime pour dire une loi qui organise le libéralisme économique, encadrée à des degrés variés par l'État qui assure un certain nombre de risque ; centralité de l'individu ; liberté de croyance et sécularisation des rapports sociaux et politiques : ses caractéristiques sont bien connues. L'Occident contemporain a construit un grand récit historique où il se voit conduire le monde des Ténèbres aux Lumières, de l'oppression à la liberté, de l'enfermement à l'ouverture, de la superstition à l'esprit critique.

Contesté hier par le communisme, ce système l'est aujourd'hui par la démocratie illibérale, qui se caractérise par un fort nationalisme, une xénophobie revendiquée, une hostilité affichée vis-à-vis des tenants du libéralisme et de l'ouverture, un conservatisme moral et religieux ainsi que par un retour aux valeurs chrétiennes comme socle de l'Europe actuelle. Mais, la démocratie illibérale reste une version dégradée du libéralisme politique qui s'inscrit néanmoins dans le cadre posé par lui. Avec l'émergence des idéologies chinoise et islamiste, l'enjeu n'est plus le même pour l'Occident : ces deux grandes idéologies concurrentes sont pensées en des termes et des principes étrangers aux concepts occidentaux. Les réformes de Deng Xiaoping et l'instauration du « socialisme de marché » ont permis à la Chine d'inventer sa voie vers la modernité avec quelques principes intangibles : respect de l'autorité, souvenir de la puissance passée et politique de ses intérêts. Il s'agissait alors de donner un cadre moral au capitalisme naissant afin de le soustraire à la démocratisation, son corollaire politique.

L'islamisme, entré en confrontation violente avec l'Occident le 11 septembre 2001, est l'autre idéologie qui vient défier, à sa manière, le projet libéral occidental. Né de la confrontation avec l'Occident, il a peu à peu pris son autonomie pour développer aujourd'hui des discours autonomes de l'Occident, un récit et des mythes cohérents dans leurs fondements. Comment ce grand récit s'est-il installé ? C'est tout l'objet de notre recherche. La naissance de l'idéologie islamiste est le fruit d'une évolution dont le processus est rarement explicité dans les discours occidentaux. Il est essentiel, ici, de retracer la genèse de l'islamisme et d'appréhender ses mutations pour comprendre comment il s'est construit et les événements historiques qui ont enclenché son développement.



# CHAPITRE I

---

## L'ISLAMISME COMME RÉPONSE À LA QUESTION DE LA MODERNITÉ POSÉE PAR L'OCCIDENT DURANT LA PÉRIODE COLONIALE

À partir des révolutions industrielles, de la fin du XVIII<sup>e</sup> jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, la colonisation européenne dépasse le seul cadre des comptoirs commerciaux et des colonies de peuplement en Amérique et en Océanie pour toucher l'intérieur des terres asiatiques, l'ensemble du monde musulman à l'exception de la Perse, les côtes de l'Afrique puis l'Afrique tout entière. L'Europe imprime alors sa norme au niveau mondial, qu'il s'agisse de la perception de ce que doit être un État, de ce qui est archaïque et moderne, de ce qui est juste et injuste. Ce « message » européen est reçu avec violence par le monde musulman tout au long de sa colonisation au XIX<sup>e</sup> siècle. L'épisode de la colonisation européenne, par l'opposition qu'elle suscite dans le monde musulman, est à la source de l'islam politique contemporain.

L'Inde offre un exemple éclairant de cette dynamique. Le pays a connu au XVIII<sup>e</sup> siècle un mouvement revivaliste islamique qui s'est construit en réaction à la colonisation britannique, et qui a essaimé dans la péninsule durant tout le XIX<sup>e</sup> siècle pour donner naissance à un grand nombre de mouvements et d'organisations islamiques partageant un référentiel islamique commun mais avec des objectifs différents, voire opposés. L'Empire Moghol, méconnu en Occident alors même qu'il représentait 22 % du PIB mondial en 1700, était un puissant État musulman d'origine mongole persanisé, établi en Inde au début du XVI<sup>e</sup> siècle et dont la capitale était Delhi. Sa disparition dès 1763 est vécue comme une catastrophe par de nombreux musulmans qui se retrouvent alors en état de minorité, ce qui augure le retour des tensions religieuses eu égard la politique britannique qui jouait des divisions entre Indiens pour asseoir son emprise. En réaction se développèrent plusieurs mouvements portant un idéal islamique et anticolonial. Ce moment que l'on peut considérer comme un renouveau islamique indien est issu d'un processus qui commence avec Shah Waliyullah Dehlawi (1703-1762), important savant et soufi qui tente de retrouver l'islam authentique et de concilier les différents courants, sunnite et chiite, ainsi que la raison et la tradition.

### Ahl-e Hadith

Dans la tradition de Shah Waliyullah Dehlawi, le mouvement politico-religieux Ahl-e Hadith (peuple du *hadith*) est fondé au début des années 1870 par Siddique Hassan Khan et Maulana Syed Nazir Hussain avec pour objectif principal la réforme religieuse (*islah*). Afin d'unir les musulmans et de faire revivre leur foi, les partisans de Ahl-e Hadith insistent sur le retour aux sources originales de leur foi, le Coran et les *hadith*, dont ils firent un marqueur majeur de leur identité.

### Les déobandis

Le mouvement réformiste indo-pakistanaï déobandi, fondé en 1867 par des savants proches de la doctrine de Sayyid Ahmad Reza Khan Bareilwi, a pour objectif la préservation de l'enseignement et de la foi durant la période où le pays est dirigé par un gouvernement non islamique<sup>1</sup>. Face au colonialisme, les déobandis prônent un retour systématique à toutes les facettes de la tradition islamique afin d'affirmer leur identité et encouragent la transformation spirituelle à travers un soufisme « sobre »<sup>2</sup>.

### Le Tabligh

Fondée en 1927 en Inde britannique par le lettré Maulana Muhammad Ilyas, la Jamaat-e Tabligh (Société pour la propagation de l'islam) est l'un des principaux mouvements islamistes mondiaux. Majoritairement tournée vers le prêche et la réislamisation des masses, la Jamaat-e Tabligh adopte une approche *bottom-up* qui promeut un islam compréhensible par le plus grand nombre. Les tablighis tentent d'islamiser tous les aspects de la vie quotidienne en faisant du prophète un modèle à imiter.

### La Jamaat-e Islami

Parti religieux d'idéologie frériste fondé en Inde britannique en 1941 par Mawlana Abu Ala Mawdudi (1903-1979), la Jamaat-e Islami (Société islamique) a pour objectif de réformer la société qui doit être en accord avec les impératifs de la foi, à travers la création d'un État islamique. Il tire son inspiration du prophète et des premières communautés musulmanes, considérées comme les plus proches du message divin. Principal mouvement islamiste en Asie du sud, la Jamaat a essaimé dans le sillage des diasporas issues du monde indien, notamment au Royaume-Uni où ils sont très présents.

<sup>1</sup> ZAMAN, Muhammad Qasim, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*, Princeton Studies in Muslim Politics, 2007.

<sup>2</sup> *Ibid.*

Au XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle, la colonisation occidentale et plus largement la diffusion des idées occidentales, ont donné lieu à une vive réaction intellectuelle dans le monde musulman, qui se demandait comment il avait pu en arriver à un tel état de soumission et de faiblesse. La « modernisation » à marche forcée qui en résulte, par la mise en place de réformes, a également eu son pendant religieux. Les transformations qui affectent alors l'islam s'inscrivent dans des dynamiques endogènes de réponse au défi du regard occidental sur l'Orient, entre acculturation et fidélité à soi, entre rupture et continuité. Le réformisme a deux volets : d'une part, le retour vers un islam littéraliste et de raison, débarrassé de ses attributs populaires et superstitieux ; et, de l'autre, une tentative d'appropriation de la modernité de l'Occident. C'est là un paradoxe intéressant : l'islam des modernistes est une réaction à l'expansionnisme intellectuel de l'Occident qui ont repris les outils conceptuels qui en ont fait le succès. Grâce à la multiplicité des débats entre réformistes et traditionalistes à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les discussions théologiques passent des écoles coraniques scolastiques vers l'espace public : les articles de presse remplacent les traités théologiques et les conférences remplacent les prêches. Ces débats s'inscrivent dans le contexte de la supériorité technologique de l'Occident et de l'impression de déclin des sociétés musulmanes. Ainsi, l'*islah* (la réforme religieuse) est mise au service de la renaissance des sociétés. Deux axes structurent cette entreprise réformiste : la relecture de la sunna qui fonde l'autorité renouvelée de la figure du prophète, modèle et guide de la communauté ; et l'affirmation de la cohérence et de la rationalité du message révélé. La pierre d'achoppement de la pensée réformiste est la raison : parce que l'islam est une religion de raison, la cohérence de son message est évidente. Cette vision est défendue par le réformiste Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897), qui a ouvert la voie à d'autres penseurs comme Mohamed Abdou et Rachid Rida. La politisation de l'islam au XIX<sup>e</sup> siècle s'est enrichie de concepts issus des évolutions de l'Empire ottoman et qui sont aujourd'hui parmi les piliers du fondamentalisme islamique, notamment le califat comme objectif politique et la charia comme cadre constitutionnel de l'État islamique.

## CHAPITRE II

---

# LE WAHHABISME ET LE FRÉRISME : LES DEUX PRINCIPALES IDÉOLOGIES ISLAMISTES

Les idéologies wahhabite et frériste partagent une matrice idéologique commune : importance de la charia, relation de défiance voire d'hostilité vis-à-vis de l'Occident et retour à un islam civilisationnel autour de pratiques considérées comme étant celles des origines de l'islam. Elles poursuivent également des objectifs communs visant à préserver une civilisation islamique, à créer un État islamique et à établir une vision universaliste et prosélyte de l'islam. Wahhabisme et frérisme ont cependant recours à des moyens différents : le frérisme opte pour l'éducation, le militantisme politique, l'action associative et le changement des systèmes par l'intérieur, tandis que le wahhabisme favorise le prêche, la formation des imams, le financement des lieux de cultes et la promotion d'un salafisme d'État. En outre, les wahhabites ont une vision théologique et hanbalite de l'islam premier tandis que les Frères musulmans mettent en avant la justice sociale et la bonne gouvernance qui auraient prévalu en ces temps anciens.

### Frérisme

Hassan al-Banna (1906-1949) est le père de la Société des Frères musulmans. Sa pensée pourrait se résumer ainsi : être musulman, c'est islamiser la vie, les institutions, les structures. L'islam est érigé en système global de vie. Seule cette vision de l'islam comme « système total » peut, selon lui, restaurer la grandeur de l'*Oumma* et empêcher l'application d'un programme de décadence méthodiquement pensé par les élites européennes et minutieusement appliqué par celles-ci aux peuples de l'Orient.

Sur le plan politique, Hassan al-Banna ne souhaite pas la restauration du califat mais préconise une politique de la légalité islamique (*siyasa shar'iya*). Selon lui, la survenue de l'État islamique est moins liée à un pouvoir appliquant les préceptes de l'islam qu'à une islamisation qui partirait de l'individu, avant de se propager vers la famille puis vers la société dans son ensemble. Sur le plan social, al-Banna préconise quelques principes de justice sociale islamique qui s'appuient sur le rejet du capitalisme, du socialisme et du communisme, car « nous [les musulmans] possédons, dans les directives de l'Islam, le système parfait qui conduit à une

réforme totale »<sup>3</sup>. En reliant le politique et le culturel, les relations internationales et le symbole vestimentaire, le discours des Frères musulmans fournit, en premier lieu, une vision idéologique intelligible pour tous les groupes sociaux. Si Hassan al-Banna n'a jamais prêché la violence terroriste, son organisation a eu dès les années 1930 un rapport à la violence dont l'ambiguïté n'est toujours pas totalement levée en 2018.

Sayyid Qutb (1906-1966), l'une des figures les plus éminentes du mouvement, développe une seconde tendance idéologique du mouvement frériste, qui tend vers la radicalisation. L'attentat manqué contre Nasser en 1954 provoque l'emprisonnement de nombreux Frères, ce qui conduit à leur divorce avec le nassérisme et contribue à la radicalisation de la doctrine frériste. Sayyid Qutb, qui met sa détention à profit pour développer sa pensée et la poser par écrit, met l'accent sur l'importance de l'État islamique pour répondre au nassérisme et évoque dans ce cadre l'idée de djihad.

## Wahhabisme

Le wahhabisme, du nom de Mohamed Ibn Abdel Wahhab (1703-1792), est la doctrine officielle de l'institution religieuse en Arabie saoudite bien que les Saoudiens n'utilisent pas ce terme et lui préfèrent le qualificatif de salafiste, moins exclusiviste. On distingue trois principales caractéristiques du wahhabisme : la primauté du *hadith*, les paroles prophétiques constituant la principale source de législation ; l'importance des oulémas, qui occupent une place importante dans la structure sociale traditionnelle de l'Arabie saoudite ; et l'attachement à la terre natale saoudienne. Ce territoire saoudien est transformé en embryon d'État wahhabite en 1744 par la conclusion du pacte du Najd entre Ibn Abdel Wahhab et la famille des al-Saoud, marquant ainsi le début de la transformation d'une petite principauté bédouine en une théocratie légalement instituée. L'obsession théologique d'Ibn Abdel Wahhab est la purification de la croyance religieuse. Pour lui, la croyance (*'aqîda*) doit se conformer aux exigences de l'unicité divine (*tawhîd*) – les deux termes étant équivalents dans la littérature wahhabite.

D'autres théoriciens ont joué un rôle important dans l'élaboration de la doctrine wahhabite mais en dépit des différences doctrinales ou stratégiques qui les distinguent, tous les intellectuels militants des années 1960 et 1970 « redécouvrent »

<sup>3</sup> CARRE, Olivier, SEURAT, Michel, *Les Frères musulmans : Égypte, Syrie (1928-1982)*, Gallimard, 1983 (rééd. l'Harmattan 2001).

la personnalité et l'œuvre d'un penseur de l'époque médiévale, Taqi al-Din Ahmed Ibn Taymiyya (1268-1328). Aujourd'hui, la doctrine wahhabite est certes celle qui a été développée par Abdel Wahhab dans ses ouvrages, mais également le fait des oulémas saoudiens qui émettent des positions juridiques (*fiqh*) tout au long des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Elles touchent à des sujets aussi variés que la famille, les relations avec le pouvoir, les impôts, etc.

## CHAPITRE III

# LES DÉVELOPPEMENTS CONTEMPORAINS : L'ISLAMISME PENSE PAR LUI-MÊME ET S'ABSTRAIT DE L'OCCIDENT

En 1979, l'URSS intervient militairement en Afghanistan pour soutenir le gouvernement communiste alors fortement contesté par des milieux conservateurs et islamistes. Cet événement a représenté une nouvelle ère dans la maturation et l'autonomisation des mouvements islamistes dont les prémices date de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Cette autonomisation a pris forme en Afghanistan pour quatre principales raisons : l'arrivée de plusieurs groupes islamistes dont le conflit afghan a opéré la synthèse, l'autonomie financière des *moudjahidines* afghans grâce aux financements américains et saoudiens, la mise en pratique effective du djihad pour la première fois depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et sa théorisation par le Frère musulman Abdallah Azzam. Ce dernier a créé les premiers camps *moudjahidines* et a recruté de futurs djihadistes célèbres comme Oussama Ben Laden. Sa vision s'inscrivait dans la ligne de la tradition médiévale telle qu'elle a été fixée par des auteurs comme Ahmad Ibn Taymiyya, pour qui tout croyant est appelé à faire le djihad, conçu comme une obligation personnelle. La définition du lieu et de l'ennemi touchés par le djihad sont également à l'appréciation du croyant, l'identification d'une « terre de djihad » prend alors *de jure* valeur de proclamation. Au début des années 1980, la solidarité islamique transnationale s'est principalement manifestée par des transferts financiers qui venaient compléter le soutien militaire américain aux *moudjahidines* afghans venant de milieux hétérogènes et mêlant différentes idéologies. Si les influences frériste et wahhabite se font ressentir à travers l'afflux de combattants de tout le monde arabe, le financement saoudien et les lectures qutbistes des *leaders* afghans, le Pakistan et plus globalement l'école islamique indienne ont également joué un rôle dans la formation morale et intellectuelle des *moudjahidines*. Le djihad en Afghanistan a été lancé par des réseaux islamiques transnationaux situés dans toutes les mouvances islamiques au sens large : des salafistes wahhabites aux politiques Frères musulmans avec pour objectif, outre la libération de l'Afghanistan, la volonté de contrer l'influence du message concurrent porté par l'ayatollah Khomeini. Ce mouvement djihadiste a profité d'une première autonomisation financière grâce aux millions envoyés par les États-Unis et l'Arabie saoudite qui ont favorisé le développement des trafics et l'émergence de bandes criminelles dans la région.

L'autonomisation du djihadisme en Afghanistan et l'expansion du wahhabisme dans les années 1970 ont été accompagnées d'une autonomisation des discours salafistes, notamment dans les pays européens. Avec l'essor du wahhabisme et l'arrivée des premiers tablighis en Europe dans les années 1970, le salafisme a pris ses distances avec les théories politiques occidentales en un mouvement d'autonomisation, qui revient à se (*auto*) donner sa propre loi (*nomos*) dans la langue de la civilisation islamique, l'arabe. Des concepts islamiques ont ainsi été mobilisés pour définir le rapport à soi, aux autres ainsi qu'aux institutions politiques – condamnées ou désirées. La nation – fût-elle islamique – a été remplacée par la *oumma*. L'autre, dès lors qu'il n'est pas considéré comme musulman, devient un *koufar* (impie), et *al-wala wal-bara* (visant à la séparation stricte entre le monde de l'islam et le monde païen), concept islamique ancien réactivé par les wahhabites au XIX<sup>e</sup> siècle, définit les règles pour qu'un musulman ne soit pas en contact avec une influence qui pourrait être néfaste à sa foi.

Un nouveau courant radical de pensées et de pratiques apparenté au salafisme apparaît en France vers 2009 : conçu par des Français de troisième ou quatrième génération d'origine maghrébine, il représente l'aboutissement de l'autonomisation de l'idéologie salafiste, qui se développe alors en Occident sans renier l'importance du référentiel qu'est la civilisation islamique. Il peut être défini comme un salafisme de synthèse n'appartenant à aucun courant théologique et s'inspirant de différentes écoles des sciences humaines occidentales modernes, tout en se référant au salafisme ancestral d'Ibn Taymiyya. On pourrait qualifier de « sunnisme révolutionnaire » le mouvement qui s'inscrit dans une dynamique « post-salafiste ». Bien que ce courant ne soit pas institutionnalisé, il jouit, comme le précise Mohamed Chirani, consultant en prévention de la radicalisation religieuse, d'une popularité croissante, que l'on observe *via* des dizaines de milliers de vues sur YouTube. L'idéologie du courant est fondée sur la création d'une nouvelle grille de lecture de l'histoire du monde : une grille fondamentalement islamique qui renverserait les cadres de référence occidentaux en inventant « l'occidentalisme », pendant de « l'orientalisme » théorisé par Edward Saïd. Sur le terrain, le courant post-salafiste jouit de connexions avec des organisations diverses en France et en Belgique. Ce nouveau courant démontre que l'islamisme est une idéologie capable d'imaginer ses propres concepts, avec sa vision du monde et un nouvel horizon idéologique.



# CHAPITRE IV

---

## POURQUOI L'ISLAMISME DEVIENT UNE IDÉOLOGIE DE MASSE DANS LES ANNÉES 1980

L'islamisme comme projet de société a été conceptualisé tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle avant de prendre une forme politique au cours des années 1920 avec la création des Frères musulmans en Égypte. Mais il ne devient une force politique dans le monde musulman – l'Égypte faisant exception car les Frères ont compté dans la société dès les années 1930 – qu'à partir des années 1970 voire 1980.

La modernisation extrêmement rapide des sociétés arabes explique l'ampleur prise par cette idéologie. Pourquoi ? Parce que les sociétés des pays musulmans et notamment les pays arabes ont connu en quelques décennies une « grande transformation »<sup>4</sup> qui a bouleversé les fondements anthropologiques de leur organisation. En moins de 50 ans, les sociétés de la région ont atteint un taux d'alphabétisation supérieur à 70 % chez les adultes et proche de 100 % dans tous les pays chez les 15-24 ans, y compris chez les femmes. Cet accès à la connaissance a élargi l'horizon des possibles de toute une société et a modifié sensiblement son rapport à l'autorité. Il se double d'une très large ouverture sur le monde, les pays de la région étant désormais largement urbanisés (en moyenne à 80 %) et connectés à internet. D'autres futurs politiques deviennent possibles, notamment pour les femmes, dont la place dans les sociétés s'affirme, entraînant un changement radical dans les structures familiales et le système d'autorité. Cette modernisation à marche forcée a changé les fondements des sociétés. Le succès des mouvements contestataires islamistes – pour qui un retour à la cité du prophète représente la meilleure façon de préserver les structures sociales traditionnelles –, au moment même où cette transformation a lieu, peut être interprété comme la réponse à ce processus de modernisation.

---

<sup>4</sup> Voir « Nouveau monde arabe, nouvelle « politique arabe » pour la France, » Institut Montaigne, 2017.



# Partie II

---

Au cœur des usines  
de production  
de l'islamisme



Avant d'être diffusées dans le reste du monde, les idéologies islamistes sont nées dans des pays et des contextes particuliers. Elles s'y sont développées, y ont évolué, avant de transformer, de l'intérieur, les sociétés qui les ont vu naître : le frérisme en Égypte puis dans d'autres pays du monde arabe, le wahhabisme en Arabie saoudite, l'islam politique turc inspiré du frérisme, ou la révolution islamique en Iran. Dans trois de ces pays, l'Arabie saoudite, l'Iran et la Turquie, l'idéologie en question est dominante et au pouvoir, soit comme idéologie officielle qui constitue le fondement de l'État (c'est le cas en Arabie saoudite et en Iran,) soit comme idéologie qui transforme l'appareil d'État et la société depuis qu'elle est au pouvoir comme en Turquie. Ces quatre matrices socio-politiques seront étudiées séparément, mais leur histoire, au-delà de différences idéologiques fondamentales, suit un rythme proche, à travers notamment des moments charnières communs :

- le premier se situe dans les années 1920, conséquence de la Première Guerre mondiale et de la fin de l'Empire ottoman ;
- une seconde césure intervient à la toute fin des années 1970, elle permet le retour en force de la référence religieuse, face à des idéologies nationalistes (turque, iranienne, arabe), qui, seules, n'ont plus la force qu'elles ont pu avoir dans les décennies précédentes ;
- une troisième rupture, dont les conséquences sont encore incertaines, peut être identifiée en 2011 avec les Printemps arabes.

# CHAPITRE I

## LES FRÈRES MUSULMANS EN ÉGYPTE ET DANS LE MONDE ARABE

### 1. La maison-mère égyptienne

Créée en 1928 en Égypte par Hassan al-Banna, la société des Frères musulmans est devenue, en à peine vingt ans, un acteur incontournable du jeu politique.

De l'expédition d'Égypte de Bonaparte en 1798 au traité de Londres de 1841 qui installe Mohammed Ali au pouvoir jusqu'à l'établissement du protectorat britannique en 1914, l'Égypte a connu de nombreux régimes avant d'obtenir son indépendance en 1922. En 1928, au moment où Hassan al-Banna fonde les Frères musulmans, le pays n'est donc plus officiellement une colonie, mais continue d'être étroitement lié à la Grande-Bretagne. Si la confrérie parvient à réunir autant de membres, c'est qu'elle est transversale et qu'elle fédère des catégories variées de la population égyptienne, attirées par l'idée de réforme gradualiste qui selon les propres mots de son fondateur signifie « une formation de l'individu musulman, puis de la famille musulmane, puis de la société musulmane puis du gouvernement, de l'État et de la communauté des musulmans (*Oumma*) ». L'objectif initial est simple : promouvoir le retour à « l'islam vrai », celui qui commande le bien et interdit le mal, au sein de la société avec peut-être, à terme, l'idéal d'un État islamique en Égypte. La confrérie s'est rapidement déployée dans toute l'Égypte, pour atteindre un million de membres en 1945. L'un des facteurs clés de son succès est alors son organisation précise, qui produit une hiérarchie de commandement (dite aussi *tanzim*), propre à encadrer une partie de la société égyptienne. L'organisation est répartie entre des comités techniques qui assurent le bon fonctionnement de l'organisation d'une part et, de l'autre, des sections, dont le rôle est de faire du prosélytisme (*da'wa*), pour le développement de la confrérie. Les actions sociales de la confrérie visent à toucher l'ensemble de la population. Par une mobilisation de masse, elle opère une forme « d'islamisation par le bas » qui fait écho à la structure même de l'organisation qui s'organise autour d'un guide suprême dans une logique pyramidale.

Dès leur introduction dans la sphère politique égyptienne, les Frères musulmans ont entretenu des relations paradoxales et ambiguës avec les différents pouvoirs en place. Des années 1930 à 1949, la monarchie doit composer avec leur présence malgré les nombreuses tensions dues à leur fort potentiel d'opposition et de critique.

Cette dissension atteint son paroxysme avec l'assassinat d'Hassan al-Banna.

D'abord soutien de la révolution de 1952, la confrérie passe sans le vouloir dans l'opposition en 1954, lorsque Nasser, lui-même probablement un ancien Frère, se lance dans une brutale confrontation avec les Frères au moment où il prend le contrôle de l'État. Cette phase de violente répression conduit à la radicalisation du discours, radicalisation incarnée et théorisée par Sayyid Qutb. Après cette confrontation violente, deux tendances renaissent dans les années 1970 : l'une, dans la continuité d'al-Banna, met en avant la modération ; l'autre, issue de la pensée radicale de Sayyid Qutb, poursuit l'affrontement contre Nasser et ses successeurs : l'ennemi de l'islam n'est alors plus tant l'Occident que le nouveau régime égyptien. C'est dans cette même période qu'une voie moyenne, se réclamant de la pensée d'al-Banna, émerge à nouveau. D'abord timide sous Sadate (1970-1981), le mouvement de ceux que Gilles Kepel<sup>5</sup> dans son travail pionnier nomme les néo-Frères prend de l'ampleur sous Moubarak (1981-2011). La confrérie se redéploie dans tous les secteurs de la société, en s'appuyant sur l'affaiblissement de l'arabisme promu par Nasser comme idéologie nationale et sur l'ouverture (*intifah*) politique et économique sous Sadate. En 1971, Sadate modifie la Constitution pour y préciser que la charia constitue l'une des sources de la législation ; neuf ans plus tard, après une nouvelle modification, la charia y figure comme source principale. L'influence sociale des Frères est de plus en plus large grâce à un réseau de plus de 40 000 mosquées dans tout le pays en 1981, une forte présence dans les universités avec les *Jama'at islamiyya* et la prise de contrôle des principaux syndicats des médecins, ingénieurs et avocats du pays. Cette forte influence s'accompagne d'un succès croissant aux élections qui, dans les années 2000, leur permet de s'imposer comme la première force d'opposition au régime de Moubarak. Le statut des Frères musulmans est alors paradoxal. Marie Vannetzel qualifie cette situation de « clandestinité ouverte » : la confrérie bénéficie de la tolérance intermittente du pouvoir, qui la surveille constamment mais restreint ses marges de manœuvre lorsqu'il se rigidifie, par exemple dans les années 1990. Bien que maître théorique du jeu, le régime n'empêche pas la montée en puissance politique des Frères et l'installation de leurs revendications dans l'opinion publique, comme si une répartition du pouvoir non dite s'était installée : à Moubarak et à son régime, le pouvoir régalien et économique, aux Frères, le pouvoir sur la société.

<sup>5</sup> KEPEL Gilles, *Le Prophète et le pharaon*, Paris, Le Seuil, 1993.

## 2. Succursales des Frères musulmans dans le monde arabe

L'un des traits fondamentaux de la confrérie est sa capacité à essaimer et à faire des émules dans le monde arabe et plus largement, dans le monde musulman puis, plus tard, en Occident. L'organisation frériste bénéficie de la présence de succursales dans presque tous les pays arabo-musulmans, où leur présence n'a jamais été remise en cause, même du temps de Nasser. À partir des années 1940, des groupes se réclamant des Frères apparaissent au Machreq, dans la péninsule arabique et au Maghreb. Les parcours de ces succursales se ressemblent de pays en pays ; d'abord informelles et de faible envergure, elles profitent dans les années 1950 et 1960 de l'exil de nombreux Frères égyptiens qui diffusent les « bonnes pratiques » de l'organisation ; souvent reconnues par l'État d'accueil, elles deviennent d'importantes structures sociales regroupant des écoles, des associations et des mosquées. Au tournant des années 1990, ces groupes entrent dans le jeu électoral et deviennent des acteurs importants de la scène politique : la création du Hamas en 1987, le mouvement de la Sahwa en Arabie saoudite après 1991, ou encore la fondation d'un parti politique au Yémen après 1990 et au Koweït après 1991, permettent aux Frères de devenir des acteurs de premier plan de la scène politique des différents pays. La question qui se pose est alors celle de l'autonomie de ces succursales par rapport à la confrérie originelle, et celle de la dilution de l'identité frériste dans les spécificités de chacun des pays où les Frères sont installés.

On distingue différentes phases dans l'implantation de la confrérie dans le monde musulman. Tout d'abord, les Frères musulmans s'immiscent dans le paysage local grâce à des individus particuliers (étudiants ou exilés) qui ont voyagé, ont souvent rencontré Hassan al-Bana, créent des associations ou autres œuvres sociales. Le développement de l'organisation se poursuit selon un mouvement comparable à celui observé en Égypte tout en s'adaptant au contexte, notamment politique, de chaque pays. On retrouve ce mode d'implantation en Jordanie où la confrérie est présente depuis 1946, grâce à Abd el-Latif abu Qura qui avait rencontré al-Banna en Égypte. La confrérie y est d'abord sociale avant d'être politique : elle développe une importante présence associative sur le terrain, notamment dans l'éducation afin de promouvoir la renaissance islamique. Après une première appréhension du terrain social, les Frères musulmans investissent généralement ensuite le champ politique. Cet investissement peut passer par la création de partis politiques, comme ce fut le cas en Irak suite à la révolution de 1958 et la chute de la monarchie, lorsque les Frères fondent un parti (Parti islamique irakien), interdit peu de temps après par le régime de Saddam Hussein qui le réprimera. Après une longue période



d'existence clandestine, les Frères sortent de l'ombre suite à la première guerre du Golfe. Le Parti islamique irakien réclame le départ des Américains et participe à la vie politique du pays. La présence frériste en Syrie, où les Frères sont présents dès les années 1930, offre un autre exemple de développement politique. Leurs rangs grossissent dans les années 1950, la Syrie étant l'une des premières destinations pour les Frères égyptiens pourchassés par Nasser. L'arrivée d'Hafez al-Assad au pouvoir en 1970 et sa mise au pas du discours religieux au nom de la construction d'un État-nation accentue les tensions. Cette confrontation avec le pouvoir conduit à la radicalisation du discours sous l'influence des théories de Sayyid Qutb. Parce que la contestation ne peut s'exprimer dans un système politique cadenassé, elle s'exprime par la violence avec des attentats, dont l'attaque d'une école militaire à Alep en 1979 qui provoque la mort de 83 étudiants alaouites. En représailles, le gouvernement massacre des Frères à Hama notamment et finit par interdire la confrérie en 1980. En 2011, les Frères intègrent discrètement le Conseil national syrien, sans pour autant tenter de l'islamiser ni d'en prendre la tête.

## En Palestine

La question palestinienne, symbole de la lutte contre l'impérialisme occidental et la défense de l'islam, est, encore aujourd'hui, une priorité pour les Frères musulmans du monde entier. En Palestine, l'implantation des Frères a suivi l'évolution typique, de l'action sociale à l'installation politique en passant par la violence. Implantés en Palestine depuis 1945, c'est dans les années 1970 que les Frères gagnent du terrain, notamment grâce à une forte assise sociale qu'ils ont su construire, notamment dans les camps de réfugiés dès 1948. Le mouvement frériste palestinien change progressivement de nature au cours des années 1980, dans un contexte de tensions constantes avec le Fatah. De 1993 à 2005, le Hamas (branche locale des Frères musulmans) s'engage dans un cycle djihadiste caractérisé par de nombreux attentats-suicides et l'intifada en 2000. Ce cycle de violence se clôt avec la mort de cheikh Yassine – une figure palestinienne, rival islamiste de Yasser Arafat –, tué par l'armée israélienne. S'ensuit une stratégie politique efficace qui conduit le Hamas à remporter les élections législatives de 2006 et à se maintenir au pouvoir.

## Au Qatar

Au Qatar, la présence de la confrérie remonte aux années 1950 quand en 1954, l'Égyptien Abd al-Badi al-Saqr devient conseiller de l'émir et prend en charge le système éducatif du pays. Les Frères musulmans sont très présents dans l'éducation

et la société civile par un important réseau de sociabilité mais ils sont présents également dans les ministères, comme ceux de l'Éducation ou des Affaires religieuses ; ils sont au cœur du pouvoir, soutenus par des membres de la famille al-Thani. Contrairement aux autres pays de la région, il n'y a pas eu de politisation des Frères au Qatar. Ce phénomène s'explique par le pacte tacite passé entre les Frères, influents au sein de l'État, et le pouvoir : en échange de leur loyauté au pouvoir, les al-Thani permettent et encouragent les Frères musulmans à s'exporter depuis le Qatar grâce à un soutien médiatique (la création d'al-Jazeera en 1996), financier et diplomatique. Plus qu'une zone d'influence des Frères musulmans, le Qatar constitue une base du frérisme au Moyen-Orient, consolidée par la présence de Youssef al-Qaradawi, principale figure idéologique des Frères musulmans depuis al-Banna et Qutb, qui appelle à une forme de démocratie islamique fondée sur la charia.

## Les Printemps arabes

Les Printemps arabes constituent une nouvelle étape de l'histoire des Frères musulmans et de l'islam politique au Moyen-Orient, y compris en Égypte, la maison-mère. Leur succès électoral leur permet d'accéder au pouvoir en Tunisie, en Égypte et d'une manière plus ambiguë au Maroc, après des décennies de travail de fond mené auprès des sociétés. Et avec une grande modération du discours pour l'adapter au contexte démocratique. Une fois au pouvoir, les Frères ont cependant été confrontés à la réalité de la gestion d'un pays et ont échoué à faire leurs preuves. Bien plus, ils sont, en Égypte et en Tunisie, rapidement tombés, soit par les armes et la pression populaire, soit par la pression politique et les urnes. Pire, l'accession au pouvoir dans certains pays a constitué, à l'échelle du monde arabe, une remise en cause de la place des Frères musulmans au sein des États. Depuis les révolutions arabes, les Frères ont été interdits dans plusieurs pays du Golfe, dont l'Arabie saoudite. Depuis 2013, ils sont considérés comme une organisation terroriste en Égypte, pays dans lequel ils ont été fondés. Mais l'expérience puis l'échec du pouvoir en 2011 n'a pas altéré une emprise avant tout idéologique, plus que directement politique. Enfin, les Frères musulmans ne sont plus les seuls à mobiliser les populations à travers la référence religieuse. De plus en plus, ils font face à la concurrence du salafisme, venu d'Arabie saoudite. Concurrence qui se joue sur le plan social, mais aussi, depuis peu, sur le plan politique.

# CHAPITRE II

---

## L'ARABIE SAOUDITE

Le wahhabisme contemporain, plus qu'une religion, incarne une alliance du politique et du religieux. En Arabie saoudite, il est à la fois une pensée islamique, un mode de gouvernement et un cadre social omniprésent.

Depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, le pouvoir et la religion se soutiennent mutuellement et se partagent autorité politique et autorité spirituelle. L'islam, dans son interprétation wahhabite marquée par l'influence d'ibn Taymiyya, est au fondement de l'État, qui peut être dit islamique ; la loi religieuse (charia) y est le fondement juridique du pays. Les dirigeants reçoivent, selon la conception wahhabite, leur souveraineté de Dieu, et doivent ainsi être obéis tant qu'ils n'enfreignent pas la morale islamique. Depuis les années 1950 cependant, par un processus d'institutionnalisation, le pouvoir politique a progressivement pris le pas sur le champ religieux : la religion demeure nécessaire au pouvoir mais c'est le pouvoir qui contrôle la religion. La force du wahhabisme et de la dynastie saoudienne, à l'intérieur comme à l'extérieur du royaume, se maintient par le biais de plusieurs canaux : une forte puissance économique, alimentée par le pétrole et l'entreprise Aramco qui assure aux Saoudiens un emploi et un niveau de vie confortable ; une stabilité politique remarquable, soutenue par les oulémas au pouvoir et le prestige d'avoir à gérer les Lieux saints de l'islam qui fait du pèlerinage une véritable caisse de résonance pour le wahhabisme et un outil de *soft power* religieux majeur pour le pouvoir saoudien.

31

### 1. L'alliance du trône et de l'autel : construction théologico-politique de l'État saoudien (1744-2018)

Tous deux apparus au XVIII<sup>e</sup> siècle dans la péninsule arabique, le pouvoir saoudien et la prédication wahhabite sont indissociables l'un de l'autre. Leur force jumelée découle d'une alliance inaugurée dès 1744 par le « Pacte du Najd ». Sans cesse renouvelée depuis, cette alliance peut se résumer ainsi : les oulémas (savants) wahhabites apportent un soutien sans faille au pouvoir des al-Saoud, qui dispose ainsi d'une forte légitimité symbolique ; en échange, les émirs puis rois (après 1932) laissent aux oulémas l'autorité religieuse et s'engagent à soutenir la prédication wahhabite, s'il le faut par les armes. C'est cette alliance qui a permis à l'Arabie saoudite d'émerger, et au wahhabisme de passer, selon Nabile Mouline, « de contre-religion à religion d'État ».

Après deux premières tentatives avortées de construction d'un État saoudien (en 1744 puis en 1824), le pouvoir des al-Saoud, et dans le même temps la puissance mobilisatrice du wahhabisme, sont restaurés au début du XX<sup>e</sup> siècle par Abd el-Aziz bin Abd el-Rahman al-Saoud (connu sous le nom d'ibn Saoud, 1880-1953) qui s'empare du Hedjaz puis fonde le royaume d'Arabie saoudite (1932). L'Arabie saoudite est née à partir d'une fondation religieuse qui est fondamentalement indissociable de l'État. Garants de la doctrine officielle du régime, les oulémas wahhabites lui sont redevables et se placent sous son autorité. Les années passant, on assiste à une étatisation progressive du système religieux, de plus en plus contrôlé par le pouvoir. Les contestations, bien que muselées, sont possibles comme le prouvent la Sahwa ou Daech qui, en s'appuyant sur des fondements idéologiques pourtant proches, contestent violemment le pouvoir saoudien. Par ailleurs, en plus d'avoir joué un important rôle dans la construction de l'État saoudien, les Frères musulmans ont influencé les débats religieux à l'intérieur du pays<sup>6</sup>.

Ce déséquilibre croissant entre sphères politique et religieuse ne remet pas en cause l'alliance des al-Saoud avec les oulémas wahhabites, mais explicite au sein d'institutions, lentement mises en place, le partage des rôles entre la famille royale qui gouverne sans contestation possible, et les oulémas qui, tout en se gardant d'intervenir dans les affaires politiques, encadrent la société par un discours volontairement univoque. C'est la contestation de ce monopole qui conduit à l'émergence de courants d'opposition islamistes, politiques ou djihadistes.

## 2. L'omniprésence de la religion dans la société

La religion est au cœur de la société saoudienne contemporaine. Dans le même temps foi, institution officielle et instrument de contrôle social, elle occupe une place importante dans tous les secteurs du quotidien : le droit, l'éducation ou la morale. Dans ce système, les oulémas sont les seuls dépositaires du message religieux ; ils assurent, avec l'accord du pouvoir royal, le respect de ce que Nabil Mouline nomme les trois O : l'Orthodoxie et l'Orthopraxie qui sont les conditions de l'Ordre social.

En Arabie saoudite, la norme religieuse est produite par des institutions officielles, qui prétendent émettre des avis religieux valables pour l'ensemble de la société saoudienne, et dans l'absolu pour le reste du monde. Ces normes, qui prennent en particulier la forme de *fatwas*, concernent aussi bien le système judiciaire (peines)

<sup>6</sup> LACROIX Stéphane, *Les islamistes saoudiens, une insurrection manquée*, Paris, PUF, 2010.

que le quotidien des Saoudiens. L'encadrement de la société et la surveillance sont des socles du royaume. La religion y est omniprésente dans toutes les sphères de la société avec notamment 15 % des étudiants saoudiens qui suivent un cursus religieux et 25 % des fonctionnaires du royaume qui occupent des fonctions religieuses. Les normes évoquées sont souvent la réponse à une préoccupation de Saoudiens (parfois d'étrangers) qui souhaitent connaître l'avis des oulémas sur un point particulier afin de prendre une décision ou de fixer un comportement. Le fait religieux, qu'il s'agisse du dogme, de la pratique ou de la morale, est donc profondément intériorisé par la population, dès l'enfance grâce au système scolaire où les enseignants doivent concourir au « développement de la fidélité à la religion islamique » chez l'élève et l'inviter à rester fidèle à la « foi islamique ».

### 3. Vers un wahhabisme réformé ?

Malgré cette emprise religieuse sur le quotidien, les rares études disponibles montrent que les Saoudiens semblent, toutes proportions gardées, moins religieux que d'autres musulmans de la région. Les travaux de Mansoor Moaddel, sociologue des religions spécialiste du Moyen-Orient, montrent que les Saoudiens (1 526 individus des deux sexes interrogés en 2003) ont un rapport à la religion et aux autorités religieuses plus nuancé qu'il n'y paraît<sup>7</sup>. En comparaison, les Égyptiens apparaissent beaucoup plus religieux et conservateurs, tandis que les Saoudiens ont un profil qui se rapproche davantage de celui des Iraniens. Par exemple, 99 % des Égyptiens se considèrent comme pieux tandis que seulement 62 % des Saoudiens se définissent ainsi. Les normes religieuses et quotidiennes ne sont pas accueillies en bloc par la population saoudienne.

Des voix discordantes existent, et ont trouvé, avec internet, un formidable relais, puisque l'Arabie saoudite est l'un des pays les plus connectés au monde (en 2015, huit millions de Saoudiens étaient inscrits sur Facebook, et sept millions sur Twitter<sup>8</sup>). Aujourd'hui, le champ religieux saoudien peut être divisé en trois catégories : le wahhabisme, majoritaire, lié aux institutions et au pouvoir ; le mouvement de la Sahwa qui se poursuit et lutte contre l'influence occidentale (notamment sur la question du droit des femmes) ; et un très faible « mouvement des lumières » qui appelle une monarchie constitutionnelle et un respect des libertés publiques.

<sup>7</sup> BENTHALL Jonathan, *Islamic charities and Islamic humanism in troubled times*, Manchester, Manchester University Press, 2016.

<sup>8</sup> MERLEY Steven, *op. cit.*

Les religieux et intellectuels saoudiens les plus suivis sur internet (Twitter et Facebook) ne font partie ni des plus rigoristes, ni de l'élite religieuse proche du pouvoir, et cette dernière, à commencer par les grands oulémas, est peu présente ni active numériquement. Les réformes entreprises sous l'égide de Mohammed ben Salmane ne sont pas uniquement politiques, mais touchent également la sphère sociale<sup>9</sup>. L'Arabie saoudite peut-elle évoluer sur le plan religieux ? C'est notre conviction. Et cela n'arrivera pas pour plaire aux Occidentaux inquiets de l'influence saoudienne en Europe, mais bien parce que le prince Mohammed ben Salmane en a besoin pour accompagner la transformation de la société saoudienne et notamment celle de la place des femmes.

L'accès des femmes au savoir et aux idées en Arabie saoudite a ainsi connu une évolution spectaculaire depuis les années 1990, sur un rythme très similaire à ce que l'on a observé en Iran. Ainsi, alors que seulement 52 % des Saoudiennes adultes étaient alphabétisées en 1992, elles étaient 92 % à l'être en 2015, tandis que les jeunes femmes saoudiennes sont quasi-intégralement alphabétisées depuis le début des années 1990. Parce que la société change, le pouvoir saoudien doit changer, y compris sur le plan religieux.

---

<sup>9</sup> IGNATIUS David, « Are Saudi Arabia's reforms for real ? A recent visit says yes », *The Washington Post*, 1<sup>er</sup> mars 2018.

# CHAPITRE III

---

## LE TURCO-ISLAMISME : L'ISLAM POLITIQUE AU POUVOIR

La Turquie, pays laïc, est gouvernée depuis 2002 par un parti islamiste, l'AKP d'Erdogan. La laïcité (*laiklik*) mise en place par Mustafa Kemal dans les années 1920 est toujours en vigueur, mais elle a progressivement changé de sens. Conçue à l'origine comme un contrôle étroit de la religion par le pouvoir, plus qu'une véritable séparation entre les deux, elle a été mise au service de la promotion active du sunnisme auprès de la population turque (plus de 80 millions d'habitants, à plus de 95 % musulmane). De tradition hanafite, dans la lignée de l'Empire ottoman, l'identité islamique turque se distingue du reste du monde musulman par la puissance des confréries soufies et par l'influence d'autres courants religieux (musulmans ou non), ce qui explique l'existence d'une importante minorité musulmane non-sunnite, les Alévis (15 à 20 % de la population). Depuis 2002, un parti issu de l'islam politique est au pouvoir, mené par Recep Tayyip Erdogan, élu et réélu démocratiquement depuis. C'est le seul pays du Moyen-Orient où un parti islamiste, l'AKP, a pu accéder au pouvoir et s'y maintenir depuis 16 ans sans alliance politique. Sans être directement affilié aux Frères musulmans, l'AKP peut être assimilé à un parti « frériste », parce qu'il partage avec l'organisation une même idéologie conservatrice fondée sur la religion, dont il s'est inspiré, et parce que le profil de ses membres, notables non religieux mais pétris de religion, est similaire. Il s'en distingue cependant par son fort caractère nationaliste, qui n'est pas une caractéristique des Frères musulmans.

Qu'une forme d'islam politique se maintienne au pouvoir ne signifie pas que les religieux gouvernent, bien au contraire. C'est la politique qui gouverne la religion en Turquie. Les religieux sont au service de la politique gouvernementale, dont ils sont l'un des principaux vecteurs auprès de la population. La question est donc de savoir jusqu'où la religion peut être utilisée, et à quel moment cette dernière prend le pas sur la politique, dans la mesure où l'islamisation de la société devient l'objectif de l'État.

La ligne idéologique de l'AKP ne peut se résumer à un simple islam politique. L'islamisme n'a pas fait table rase du kémalisme, mais a intégré une de ses identités principales, le nationalisme turc, pour se fondre en turco-islamisme. Il s'agit d'un concept nouveau, qui constitue peut-être le prélude à une mutation sur les deux fronts, celui du nationalisme et celui de l'islamisme. Indissociables, ils fonctionnent

ensemble, sans que l'un puisse prendre le dessus sur l'autre. Pour l'islamisme, le nationalisme offre un ancrage fort et historique dans le pays. Pour le nationalisme, l'islamisme est un instrument de puissance qui permet de dépasser les frontières de la Turquie, comme à travers le déploiement d'une diplomatie néo-ottomane.

## 1. Du sécularisme à l'islamisme autoritaire

Retracer l'histoire politique de la Turquie au XX<sup>e</sup> siècle permet de comprendre comment l'islam politique, représenté par l'AKP, a pu accéder et s'installer durablement au pouvoir, au sein d'un système politique dont le sécularisme est pourtant l'un des principaux fondements. La fin du califat (1924) et l'instauration du sécularisme ont provoqué une césure entre le domaine politique et le domaine religieux, conduisant à une politisation, au départ minoritaire, de la religion qui, sous la forme de l'islamisme, est revenue au pouvoir au terme d'un processus dialectique.

Suite au démembrement de l'empire ottoman à la fin de la Première Guerre mondiale, on observe un recentrement sur l'Anatolie et l'identité turque<sup>10</sup> que Mustafa Kemal (1881-1938) accélère. La disparition de l'Empire ottoman au profit de la République de Turquie, nouvel État-nation, se traduit par un processus d'homogénéisation politique, ethnique et religieuse. Mustafa Kemal déconstruit le système politico-religieux de l'Empire en abolissant l'ancien pouvoir politique, le sultanat, en 1922 puis en dissociant le pouvoir politique et l'autorité religieuse et en abolissant enfin le califat pour le remplacer par la République turque.

Le coup d'État de 1980 marque un premier tournant dans l'histoire politique turque ; le rapport entre le pouvoir séculier et la religion est réinterprété. Si le premier supervise toujours la seconde, celle-ci n'est plus seulement perçue comme un simple instrument de contrôle social, mais représente désormais une forme de nécessité, bénéfique pour la nation turque. Les institutions de contrôle de l'islam, en premier lieu la Présidence des Affaires religieuses (Diyamet), deviennent des vecteurs de prosélytisme auprès de la société, et dans le même temps, auprès de la diaspora<sup>11</sup>. De nouvelles mosquées sont construites, et le nombre d'étudiants en théologie augmente. Ce retournement constitue une réponse à une certaine demande sociale portée par les classes moyennes pieuses, mais également par une partie de l'armée.

<sup>10</sup> BOZARSLAN Hamit, *Histoire de la Turquie, de l'Empire à nos jours*, Paris, Tallandier, 2015.

<sup>11</sup> GÖZAYDIN Istar, ÖZTURK Ahmet Erdi, « The Management of Religion in Turkey », *Turkey Institute*, 2014.



Les premiers succès de l'islam politique turc datent des années 1970. L'acte fondateur de l'islamisme comme force politique intervient en 1969, avec la création par Necmettin Erbakan (1926–2011) du mouvement Millî Görüş (« Vision nationale »), qui donne naissance à plusieurs partis politiques successifs. Les partis islamistes turcs, d'abord marginalisés du fait de leur radicalité, ont su s'imposer dans le paysage politique en modérant leur discours pour l'insérer dans le cadre démocratique. Le tournant autocratique d'Erdogan, simplement conservateur dans les premières années de son pouvoir, se caractérise cependant par un retour fort du discours religieux, qui lui sert de levier politique. Fondé en 2001 par Recep Tayyip Erdogan et par Abdullah Gül, le Parti de la Justice et du Développement (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, AKP) propose une nouvelle interprétation de l'islam politique. Se démarquant de la ligne dure de Milli Görüş, le nouveau parti modère son discours pour intégrer le cadre démocratique et ne pas apparaître en contradiction avec la *laiklik* et ainsi éviter une dissolution ou une intervention militaire. Le parti déclare accepter la démocratie parlementaire et la structure laïque (prônant une laïcité non coercitive). L'assimilation des islamistes à la vie politique passe donc par des concessions idéologiques et une nouvelle ligne politique démocrate-conservatrice.

Politiquement, l'autoritarisme se caractérise par la concentration du pouvoir entre les mains d'Erdogan et de l'AKP<sup>12</sup>. Elu président en 2014 avec 52 % des voix (pour la première fois au suffrage universel) après avoir été Premier ministre, réélu en 2018, Erdogan a vu ses pouvoirs renforcés par le référendum sur la réforme de la Constitution de 2017, qui lui permet de rester potentiellement au pouvoir jusqu'en 2029. Le coup d'État manqué du 15 juillet 2016, mené par une partie de l'armée, et la purge qui s'ensuivit, révèlent les recompositions du champ politique turc<sup>13</sup>. Après juillet 2016, le gouvernement AKP n'a pas tant accusé le kémalisme que le gülenisme au sein de l'armée ; la ligne de faille n'oppose donc plus les partisans de la *laiklik* aux conservateurs, mais s'est déplacée entre deux camps islamo-conservateurs, les partisans d'Erdogan contre ceux de Gülen, qui s'affrontent pour la maîtrise du pouvoir. En tout, ce sont depuis 2016 entre 110 000 (selon les chiffres officiels) et 150 000 fonctionnaires (selon l'opposition) qui ont été mis à pied, et 65 000 citoyens emprisonnés ; plus de 3 000 écoles ont été fermées, et près de 200 médias fermés<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> MASSICARD Elise, « Une décennie de pouvoir AKP en Turquie : vers une reconfiguration des modes de gouvernement ? », rapport CERI, Sciences Po, 2014.

<sup>13</sup> DORRONSORO Gilles, « L'État-AKP et le gouvernement par la crise », *Mouvements*, vol. 90, n° 2, 2017, p. 11-18.

<sup>14</sup> PIERINI Marc, « The 2018 Turkey regress report », Carnegie Europe, 14 mars 2018.

Idéologiquement, l'autoritarisme se caractérise par un repli identitaire, national et islamique, qui s'exprime par la stigmatisation des non-turcs (Kurdes) et des non-sunnites (alévis, juifs, chrétiens). Tournant le dos à l'idéologie kémaliste, le pouvoir, en même temps qu'il renoue diplomatiquement avec les puissances sunnites du Moyen-Orient, prône une désoccidentalisation et une néo-islamisation du pays. Les premiers temps de la République ne sont plus la principale référence idéologique du pouvoir, qui contourne partiellement Mustafa Kemal pour se référer aux temps plus anciens, jugés plus glorieux, de l'Empire ottoman, des conquêtes, du sultanat et du califat : la république, la *laiklik* et l'Occident ne sont plus des modèles absolus, supplantés par une propagande néo-ottomaniste.

## 2. La néo-islamisation de la société turque

À trois reprises, la population turque connaît une néo-islamisation : dans les années 1950 avec la fin du kémalisme tout puissant, dans les années 1980 avec la synthèse turco-islamique, et, plus encore, depuis 2002. L'islam dont il est ici question n'est pas exactement celui hérité de l'Empire ottoman, car le discours religieux s'intègre à présent dans le cadre d'un État moderne qui permet un meilleur encadrement de la population. De fait, l'AKP au pouvoir transforme progressivement, de l'intérieur, le fonctionnement de l'État et de la société. Le retour en force de la religion dans le politique ne doit cependant pas faire illusion : en dépit des réformes kémalistes, la société turque, particulièrement en Anatolie, est restée très conservatrice et attachée à la religion. Les sondages successifs du Pew Research Center depuis 2002 auprès de la population turque montrent que l'arrivée de l'AKP au pouvoir a eu peu d'effet sur la religiosité des Turcs, parce que celle-ci était déjà très importante<sup>15</sup> et que des marqueurs tels que le port du voile ou l'éducation religieuse participent à une transformation idéologique par le bas. Depuis sa création en 1920, la Diyanet – institution qui émet l'islam officiel – a bien changé. Principal instrument de contrôle du religieux par le politique, elle assimile la religion à un service public, au même titre que l'éducation (dont les programmes scolaires sont eux-mêmes progressivement remodelés pour mieux correspondre à la morale conservatrice voulue par Erdogan). Initialement créée par Mustafa Kemal pour contenir la religion et l'écarter du domaine politique, elle est progressivement devenue un organe de prosélytisme et de mobilisation de la religion au service du pouvoir, soit le contraire de ce pour quoi elle avait été conçue.

<sup>15</sup> « Americans are in the middle of the pack globally when it comes to importance of religion », « top results », Pew Research Center, 2015, en ligne.

### 3. Une diplomatie islamiste ?

Il existe en Turquie un désir solidement ancré de devenir une puissance régionale, si ce n'est internationale. Dans ce contexte, la religion peut alors constituer un levier efficace. La diplomatie turque est fréquemment qualifiée de néo-ottomane, ce qui traduirait à la fois une volonté d'expansion dans le monde turc (Asie centrale), arabe et dans les Balkans, et une importante composante religieuse, voire califale, dans les raisons de l'émergence géopolitique du pays<sup>16</sup>. La Turquie, traditionnellement tournée vers l'Occident, se tourne progressivement vers le Moyen-Orient tandis qu'un discours néo-ottoman émerge. Pour Jana Jabbour, l'objectif d'Erdogan n'est pas tant de rétablir un sultanat ou un califat, mais d'étendre, plus pragmatiquement, l'influence turque au Moyen-Orient. L'idée d'une diplomatie panislamique est liée au fait que l'AKP est issu de l'islam politique ainsi qu'aux caractéristiques néo-ottomanes de son action au Moyen-Orient. Elle impliquerait une volonté d'union et de mobilisation des musulmans du monde entier, au service de la puissance turque. La composante religieuse de la diplomatie turque prend deux formes : le soutien aux partis Frères, seulement après les Printemps arabes, et le soutien aux minorités musulmanes, dont les Palestiniens.

La Turquie de l'AKP, aidée du Qatar, a soutenu depuis 2011 de jeunes régimes, en Égypte ou en Tunisie, qui lui étaient apparentés idéologiquement, et a déployé dans le monde arabe un discours religieux, parfois qualifié de panislamique, qui s'appuie en particulier sur la cause palestinienne. Mais le néo-ottomanisme s'apparente davantage à un discours destiné aux Turcs qu'à une réalité diplomatique<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> SCHMID Dorothée, « Turquie : du kémalisme au néo-ottomanisme », *Questions internationales*, n° 87, février 2017.

<sup>17</sup> JABBOUR Jana, *La Turquie, l'invention d'une diplomatie émergente*, Paris CNRS éditions, 2017.

# CHAPITRE IV

---

## L'IRAN : UN SYSTÈME DE PRODUCTION MARGINAL ?

L'Iran, pays en grande majorité chiite (90 %), est présenté comme le principal modèle musulman concurrent de l'Arabie saoudite dans la région. L'histoire et les moyens d'action du chiisme politique à l'iranienne méritent d'être étudiés, en tant que modèle concurrent des islamismes sunnites mais aussi dans les liens qu'ils entretiennent avec eux. Rétrospectivement, 1979 apparaît comme l'année du triomphe de l'islamisme : la tentation téléologique serait de voir dans la révolution iranienne un événement visant dès l'origine à promouvoir la religion comme base de la société. Or, si l'on s'intéresse en profondeur aux événements, on constate que la révolution est née de revendications sociales progressivement encadrées par les religieux, qui ont réussi à en faire une « révolution islamique » avec l'instauration d'un régime plaçant la religion en première ligne.

L'Iran a instauré un système politique très particulier ; l'article 2 de la Constitution expose que « Dieu exerce en Iran une souveraineté absolue et préside à l'élaboration des lois<sup>18</sup> ». Il s'agit donc indubitablement d'une théocratie. Il s'agit également d'une hiérocration : le pouvoir temporel est toujours placé en dernier recours sous l'autorité religieuse du clergé. Tous les rouages de l'État sont sous le contrôle direct ou indirect d'un ayatollah, le Guide de la Révolution (aussi appelé « Guide suprême ») ; poste que deux personnes ont occupé, Rouhollah Khomeiny et Ali Khamenei. En revanche, si les candidats peuvent être censurés par les autorités religieuses, des débats politiques vifs ont lieu en Iran pour élire notamment le président et le *majlis* – le Parlement. Il existe donc un véritable débat démocratique dans un système politique par ailleurs contraint et encadré.

Si la Révolution islamique iranienne est le seul exemple abouti du triomphe politique d'une cléricature musulmane, il n'est pas parvenu à s'exporter. Cet échec est dû à la guerre contre l'Irak débutée peu après la révolution. Mais, il a des causes plus profondes : l'hétérogénéité religieuse au sein du chiisme, d'une part, et à la gestion des contestations économiques et sociales au sein du pays, d'autre part. En outre, pour compenser le caractère récent de la structure politique iranienne, les cadres du régime alternent les références, religieuses et nationalistes, et ces dernières constituent également un frein à la possibilité d'exportation du modèle iranien.

---

<sup>18</sup> FOURNIER Lilas-Appolina, « En Iran, c'est Dieu qui gouverne le pays », *La Croix*, 19 mai 2017.

## 1. Histoire de la révolution islamique

L'Iran est le premier pays chiite du monde. L'organisation du chiisme duodécimain (11 % des musulmans du monde sont chiites duodécimains) est différente de celle du sunnisme : il existe un clergé constitué, à la hiérarchie complexe, légitimée par les études universitaires, renforcée souvent par l'appartenance à la descendance du prophète<sup>19</sup>. Comme en Turquie, on observe en Iran une traditionnelle union du politique et du religieux jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle. Au XX<sup>e</sup> siècle, les shahs successifs ont tenté de faire face à ces pouvoirs concurrents ; la prise de pouvoir du général Reza Khan (Pahlavi) qui renverse la dynastie qadjar en 1925 marque un recul clair de la puissance cléricale, entraînant des réformes autoritaires et modernisatrices. R. Khomeiny s'appuie sur les contestations de ces réformes lorsqu'il développe, dans les années 1960, sa théorie de *Velayat-e faqih* (« gouvernement des doctes »), expliquant que le pouvoir temporel, bien qu'imparfait sans la présence visible de l'imam, doit être sous l'autorité des juristes théologiens, jetant ainsi les bases de la République Islamique. Cette politisation progressive du clergé mène à la récupération de la révolution lorsque le régime « laïc » chute en 1979.

## 2. Fonctionnement interne du système de la République islamique

41

L'Iran repose sur une théocratie, le pays ayant mis en place un système politique très particulier, assis sur la souveraineté de Dieu sur le pays et les lois (Article 2 de la Constitution). On peut aussi qualifier l'Iran de hiérocration : le pouvoir temporel est toujours placé en dernier recours sous l'autorité religieuse du clergé et les structures de pouvoir sont dédoublées entre institutions gouvernementales et institutions révolutionnaires.

Cette organisation conduit à un double contrôle à forte dimension religieuse de la population iranienne : les institutions gouvernementales fondent leur légitimité sur une Constitution et des lois puisant officiellement leur source dans les corpus de lois islamiques. C'est notamment au nom de cette moralité religieuse que l'État exerce un contrôle des opinions assumé et croissant avec le rôle aujourd'hui des nouvelles technologies et des réseaux sociaux. Ce contrôle peut se manifester aussi bien par de petits coups de plumeau vert sur les mèches dépassant du tchador à

---

<sup>19</sup> LUIZARD, Pierre-Jean, *Histoire politique du clergé chiite, XVIII<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle*, Fayard, Paris, 2014, 290 p.

l'entrée d'une mosquée que par la peine de mort prévue de façon automatique pour les trafiquants de drogue. L'Iran est le pays qui exécute le plus au prorata de sa population.

La contestation du pouvoir puise largement ses sources dans la situation économique du pays. Au mécontentement lié à la difficulté de trouver sa place dans un monde économique fermé s'ajoute la contestation des règles morales imposées par le régime. Certaines affaires ont marqué l'opinion, propageant l'idée d'une hypocrisie généralisée, que décrivent ainsi Mohammad-Reza Djalili et Thierry Kellner : « l'arrestation, en 2008, du général Reza Zarei, chef de la police de Téhéran en charge de la moralisation et de l'application des valeurs islamiques, trouvé en compagnie de six femmes nues dans une maison de prostitution de la capitale, n'a pas contribué à améliorer l'image de la lutte que les autorités sont censées mener contre la prostitution... »<sup>20</sup>.

### 3. Un développement externe limité

42

En 1979, la révolution est islamique, et non pas chiite. Le modèle révolutionnaire cherche à s'exporter, mais la tâche se révèle peu aisée avec le déclenchement rapide de la guerre Iran-Irak. Mais la révolution effraie, notamment dans les pays sunnites où existe une communauté chiite. Cette situation conduit à une insistance renforcée sur les différences religieuses et à une expansion limitée du modèle iranien, perçu non comme islamique mais comme chiite. La volonté iranienne ne repose pas uniquement sur une volonté d'explorer le prosélytisme chiite mais également sur l'influence de la révolution islamique, même en dehors du monde chiite. En effet, la volonté d'expansion de son modèle par l'Iran a été fortement freinée par la guerre contre l'Irak qui l'a obligé à passer du panislamisme (ce à quoi le régime aspirait) au panchiisme (ce qu'ils ont été obligés de faire).

L'influence de l'Iran s'est donc surtout concentrée sur des organisations chiites. Dès les années 1980, les puissances sunnites, notamment celles du Golfe, ont parlé d'« arc chiite » ou de « croissant chiite » pour dénoncer cette influence. Selon Laurence Louër, « le « croissant chiite » est passé d'un épouvantail brandi par certains sunnites à une réalité<sup>21</sup> ». En effet, l'arrivée au pouvoir d'un président chiite

<sup>20</sup> DJALILI Mohammad-Reza, KELLNER Thierry, *L'Iran en 100 questions*, Paris, Tallandier, 2016.

<sup>21</sup> LOUËR, Laurence, *Sunnites et chiites, histoire politique d'une discorde*, Paris, Seuil, 2017.

en Irak en 2005 semble créer une jonction entre l'Iran et ses alliés en Palestine (Hamas), au Liban (Hezbollah) et en Syrie (Bachar al-Assad). Le soutien apporté aux houthis au Yémen actuellement<sup>22</sup> contre l'Arabie saoudite entre également dans le cadre d'un soutien à une minorité religieuse chiite, même s'il s'agit d'une population zaydite et non chiite duodécimaine. Tous les chiites ne sont pas pour autant inféodés à Téhéran et l'espace d'influence iranien est loin d'être uniquement chiite. Le Hamas par exemple, mouvement composé majoritairement de sunnites et issu des Frères musulmans, est largement financé par l'Iran depuis les années 1990. Le soutien à la cause palestinienne permet à l'Iran de s'imposer comme défenseur des musulmans.

La révolution iranienne attire. Elle inspire des mouvements dans de nombreux pays, notamment parmi les groupes sunnites. La révolution iranienne effraie les pays voisins, surtout ceux qui peuvent craindre une révolte de leur population chiite (Pakistan, Koweït...). Cependant, les organisations qui revendiquent leur inspiration iranienne sont dans leur écrasante majorité chiites. L'Iran n'est pas en mesure de mener une politique organisée de soutien qui puisse aller au-delà des cercles et le pays a en réalité souvent « d'abord répondu aux sollicitations des mouvements islamistes chiites préexistants qui comptaient sur son appui pour consolider leurs positions<sup>23</sup> ».

---

<sup>22</sup> BONNEFOY, Laurent, « Retour des chiites sur la scène internationale », *Le Monde diplomatique*, novembre 2014.

<sup>23</sup> LOUËR, Laurence, *Sunnites et chiites, histoire politique d'une discorde*, Paris, Seuil, 2017, 352 p.





# Partie III

---

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

L'islamisme est une idéologie mondialisée. Cantonné jusqu'aux années 1960 aux régions du monde arabe où il est né et où il continue aujourd'hui à se développer, il s'est ensuite diffusé dans le reste du monde musulman, puis dans l'ensemble des territoires où sont présents des musulmans, y compris en Occident. Plusieurs canaux, que nous avons regroupés en trois catégories, ont servi de support à l'expansion des idéologies islamistes : les hommes, les organisations et les médias. La diffusion, élément essentiel pour comprendre le phénomène, a longtemps été le chaînon explicatif manquant – faute d'étude suffisamment développée – entre l'histoire bien connue de la production de ces idéologies et la description de leurs conséquences là où elles s'installent.

# CHAPITRE I

---

## L'EXPORTATION DU SALAFISME D'ÉTAT SAOUDIEN

L'Arabie saoudite exporte officiellement le wahhabisme depuis les années 1960. Elle le fait par le biais d'institutions théoriquement autonomes, mais qui se trouvent en réalité dans le giron des structures étatiques saoudiennes. Ces organisations, fondées entre 1961 et 1978, fonctionnent en coopération et se partagent le champ du religieux : la Ligue islamique mondiale fait office d'organe central, l'Université islamique de Médine, de centre de formation théologique, l'Assemblée mondiale de la jeunesse (WAMY) se charge de la transmission auprès des jeunes générations, tandis que l'Organisation internationale du secours islamique (IIRO) représente la branche caritative du wahhabisme. Pour toutes ces organisations, la *da'wa* (prédication) est l'objectif commun. Ainsi, la volonté expansionniste de l'Arabie saoudite, soutenue par les financements issus d'exploitations pétrolières, reflète l'idéal panislamiste du gouvernement saoudien qui cherche à avoir le monopole sur l'islam, sur le discours comme sur les musulmans. Dans le même temps, elle luttait contre d'autres idéologies comme le nassérisme ou le khomeinisme, dans un but stratégique et géopolitique.

Le wahhabisme, comme *soft power*, est donc un levier diplomatique qui permet à l'Arabie saoudite de peser sur la scène internationale, et en premier lieu au Moyen-Orient. Cependant, comme le montre l'action saoudienne dans le monde arabe, en Afrique subsaharienne et en Asie du Sud-Est, qui constituent les fronts pionniers de son influence, il est difficile de différencier objectifs religieux et objectifs diplomatiques : ce sont deux facettes indissociables, qui reprennent à l'extérieur l'étroite collaboration du pouvoir et des religieux à l'intérieur.

Les résultats du prosélytisme d'État se manifestent dans différentes parties du monde. L'Occident n'est pas une priorité pour le wahhabisme, compris au sens de religion officielle. Il s'intéresse plutôt aux pays africains et asiatiques en développement, en forte croissance démographique, dans lesquels il sait avoir de fortes marges de progression, parce que les populations y sont majoritairement musulmanes : le Nigéria, la Somalie, l'Indonésie ou la Malaisie.

## 1. Complémentarité du prosélytisme et de la diplomatie

Pour parachever cette unité, le discours islamique doit progressivement être unifié, et la Ligue se dote d'un organe de production juridique qui doit émettre des fatwas communes à tous les courants. Il s'agit également de combattre ce qui, de l'extérieur, pourrait fragiliser l'islam : les idéologies européennes, parce qu'elles divisent le monde musulman, sont visées. Pour lutter contre elles, il faut encourager les États musulmans à établir la charia comme source de leur droit, et faire la promotion de la justice sociale (influence néo-salafiste venue des Frères musulmans). La Ligue islamique mondiale, comme toutes les institutions qui l'entourent, doit être appréhendée comme un instrument autant, si n'est plus, diplomatique que religieux. Le nassérisme, comme le khomeynisme sont considérés comme des ennemis de la Ligue à cause de leurs idéologies profanes ou leur discours islamiste alternatif.

Pour ce rapport, nous avons étudié 15 000 *Saudi Cables* (et analysé en profondeur 200 d'entre elles) appartenant à un ensemble de 122 619 documents du ministère des Affaires étrangères saoudien divulgués par Wikileaks en juin 2015. La base de données comprend, entre autres, des documents stratégiques secrets, des correspondances entre le gouvernement saoudien et ses ambassades à l'étranger, ou des correspondances avec des organisations telle que la Ligue islamique mondiale. Les documents que nous avons retenus révèlent une stratégie de financement mondiale de l'Arabie saoudite, ainsi qu'une volonté de contrer l'influence chiite dans les pays où résident des communautés musulmanes. Les *leaks* montrent également la détermination du royaume à maintenir une bonne réputation et à lutter contre l'hostilité envers la pensée wahhabite. Pour cela, tous les moyens sont bons, y compris le soudoiment de journalistes.

## 2. Les quatre rouages de la prédication wahhabites

- 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), assemblée dont le but est de défendre l'identité musulmane en formant une nouvelle génération ;
- l'Organisation Internationale de Secours Islamique (IIRO), organisation caritative consacrée à la défense et à la protection des musulmans.

À cela vient s'ajouter 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.

La politique extérieure religieuse de l'Arabie saoudite fonctionne grâce à ces institutions ou organisations principales, toutes basées dans le pays mais tournées vers le reste du monde, et qui sont responsables de la diffusion du wahhabisme. Jusqu'aux années 2000, ces quatre rouages ont bénéficié des puissants financements saoudiens et ont été des relais actifs du wahhabisme, particulièrement dans certaines régions du monde comme l'Afrique subsaharienne et l'Asie du Sud-Est. Elles sont aujourd'hui moins puissantes qu'elles ne l'ont été par le passé.

L'université islamique de Médine est l'institut de formation principal des imams de la Ligue islamique mondiale. Dès son origine, l'université est tournée vers l'extérieur, puisqu'elle accueille plus de 80 % d'élèves étrangers, à l'inverse d'universités plus proprement saoudiennes, comme l'Université de l'imam Saoud à Riyad<sup>24</sup>. Les jeunes gens y sont formés pour devenir des missionnaires dans leur pays d'origine. Le recrutement des étudiants est également moins international qu'auparavant. En 2017, l'Université exclusivement religieuse accueillait 21 120 étudiants, dont 4 000 nouveaux entrants, et a délivré 2 453 diplômes<sup>25</sup>. Les étudiants internationaux sont attirés par les avantages proposés par l'Université : proximité avec les lieux saints de l'islam, atmosphère d'une université entièrement religieuse, confort des études (campus ultra moderne, hébergement gratuit mais bourse d'étude mensuelle de 250 euros seulement). À la fin de leurs études en sciences religieuses, en études coraniques ou en arabe, les étudiants repartent dans leur pays, et reçoivent pour certains des subventions pour y financer des projets religieux. Certains choisissent de devenir fonctionnaires de la Ligue islamique mondiale, et intègrent son institut de formation.

---

<sup>24</sup> FARQUHAR Michael, *Circuits of Faith, Migration, Education and the Wahhabi mission*, Stanford, Stanford University Press, 2017.

<sup>25</sup> Statistiques officielles du Royaume d'Arabie saoudite.

### 3. L'expansion différenciée du wahhabisme dans le monde

La liste croisée de la répartition de la LIM, de la WAMY et de l'IIRO dans le monde permet de comprendre la stratégie religieuse des institutions liées au wahhabisme saoudien. Si l'on fait le bilan de l'action religieuse saoudienne depuis les années 1960, le pays a, selon certains chiffres invérifiables, peut-être dépensé plus de 85 milliards de dollars<sup>26</sup>, et a permis la construction de 1 359 mosquées et de plus de 2 000 écoles<sup>27</sup>. Mais cet effort n'est pas uniforme. Il est possible de différencier des zones d'influence plus importantes que d'autres, où les investissements wahhabites sont plus forts qu'ailleurs, et où le salafisme se développe plus facilement. Les deux régions du monde où les institutions officielles du wahhabisme sont les plus actives depuis leur création sont l'Afrique subsaharienne (Corne de l'Afrique et Afrique de l'Ouest) et l'Asie du Sud (sous-continent indien et Sud-Est asiatique) ; dans une certaine mesure, il est possible d'y ajouter les Balkans. Ce sont également les régions où la progression du salafisme est la plus forte. La majorité des financements religieux de l'Arabie saoudite y est destinée. L'effort du wahhabisme officiel dans certains pays se remarque par le déploiement de toutes les organisations qui en dépendent : au Kenya, au Niger, au Nigéria, en Mauritanie, en Indonésie, au Pakistan ou en Bosnie, la LIM, la WAMY et l'IIRO ont toutes ouvert des bureaux, et parfois des centres culturels ou des centres de formation.

À l'inverse, l'Europe n'est pas au centre de l'action prosélyte : les structures religieuses liées à l'Arabie saoudite y ont plutôt une fonction diplomatique, auprès des communautés musulmanes et des pouvoirs publics.

<sup>26</sup> « The global spread of Wahhabi islam : how great a threat ? », Pew Research Center, 3 mai 2005.

<sup>27</sup> SHANE Scott, « Saudis and extremism : « Both the Arsonists and the Firefighters » », *New York Times*, 25 août 2016.

# CHAPITRE II

---

## LES FRÈRES D'OCCIDENT, LA SECONDE CONFRÉRIE

Si l'Arabie saoudite privilégie le prosélytisme, les Frères musulmans européens, eux, défendent des positions politiques et sociales qui doivent transcender les appartenances nationales d'origine. Les Frères musulmans sont bien établis en Europe, grâce à leurs institutions locales, nationales et européennes. Après les pays arabes, l'Europe est la deuxième région du monde où la présence de la confrérie est la plus importante. Pourtant, leurs organisations européennes se réfèrent très rarement à la confrérie des Frères musulmans, et nombre d'entre elles démentent d'ailleurs y être associées. Les connexions entre les Frères européens et leurs homologues du Moyen-Orient sont indéniables, mais non systématiques. Elles n'impliquent aucune forme de dépendance, et la confrérie en Europe ne prend pas ses ordres en Égypte mais reposent sur des références et des buts identiques : il faut donc bien parler des Frères européens comme d'une nouvelle confrérie implantée sur le continent et actrice essentielle de l'islam européen. On retrouve en Europe ce que l'on avait trouvé dans le monde arabe, à savoir la reproductibilité du modèle frériste, qui, une fois de plus, démontre son adaptabilité.

### **1. Les Frères musulmans et les musulmans d'Europe : faire autorité**

L'objectif ultime des Frères musulmans repose sur un projet d'expansion. Il décrit la volonté de puissance d'une confrérie qui, parce qu'elle est semi-secrète et depuis longtemps contrainte à une forme de clandestinité, nourrit les fantasmes. Cependant en Europe, leur implantation répond d'abord à des initiatives individuelles. Tout d'abord tournés vers leur pays d'origine qu'ils ont souvent fui, leur sédentarisation est progressive et embrasse, à partir des années 1980, les problématiques des communautés musulmanes d'Europe, comme l'identité, l'éducation ou l'islamophobie. La constitution de leurs réseaux, des associations et des fédérations générales ou sectorielles à différentes échelles, suit un processus du bas (local) vers le haut (européen).

Le militantisme des Frères européens constitue le cœur de leur activité. Mobiliser la communauté musulmane doit leur permettre d'établir une forme d'hégémonie auprès d'elle. Les Frères entendent ainsi la représenter auprès des municipalités, des

États européens ou de l'Union européenne. Mais cette volonté de constituer un corps intermédiaire et communautaire entre l'ensemble des fidèles et les autorités se heurte à un paradoxe, notamment en France. En effet, la proximité avec les pouvoirs publics implique un discours de modération, donc une perte de la radicalité difficilement conciliable avec l'activisme qui est au fondement de leur légitimité auprès de la communauté.

Les Frères musulmans européens s'appuient sur un discours identitaire et proposent non un total repli communautaire, mais une forme de citoyenneté musulmane : il ne s'agit pas d'une assimilation, mais d'une intégration qui doit permettre de préserver l'identité des musulmans et d'être musulman dans la société, tout en développant une dénonciation de l'islamophobie. L'affirmation de l'identité musulmane, telle que souhaitée par les Frères musulmans européens, doit permettre d'accroître la visibilité de la communauté, par un certain nombre de revendications, comme le droit de porter le voile ou de consommer des produits halal<sup>28</sup>.

## 2. L'activisme des Frères en Europe

### En France

En France, l'UOIF (Union des organisations islamiques de France) créée en 1983, récemment renommée Musulmans de France, s'est progressivement imposée comme un acteur majeur de l'islam. En 35 ans d'existence, la ligne politique de l'UOIF a évolué : dans les années 1980, et surtout au cours de la décennie suivante, l'organisation se fait connaître pour sa rhétorique militante<sup>29</sup>. À la fin des années 1990 débute une phase de normalisation, qui débouche sur une reconnaissance officielle avec l'entrée au CFCM et une présence majoritaire à partir de 2003. On observe dans le même temps un affaiblissement du discours militant allant de pair avec une certaine perte du contact avec la base des militants et des sympathisants. Comme pour toutes les organisations fréristes d'Europe, deux thèmes sont omniprésents dans les discours de l'UOIF, alimentant un discours victimaire : la lutte contre l'islamophobie et la question de la Palestine. Mais, l'UOIF est en perte de vitesse depuis les années 2000. Cela tient à des facteurs internes, la rigidité et l'élitisme de l'institution, son incapacité à changer de dirigeants, l'affaiblissement de l'activisme, mais aussi à des facteurs externes, la concurrence du salafisme et la perte du lien avec le terrain. Cette perte

<sup>28</sup> BERGEAUD-BLACKER Florence, *Le marché halal, ou l'invention d'une tradition*, Paris, le Seuil, 2017.

<sup>29</sup> AMGHAR Samir, « Les mutations de l'islam politique : l'Union des organisations islamiques en France », *op. cit.*



d'influence s'explique également par une érosion de l'appui local à l'UOIF, notamment auprès de la jeunesse qui se dirige vers des courants salafistes plus radicaux.

## Au Royaume-Uni

Au Royaume-Uni, il existe un grand nombre d'organisations liées, de près ou de loin, aux Frères musulmans. Cette diversité tient tant au système communautariste, qui accorde plus d'importance aux minorités et aux initiatives minoritaires, qu'à la diversité même des musulmans britanniques. La principale organisation liée aux Frères musulmans est la Muslim Association of Britain (MAB), fondée en 1997, qui reconnaît uniquement une influence idéologique sans lien direct et mais proche des partisans de la Jamaat-e-islami pakistanaise. Les seconds sont représentés par le Muslim Council of Britain (MCB), également fondé en 1997, et qui se revendique comme une fédération de toutes les organisations islamiques du Royaume-Uni (il réunit 500 organisations et mosquées dans tout le pays dont le MAC). Les objectifs des Frères musulmans britanniques sont de quatre ordres, similaires à ceux de ses homologues français et allemands, et s'appuie aussi sur des associations caritatives islamiques d'envergure internationale.

## En Allemagne

En Allemagne, l'Islamische Gemeinschaft Deutschland est moins puissante que l'UOIF en France, ou la MAB et le MCB au Royaume-Uni. La communauté musulmane allemande est majoritairement d'origine turque et par conséquent plus influencée par la Diyanet ou Millî Görüs.

## 3. Les institutions fréristes européennes

La Fédération des organisations islamiques en Europe (FOIE) réunit les fédérations de près de 30 pays européens (dont la Turquie et la Russie), et à travers elles toutes les organisations qu'elles fédèrent. La FOIE a vocation à devenir le principal représentant des musulmans européens, en affirmant sa légitimité auprès d'eux et des responsables européens, tout en étant identifiée comme le principal interlocuteur sur les questions d'islam à l'échelle européenne.

L'origine des financements des organisations fréristes européennes est opaque, mais plusieurs éléments permettent d'en souligner la diversité. Ces financements servent à

rémunérer des imams, à construire des mosquées ou à organiser des événements et des rencontres, comme le Salon du Bourget pour l'UOIF. Ils proviennent des pays du Golfe et d'une finance islamique largement présente en Europe : la première holding islamique est créée en 1977 au Luxembourg ; en 1994, une institution pour canaliser le financement des autres organes à l'échelle européenne a été ensuite créée.

Le Conseil européen pour la Fatwa et la Recherche (CEFR) est fondé en 1997, comme organe théologique. Il se focalise sur les questions religieuses et sur l'émission de fatwas. En théorie il ne s'agit pas d'une institution des Frères musulmans mais, dans les faits, comme le remarque Brigitte Maréchal, la cooptation de ses membres produit une uniformité idéologique, et la plupart sont liés de près ou de loin aux Frères musulmans<sup>30</sup>. Cependant l'impact du CEFR est faible en Europe ; ses fatwas, en arabe et parfois traduites en anglais, sont peu suivies, et il constitue plus une simple vitrine qu'autre chose.

Si en Europe, les Frères musulmans ont su se développer 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, notamment les non arabophones, face aux cadres fondateurs des différents mouvements souvent nés dans le monde arabe et turc. Surtout, ils ont été pris de court par la montée du salafisme qui a profité d'une forte demande religieuse de la jeunesse européenne et de l'attrait des jeunes pour cette version simplifiée de l'islam.

---

<sup>30</sup> Site officiel du Conseil européen pour la Fatwa et la Recherche (CEFR).

# CHAPITRE III

## L'ENCADREMENT DE LA DIASPORA TURQUE PAR LA RELIGION

Les organisations religieuses turques en Europe n'ont pas le prosélytisme comme objectif premier, mais le maintien du lien entre la diaspora et la communauté d'origine, dans le pur esprit du turco-islamisme. L'encadrement consulaire de la religion est le prolongement direct de l'islam officiel turc auprès de la diaspora, qui représente près de cinq millions de personnes en Europe, dont près de trois millions en Allemagne, 500 000 en France<sup>31</sup> et 325 000 aux Pays-Bas<sup>32</sup>.

### 1. L'islam consulaire turc

Le lien religieux entre la Turquie et sa diaspora est assuré par le département des Affaires étrangères de la Diyanet (DITIB), créé en 1984 et chargé du contrôle des mosquées turques à l'étranger<sup>33</sup>, établissant de fait un islam consulaire. La Diyanet exerce un contrôle étroit des imams qu'elle envoie en Europe, tant pour s'assurer qu'ils sont fidèles au gouvernement que pour éviter la diffusion d'un discours extrémiste chez les fidèles. Des accords bilatéraux ont été établis avec les pays hôtes comme en 2010, où un accord est signé pour envoyer 151 imams turcs en France<sup>34</sup>. La Turquie est la puissance étrangère la plus investie dans la gestion du culte musulman en France, puisqu'elle envoie à elle seule la moitié des 300 imams détachés par des pays étrangers. L'envoi des imams et leur éducation, la gestion des mosquées, et le ton des discours religieux, notamment des prêches, sont donc décidés à Ankara, qui souhaite encadrer tous les aspects de la vie religieuse de la diaspora.

<sup>31</sup> GODARD Bernard, *La Question musulmane*, *op. cit.*

<sup>32</sup> YÜKLEYEN Ahmet, *Localizing Islam in Europe : Turkish Islamic Communities in Germany and the Netherlands*, Syracuse, Syracuse University Press, 2012.

<sup>33</sup> BRUCE Benjamin, « Les imams « exportés » de la Diyanet en France : enjeu de politique étrangère, enjeu de politique intérieure », in *La Présidence des Affaires religieuses (Diyanet), au carrefour de l'islam, de l'action étatique et de la politique étrangère*, Cahier de l'OBTIC (Observatoire de recherche interdisciplinaire sur la Turquie contemporaine), n° 2, 2012.

<sup>34</sup> BRUCE Benjamin, *op. cit.*

## 2. La puissance du réseau Millî Görüş

Fondée en Allemagne peu après la création du mouvement en Turquie, la branche européenne de Millî Görüş (IGMG) a longtemps été plus puissante que les réseaux de l'islam officiel turc de la DITIB, qui ne sont apparus que dans un second temps. Elle dispose d'un réseau dense de mosquées et d'associations en Europe et développe aujourd'hui un discours plus modéré que par le passé, avec un objectif politique similaire à celui des Frères musulmans : le développement d'un islam politique (proche de celui l'AKP), ce qui justifie un partage de réseaux dans la mesure du possible avec les structures européennes des Frères.

## 3. L'hégémonie croissante de l'AKP sur l'islam turc en Europe

Millî Görüş est aujourd'hui rattrapé par l'islam officiel porté par la DITIB, donc l'AKP au pouvoir, renforçant le contrôle sur la diaspora en Europe. On observe également une concurrence entre la communauté Gülen (Hizet), opposée à l'AKP, et l'islam turc officiel, dont la position du Hizmet au sein de la communauté turque en Europe a cependant brutalement changé après le putsch manqué de juillet 2016. Les purges et la répression opérées par l'AKP en Turquie ont débordé sur les diasporas. Dans une communauté bien contrôlée par l'AKP grâce au Diyanet, les partisans de Gülen sont, parfois violemment, mis à l'écart.

# CHAPITRE IV

## LA PRÉDICATION SALAFISTE EN EUROPE

Le salafisme, sans être majoritaire, est le courant islamique le plus dynamique en Europe au point de s'être « imposé progressivement comme l'orthodoxie à partir de laquelle le musulman européen doit aujourd'hui juger sa pratique religieuse »<sup>35</sup>. Depuis une dizaine d'années, son essor s'est accéléré et le nombre de mosquées et de fidèles a été multiplié probablement par trois, aussi bien en France et en Allemagne qu'au Royaume-Uni. Il s'agit d'un salafisme avant tout quiétiste, plutôt que djihadiste ou politique, si l'on reprend la division du salafisme en trois courants majeurs adoptée par la plupart des chercheurs. Le salafisme quiétiste se focalise sur le discours religieux et se consacre à la correction des croyances et des comportements des musulmans, le salafisme politique protestataire (très proche de l'islam politique) cherche à mêler engagement politique et religieux. Quant au salafisme révolutionnaire (dit également djihadiste), il ajoute la violence car il considère que ni la prédication ni l'action politique ne sont suffisantes pour faire triompher la voie droite. Si le salafisme révolutionnaire (djihadisme) est celui qui focalise le plus l'attention, il est minoritaire, et c'est bien le salafisme quiétiste qui domine. Cette domination du salafisme n'est pas le fruit d'un développement organisé et tenu par la seule Arabie saoudite. Il est bien davantage le fruit de l'accumulation d'initiatives spontanées, qui émanent certes de ce que les Saoudiens ont semé, mais qui ne leur appartient plus, tant ce développement leur a en quelque sorte échappé.

### 1. Le Tabligh, précurseur de la réislamisation des musulmans d'Europe

Le Tabligh, mouvement d'origine indienne méconnu en Europe bien que très actif, n'est pas salafiste mais lui a ouvert la voie. Néo-fondamentaliste tout comme le salafisme, il est encore plus prosélyte que ce dernier, car la prédication (c'est le sens du mot *tabligh* en ourdou et en arabe) est la raison de son existence et le moteur de son mouvement. Il utilise beaucoup la prédication itinérante. Au près du musulman visé, les tablighis insistent sur l'importance de la pratique religieuse et font jouer le sentiment de culpabilité face au manque de religiosité<sup>36</sup>. Ces missions couvrent un double objectif : assurer la cohésion des quelques membres qui la constituent ;

<sup>35</sup> AMGHAR Samir, « Le salafisme en France : acteurs, enjeux et discours », *Sens-Dessous*, vol. 9, 2011, p. 35-48.

<sup>36</sup> BOWEN Innes, *Medina in Birmingham, Najaf in Brent, Inside British Islam*, op. cit.

accroître la communauté en recrutant de nouveaux adeptes. Leur efficacité tient à leur message, « simple à comprendre et à pratiquer, mais qui exige du croyant un important investissement personnel »<sup>37</sup>.

Le Tabligh est un acteur fondamental pour comprendre la réislamisation des musulmans européens<sup>38</sup> des années 1970 aux années 1990. En perte de vitesse depuis les années 1990, son modèle interne s'est essouffé (en raison de périodes intenses d'ascétisme et de prédication et du caractère trop répétitif des activités), il a été dépassé par les Frères musulmans, puis, aujourd'hui, par la progression du salafisme, qui agit sur ses terrains de prédilection, géographiques et religieux. Ils partagent cependant de nombreux points communs comme leur mode de vie prophétique ou leur rejet de valeurs occidentales. Le Tabligh est particulièrement implanté au Royaume-Uni, en raison de l'immigration indienne et pakistanaise.

## 2. L'implantation du salafisme en Europe : du salafisme révolutionnaire au salafisme quiétiste

La présence salafiste en Europe est récente et loin d'être monolithique.

Si le salafisme dit « politique » est présent en Europe depuis les années 1970, *via* les institutions liées à la Ligue islamique mondiale, son impact est resté faible sur les populations musulmanes. C'est le cas également pour le salafisme révolutionnaire (ou djihadiste) qui voyait l'Europe, et Londres en particulier, comme une base arrière pour l'action djihadiste dans les années 1990. Ses adeptes sont, quantitativement, peu nombreux mais leur impact est néanmoins très important. Au-delà de la question de savoir si le salafisme quiétiste peut mener à une radicalisation djihadiste, il est intéressant de constater que c'est le mouvement inverse qui s'est produit en Europe : le salafisme quiétiste d'influence saoudienne a émergé du salafisme révolutionnaire aux références plus diverses, par un processus de modération et de recentrement du discours sur les questions religieuses et sur la vie quotidienne des croyants.

L'Europe est un refuge du salafisme révolutionnaire dans les années 1990. En Angleterre, on passe d'une l'implantation d'un djihad afghan dans les années 1990 à la création du « Londonistan » au début des années 2000 où la capitale devient le terreau du salafisme djihadiste. En France, l'origine de la présence salafiste est

<sup>37</sup> KEPEL Gilles, *Les banlieues de l'Islam*, *op. cit.*

<sup>38</sup> « La France face à ses musulmans : émeutes, djihadisme et dépolitisation », International Crisis Group, mars 2006.

également liée au développement du salafisme révolutionnaire dans les pays du monde arabo-musulman en guerre. Jusqu'à la fin des années 1990, le salafisme présent en Europe est tourné vers les pays d'origine de ses représentants : c'est le cas en France avec les salafistes algériens réfugiés politiques du fait de la guerre civile commencée au début des années 1990. Mais progressivement, avec l'arrivée d'une deuxième génération de prédicateurs formés en Arabie saoudite, il perd son aspect politique et révolutionnaire et se recentre sur les populations musulmanes européennes. Le salafisme quiétiste prôné par l'Arabie saoudite est un moyen de lutter contre le salafisme révolutionnaire car l'Arabie conçoit ce salafisme apolitique comme un facteur de stabilité dans le monde arabo-musulman et en assure donc la promotion. Ce passage au quiétisme conduit à un conservatisme beaucoup plus prononcé qu'auparavant puisque le discours se concentre désormais sur les normes et les valeurs. Ce conservatisme accru et récent est à même de séduire un plus grand nombre de musulmans qui deviennent salafistes parce que le sujet principal est le quotidien des fidèles.

### 3. Le salafisme aujourd'hui

Contrairement aux Frères musulmans ou au salafisme politique d'État (la Ligue islamique mondiale), il n'existe aucune organisation salafiste d'envergure qui permettrait de constituer l'unité du mouvement. Il existe bien de petites structures qui n'ont pas besoin de moyens financiers importants pour exister, comme des lieux de culte, très souvent de petite taille, des associations, et de plus en plus d'écoles, mais elles sont locales. Le salafisme ne possède aucune fédération régionale, nationale ou européenne. Il se décline à deux échelles : l'échelle strictement locale, celle du repli, et celle des connexions idéologiques avec le reste du monde musulman, et particulièrement avec l'Arabie saoudite : « Paradoxalement, le salafisme se situe à la fois dans la globalisation, par son usage de l'Internet et par ses contacts avec les théologiens saoudiens [...], et dans le micro-réseau local (la bande), mais reste peu intéressé par l'espace national »<sup>39</sup>. C'est pour cela qu'il n'y a pas en Europe d'unité du salafisme quiétiste, en dehors d'une certaine cohérence idéologique : il s'agit d'une

mouvance, dont les contours sont difficiles à cerner, ce qui ne signifie pas qu'il n'existe pas des réseaux en son sein. La conséquence de cette organisation, ou plutôt de cette non organisation, c'est que l'on ne peut pas « interdire » le salafisme, pas plus qu'on ne peut en faire une secte.

---

<sup>39</sup> *Ibid.*

La présence salafiste en Europe connaît, depuis une petite dizaine d'années, un nouvelle phase de son développement. Après le salafisme révolutionnaire de la fin des années 1980 et de la décennie 1990, puis le passage au salafisme quiétiste sous l'influence de l'Arabie saoudite, on observe une forme de sédentarisation et d'expansion du mouvement, tant en France qu'en Allemagne et au Royaume-Uni, revendiquant un apolitisme illusoire. La sédentarisation s'explique entre autres par l'affaiblissement du principe de *hijra* (l'obligation de rejoindre provisoirement ou définitivement un pays où les lois islamiques sont respectées était une finalité) que tous les salafistes français considéraient jusque récemment comme inévitable. Cela peut s'expliquer par des arguments économiques (coût de l'expatriation), mais aussi par une sédentarisation de la prédication salafiste et par un changement de mentalité sur le rapport au reste de la société. La guerre au Yémen et la chasse aux islamistes menée par le maréchal Sissi expliquent aussi ce phénomène : le Yémen et l'Égypte qui étaient les pays favoris des salafistes français pour leur *hijra* sont maintenant inaccessibles.

L'expansion s'observe dans tous les pays d'Europe, comme dans la plupart des pays arabes. Le nombre de salafistes et de mosquées salafistes est en constante augmentation, même s'il est très loin de représenter la majorité de l'islam européen. En France, le nombre d'adeptes serait passé de quelques centaines dans les années 1990 à 5 000 en 2004<sup>40</sup>, 15 000 ou 20 000 en 2015<sup>41</sup>. On parle là des salafistes militants, le nombre de sympathisants est beaucoup plus élevé. L'idéologie s'ancre de plus en plus fortement au sein des communautés musulmanes, même si les salafistes n'en représentent qu'une infime minorité. Enfin, on observe des évolutions d'ordre idéologique : bien que marginales, elles semblent indiquer qu'une partie du salafisme pourrait être sur la voie d'une conciliation avec le milieu dans lequel elle vit. L'émergence d'une tendance plus modérée, moins radicale que les autres à l'égard des musulmans non-salafistes et des non-musulmans, apparaît au sein des diverses formes du salafisme en France, nommée « salafisme quiétiste non-exclusiviste » par Samir Amghar.

Le message salafiste est véhiculé par les prêches, par des supports matériels, comme les livres, ou immatériels comme la télévision ou internet. Ils poursuivent le but de ramener les musulmans dans la voie droite en les rappelant à l'ordre (avec ou sans violence) ou encore de convertir des non-musulmans, même si cela est moins systématique que chez les Tabligh.

<sup>40</sup> SMOLAR Piotr, « Mou Vance éclatée, le salafisme s'est étendu aux villes moyennes », *Le Monde*, 21 février 2005.

<sup>41</sup> « Pourquoi le salafisme se développe en France », entretien avec Bernard Godard, *Le Progrès*, le 27 juin 2015.



Le salafisme s'est donc développé en Europe de deux manières, articulant l'islamisme d'État et l'islamisme individualiste, autonome et décentralisé. Ces deux islamismes, en l'occurrence ces deux salafismes, se recoupent en général assez peu mais se complètent très efficacement. Le salafisme d'État, promu par l'Arabie saoudite, d'abord vers l'Afrique et l'Asie, puis vers les pays européens les plus fragiles (Belgique, Bosnie notamment) a peu investi en France où le salafisme est arrivé *via* des individus, notamment algériens, chassés par la guerre civile qui commençait en Algérie. Aujourd'hui, ces deux salafismes se sont rencontrés *via* les références théologiques des prédicateurs européens sur les réseaux sociaux qui se réclament tous des grands oulémas saoudiens.

# CHAPITRE V

---

## LES MÉDIAS

Les hommes et les chaînes de télévision saoudienne, particulièrement développés au Maghreb, ont contribué à l'imprégnation théologique et religieuse des populations musulmanes françaises d'origine maghrébine. Par le truchement de leurs relations familiales et amicales, ces populations ont été progressivement exposées à cette interprétation particulièrement rigoriste de l'islam.

L'exemple du salafisme montre donc l'importance prise, en sus des organisations et des hommes, par les médias. Les livres d'abord, qui jouent aujourd'hui un rôle majeur dans la diffusion du salafisme. 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. Puis les chaînes de télévision par satellite : Al Jazeera dans un premier temps, 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 ; puis les chaînes de télévision religieuse saoudiennes (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 pour convaincre les musulmans de la justesse de leur combat et de leurs interprétations religieuses.

# Partie IV

---

## Situation de l'islamisme en Europe

Quel est l'impact de cette idéologie et de son système de propagande en France et en Europe occidentale ? La réponse est teintée d'ambivalence. Les musulmans sensibles aux thèses islamistes constituent aujourd'hui une minorité en France et une majorité est à l'évidence dans une dynamique d'intégration au système idéologie majoritaire. Mais l'islamisme progresse.

Dans le contexte européen, le discours islamiste n'a d'autre choix que de s'adapter et de développer un système de pensée particulier. Les thèmes sur lesquels insistent les Frères musulmans européens, mais également les salafistes du continent, diffèrent de ceux mis en avant dans les pays du Moyen-Orient. Dans les démocraties où la religion est moins prégnante qu'ailleurs, et où les populations ne sont pas majoritairement musulmanes, la conversion des non musulmans à l'islam n'est en aucun cas un objectif direct de l'action. L'enjeu est plutôt de se distinguer des populations non musulmanes, c'est-à-dire d'apparaître comme un groupe à part. Influencer les sociétés, certes, mais surtout influencer les autres musulmans, et pour les plus radicaux, créer une rupture entre eux et ceux qui ne leur ressemblent pas.

On observe une gradation dans la volonté de se distinguer du reste de la population. L'idéologie frériste européenne est ainsi moins radicale que l'idéologie salafiste. Le modèle proposé par les Frères européens est celui d'une communauté : il s'agit de permettre aux musulmans de se différencier de la société qui les entoure, sans que cela n'induisse une rupture avec elle. Cette communauté a vocation à être reconnue, l'enjeu est donc plus politique que religieux, même s'il s'appuie sur une identité et des références religieuses. Pour les salafistes, la référence est au contraire purement religieuse : la différenciation, qu'il serait plus juste ici de qualifier de « rupture », est beaucoup plus prononcée. Il s'agit de souder une petite communauté et de ne l'étendre que par l'adhésion à une orthodoxie et à une orthopraxie exigeantes. Pour un salafiste, vivre en Europe, où les musulmans sont en minorité, constitue normalement une contradiction, puisque son idéal est de vivre dans une société (parfaitement) musulmane.

Au-delà de positions théologiques et d'objectifs différents, les idéologies frériste et salafiste en Europe partagent des symboles communs, comme la question halal ou celle du voile. Ces particularismes du quotidien, fondés sur des références religieuses, sont des marqueurs de distinction qui peuvent servir de leviers identitaires, car ils impliquent un surcroît de visibilité. Ce sont donc plus que des obligations ou des pratiques religieuses, comme elles sont fréquemment présentées,

puisqu'elles recouvrent à la fois des intérêts religieux, communautaires, et parfois économiques. Cette convergence d'intérêts fait la puissance du discours islamiste et permet de comprendre son influence dans le quotidien des populations musulmanes européennes. Ces discours, et leur mise en pratique quotidienne, créent des normes et des modèles qui dépassent les frontières étroites des cercles fréristes ou salafistes.

# CHAPITRE I

---

## L'ISLAMISME EN FRANCE : DE LA COMMUNAUTÉ AU COMMUNAUTARISME

### 1. Les islamistes en France sont largement minoritaires parmi les musulmans français

De l'enquête réalisée par l'Institut Montaigne en 2016 sur les musulmans de France, on a souvent retenu un seul chiffre : celui des 28 % de musulmans interrogés classés dans la catégorie des « sécessionnistes et autoritaires ». Nous cherchons ici à expliquer le processus de différenciation de cette population musulmane française, à retracer le parcours idéologique qu'elle a suivi et à comprendre l'émergence de sociétés parallèles, de replis communautaires, voire de communautarismes déjà constitués.

La population musulmane accorde plus d'importance à la religion que la moyenne de la population française. Surtout, contrairement à la tendance dominante dans la société française, les musulmans sont de plus en plus pratiquants : ainsi, 32 % des personnes se disant musulmanes n'avaient pas du tout jeûné pendant le ramadan en 1989 alors qu'elles n'étaient plus que 20 % en 2011<sup>42</sup>.

Si l'on se penche sur le profil des musulmans de France les plus influencés par l'islamisme, on observe que la principale césure à l'intérieur du groupe est générationnelle. Les jeunes musulmans, issus de familles musulmanes ou convertis, femmes ou hommes, sont de loin les principaux influencés. En outre, les convertis, qui représentent seulement 7,5 % des musulmans, bien qu'ils ne semblent pas présenter plus fréquemment de profil autoritaire que la moyenne de la population musulmane, sont sur-représentés dans une minorité islamiste, celle des salafistes. Enfin, les situations précaires, sur le plan de l'emploi en particulier, semblent favoriser la propension à l'autoritarisme religieux. La sociologie de ceux qui peuvent être attirés par une forme ou une autre d'islamisme ne doit cependant pas être trop simplifiée, même chez les militants salafistes qui constituent le groupe le plus manifestement en rupture vis-à-vis de la société. En effet, selon Samir Amghar, la majorité des salafistes sont passés par l'enseignement secondaire et certains ont fait des études supérieures<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> GAULMYN (de), Isabelle, « Les musulmans pratiquent plus qu'il y a vingt ans », *La Croix*, 31 juillet 2011.

<sup>43</sup> AMGHAR, Amir, *Le Salafisme d'aujourd'hui, mouvements sectaires en Occident*, Paris, Michalon Éditions, 2011.

## 2. La généalogie de la présence islamiste en France

Comment arrive-t-on à ce chiffre de 28 % de musulmans proches d'un système de valeurs opposé aux valeurs de la République ? L'islamisme en France est la résultante d'une superposition de différentes présences, qui se sont suivies dans le temps depuis les années 1970 sans jamais disparaître complètement. Chaque ville ou quartier a une histoire singulière, mais suit une même dynamique : un travail idéologique de fond est mené par différents mouvements successifs. Les facteurs socio-économiques, bien qu'opérants, ne sont pas les plus déterminants, et n'expliquent rien à eux seuls. Cette dynamique peut être comprise comme une dialectique. Le mouvement Tabligh, les Frères musulmans européens et les salafistes, se suivent dans le temps. Trois formes d'islamismes qui expliquent trois périodes successives. Un mouvement focalisé sur la prédication (Tabligh) dans les années 1980, un mouvement consacré à la mobilisation identitaire (frérisme) entre 1989 et 2005, un mouvement obnubilé par la pratique religieuse (le salafisme) depuis cette date. Dans une perspective plus large, les territoires travaillés par ces idéologies sont ceux qui ont été le plus frappés par le phénomène djihadiste, et qui comptent le plus de départs pour rejoindre l'Organisation de l'État islamique.

Après des populations qui peuvent s'interroger sur leur identité, en particulier lorsqu'elles ne parviennent pas à s'intégrer, ces idéologies islamistes proposent une seule et même solution : l'identité musulmane. Des événements très médiatisés ont engendré un questionnement d'envergure nationale sur la place de l'islam en France. Le port du voile en milieu scolaire en 1989 et 2004, ou les émeutes de 2005 peuvent être considérés comme des catalyseurs ou des révélateurs, plus que comme des causes, de l'implantation de l'islamisme.

## 3. La logique interne du discours salafiste : préserver la communauté

Les discours islamistes se présentent comme foncièrement rationnels puisqu'ils s'appuient 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 prend appui sur l'idée d'une décadence occidentale incarnée par des comportements perçus comme anormaux (notamment chez les femmes) et par l'acceptation de l'homosexualité. Cela entraîne une injonction à suivre scrupuleusement

une tradition magnifiée, considérée comme seul rempart contre cette décadence. Toute critique du système venant de l'extérieur est impossible puisqu'elle vient d'un monde pervers. Et les difficultés sont au contraire une marque de l'élection des croyants puisque Dieu éprouve ceux qu'il aime.

Le salafisme est aujourd'hui en position de double hégémonie. Idéologie la plus dynamique sur le terrain comme sur internet, il a réussi à s'imposer comme la référence religieuse à partir de laquelle les musulmans, qu'ils soient sympathisants ou au contraire critiques, doivent penser leur conception de la religion et leur pratique religieuse. D'autre part, aux yeux de l'opinion publique non musulmane et dans de nombreux débats, le salafisme s'est imposé comme l'image même de ce que serait l'islam, qui y est fréquemment réduit. Eric Zemmour tombe, parmi d'autres commentateurs, ainsi allègrement dans ce piège, lui qui affirme : « tous les musulmans sont salafistes ».

Les salafistes sont, parmi les islamistes, ceux qui mobilisent le plus la religion. Contre la décadence globale du monde dont il s'agit de s'affranchir, ils proposent une solution qui permet d'échapper aux punitions divines qui risquent de s'abattre avant ou après la mort sur les pécheurs. Cela passe nécessairement par une séparation physique et dans toutes les pratiques quotidiennes d'une population vue comme mécréante, en appliquant à la lettre la tradition – toute interprétation risquant de constituer une *bid'a*, c'est à dire une innovation blâmable.

La force des salafistes, c'est leur ancrage dans le quotidien du croyant. Les questions posées aux prêcheurs salafistes sur internet relèvent, dans leur quasi-totalité, du domaine de la vie quotidienne. Les prêcheurs ne sont donc pas dans une démarche de conviction théorique des fidèles mais bien dans la réponse à des questions relevant du registre familial, des relations sexuelles, des pratiques sociales ou de l'apparence. Les positions varient parfois dans le détail des réponses, mais la justification est toujours fournie simplement, en s'appuyant sur des extraits du Coran ou des *hadiths*. En réglementant tous les domaines de la vie quotidienne, les prêcheurs instaurent un rythme et des symboles qui soudent une communauté, l'*Oumma*, dont l'importance dépasse les liens du sang. Une dichotomie se dessine alors entre la communauté, composée de purs, et l'extérieur, impur, dont il convient de se distinguer clairement.

L'interprétation littéraliste des textes permet d'éviter le débat en présentant une solution unique pour chacun des problèmes. En outre, toute critique ou attaque contre l'*Oumma* composée de « vrais » croyants est perçue comme une nouvelle preuve



de l'élection de ses membres. Les salafistes sont des « élus », il est normal qu'ils aient des adversaires. Ce système est enfin reproduit notamment par le biais des femmes, considérées comme des gardiennes de la tradition qu'elles transmettent à leurs enfants, ce qui fait d'elles des piliers de la morale dans leur famille.

#### **4. l'économie de la différence : quand la séparation devient viable**

Au quotidien, ces discours se transforment en normes morales, vestimentaires ou alimentaires, qui permettent de se distinguer du reste de la population. Le degré d'application de ces normes est extrêmement variable, du plus discret et conciliant au plus rigoriste. Dans ce dernier cas, le but recherché est la différenciation totale, c'est-à-dire la rupture, afin de former une autre société qui vivrait de ses propres codes, et dans laquelle l'ensemble de la vie quotidienne, jusqu'au plus petit détail, serait islamisé.

Ces normes permettent de revendiquer une identité islamique tout en respectant ce qui est présenté comme un ensemble d'obligations religieuses. Ce sont autant des signes de religiosité que des symboles identitaires, ce qui explique qu'elles soient portées par une convergence d'intérêts dont elles tirent leur force : des intérêts théologiques (surtout salafistes) et des intérêts communautaires (fréristes par exemple), mais également des intérêts économiques. Le meilleur exemple est sans doute le halal, dont le marché qui s'est développé en Europe associe des acteurs religieux et des acteurs économiques, qui parfois se confondent. Ce marché précurseur a servi de modèle à de nouveaux marchés, qui forment aujourd'hui l'économie islamique, bien au-delà de la question alimentaire.

En quelques années, ces normes ont créé un nouveau mode de vie, de plus en plus autarcique et communautaire. Ensemble, elles forment une nouvelle normalité, qui se présente comme la seule normalité possible, bien que largement et récemment construite. Produites par et au sein d'un cercle restreint d'acteurs islamistes, ces normes sont consommées au-delà, et ont réussi à s'imposer au sein de pans importants des populations musulmanes européennes, comme des évidences et des vérités islamiques qui ne peuvent ni ne doivent être remises en question.

## CHAPITRE II

# LES RÉSEAUX SOCIAUX, FORMIDABLE CAISSE DE RÉSONANCE DE LA PRÉDICATION ISLAMISTE

L'islamisme, qu'il soit politique ou purement théologique, utilise massivement internet et les réseaux sociaux pour diffuser son idéologie et mobiliser ses sympathisants. Sur internet, les islamistes, et plus particulièrement les salafistes, se placent en situation de monopole pour toutes les questions relatives à la foi musulmane.

### 1. Les islamistes ont le monopole du discours religieux musulman sur internet, à l'échelle mondiale comme à l'échelle française

Le discours islamiste est omniprésent sur les réseaux sociaux, dès lors qu'il est question de religion musulmane. Les wahhabites sont les premiers influenceurs religieux mondiaux sur Twitter. Ils sont tellement puissants qu'ils résistent très bien à la comparaison avec de grandes personnalités *mainstream*<sup>44</sup>. Ils dominent également – et de loin ! - les autres courants liés à l'islam.

70

On peut formuler un constat identique à l'échelle française : les discours islamistes sont au cœur des contenus islamiques sur les pages francophones. Et le partage est net, entre acteurs musulmans politisés et discours religieux, quasi-monopole des salafistes. Les comptes dont le public cible est *a priori* musulman rivalisent avec des comptes plus généralistes. L'analyse de l'audience de ces comptes fait de l'islam la première religion représentée sur les réseaux sociaux. Par ailleurs, en comparant les différents positionnements au sein même de l'islam, on observe que les modérés peinent à se faire entendre. En France, Facebook réunit le plus grand nombre de personnes influencées par le discours islamiste, puisqu'il est le réseau social le plus utilisé avec 32 millions d'utilisateurs par mois<sup>45</sup>. Concernant les autres réseaux sociaux, Youtube joue le rôle de télévision alternative pour les personnes les plus « motivées » ; Twitter demeure le réseau social préféré des médias communautaires islamiques car il constitue un réel fil d'actualité à grande échelle ; Instagram est utilisé pour toucher un public plus féminin ; enfin, Telegram concentre le noyau dur des islamistes.

---

<sup>44</sup> Grand public.

<sup>45</sup> Médiamétrie, septembre 2017.

### Nombre de *followers*, Twitter, mai 2018



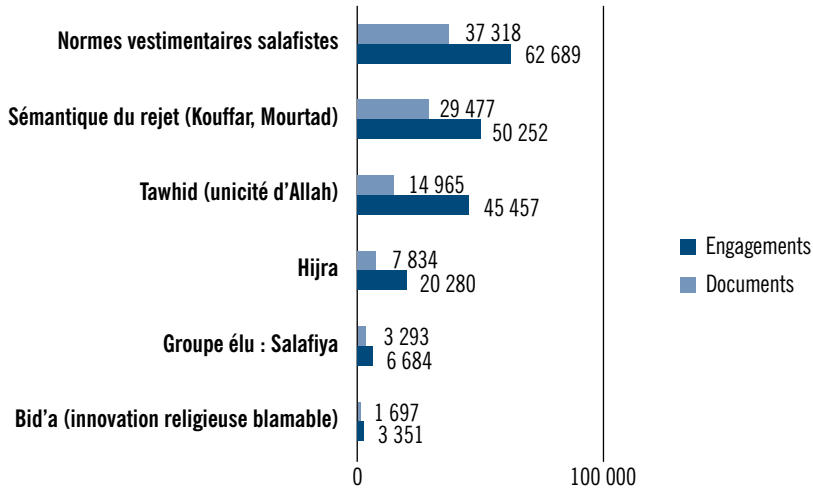
## 2. Le communautarisme salafiste en ligne

Les réseaux islamistes sont très puissants sur les différentes plateformes numériques, aux niveaux international comme national. La puissance des prédicateurs saoudiens et leur audience, notamment sur de grands comptes français, le confirment. La diffusion du salafisme numérique en France est en outre soigneusement organisée. Il existe une hiérarchie entre acteurs, avec des critères précis favorisant la légitimité des prédicateurs. Notons au passage que ce n'est pas l'Arabie saoudite qui organise cette diffusion mais des individus organisés en réseaux réticulaires.

Les grands comptes français ont souvent des liens avec différents pays du monde, ce qui appuie l'hypothèse d'une organisation globalisée, bien qu'informelle et non étatique. C'est le cas notamment pour le réseau salafiste quiettiste français : s'il a peu d'échanges avec les réseaux belges, il est en contact étroit avec des acteurs saoudiens, algériens et même québécois. Les prédicateurs saoudiens constituent donc des références pour les activistes francophones. Les salafistes britanniques et américains, contrairement à leurs homologues francophones, profitent largement de la langue anglaise pour tisser des liens. Plusieurs publications de comptes Twitter affirment l'unité et la coopération entre les fidèles des deux pays.

La recherche de la séparation apparaît comme l'objet principal qui habite les islamistes. Internet et les réseaux sociaux ont permis aux prédicateurs religieux de codifier la pratique de l'islam, en proposant un véritable modèle théologique à suivre quotidiennement. Les thématiques religieuses sont dominées par les salafistes, qui se sont attribué et ont entretenu une légitimité sur ces sujets.

## Documents et engagements autour des thématiques salafistes



### 3. Les réseaux fréristes : polémique et mobilisation

Dans le cas des réseaux fréristes, la dynamique est plus nationale que globale. En France, les comptes ont peu de connexions avec des réseaux étrangers, mais sont parfaitement organisés au niveau local. Une articulation que justifient les problématiques sociétales abordées par des acteurs tels que le CCIF, ancrés dans un territoire bien précis, contrairement aux thématiques abordées par les salafistes qui sont, elles, universelles. Le CCIF – qui se défend de toute proximité avec les Frères musulmans mais dont le positionnement et le discours permettent de les apparenter à ce courant de pensée – se positionne sur des sujets tels que les discriminations à l'embauche ou le contrôle au faciès, qui sont ensuite érigées comme une forme d'islamophobie généralisée. Ces actions sont menées de façon très habile sur internet, avec une capacité à diffuser des informations alternatives voire complotistes et une intensité de publications très importantes, qui engendrent une grande viralité.

En France, lorsqu'un fait divers ou un sujet de société touche de près ou de loin un musulman, on observe une réaction massive et régulière des acteurs sur le web, qui se saisissent de l'épisode en question pour l'ériger en combat idéologique. Ce fut le cas lors de la campagne numérique « *Free Tariq Campaign* » ou de la polémique autour de la jeune chanteuse Mennel Ibtissem, qui ont joué un rôle majeur dans le discours identitaire sur internet.

Au total, l'audience générale relative aux contenus rigoristes sur le « web musulman francophone » représente environ 1,2 million de comptes, soit 30 % des musulmans potentiellement influencés. Ce chiffre rappelle ce qui a été avancé dans le précédent rapport « Un islam français est possible », sur le pourcentage de fidèles rigoristes qui s'élèverait à 28 %. Pour les salafistes et les Frères musulmans, il existe plusieurs niveaux d'organisation, avec à la base, de grands influenceurs à l'origine de l'idéologie diffusée, des activistes chargés de formaliser la diffusion, ainsi que des sympathisants partageant des contenus à grande échelle afin d'influencer plusieurs centaines de milliers d'utilisateurs.

# CHAPITRE III

## AILLEURS EN EUROPE

Le rapport s'achève par une analyse de l'organisation sociologique et spatiale des mouvements islamistes dans trois pays d'Europe : la Belgique, l'Allemagne et le Royaume-Uni. L'analyse de leur organisation et de leur déploiement fait ressortir des dynamiques communes. Apparus dans les années 1970, leur implantation marque un mouvement de réislamisation des personnes de culture musulmane installées en Europe et de leurs descendants. Selon les cas, cette réislamisation peut être liée au *Tabligh*, comme en France, en Belgique ou en Grande-Bretagne, ou aux réseaux de l'islamisme turc, comme en Allemagne. En parallèle, le mouvement frériste s'est développé en Europe, particulièrement dans les années 1980, et ce, dans tous les pays étudiés. Dans les années 2000, on assiste en Belgique, en Allemagne et en Royaume-Uni à l'implantation dynamique de mouvements salafistes. L'ampleur de ce mouvement varie selon les pays, leur cadre législatif et l'histoire des musulmans dans les différentes sociétés. L'importance de l'islamisme turc est liée à la présence de populations d'origine turque en Allemagne ou en Belgique, alors que les deobandis sont très importants au Royaume-Uni, du fait des liens historiques que le pays entretient avec l'Inde et le Pakistan.

74

### 1. Belgique

Comme en France, il n'existe pas de sondages officiels sur les croyances religieuses des habitants en Belgique. Certaines études permettent cependant de dégager des grandes tendances : selon Jan Hertogen, on compte environ 780 000 musulmans en Belgique en 2016, résidant majoritairement en ville<sup>46</sup>. En Belgique, les cultes et mouvements philosophiques peuvent être reconnus et financés par l'État, qui ne contrôle pas le contenu religieux mais veille à ce que les propos tenus par les ministres du Culte ne mettent pas en cause l'État ou ses lois. Si le culte musulman est reconnu depuis 1974 et subventionné depuis 1996, la majorité des mosquées n'est pas reconnue et repose sur des financements privés, souvent d'origine étrangère. Dans un pays qui n'applique pas la laïcité « à la française », l'expression de la religion dans l'espace public et le communautarisme ne dérangent pas les citoyens, pas plus qu'ils ne les choquent. La question de l'islamisme et du communautarisme n'a véritablement émergé que dans les années 2010, en lien avec le djihadisme.

<sup>46</sup> HERTOGEN, Jan, « 781.887 musulmans vivent en Belgique: découvrez la carte, commune par commune », cartes sur sudinfo.be, 25 mai 2016.

L'implantation des mouvements islamistes en Belgique suit le modèle français et débute dans les années 1960 et 1970 lorsque l'islam commence à se structurer et cesse d'être rattaché aux structures des pays d'origine. Le mouvement *Tabligh*, apolitique, fait son apparition dans les années 1970, comme dans beaucoup d'autres pays européens, s'appuyant sur les difficultés économiques liées aux chocs pétroliers. Le mouvement domine dans les années 1980 parallèlement aux Frères musulmans qui gagnent progressivement de l'importance, dans une volonté de politisation du combat identitaire. En Belgique, les mouvements liés aux Frères musulmans demeurent réduits, éprouvant des difficultés (comme ailleurs) à recruter parmi la jeune génération. À partir des années 1990 et en particulier dans les années 2000, le salafisme s'implante et, selon F. Dassetto, « L'univers *salaf* est certainement, actuellement, l'ensemble le plus structuré du paysage islamique bruxellois », en raison de l'organisation précoce du salafisme autour des centres wahhabites saoudiens. En parallèle, une véritable adhésion à l'islamisme turc se manifeste qui se mesure à l'occasion du référendum constitutionnel de 2017 parmi les personnes d'origine turque.

Il existe plusieurs foyers de l'islamisme en Belgique dont le plus connu est sans aucun doute le quartier Molenbeek à Bruxelles. A lui seul, il semble concentrer toutes les dynamiques traditionnellement évoquées comme causes de radicalisation. Si Molenbeek est très regardé, il ne s'agit pas d'un cas isolé, et il est important de l'envisager dans un contexte plus global. La mise en quarantaine de la zone serait très loin de régler tous les problèmes. L'axe Anvers-Vilvoorde-Bruxelles constitue également un foyer important de l'islamisme belge.

## 2. Allemagne

Selon le *Pew Research Center*, la population de confession musulmane en Allemagne serait de 4,9 millions, pour 82,2 millions d'Allemands en 2017<sup>47</sup>. La population musulmane allemande se singularise par l'importance d'une communauté d'origine turque (51 % des musulmans)<sup>48</sup>, arrivée en Allemagne suite à la détérioration de la situation économique et sociale en Turquie dans les années 1970. C'est après la Seconde Guerre mondiale que les premiers islamistes s'installent en Allemagne, en particulier des Frères musulmans qui fuyaient l'Égypte de Nasser dans les années 1960. En parallèle, durant les années 1960 et 1970, l'immigration turque introduit une autre forme d'islam en Allemagne : un islam kémaliste modéré. Dans les

<sup>47</sup> « Europe's Growing Muslim Population », Pew Research Center, 29 novembre 2017.

<sup>48</sup> *Stichs, Anja. op. cit.*

années 1990, le salafisme inspiré des pays du Golfe s'introduit en Allemagne par l'intermédiaire de prédicateurs immigrés qui organisent des séminaires dans des salles de prières. Les Allemands de naissance (convertis ou fils d'immigrés) prennent ensuite le relais de la prédication salafiste dans les années 2000.

Les islamistes se concentrent principalement dans l'Ouest de l'Allemagne (ex-RFA), comme en Rhénanie-du-Nord Westphalie, où ils ont commencé à émerger. On les retrouve également dans des centres tels que Bonn, Hambourg et surtout Berlin pour les salafistes et Munich et Aix-la-Chapelle pour les Frères musulmans. Aujourd'hui, les pays ayant le plus d'influence sur les communautés musulmanes allemandes seraient l'Arabie saoudite et la Turquie.

Le gouvernement allemand a longtemps ignoré la montée de l'islamisme et se retrouve aujourd'hui face à un nombre de plus en plus important de salafistes (11 000<sup>49</sup> en 2018). L'Allemagne constitue aujourd'hui le centre européen des Frères musulmans sans qu'ils n'aient véritablement d'influence sur la scène allemande. C'est surtout le salafisme qui est en croissance au sein des communautés musulmanes d'Allemagne.

### 3. Royaume-Uni

Le Royaume-Uni comptait plus de quatre millions de musulmans en 2016<sup>50</sup>, soit environ 6 % de la population totale. Les musulmans britanniques sont majoritairement originaires du sous-continent indien<sup>51</sup>. Le Royaume-Uni est caractérisé par une organisation communautaire : contrairement au modèle républicain qui vise à fondre dans le creuset commun les populations étrangères, les émigrés au Royaume-Uni ont bénéficié d'un « statut parallèle à celui des nations déjà établies »<sup>52</sup>. Le statut des différentes communautés varie et certaines pratiques islamistes sont acceptées dans le pays, alors qu'elles ne le seraient pas en France. C'est pourquoi peu d'études retraçant l'historique et les mécanismes de la diffusion de l'idéologie islamistes, sous ses différentes formes, ont été réalisées au Royaume-Uni.

<sup>49</sup> BURACK Cristina, « Number of Salafists in Germany has doubled in past five years », *Deutsche Welle*, 4 avril 2018.

<sup>50</sup> RUDGARD Olivia, « Muslim population of the UK could triple to 13m following 'record' influx » *The Telegraph*, 29 novembre 2017.

<sup>51</sup> « British Muslims in Numbers » (MCB, drawing on the 2011 census).

<sup>52</sup> KEPEL Gilles, *A l'ouest d'Allah*, Editions du Seuil, 1994.



La publication par Salman Rushdie des *Versets sataniques* en 1989, roman qui s'inspire de la vie du Prophète Mahomet d'une manière satirique, a provoqué une vive réaction de la part des musulmans du monde entier, et marque un véritable tournant dans l'organisation de l'islam au Royaume-Uni. Avant l'affaire Rushdie, celui-ci était organisé autour des différentes communautés musulmanes présentes sur le territoire, menées par des notables locaux. À partir de cette affaire, l'islam s'est progressivement structuré au niveau national, pour aboutir à la création du Muslim Council of Britain (MCB) en 1997. Pour la première fois, à travers le MCB, un nombre important de musulmans est représenté par une organisation « paravent » qui se veut une fédération de toutes les organisations islamiques du Royaume-Uni, au-delà des différences ethniques, et qui a vocation à présenter une voix musulmane unique<sup>53</sup>. Sa direction est traditionnellement confiée à des individus issus du réseau mawdudiste, du nom du penseur qui a créé en 1941 le Jamaat-e-Islami, le correspondant idéologique proche des Frères musulmans dans le sous-continent indien<sup>54</sup>. Néanmoins, la relation entre le gouvernement britannique et le MCB s'est détériorée graduellement suite aux attentats du 7 juillet 2005 à Londres, qui ont marqué le début du retour vers la gestion de l'islam au niveau local.

Bien que présent au Royaume-Uni depuis les années 1960, c'est à partir des années 1990 que le salafisme connaît un véritable tournant et commence à monter en puissance dans le pays. Suite aux conflits en Afghanistan et en Bosnie, les pays européens, dont le Royaume-Uni, font face à l'arrivée de prédicateurs salafistes nord-africains et issus du sous-continent indien, vétérans *moudjahidines*<sup>55</sup>, qui ont encouragé la diffusion des théories salafistes dans le pays. Ces prédicateurs, par les mosquées et les librairies, attirent particulièrement les enfants des premières générations d'immigrés et les convertis à l'islam, qui voient en ce mouvement une interprétation pure de la religion. C'est ainsi qu'aujourd'hui, le salafisme est une des lectures de l'islam les plus importantes au Royaume-Uni et connaît toujours une forte croissance de son influence, développant une nouvelle scène salafiste.

<sup>53</sup> VIDINO Lorenzo, *The new Muslim Brotherhood in the West*. Columbia University Press, 2010.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> DAY Meagan, « How the Bosnian War paved the way for ISI in Europe », *Timeline*, 12/04/2016.



# Conclusion

---

Au terme de ce parcours, une évidence s'impose : l'islamisme n'est pas le sous-produit d'un Occident imparfait mais une idéologie, un récit global qui vise à donner une explication au monde, un sens à la vie, un destin collectif aux musulmans. Cela explique pour une bonne part le malaise qu'il crée en Occident : l'islamisme met en valeur les failles de l'idéologie libérale occidentale, ses promesses non tenues et ses responsabilités dans le désordre géopolitique du monde arabe. Mais, il donne aussi, on l'oublie trop, à voir en négatif toutes les forces de ce même Occident : la liberté de l'individu face à la destinée religieuse, l'égalité entre les hommes et les femmes, la fraternité dans la République qui permet d'échapper aux parcours écrits d'avance.

L'islamisme a donc sa place parmi les idéologies contemporaines ; il pense par lui-même avec ses propres concepts, sa grille d'analyse et sa vision du monde. Le problème pour le comprendre, c'est que nous avons largement oublié ce qu'était croire en Dieu et imaginer sa vie régie par des textes, des traditions et des comportements inspirés par la religion. Nous connaissons donc extraordinairement mal l'islam et l'islamisme, malgré quelques siècles de vie commune et une actualité continue.

Nous comprenons que les valeurs portées par l'islamisme sont bien souvent orthogonales aux valeurs occidentales (le groupe contre l'individu, la norme religieuse contre la liberté individuelle, l'inégalité entre les hommes et les femmes contre l'aspiration à l'égalité...). Le problème, c'est ce que plutôt que d'essayer de comprendre ce qui se passait, il a semblé plus simple soit de nier le phénomène soit d'agiter une passion triste, la peur, comme seule réponse. Et ce n'est pas la peur qui doit nous guider pour imaginer une réponse à l'islamisme. C'est plutôt la raison. La raison qui doit nous permettre de comprendre ce que le développement de l'islamisme en France et en Europe dit de nos sociétés. La raison pour comprendre l'appareil idéologique, organisationnel et militant qui a été mobilisé pour diffuser cette idéologie. La raison pour se souvenir que la France et l'Europe doivent plus que jamais trouver la voie pour une insertion calme et paisible des musulmans dans leurs sociétés. La raison enfin pour imaginer une stratégie multi-dimensionnelle : une nouvelle organisation de l'islam, en France et en Europe, une prise en compte du sujet dans nos relations diplomatiques, une mise à l'agenda du sujet au niveau européen, la promotion par les musulmans européens d'un discours alternatif, une nouvelle organisation pour l'État face à ce problème.

En France, une réorganisation de l'islam pour lutter contre l'islamisme est indispensable et se traduirait par la création d'une institution chargée d'organiser et

de financer le culte musulman (formation et rémunération des imams, construction des lieux de culte, travail théologique et lutte contre l'islamophobie et l'antisémitisme) : l'association musulmane pour l'islam de France (AMIF). Cette institution viendrait pallier les lacunes organisationnelles et conflits d'intérêts des organes actuels. En effet, la place prépondérante laissée aux pays d'origine des familles musulmanes et la mauvaise gestion de l'argent lié au commerce du halal, du pèlerinage et des dons individuels empêchent l'émergence d'un islam géré en France par des Français en fonction des intérêts des musulmans de France. L'islam de France, contrairement à ce que l'on dit, n'est pas pauvre. Il faut simplement que ceux qui l'appauvrissent s'écartent de la gestion des flux financiers liés à lui et qu'une gestion saine permette de réguler le marché des consommations islamiques tout en permettant la constitution d'une caisse centrale destinée à servir l'intérêt général : financer le travail théologique qui s'impose contre l'islamisme, permettre la formation de cadres religieux, salarier les imams, lutter contre la xénophobie anti-musulmane, lutter aussi contre l'antisémitisme affiché par certains musulmans.

Par ailleurs, il est essentiel de disposer d'un discours religieux musulman en français alternatif à celui aujourd'hui dominant sur les réseaux sociaux, le discours salafiste. A l'image du dispositif PREVENT mis en place par les Britanniques, la France doit se doter de moyens et de réseaux importants pour diffuser ce contre-discours. Qui peut le faire ? Les musulmans. Ceux de France et d'Europe, qui doivent se mobiliser, malgré leurs réticences qui sont nombreuses (refus d'être renvoyés à leur identité religieuse, volonté de banaliser leur islamité, fatigue face aux querelles microcholine des responsables du culte, crainte des islamistes radicaux, les raisons pour ne rien faire sont nombreuses). Car la solution viendra d'eux : si les non islamistes laissent leur religion aux islamistes, ils auront une part de responsabilité dans la dégradation de la situation. Quant à l'État qui a en charge la cohésion nationale, il ne peut rester indifférent face au séparatisme promu par certains groupes islamistes. Mais, sur le plan religieux, il ne peut au mieux que jouer un rôle de facilitateur compte tenu de la laïcité de la République française.

À cela devrait s'ajouter la réinvention de la promotion du discours républicain. L'islamisme prospère sur de nombreux ressorts, parmi lesquels le sentiment, dûment relayé, d'un vide du discours public qui va bien au-delà du simple discours politique. Or, la République constitue un modèle alternatif à la confusion des pouvoirs temporels et spirituels voulue par l'islamisme, en même temps qu'elle représente un horizon national partagé. Elle doit affirmer son modèle comme un modèle ouvert mais fondé sur des valeurs, des principes et des règles dont la normativité n'est pas discutable :

est-elle capable aujourd'hui d'affirmer en même temps ouverture et fermeté ? Dans une logique de conflit de normes, la norme civile et républicaine doit réaffirmer sa primauté et diffuser plus largement ce qui la fonde : faut-il des évolutions législatives pour le réaffirmer ? La communion républicaine après la victoire de l'équipe de France à la coupe du monde de football ne suffira pas.

Il est nécessaire en outre de repenser la communication de l'État sur les valeurs républicaines, notamment sur les réseaux sociaux. Ensuite, il est essentiel de mobiliser le ministère de l'Éducation nationale : former les cadres et les enseignants à la laïcité qu'ils ne connaissent pas toujours, c'est essentiel. Leur apprendre à interpréter les manifestations de l'extrémisme religieux aussi. Comprendre ce qui est admissible au nom de la liberté de croyance et ce qui ne l'est pas parce que cela viole cette même liberté de croyance (qui est aussi celle de ne pas croire) est crucial. Relancer l'apprentissage de la langue arabe est majeur tant les cours d'arabe sont devenus pour les islamistes le meilleur moyen d'attirer des jeunes dans leurs mosquées et écoles.

Au-delà de l'école et du ministère de l'Éducation nationale, l'État doit mieux s'organiser pour savoir d'abord précisément ce qu'il se passe, au-delà des questions liées directement à la sécurité et à l'ordre public. Si des mesures fortes et utiles ont été prises pour gérer les individus les plus violents, tout ce qui se situe en amont du phénomène est méconnu et peu pris en charge. L'État se doit d'améliorer la connaissance des tenants idéologiques et des aboutissants politiques et sociaux de l'islamisme, il doit aider ceux qui veulent financer des initiatives de contre-discours en français, réaliser un travail diplomatique tous azimuts, mettre en place des dispositifs et plans d'action interministériels de reconquête républicaine dans les quartiers où c'est nécessaire. Il doit enfin assurer un travail de communication intense. Ce travail de communication doit aussi encourager les musulmans modérés, jusqu'ici trop silencieux, à s'emparer des débats qui agitent l'islam.

La question diplomatique est également cruciale dans le dispositif de résistance à l'islamisme. Tout d'abord un travail d'explication doit être exécuté vis-à-vis des pays qui financent, contrôlent leur communauté d'origine tout en ayant des leviers politiques sur la France. Il convient aussi d'assurer avec l'Arabie saoudite que l'AMIF aura rôle central dans l'organisation du pèlerinage. Il faut enfin que les musulmans de France puissent dialoguer avec les États musulmans sur des questions théologiques : ce qui est valable en Turquie ou en Arabie saoudite ne doit pas être pris pour argent comptant en France.

Plus largement, une coopération religieuse avec le Maghreb et les pays du Golfe est à envisager sérieusement. Dans le cadre de ce travail nous avons effectué une visite en Arabie saoudite après avoir rencontré précédemment à Paris Adel al-Joubeir, le ministre des Affaires étrangères saoudien et le secrétaire général de la Ligue Islamique mondiale, Mohammed al-Issa. À l'issue ce voyage, nous avons la conviction que Mohamed Ben Salmane ne peut garantir la réussite de la transformation sociale qu'il a entreprise sans la coopération du champ religieux saoudien. Il a besoin de renouveler le personnel politico-religieux pour qu'une nouvelle génération d'oulémas s'affirme et qu'un nouveau discours émerge. Dans le même temps, l'influence des grands oulémas saoudiens, méconnue mais très importante en France, et probablement en Europe, où ils font figure de références théologiques, doit être prise en compte. Nous avons donc des intérêts communs dans le champ religieux. Dès lors, la coopération, forcément très prudente, compte-tenu du passif accumulé par l'Arabie saoudite du fait de la diffusion du salafisme et du caractère non démocratique de son régime, devrait se pencher, outre le développement d'un contre-discours face aux terroristes et l'organisation du pèlerinage, sur un travail théologique dont l'objectif serait de trouver les bonnes réponses aux concepts émis par les Saoudiens qui posent tant de problèmes en France. C'est le paradoxe de la situation : pour lutter contre le salafisme saoudien, nous avons besoin des Saoudiens. Les Saoudiens sont-ils capables de renouveler leur discours ? c'est toute la question.

Enfin, la montée de l'islamisme est également un sujet européen. Il mérite la mobilisation des institutions, notamment le Service Européen pour l'Action Extérieure (SEAE), pour faire évoluer leur façon d'aborder la problématique et s'atteler à partager les enseignements et bonnes pratiques de chaque membre. L'Union européenne se doit de regarder de plus près le fait islamiste et ne pas uniquement se concentrer sur le partage de renseignements et la coordination de la menace terroriste dans ses pays membres. C'est aussi au niveau européen, qu'un travail diplomatique et théologique réunissant des leaders religieux, islamologues et théologiens doit être enclenché pour permettre l'émergence d'un débat sur les questions théologiques conflictuelles. C'est au niveau européen qu'un travail de formation des cadres religieux peut être engagé. L'Europe doit s'emparer de la question de l'islam, sans passion ni haine mais avec exigence et raison : c'est l'intérêt des musulmans d'Europe qui doivent échapper à l'emprise des pays d'origine et à l'emprise islamiste, c'est l'intérêt aussi de l'Europe tant la question de l'islam et de la peur que cette religion suscite est devenue commune et centrale dans le débat politique continental.

Les opinions exprimées dans ce rapport n'engagent pas les personnes précédemment citées.



# INSTITUT MONTAIGNE



## COMITÉ DIRECTEUR

### PRÉSIDENT

**Henri de Castries**

### VICE-PRÉSIDENTS

**David Azéma** Associé, Perella Weinberg Partners

**Jean-Dominique Senard** Président, Michelin

**Emmanuelle Barbara** *Managing Partner*, August Debouzy

**Marguerite Béard-Andrieu** Responsable des activités de la banque de détail en France, BNP Paribas

**Jean-Pierre Clamadieu** Président du Comité exécutif, Solvay

**Olivier Duhamel** Professeur émérite des Universités, Sciences Po

**Marwan Lahoud** Vice-président du conseil de surveillance, Idemia

**Fleur Pellerin** Fondatrice et CEO, Korelya Capital, ancienne ministre

**Natalie Rastoin** Directrice générale, Ogilvy France

**René Ricol** Associé fondateur, Ricol Lasteyrie Corporate Finance

**Arnaud Vaissié** Co-fondateur et Président-directeur général, International SOS

**Florence Verzelen** Directrice générale adjointe, Dassault Systèmes

**Philippe Wahl** Président-directeur général, Groupe La Poste

### PRÉSIDENT D'HONNEUR

**Claude Bébéar** Fondateur et Président d'honneur, AXA

# INSTITUT MONTAIGNE



IL N'EST DÉSIR PLUS NATUREL QUE LE DÉSIR DE CONNAISSANCE

## La fabrique de l'islamisme

L'islamisme est une véritable idéologie contemporaine, puissante mais mal connue en Occident. Son objectif est clair : créer un projet global avec la religion comme cadre de vie et comme projet pour l'individu et la société.

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, le wahhabisme en Arabie saoudite et le turco-islamisme en Turquie. 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, par le biais de plusieurs canaux : les institutions, les hommes et les médias. Les réseaux sociaux constituent en outre une véritable caisse de résonance de la prédication islamiste, très efficace en France. En Europe, l'organisation et le déploiement de l'islamisme, s'ils varient en fonction du cadre législatif et de l'histoire des musulmans dans les différentes sociétés, répondent à des dynamiques communes.

La réponse au développement de l'islamisme en France et en Europe ne doit pas être guidée par la peur, mais par la raison. La raison pour comprendre la mécanique de création et de diffusion de cette idéologie, pour imaginer une nouvelle organisation de l'islam en France et en Europe, pour promouvoir, enfin, un discours alternatif et compatible avec nos sociétés par les musulmans européens.

Rejoignez-nous sur :



Suivez chaque semaine  
notre actualité en vous abonnant  
à notre newsletter sur :  
[www.institutmontaigne.org](http://www.institutmontaigne.org)

Institut Montaigne  
59, rue La Boétie - 75008 Paris  
Tél. +33 (0)1 53 89 05 60  
[www.institutmontaigne.org](http://www.institutmontaigne.org)

10 €  
ISSN 1771-6756  
Septembre 2018