



Qu' est-ce que le radicalisme islamique ?

Mémoire de géopolitique

**du Commandant Waldemar MARCINIAK (Pologne)
dans le cadre de l'étude dirigée « L'islam, réalités et perspectives »**

Directeur :

Professeur Mustapha BENCHENAN
de l'Université de Saint-Etienne

Paris, avril 2001

PLAN

	Page
Introduction.	3
1. L’islam une réalité multiforme.	6
1.1. Le radicalisme islamique.	10
2. Le radicalisme dans l’histoire de l’islam.	10
2.1. Aux sources de l’islam.	10
2.2. Le fondamentalisme traditionaliste sunnite.	11
2.3. Le chi’isme.	12
2.4. Le hanbalisme et le wahhabisme.	14
2.5. Les pères fondateurs.	15
3. Les mouvements islamistes contemporains. Le radicalisme islamique aujourd’hui.	17
3.1. Les grands mouvements historiques : les Frères musulmans et le Jama’at-i Islami.	17
3.2. Les penseurs radicaux : Sayyid Qotb et l’ayatollah Khomeyni.	20
3.3. La crise et la montée des mouvements islamistes dans les années 1970.	23
3.4. Les mouvements extrémistes.	25
3.5. La nébuleuse islamiste à partir des années 1980.	30
3.6. Les mouvements néo-fondamentalistes des années 1990.	33
Conclusion.	36
Bibliographie.	37

Introduction.

Les passions engendrées par ce que l'on peut parfois appeler le « radicalisme islamique » sont en Occident très vivaces.

En effet, des liens historiques récents souvent tragiques, la présence en Europe Occidentales de fortes communautés musulmanes d'origines diverses, sont autant de prétextes à l'entretien de sentiments mélangés et pleins de confusion envers ces divers communautés de même confession.

C'est pourquoi, avant d'aller plus loin dans l'exposé de ce sujet, il nous faut en définir les termes, tellement les enjeux des libertés individuelles et des droits de l'Homme en général semblent en l'occurrence fortement cautionnés, et ce pour diverses raisons.

Si pour certains, « radicalisme » et « islamisme » ne sont finalement que des synonymes, on ne peut bien entendu que rejeter cette vision réductrice et simpliste d'une des plus grandes religions de l'Humanité.

Les sens multiples du mot radicalisme m'ont conduit à sélectionner deux d'entre eux pour tenter d'en faire une synthèse, afin de me permettre de conduire ma démonstration. Selon « Larousse », la définition politique du radicalisme est une attitude d'esprit et une doctrine menés par ceux qui veulent une rupture complète avec le passé. La définition philosophique étant quant à elle que le radicalisme est une tactique par laquelle on oblige certaines doctrines politiques, religieuses ou philosophiques à intégrer dans le corps même de leurs dogmes ce qui n'était au départ qu'une de leurs conséquences. Pour le même auteur l'islamisme est la religion de ceux qui professent leur foi en Dieu et adhèrent au message de Mahomet.

Dans ces conditions, traiter du « radicalisme islamique » devrait nous mener à étudier quels sont les facteurs qui peuvent nous amener à associer une grande religion monothéiste (ou une partie de ses composants) à finalement un totalitarisme révolutionnaire tant en vertu du passé que des dogmes imposés.

On distingue généralement deux pôles du radicalisme islamique :

- Le pôle révolutionnaire, pour lequel l'islamisation de la société passe par le pouvoir d'Etat – l'idée est de moraliser une société corrompue par les valeurs occidentales, mais tout en la modernisant. Ce n'est pas un retour. Il y a bien une revendication

fondamentaliste, mais également une continuité plus récente par exemple : anti-colonialisme, l'anti-impérialisme et l'anti-occidentalisme.

- Le pôle néofondamentaliste prône au contraire la réislamisation de la société par le bas – il s'agit d'une individualisation de la religiosité, d'un rejet de l'Etat et d'un rigorisme moral et conservateur.

Avant de développer la présentation de la religion musulmane, de ses divers courants et de ses dogmes, et pour mettre en avant l'heureuse réalité que ce radicalisme est le fait de courants minoritaires, le parallèle avec la « famille » Chrétienne me paraît être un bon exemple de comparaison :

Si la religion musulmane est unique, ses courants sont nombreux. Si tous les chrétiens prient la Bible, ils n'obéissent pas tous – loin s'en faut – à la Sainte Église Catholique et Romaine. L'histoire montre de plus que souvent la tentation pour les Églises d'imposer un quelconque radicalisme fut grand, alors même, et c'est là une grande différence, que les saintes écritures chrétiennes vont bien moins loin que le Coran en matière de règlement du comportement des individus dans toutes les circonstances de la vie religieuse, politique, sociale, et individuelle. Finalement, l'Islam n'est pas seulement une religion, c'est également la Loi.

L'Islam a été fondé au VII^e Siècle par Mahomet. La « substance » lui fut transmise par révélations successives par l'ange Gabriel (Djabr'à'il), ou Esprit divin, en révélations successives. Le tout forme le Coran, la parole de Dieu.

Dès les premières années de l'Islam, de nombreux schismes apparaissent et donnent naissance à un grand nombre de « sectes », les grandes divisions portant sur la légitimité de l'imâm.

Les deux grands dogmes de l'Islam sont : la croyance et la soumission à un Dieu unique ; la croyance à la vie future où les bons sont récompensés (Paradis), et les mauvais punis en enfer ; et celle en la résurrection et au jugement dernier.

Mais c'est ailleurs qu'il faut chercher les fondements de la problématique. En effet, le radicalisme islamique tient plus au sens que l'on peut donner au fait qu'il faille lire le Coran comme ayant force de loi, car si ce dernier aborde un nombre restreint de cas, force est de constater que cette fameuse loi (la chari'a) n'a finalement été élaborée que par les compléments qui ont pu lui être apportés par la Tradition du Prophète (hadith).

Les enjeux du sujet étant posés, il ne s'agit pas ici de faire un exposé sur la religion islamique. En effet, si ce n'est l'appartenance commune réelle à la religion islamique, que rapproche aujourd'hui le roi Mohamed VI du Maroc des intégristes des Talibans ?

Nous nous en tiendrons donc à une étude logiquement exclusive des mouvements islamiques dans l'histoire et de nos jours, tout en sachant qu'il apparaît que les mouvements de violences que l'on déplore de nos jours sont cycliques et ont malheureusement souillé cette religion à tous les siècles, de manière épisodique.

En effet, le radicalisme islamique, n'est pas à proprement parler un sujet d'actualité, puisqu'il faut rechercher ses origines chez les *Frères musulmans*, un mouvement de pensée né au début du XX^e siècle, et qu'on parlait déjà de panarabisme aux débuts du XIX^e Siècle. Cependant, c'est à la fin des années 1970 qu'il se fit connaître à l'opinion mondiale, lorsque les religieux iraniens parvinrent à imposer une république islamique, placée sous la protection de Dieu. L'Occident a alors vécu l'événement comme une véritable catastrophe, considérant le fondamentalisme comme réactionnaire et antidémocratique – ce qu'il est réellement.

Nous verrons donc dans un premier temps que l'islam dans ses aspects radicalistes est une réalité multiforme, avant d'aborder le sujet dans sa phase historique, pour finir par ses mouvements contemporains.

1. L'islam une réalité multiforme.

L'islam est aujourd'hui la deuxième religion en France après le catholicisme. La population musulmane en France, majoritairement d'origine étrangère, s'est enracinée du fait de l'acquisition de la nationalité française par les immigrés ou leurs enfants, sans oublier ceux des Algériens qui n'ont jamais cessé d'être Français. Une greffe effectuée en un temps aussi bref ne peut se faire sans tensions ni ajustements. Mais, dans les difficultés de ce qu'on appelle l'intégration, il convient de faire la part de ce qui relève de la culture d'origine, de l'exclusion sociale engendrée par la crise économique dans la société d'accueil et du facteur religieux. Or, on a souvent tendance à attribuer à l'islam en tant que tel l'essentiel des problèmes de l'intégration.

Prenons d'abord la question de la culture d'origine. Si l'islam a profondément marqué cette culture, celle-ci est d'abord constituée par une langue, des coutumes, des traditions liées au terroir natal et reste très éloignée de l'islam normatif des docteurs de la loi.

Elle tend de toute façon à régresser, voire à disparaître, parmi la deuxième génération. Elle n'est nullement un élément unificateur des musulmans vivant en Europe, qu'elle sépare et divise selon les langues, les groupes ethniques et les pays d'origine. Lorsque des musulmans traditionalistes font retour à la pratique religieuse, ce sont en général autour de mosquées regroupant des gens originaires de la même région ou du même pays. Lorsque ces populations restées liées au pays d'origine, comme les Turcs, se politisent, c'est par rapport aux enjeux et aux groupes politiques de leur pays d'origine. On ne voit pas naître de mouvements islamistes dépassant les clivages ethniques ou nationaux parmi les populations qui restent liées au pays d'origine. Quant au retour à la pratique stricte de l'islam, telle qu'on peut la constater port du voile pour les femmes et de la barbe pour les hommes, observation scrupuleuse des rites religieux, elle n'est pas en soi un signe de radicalisation politique et peut, au contraire, aller de pair avec un repli sur soi, sur un groupe restreint, proche de la secte, et un retrait par rapport à la vie sociale et, encore plus, politique.

Radicalisation politique et violence se font le plus souvent en dehors de la religion. Si les flambées de violence qui éclatent régulièrement dans un certain nombre de banlieues françaises impliquent souvent des « beurs », elles n'ont rien à voir avec l'islam. Ces coups de colère urbains correspondent au phénomène des banlieues chaudes qui marque l'ensemble des pays occidentaux, dans des contextes religieux ou culturels tout à fait différents. Les révoltes de jeunes « beurs », loin de marquer leur adhésion à l'islam, sont plutôt le signe de l'érosion de la culture et des valeurs traditionnelles, incarnées par des pères dévalués à leur yeux. Le conflit de génération marque aussi une rupture par rapport à l'islam traditionnel. Entre la ré-islamisation des pères, qui se fait dans un cadre culturel traditionnel, et la révolte des fils, qui exprime acculturation et frustration par rapport à un modèle occidental et urbain de la culture aujourd'hui dominante, quelle est la place du radicalisme islamique parmi les populations d'origine musulmane vivant en Europe ? Y a-t-il contagion par rapport à la radicalisation islamique qui marque aujourd'hui le Moyen-Orient ?

Il est clair que, depuis la révolution islamique iranienne de 1979, les oppositions et les révoltes du monde arabo-musulman se font désormais essentiellement sous le drapeau vert de l'islam. Peut-on considérer que les populations musulmanes immigrées sont suffisamment intégrées aux pays d'accueil pour que la question de la « contagion » ne se pose plus, d'autant que les contextes sont largement différents ? Certains événements, comme l'attentat perpétré à Marrakech (août 1994) par un commando de jeunes « beurs » venus de La Courneuve, pour le compte probable du Groupement islamique armé algérien, mais aussi, sur un mode beaucoup plus légaliste, la multiplication des affaires du voile dans les établissements scolaires français indiqueraient une percée d'un islam, sinon toujours politique, du moins rigoureux et fondamentaliste, parmi une jeunesse d'origine musulmane, mais devenue française et acculturée. C'est donc la conjonction entre la contestation islamique qui soulève les masses des pays du Moyen-Orient et la radicalisation d'une frange minoritaire des jeunes musulmans de France et d'Europe qui peut laisser croire que l'islam représente la nouvelle menace que doit affronter un Occident débarrassé du péril communiste.

Qu'est-ce qui dans le radicalisme islamique, peut séduire des populations musulmanes en voie d'intégration ? La force principale du radicalisme est de vouloir donner une forme politique au concept de *oumma*, c'est-à-dire de communauté de

tous les musulmans, quelles que soient leur langue, leur ethnie et leur origine. Il permet donc un dépassement des divisions traditionnelles entre musulmans. Mais surtout, comme il tient un discours universaliste envers une population coupée de ses racines et qui a du mal à trouver, une nouvelle identité dans l'intégration, il peut offrir une identité de substitution, qui va précisément au-delà des références nationales, ethniques et raciales. Une identité universelle, en harmonie avec l'internationalisation qu'apporte le monde moderne : celui des migrations planétaires, des voyages de l'uniformisation des modes de vie et de l'omniprésence des médias, qui installent tout un chacun dans le même temps mondial. Le fondamentalisme n'est nullement un retour de la culture d'origine des populations musulmanes, c'est une construction intellectuelle et abstraite qui s'oppose à des siècles d'ajouts de traditions, de cultures locales, mais aussi de grandes civilisations. Le fondamentalisme dévalorise la littérature, la musique, tout ce qui se construit sur des bases autres. Il dévalorise quatorze siècles d'histoire et de culture du monde musulman, accusées d'avoir éloigné le croyant du message originel et de la société exemplaire qui s'était constituée autour du Prophète. Le radicalisme islamique, qui veut traduire en termes politiques le message fondamentaliste, peut donc trouver un écho parmi une frange acculturée de la population musulmane, devenue étrangère à la culture de ses parents, mais inquiète devant la perte d'identité qu'implique une intégration trop réussie.

C'est là l'ambiguïté et la force du nouveau fondamentalisme islamique : il introduit une certaine modernité en tenant un discours de retour à la vraie tradition, celle du Prophète et des premiers califes, par-delà l'histoire du monde musulman, qui a connu divisions, nationalismes et surtout la défaite face à un Occident triomphant depuis l'expédition de Bonaparte en Egypte en 1799. Le discours théorique du fondamentalisme islamique se place donc au-dessus des nations, des cultures, mais aussi de l'Histoire. Il définit un islam rigoureux, intemporel, qui se veut parfaitement logique par rapport aux préceptes de base du Coran. Il s'efforce de définir un modèle de société, de système politique et d'économie, dont la *chariat* (la loi divine) est l'unique principe normatif.

Il y a dans ce fondamentalisme moderne la conviction que l'islam est bien un système politique totalisant. Cette exigence de ramener l'ensemble des aspects de la vie sociale à un même modèle idéologique, ce que nous appelons l'islamisme, donne

une tonalité radicale au fondamentalisme islamique dans son exigence de rupture avec l'ordre social actuel.

Ces mouvements radicaux occupent aujourd'hui le champ de la contestation sociale et politique dans la plupart des pays musulmans. Ils ont incarné, dans le Moyen-Orient des années 1980, la nouvelle version de l'anti-impérialisme et de l'anti-occidentalisme populaire. Mais leur impact en profondeur dans la population musulmane vivant en Europe reste limité, même s'ils fascinent une *intelligentsia* déclassée en quête de grandes causes universalistes. Cependant, l'islamisme a réussi à monopoliser le débat sur l'islam et à mettre les discours sur la défensive. Le débat tourne aujourd'hui autour des thèses de l'islamisme radical. Sans doute parce que les islamistes radicaux, avec encore plus de force que les musulmans «simplement» pieux, affirment l'unité de la communauté des musulmans, de la *oumma*. Ils se réclament d'une matrice conceptuelle commune, qui fait sens aussi bien en Iran qu'au Maroc. Il y a aujourd'hui une nette uniformisation et une mondialisation du débat intellectuel en milieu musulman, alors même que les pratiques religieuses, et surtout les comportements culturels, diffèrent considérablement d'une société musulmane à une autre. Si les musulmans vivant en France ont des modes de vie très diversifiés, si, dans la pratique, la plupart d'entre eux ont bien inventé l'islam à la française que l'establishment politique et religieux cherche en vain à formaliser et à institutionnaliser, il n'empêche que le corpus théorique et intellectuel dont disposent les musulmans modérés qui refusent l'islamisme reste mal adapté à l'évolution concrète. Il y a un décalage très net entre la production intellectuelle musulmane, dominée aujourd'hui par les écrits islamistes et fondamentalistes, et la diversité des comportements.

Mais il faut également souligner que le champ du politique dans le monde arabo-musulman est aussi monopolisé depuis trente ans par le discours islamiste. Des Etats jusqu'ici relativement laïques ont accepté de ré-islamiser la Constitution, le droit et l'enseignement : l'Egypte dans les années 1970, le Bangladesh en 1988, l'Algérie en 1984, etc. Parallèlement à cette ré-islamisation officielle, on assiste à une ré-islamisation par le bas, sous forme de changements dans les comportements individuels, comme le port du voile. Cette évolution n'aurait guère de conséquences politique si elle ne correspondait pas à un développement des mouvements radicaux, dont le but est la mise en place d'un Etat et d'une société islamiques, par des moyens politiques et par la violence et la révolution. C'est donc la conjonction entre

un mouvement socioculturel de retour identitaire à l'islam et l'activisme politique radical qui rend la situation dangereuse.

1.1. Le radicalisme islamique.

Le fondamentalisme est souvent considéré comme un synonyme de radicalisme. Le fondamentalisme désigne, en islam comme ailleurs, la volonté de revenir aux seuls textes fondateurs de la religion, en contournant tous les apports de l'histoire et de la tradition des hommes. Mais cette démarche est ambiguë, dans le sens où elle peut soit favoriser un conservatisme extrême, sans poser la question de la légitimité du pouvoir politique, soit conduire à un réexamen critique de tout le corpus véhiculé par la tradition, en posant les bases de la refondation d'un nouvel ordre social et politique : c'est le modèle de la révolution islamique d'Iran à ses débuts. Le fondamentalisme n'est pas en soi politiquement radical ou révolutionnaire, il le devient quand il exprime en termes politiques la volonté de réforme de la société. Or cette politisation, ou plus exactement cette idéologisation du fondamentalisme, est récente : elle date des années 1920 et 1930 et doit beaucoup à la confrontation coloniale, qui entraîne la conjonction du fondamentalisme islamique avec une aspiration anticoloniale. Jusqu'alors, les fondamentalistes ne contestaient pas le pouvoir en tant que tel : ils exigeaient du prince, quel qu'il soit, qu'il défende les intérêts de l'islam. Mais, au XX^e siècle, apparaît l'idée qu'il faut un « Etat islamique » et que les princes, tout musulmans soient-ils, peuvent trahir l'islam. C'est alors que le fondamentaliste devient contestataire.

2. Le radicalisme dans l'histoire de l'islam.

2.1. Aux sources de l'islam.

La religion musulmane se définit par un corpus théologique et juridique : le Coran et la Sounna du prophète Mahomet, c'est-à-dire les dires et les traditions que l'on rapporte à son sujet. Ce corpus, qui n'est guère contesté, ne suffit pas en tant que tel à définir un système juridique achevé, encore moins un système politique. Le corpus a donc fait l'objet d'interprétations et de systématisations, surtout dans les deux premiers siècles de l'histoire du monde musulman. Quatre grandes écoles

juridiques se sont ainsi définies dans le monde sunnite. La tradition sunnite, majoritaire, prohibe, depuis, l'effort personnel d'interprétation, ou *ijtihad*, et considère que l'orthodoxie est ainsi définitivement établie et ne peut faire l'objet que d'interprétations casuistiques, portant sur des circonstances et des cas particuliers, mais pas sur les principes généraux. Cette tradition d'imitation a été remise en cause, depuis le XVIII^e siècle, par certaines écoles théologiques, comme le chi'isme et le wahhabisme, mais aussi par l'ensemble des mouvements réformistes qui agitent le monde musulman depuis la fin du XIX^e siècle.

Deux points sont à noter : l'islam classique a toujours accepté le principe d'un espace politique autonome, et le fondamentalisme n'a presque jamais été une doctrine politique achevée, mais plutôt le langage dans lequel s'est exprimé une certaine « fonction tribunicienne » qui fait la critique des princes et des mœurs de l'époque. La fameuse affirmation selon laquelle, dans l'islam, il n'y a pas de différence entre la religion et le politique doit être nuancée : le fondamentalisme traditionaliste a toujours exigé des pouvoirs établis qu'ils oeuvrent pour la stricte mise en place des principes de l'islam, mais n'a jamais contesté la manière, fort peu religieuse, dont ces pouvoirs s'établissaient.

2.2. Le fondamentalisme traditionaliste sunnite.

Le modèle politique idéal selon l'islam est celui de la communauté originelle des croyants : le guide spirituel, le Prophète, suivi par les quatre premiers califes (Abou, Bakr, Omar, Osman, Ali), était en même temps le chef politique de la communauté. La loi religieuse y était l'unique loi et le corps politique était composé de l'ensemble de la communauté des croyants. La prise du pouvoir, après la mort de Ali, par une dynastie (Omeyyades) dépourvue de légitimité religieuse, la création d'un appareil d'Etat, la division territoriale de la communauté en gouvernorats puis en émirats divers, l'incorporation de nouveaux convertis gardant leur langue et leur culture, la présence de populations chrétiennes souvent majoritaires, ont définitivement cassé le monolithisme et l'unicité de la première communauté des croyants. L'apparition des Etats nations à partir du XIX^e siècle accentuera cette division de la communauté musulmane. A partir de cette « perte » originelle, deux attitudes vont se développer. Une vision idéaliste, très minoritaire dans l'islam sunnite, cherchera à restaurer cette communauté originelle : elle est à la source des

radicalismes contemporains. Une vision pragmatique, majoritaire dans le corps des oulémas, s'est, au contraire, résignée à gérer la situation créée par la permanence des pouvoirs de fait : on introduisit le concept de « bien public » (*maslahat*), qui permit de justifier la politique du prince, on prêcha l'obéissance aux autorités établies, mais on exigea de ces dernières qu'elles fissent respecter la *chariat*, c'est-à-dire la loi islamique. C'est l'attitude fondamentaliste traditionaliste, qu'on retrouve aujourd'hui chez les autorités religieuses « officielles », comme l'université d'Al Azhar, au Caire.

Loin de correspondre à une « théocratie » (qui n'a jamais existé dans l'islam), le fondamentalisme traditionaliste repose sur un compromis entre deux groupes : les hommes du pouvoir (sultans, généraux, présidents) et la corporation des oulémas ou docteurs de la Loi. Les oulémas ne constituent pas un clergé : ce sont les « savants » issus des grandes écoles religieuses (le *madrasa*). Ils ont bien sûr vocation à occuper un certain nombre de fonctions, d'ailleurs assez multiples : imams des grandes mosquées, juges (*qazi*) dans les tribunaux religieux, jurisconsultes donnant des *fatwa* ou consultations juridiques, professeurs de théologie, etc. Leur savoir est celui de la maîtrise du corpus religieux et de son interprétation. Leur statut social aujourd'hui, dépend de la place de ce corpus dans la société : si le droit du pays est islamique, alors ils ont le monopole des postes de juges (Arabie saoudite), si le droit est laïque (comme en Turquie), alors ils abandonnent un secteur entier de la vie professionnelle à une autre corporation.

2.3. Le chi'isme.

La scission majeure qui a divisé la communauté originelle des croyants a eu lieu dans les années qui ont suivi la mort du Prophète : les chi'ites se définissent par la fidélité à la descendance d'Ali, gendre du Prophète, évincée du pouvoir par les Omeyyades (bataille de Karbala où le fils de Ali, l'imam Hosseyn, a été tué en 680). C'est au départ une attitude proprement politique, qui va évoluer en système de pensée religieuse. Le clivage entre les chi'ites et les sunnites reste une des clés du monde musulman contemporain. Les chi'ites constituent environ 10% des musulmans du monde ; ils sont majoritaires en Iran (le seul pays où le chi'isme soit religion d'Etat), en Irak, en Azerbaïdjan et à Bahreïn, tout en constituant d'importantes minorités au Liban, en Afghanistan, au Pakistan et en Arabie saoudite.

Vaincus dans la querelle de succession du Prophète, les chiïtes se sont progressivement forgé une théologie et un droit propres, d'abord sous la direction des descendants directs du Prophète, les imams, puis, après la disparition ou occultation du douzième imam, sous l'autorité de docteurs de la Loi, qui ne se constitueront en clergé au sens moderne qu'au XVIII^e siècle. Le point marquant du chiïsme, outre la fidélité à la famille du Prophète, est l'attente du douzième imam, occulté en 873 de notre ère, et qui reviendra instaurer la justice sur terre. Mais cette théologie n'est pas en soi politiquement radicale. Le courant chiïte a été, jusqu'à l'époque contemporaine, majoritairement quiétiste, estimant qu'il fallait accepter les autorités établies. La radicalisation du chiïsme iranien dans les années 1960 et 1970 est au confluent de deux tendances fort différentes : la cléricatisation et la politisation des oulémas chiïte.

Au XVII^e siècle, un débat théologique agite les oulémas chiïtes : les *akhabari* ou traditionalistes, estiment, comme les sunnites, qu'il ne faut pas « ouvrir les portes de l'interprétation » mais s'en tenir à la tradition ; les *osouli*, ou « fondamentalistes », estiment que les plus grands parmi les oulémas (qu'on appellera plus tard ayatollahs) ont le droit d'interpréter la Loi religieuse. La victoire de cette tendance entraîne une cléricatisation de la communauté chiïte : sous l'autorité des grands ayatollahs une hiérarchie se constitue (grands ayatollahs « source d'imitation », ayatollahs, *hujjat ol Islam*, simples mollahs), chaque croyant devant faire allégeance à un grand ayatollah par l'intermédiaire d'un de ses représentants, à qui il donne l'impôt islamique. Les grands ayatollahs disposent ainsi d'une autonomie financière sans équivalent chez les sunnites. La politisation du clergé n'intervient qu'à la fin du XIX^e siècle, quand la dynastie iranienne, les Qadjars, cèdent du terrain devant l'impérialisme européen. Lorsque le chah concède les Tabacs à un Britannique, en 1890, le grand ayatollah Chirazi lance de l'Irak une *fatwa* interdisant la consommation de tabac. La concession est annulée. Depuis, le clergé chiïte sera toujours présent dans la politique iranienne, mais cherchera, jusqu'à Khomeyni, un accord avec la monarchie en échange d'un contrôle du droit. Mais, en 1963, l'ayatollah Khomeyni est exilé en Irak après des émeutes contre les réformes du chah. C'est la rupture définitive entre le haut clergé et la monarchie.

L'idéologisation du chi'isme est le fait d'Ali Chariati, un laïc issu d'une famille religieuse qui élabore une synthèse entre l'islam chi'ite et les idéologies progressistes occidentales de l'époque, un peu sur le modèle de la théologie de la libération en vigueur dans les milieux catholiques tiers-mondistes. Il s'oppose au cléricalisme et fait une relecture de l'eschatologie chi'ite en termes de révolution. Son influence sur la jeunesse intellectuelle iranienne a été très profonde. En Iran, les mollahs eux-mêmes, pourtant parfois méfiants envers Chariati, ont une connaissance de la philosophie et de la pensée politiques occidentales sans commune mesure avec le monde sunnite. C'est pourquoi c'est en Iran, et sous la bannière du chi'isme, que s'est élaborée la synthèse la plus forte entre radicalisme religieux et révolutionnarisme politique, entre islam et philosophie marxiste, même si cette synthèse ne résistera pas au conservatisme induit par la pratique du pouvoir islamique après la mort de l'imam Khomeyni.

2.4. Le hanbalisme et le wahhabisme.

Le hanbalisme (de Ahmed Ibn Hanbal, mort en 855) est la plus rigoureuse des quatre grandes écoles juridiques classiques de l'islam sunnite et sert donc de référence aux fondamentalistes les plus stricts : cette école n'admet que deux sources de la Loi, le Coran et la Sounna, et refuse le principe du consensus entre les docteurs de la Loi, admis par les autres écoles pour trancher les cas non prévus par les textes. Le hanbalisme connut son apogée avec Ibn Taymiya (1263-1328), célèbre pour avoir déclaré infidèles les Mongols, pourtant convertis à l'islam, parce qu'ils s'écartaient des principes stricts de la législation islamique. Ibn Taymiya est aujourd'hui le théologien classique revendiqué par les radicaux islamistes.

Le wahhabisme a été fondé par Ibn Abd al Wahhab (1703-1791), qui s'allia à la tribu des Saoud, laquelle finit par conquérir la plus grande part de la péninsule Arabique, pour fonder l'Arabie saoudite (1924). Le wahhabisme insiste avant tout sur l'unicité de Dieu, refuse le principe d'intercession très présent dans le soufisme et l'islam populaire, interdit de prier sur les tombes, déclare infidèles les musulmans qui ne se conduisent pas strictement selon les canons du pur islam (c'est la théorie du *takfir*) et tient les chi'ites pour des hérétiques. Les tenants du wahhabisme refusent toutes les innovations, toutes les interprétations de l'islam qui leur sont antérieures, ce qui les amène paradoxalement à admettre une certaine possibilité d'interprétation,

puisqu'il n'y a aucune autorité établie sur laquelle s'appuyer pour interpréter le Coran et la Sounna, seules sources qu'ils reconnaissent. Le wahhabisme condamne aussi la musique, la poésie etc. C'est un islam strict et puritain. Mais, sur le plan politique, le wahhabisme n'est pas révolutionnaire : son avenir est lié à celui d'une monarchie, dont le concept est pourtant absent du Coran et de la Sounna.

Les wahhabis et les mouvements voisins se définissent comme ceux qui suivent le chemin des ancêtres et préfèrent souvent ce terme de *salafi*. A la fin du XIX^e siècle, un courant fondé par Jamaluddin Afghani et repris par Mohammed Abdouh lança un mouvement de réforme (salafisme), plus intellectuel que le wahhabisme proprement dit.

2.5. Les pères fondateurs.

Hassan al Banna (1906-1949)

Un instituteur égyptien, fonda en 1928 l'association des Frères musulmans. Hassan al Banna a été formé dans un institut fondé en 1872 à l'initiative des mouvements réformistes modernistes d'Egypte, l'école Dar al-Ouloum (« Maison des sciences religieuses »), dans la logique d'Ibn Taymiya il proclame :

L'islam est idéologie et foi, partie et nationalité, religion et Etat, esprit et action, livre et épée.

Il est à la fois un orateur et un organisateur de très grande influence. Son association s'étend rapidement car Hasan al Banna, très soucieux d'éducation et d'encadrement de la jeunesse, multiplie les branches locales du mouvement. Pour lui, seule est juste une société musulmane, seul est légitime un Etat islamique qui, selon l'impératif du Coran, s'attache à « promouvoir le bien et à condamner le mal ». Fondé sur la *charia* (« législation religieuse »), pareil Etat régirait une communauté divisée en croyants, en indécis, en opportunistes et en opposants. Il serait dirigé par les plus compétents des Croyants, c'est-à-dire les *oulama* (savants en sciences religieuses). Enfin, Hassan al Banna préconise de structurer cet Etat autour d'un système fiscal fondé sur la *zakat* (« aumône légale ») et il récuse la division de l'espace musulman en nation, ne voulant tenir compte que de *l'Oumma*, la Communauté musulmane dans son ensemble. Ainsi trouve-t-on sous une forme contemporaine la tendance «justicière » de l'islam qu'ont pu illustrer les kharijites les

hachwiya et tant d'autres sectes comme dans le Khorasan, au VIII^e siècle, les mouharima, étant entendu que les formes modernes de cette tendance ne peuvent être réduites à ce qu'ont été ces sectes de l'islam des premiers siècles.

Le mouvement islamiste prend de l'importance et, de l'avènement du roi Farouk en 1937 jusqu'à l'après-guerre, il est toujours présent dans l'histoire du pays jusqu'en 1949, où l'Association est dissoute et où Hassan al Banna est assassiné par la police.

Abu Ala Maududi (1903-1979)

Plus puissant que beaucoup d'autres, l'islamisme indo-pakistanaï est une tendance originale et indépendante qui s'ancre dans une tradition d'islamité radicale. Celle-ci s'était déjà exprimée dans de farouches luttes antibritanniques au XX^e siècle. Son principal inspirateur au XX^e siècle fut Abu Ala Maududi.

Né dans le sud de l'Inde le 25 septembre 1903 à Awrangabad, il lutte dans le mouvement de revendication pour l'indépendance indienne et pour le respect de la personnalité musulmane, aux côtés de Mohammed Iqbal. Il milite également pour la création d'un Etat islamique étendu à tout le sous-continent indien. Il fonde en 1932 un mensuel en ourdou, *Tarjuman al Qouran*, puis en 1941 le mouvement Jama'at Islami, actif en Inde, où il déploie une activité missionnaire ainsi qu'au Pakistan, où il devient un parti politique.

Maududi écrit des articles et des ouvrages fondamentaux, mais il rédige aussi ce que l'on peut appeler des livres de vulgarisation comme *Risala e diniya*, traduit par la suite en plusieurs langues. Son œuvre de théorie politique islamique est abondante, souvent accessible en anglais. Il y prône un retour à une compréhension du Coran apurée de toutes les scories de la tradition sur la base des quatre concepts clés, selon lui, du Livre révélé : Le Divin, la souveraineté, l'adoration et la religion. Cet homme, avec sa pensée et son mouvement, fonde la force islamiste la plus notable en dehors de l'islamisme égyptien et même l'influence.

Hassan al Banna et Maududi sont aujourd'hui les auteurs canoniques des mouvements islamistes sunnites. Traduits dans des dizaines de langues, ils ont posé les concepts de base, remarquablement proches l'un de l'autre quoiqu'ils ne se soient pas concertés. Les organisations qu'ils ont fondées ont constitué la matrice des grands mouvements islamistes contemporains, même si, dès la fin des années

1970, on a vu apparaître des groupes plus radicaux, mais aussi beaucoup moins implantés dans le monde musulman, influencés cette fois par la pensée d'un émule radical des pères fondateurs, Sayyid Qotb.

3. Les mouvements islamistes contemporains. Le radicalisme islamique aujourd'hui.

Qu'y a-t-il de nouveau dans les mouvements islamistes contemporains ? Ils s'efforcent de penser l'islam comme une idéologie politique qui engloberait l'ensemble de la vie sociale à partir d'une appréhension politique de la société. Il s'agit de sortir de la vision strictement juridique du lien social dans le fondamentalisme traditionnel pour s'efforcer de définir l'essence d'une société et d'un pouvoir islamiques. Tout ne se ramène pas au *fiqh* et à la *chariat*. Pour les islamistes, loin d'être une collection de croyants, la société islamique se définit d'abord par la nature du pouvoir politique. Cette société est une totalité qui reflète l'unicité de la communauté des croyants et de Dieu lui-même. Les islamistes vont donc s'intéresser à la complexité de la vie sociale, pour mieux la ramener sous le paradigme de l'unicité. On perçoit nettement, dans cette idéologisation de la religion, l'influence du marxisme.

Le corps de doctrine islamiste a été élaboré essentiellement par Hassan al Banna et Abu Ala Maududi, qui ont été repris et radicalisés par Sayyid Qotb. L'essentiel de la production intellectuelle des islamistes reprend les thèmes exposés par ces pères fondateurs, même si des penseurs chiïtes, comme Mohammad Baqer al Sadr et Rouhollah Khomeyni, ont développé une vision plus proprement chiïte. Il suffit aujourd'hui de rentrer dans une librairie islamique en France comme à Istanbul pour trouver les œuvres de ces auteurs traduites dans les langues locales et vendues sous forme de petites brochures très lisibles et bon marché.

3.1. Les grands mouvements historiques : les Frères musulmans et le Jama'at-i Islami.

L'association des Frères musulmans et le Jama'at-i Islami ont inventé une nouvelle structure de mouvement politico-religieux dans le monde musulman. Leur mode de fonctionnement combine à la fois une tradition venue des ordres mystiques

soufis (qu'ils récusent pourtant) et d'un parti politique moderne. A la tête du mouvement, l'Emir (au Jama'at) ou le Guide (chez les Frères musulmans), choisi par un conseil consultatif général (*majlis al shura* pour les Frères musulmans), sorte de comité central du mouvement. Une fois élu, l'Emir est quasiment inamovible. Il s'entoure d'un bureau de l'orientation (*maktab al irshad al 'amm* pour les Frères musulmans) et de comités (culture, propagande, etc.). Les membres, pour adhérer, suivent une formation qui comprend plusieurs degrés. Ils doivent obéissance et fidélité au Guide et s'engagent à vivre en vrais musulmans dans leur vie privée et sociale. Le mouvement fonctionne donc aussi comme une contre-société, où les membres appliquent déjà les principes de la future société islamique. Mais, contrairement aux mouvement plus radicaux qui vont suivre, il ne s'agit pas d'une secte, car les militants sont immergés dans la vie sociale et politique de leur temps, menant l'effort de prédication et de recrutement dans leur lieu de travail comme dans leur famille. Il s'agit donc à la fois d'une sorte de confrérie religieuse, soucieuse du perfectionnement de ses membres, d'un parti politique et d'un mouvement social. L'actuel dirigeant du Jama'at-i Islami est Qazi Husseyn Ahmad, tandis que le Guide des Frères musulmans égyptiens est, depuis 1986, l'Égyptien Hamid Abou al Nasar.

Prônant la substitution de l'*oumma* à la nation, les deux mouvements se sont internationalisés. Les Frères musulmans ont créé des sections nationales qui, en théorie, reconnaissent le Guide établi en Egypte. Chacune est dirigée par un « superviseur » (*muraqib*) : les Frères musulmans syriens sont créés en 1944 sous la direction de Mustafa al Siba'y, la section jordanienne suit en 1946. La section soudanaise, créée en 1954, fonde en 1964 le Front de la charte islamique, dont le secrétaire général est Hassan Tourabi, qui a étudié le droit en France ; en 1985, il met sur pied le Front Islamique National, qui devient autonome par rapport au Caire. Tourabi s'est efforcé, à partir de 1989, de fonder à son profit une nouvelle internationale islamique. En Palestine, le Parti de la Libération Islamique, fondé en 1953 par des Frères, quitte d'emblée l'organisation, se voulant beaucoup plus politique. La confrérie se rétablira en Palestine de manière organisée avec la fondation du Hamas en 1987, sous la direction du cheykh Ahmed Yasin, qui deviendra, après l'Intifada, le principal rival de l'OLP.

Au Maghreb, la confrérie a une influence tardive et ne s'implante pas en tant que telle. Au Maroc, elle a des sympathies parmi les leaders du parti de l'Istiqlal. En Tunisie, elle influencera Rachid Ghanouchi et Abdel Fattah Mourou, qui fondent

successivement l'Association pour la défense du Coran en 1971, puis le Mouvement de la tendance islamique en 1981, rebaptisé Al Nahda en 1988 ; mais les Tunisiens n'auront aucun lien organique avec les Frères musulmans égyptiens. En Algérie, la confrérie des Frères musulmans n'a rien à voir avec le FIS, même si des membres égyptiens de la confrérie jouent un grand rôle dans l'arabisation et l'islamisation du système d'enseignement algérien dans les années 1970 et 1980, à la demande du FLN alors au pouvoir. Sur le reste de l'aire islamique, les Frères musulmans ont de l'influence par les contacts personnels et par leur littérature et non par des réseaux organisationnels. B. Rabbani, le président du parti afghan Jamiat-i Islami, devenu chef de l'Etat en 1993, fit ses études à Al Azhar au Caire et y adopta les idées des Frères musulmans. En Asie centrale, le qazi Akbar Torad-janzade, jeune mollah soviétique officiel devenu un des dirigeants de l'opposition islamique en 1992, a adopté le point de vue des Frères musulmans lors de ses études à l'université de théologie d'Amman en Jordanie, dans les années 1980. Au Yémen, le mouvement Islah est proche des Frères musulmans sans y être organiquement lié.

Quant au Jama'at-i Islami, il reste limité au sous-continent indien et à l'émigration qui en est issue, même si les ouvrages de Maududi sont répandus dans l'ensemble de la communauté musulmane. Le Jama'at a donc essaimé de la Grande-Bretagne à l'Afrique du Sud en passant par l'île Maurice. La branche pakistanaise est la plus importante, car les sections indiennes et bangladeshies ont été largement discréditées par leur opposition aux indépendances. Malgré sa limitation géographique et sa faiblesse électorale, le Jama'at pakistanais a pu jouer un rôle politique considérable grâce au soutien qu'il a apporté au général Zia, après son coup d'Etat de 1977. Le Jama'at a joué une politique d'influence, en infiltrant la haute administration. Son heure de gloire est venue lors de la guerre d'Afghanistan, où il a servi de relais à la politique gouvernementale, en sélectionnant les partis afghans destinés à recevoir l'aide américaine. C'est par le Jama'at que le parti Hizb-i Islami est devenu le pivot de la politique pakistanaise en Afghanistan. Mais le Jama'at a aussi joué un rôle, en collaboration avec les Frères musulmans, dans la mobilisation de volontaires musulmans venus de tous les pays se battre en Afghanistan. En Angleterre, le Jama'at est bien implanté dans la population musulmane ; il a fondé la Islamic Foundation de Leicester.

Frères musulmans et Jama'at comptent de nombreux intellectuels de haut niveau, ainsi que des professionnels, des hommes d'affaires, des techniciens. Ils fournissent aujourd'hui les réseaux d'influence qui manquent aux wahhabis saoudiens, riches en argent mais pauvres en hommes et en idées.

Un troisième pôle islamiste apparaît en Turquie, avec des idées similaires aux musulmans, mais une pratique parlementariste assumée : il s'agit de parti Refah, fondé en 1970 sous le nom de Milli Nizam, puis de Milli Salamet, après plusieurs interdictions.

3.2. Les penseurs radicaux : Sayyid Qotb et l'ayatollah Khomeyni.

Dès lors, c'est dans les prisons de Nasser que le mouvement survit. Parmi les emprisonnés de Toura, Sayyid Qotb sera un théoricien important de l'islamisme contemporain.

C'est au terme d'un parcours assez étrange qu'il se retrouve au bagne en 1955. Né en Moyenne Egypte en 1906, il fait des études à l'école Dar al Ouloum comme Hasan al Banna. Il entame au début des années trente une carrière dans l'enseignement et mène parallèlement des travaux littéraires et journalistiques, en même temps qu'une activité politique relativement modeste au sein du Wafd, le grand parti nationaliste égyptien. En 1945, il quitte cette formation et publie des articles très critiques contre l'état social et politique de Egypte. Il est alors envoyé aux Etats-Unis en 1948, où, loin d'être séduit par le modèle américain, il prend conscience des valeurs qui l'animent et de son islamité. Il rentre en Egypte et fait preuve d'un antiaméricanisme si virulent qu'il est contraint de démissionner. Il rejoint les Frères musulmans et sera victime de la grande répression que mène Nasser à partir de la fin de 1954.

Sayyid Qotb restera plus de neuf ans dans le bagne de Toura, y écrivant un important commentaire du Coran et des ouvrages de doctrine, dont *Maalim fi l-Tarik* (« Maître sur le chemin »), qui sera un texte fondamental de l'islamisme contemporain. Ce livre est édité dès la libération anticipée de Sayyid Qotb en 1964, obtenue grâce à l'intervention du chef d'Etat irakien Abdou Salam Aref lors d'une visite officielle au Caire.

L'ouvrage connaît immédiatement un immense succès, mais, en août 1965, Nasser dénonce un nouveau complot des Frères Musulmans et engage une nouvelle répression. Considéré comme un meneur, Sayyid Qotb est arrêté, torturé comme en 1955, jugé, condamné à mort et pendu le en août 1966 avec deux de ses compagnons.

Le concept de rupture avec l'ordre existant, si fort chez les radicaux, fait que le *djihâd* (guerre sainte) devient une obligation individuelle et impérative. Dans l'islam traditionnel, le *djihâd* est collectif, occasionnel et soumis à des conditions précises ; il ne saurait viser un autre musulman, même s'il y a des désaccords profonds. Sans remettre en cause l'idée qu'on ne peut faire la guerre à des musulmans, les radicaux justifient leur violence envers leurs adversaires en leur déniaient ce statut de musulmans, par le *takfir*. Comme la société actuelle est retombée en l'état pré-islamique, ont comprend qu'à la limite tous sont infidèles, sauf celui qui mène le *djihâd*. Le *djihâd* revient ainsi au centre de la pensée islamiste.

Un autre aspect des radicaux est que leur insistance sur la dimension politique de l'idéologie islamique les amène souvent à prendre quelques distances par rapport à la *chariat*. Certes, tous les islamistes pensent que la *chariat* ne peut être vraiment appliquée dans la lettre comme dans l'esprit qu'une fois l'Etat islamique instauré. Mais on retrouve ici deux lignes : d'un côté les modérés, qui, parce qu'ils sont réformistes, pensent que l'application de la *chariat* fait partie du programme politique immédiat, même si elle doit être progressive, et de l'autre côté les radicaux, pour qui l'objectif est d'instaurer la souveraineté de Dieu avant la *charait*, cet ordre politique englobant se situant au-delà du formalisme des prescriptions. Sayyid Qotb parle du « *fiqh en mouvement* » (*fiqh haraki*), qui est plus une dynamique que le respect littéral de préceptes. L'ayatollah Khomeyni, dans une lettre célèbre adressée au président de la république de l'époque, Ali Khameney, déclare nettement que la logique révolutionnaire l'emporte sur le strict respect de la loi islamique.

Cette radicalisation théorique renforce le rôle du Guide religieux : car, si l'on peut se détacher de la lettre pour être fidèle au projet révolutionnaire, c'est seulement celui qui a le pouvoir d'interprétation qui peut indiquer la voie. D'où le rôle clé des *fatwa* (consolidations juridiques) dans la mouvance radicale : elles ne sont plus de simples points de droit, comme dans la tradition des oulémas, mais elles deviennent vraiment fondatrices. Le fondamentalisme de la loi n'est plus là pour limiter le rôle des chefs charismatiques. En même temps, cette importance

fondamentale accordée à la pensée du Guide renforce la tendance à la parcellisation du mouvement islamiste en sectes centrées autour d'un personnage charismatique, jetant l'anathème sur tout autre que lui. C'est le triomphe des Emirs et des Guides qui entraînent autour d'eux un noyau de disciples convaincus.

Avec l'Égyptien Abdel Salâm Farag, la pensée de Qotb est elle-même radicalisée. Il écrit un livre intitulé *l'Obligation absente*, pour démontrer que le *djihâd*, quoique ne figurant pas parmi les cinq piliers de l'islam (prière, profession de foi, aumône, jeûne et pèlerinage), en constitue pourtant le sixième. Théoricien du groupe Takfir wal Hijra, il est pendu le 8 avril 1982. Ici réside le paradoxe même de l'islamisme radical : définir soi-même intangible et intemporel que chacun doit imposer ; c'est-à-dire confier à l'interprétation d'un homme seul, sans formation particulière, la définition du sens du message divin. C'est le temps des nouveaux prophètes, scandale pour l'islam orthodoxe, pour qui Mahomet est le dernier des prophètes.

Dans le monde chi'ite, c'est la théorie de l'ayatollah Khomeyni qui constitue la forme la plus radicale. Son apport principal est le concept de la *velayat-i fâqih*, ou « régence du docteur de la Loi ». C'est la seule théorie authentique d'une théocratie dans le monde musulman, et elle est relativement tardive dans la pensée de Khomeyni lui-même. Mais ce concept illustre bien l'ambivalence islamiste entre primat de la révolution et primat de la Révélation : le Guide, chef politique du mouvement islamique, doit être celui qui détient aussi la primauté dans le savoir religieux. Or, le clergé chi'ite dispose, contrairement au clergé sunnite, de procédures pour déterminer le plus savant, l'ayatollah *ozmah* (« le plus grand »), *marja'-i taghlia* (« source d'imitation ») : c'est le consensus des grands ayatollahs. Mais Khomeyni commença précisément par casser le système de la collégialité des grands ayatollahs, parce qu'ils étaient hors de son contrôle et de l'ordre du politique. Il est certes difficile de parler d'anticléricalisme chez Khomeyni, mais il poursuivra pourtant avec un égal acharnement les oulémas tièdes vis-à-vis de la révolution : l'ayatollah Chariat Madari sera « défroqué » et mis en résidence surveillée, où il mourra en 1983. Le grand ayatollah Khou'y, sans doute plus vénéré que Khomeyni avant la révolution, sera disqualifié aux yeux de l'imam par son refus de quitter l'Irak lors de la guerre avec l'Iran. Plutôt que d'aligner le politique sur le religieux, et donc de mettre au pouvoir les grands ayatollahs, la politique de la république islamique d'Iran sera au contraire de donner l'hégémonie religieuse au personnel politique issu

de la révolution. Après la mort des grands ayatollahs Khou'yi et Arki en 1994, le régime s'efforcera de faire reconnaître, en vain, comme « source d'imitation » le Guide de la révolution et ancien président de la république, Ali Khomeini, qui, par l'âge et les titres, n'a pas d'autre droit à une telle promotion que sa position politique. Loin de cléricaiser la vie politique, la révolution islamique d'Iran a politisé la fonction religieuse, mais l'a en même temps largement disqualifiée, au grand dam d'une partie importante du haut clergé, comme l'ancien dauphin de Khomeini, l'ayatollah Montazeri.

On voit que la logique de l'islamisme radical, derrière l'exigence d'islamisation, est avant tout celle d'une définition politique de l'islam, qui s'exacerbe dans la contradiction entre primat de la loi et primat de la volonté de ceux qui veulent l'imposer.

3.3. La crise et la montée des mouvements islamistes dans les années 1970.

Dans les années 1970, les régimes issus de la décolonisation commencent à s'user. Les équipes au pouvoir se sont installées dans le clientélisme et l'accaparement de l'appareil d'Etat à leur profit. Les pays qui n'ont pas été colonisés (Turquie, Iran), connaissent également une crise de légitimité politique, même si, à la différence des autres, la contestation semble d'abord menée par des mouvements de gauche. Mais tous ces régimes se sont coupés de leur base sociale, parce qu'ils sont accaparés une minorité religieuse (Syrie, Bahreïn), un parti (Baath irakien), une nomenclature (Egypte), un clan tribal (Saoudiens), une monarchie (Iran), ou une combinaison de plusieurs de ces éléments. La crise économique surgit dans ce contexte de délégitimation des élites politiques: plus d'embauche pour les éduqués, réduction du secteur d'Etat, et émergence de nouveaux riches (*infatih* en Egypte) grâce au premier choc pétrolier (1971). Cette montée brusque des revenus de l'Etat accentue les différences sociales et l'exode rural, fait monter les espérances, mais n'a pas le temps de produire une transformation positive de l'économie car il est suivi de la chute des prix pétroliers et de la récession des années 1980. Les Etats pétroliers, devenus importateurs de produits alimentaires souvent subventionnés, doivent adopter une politique de vérité des prix qui entraîne des émeutes. En Algérie, les émeutes d'octobre 1988, dues à l'augmentation brutale du prix des produits de

base, sont durement réprimées et logiquement suivies par triomphe du FIS aux élections municipales (1990) et législatives (1991).

Ces mouvements populaires surviennent dans un contexte où la gauche a été réprimée et a presque disparu du paysage politique. La crispation de régimes sans légitimité a entraîné, sinon le recul d'une démocratie qui n'a jamais existé, du moins une accentuation de la répression, en Iran, Egypte, Algérie et Syrie, qui permet aux islamistes de brandir l'étendard de la liberté et des droits de l'homme (le dernier avatar de cette fusion de la revendication islamiste et de la défense des droits de l'homme est la création du « Comité saoudien des droits légitimes », l'adjectif renvoyant aussi aux droits tels qu'ils sont définis par la *chariat* et bafoués par la monarchie).

Enfin, le dernier ingrédient de l'islamisme est la crise de l'anti-impérialisme. Les mouvements islamistes reprennent le flambeau tiers-mondiste de groupes discrédités par la gestion du pouvoir (nationalisme et socialisme arabes, du FLN à l'OLP en passant par le nassérisme) ou bien d'une gauche qui a perdu le contact avec les milieux populaires. Ce faisant, c'est aussi le lien entre l'anti-impérialisme occidental de gauche et les mouvements contestataires du tiers-monde qui disparaît. Les intellectuels européens de gauche ne peuvent plus se reconnaître dans les mouvements islamistes, au contraire de l'OLP et du FLN algérien. Un symbole de la récupération de l'anti-impérialisme par les milieux islamistes a été le soutien qu'ils ont accordé à Saddam Hussein, lors de la guerre du Golf, en 1991, car il reste l'un des rares leaders non islamistes populaires parce qu'il se bat contre l'Occident.

Mais cette crise de délégitimation ne touche pas que l'Etat : elle déborde aussi sur les oulémas. Les oulémas officiels ont aussi perdu le contact avec les masses populaires, qui ne peuvent plus fréquenter les grandes mosquées des centres-villes, trop éloignées de leur domicile. On voit ainsi se multiplier les mosquées de quartiers, « privées » et animées par des prêcheurs autoproclamés, exerçant souvent un autre métier pour vivre. Les oulémas perdent ainsi le monopole de la prédication et de la jurisprudence. Les Etats ont perdu le monopole du nationalisme, les oulémas celui de la religion, la gauche celui de la démocratie et de l'anti-impérialisme : le terrain est libre pour les islamistes.

3.4. Les mouvements extrémistes.

A partir de la matrice conceptuelle définie par Sayyid Qotb, une multitude de groupuscules extrémistes se sont créés dans le monde sunnite, dont les plus importants se trouvent en Egypte, récemment rejointe par l'Algérie. Dans le monde arabe sunnite, ces mouvements se sont séparés des Frères musulmans, jugés trop modérés, à la fin des années 1970. La révolution islamique en Iran a accentué cette dynamique de la radicalisation, même si elle ne l'a pas créée et bien que fort peu de mouvements sunnites aient eu des relations suivies avec l'Iran islamique. Dans le monde chi'ite, en revanche, les mouvements radicaux sont directement parrainés par la République Islamique d'Iran, elle-même dominée, dès l'automne 1979, par les éléments les plus radicaux. En fait, la République Islamique d'Iran est le seul exemple où les radicaux aient pris la tête d'un mouvement islamiste majoritaire dans la société. A l'inverse, dans le sous-continent indien sunnite, les mouvements radicaux sont beaucoup moins extrémistes que dans le monde arabe : la violence est plus liée à des conflits strictement religieux et communautaires, opposant en particulier les sunnites aux chi'ites. Nous allons donc examiner séparément les mouvements extrémistes chi'ites, tous liés à l'Iran, et les mouvements extrémistes sunnites, au contraire très éclatés.

La révolution iranienne et le monde chi'ite.

Les mouvements révolutionnaires dans le monde chi'ite ne sont pas une exportation de la révolution islamique, mais participent à la vague de radicalisation qui a ébranlé le monde chi'ite avant la révolution de 1979. En Irak, un foyer de chi'isme radical s'était constitué autour de l'ayatollah Baqer al Sadar (exécuté en 1980) et de l'ayatollah Muhsin al Hakim (mort en 1970), qui fondèrent dès 1957 le parti Hizb-al Da'wat ou Parti de la prédication, clandestin. Ce parti évita de se ranger trop strictement dans la mouvance iranienne et Téhéran préféra susciter, en 1982, le Conseil de la révolution islamique d'Irak, dirigé par un des fils de AL Hakim, Mohammad Baqir.

Au Liban, la radicalisation date du mouvement Al Amal, lancé par l'imam Moussa Sadr en 1969. Ce mouvement regroupait les chi'ites du sud du pays à la fois contre les notables traditionnels de la communauté chi'ite et contre le système politique libanais, d'où les chi'ites étaient quasiment exclus. Le mouvement restait communautariste, représentant exclusivement la communauté chi'ite. L'imam Moussa Sadr disparut en 1979 en Libye. La révolution islamique d'Iran et l'invasion du Liban par Israël, en 1982, conduisirent à un éclatement et à une radicalisation sous l'impulsion de l'ambassadeur iranien à Damas depuis 1981, Ali Akbar Mohtahémi, un des chefs de file des radicaux iraniens. Al Amal resta dirigé par Nabih Berri, laïque et pro-syrien, tandis qu'apparaissait le mouvement Amal islamique, dirigé par Husseyn Mussawi, pro-iranien installé dans la plaine de la Bekaa avec l'accord des Syriens. Mais Mohtachémi suscita l'apparition d'un autre mouvement plus puissant, le Hezboullah, dirigé par un conseil comprenant lui-même, Abbas Mussawi, Sobhy Toufayli et Sayyid Nasrallah. Le vrai chef du Hezboullah est le cheykh Mohammad Husseyn Fadlallah, né et éduqué dans le sanctuaire chi'ite de Najaf en Irak. Revenu au Liban en 1966, il s'installa à Beyrouth. Le mouvement, créé vers 1982, se donna une branche clandestine et militaire, l'organisation du Djihâd islamique, dirigé par Imad Mughniyya. Ce groupe a été responsable de l'essentiel des opérations terroristes menées contre les forces occidentales installées à Beyrouth après 1982 : attentats contre les marines américains et les parachutistes français (1983), ainsi que de la majorité des prises d'otages étrangers effectuées au Liban. Le Hezbollah agit également en dehors du Liban : attentats à Koweït en 1983 et en France en 1986. Dans tous ces cas, l'objectif essentiel était de soutenir l'effort de guerre iranien, alors que l'Irak était massivement soutenu en matériel militaire par les Occidentaux.

En Afghanistan, il existait des groupuscules chi'ites radicaux en exil (en Irak et en Iran) avant l'invasion soviétique, d'ailleurs plus nationalistes qu'islamistes (ils défendaient l'identité hazara, une ethnie qui constitue 90% des chi'ites afghans). Les mouvements chi'ites de la résistance étaient au début plutôt conservateurs, mais la guerre et l'influence de l'Iran ont eu un effet de radicalisation. L'Iran a suscité la création d'une alliance radicale de huit partis chi'ites, regroupés ensuite dans le Hizb-i Wahdat, ou Parti de l'unité.

Durant la guerre avec l'Irak, Téhéran s'est efforcé d'instrumentaliser et contrôler les mouvements chi'ites étrangers, en suscitant le Conseil de la révolution islamique d'Irak, l'union des huit partis chi'ites afghans, le Hezbollah libanais. Mais cette instrumentalisation les ayant plutôt isolés, aussi bien sur la scène intérieure qu'extérieure, aujourd'hui les mouvements chi'ites se sont largement autonomisés à Téhéran et poursuivent des objectifs qui leur sont propres : essentiellement la réintégration de la communauté chi'ite dans la vie politique, mettant entre parenthèses la revendication de l'Etat islamique (Irak, Afghanistan, Bahrein).

Les mouvements extrémistes sunnites.

Faire la liste des mouvements radicaux sunnites est difficile, car beaucoup ont une existence éphémère ou bien ont utilisé des « étiquettes » (Hezbollah, Djihâd) communes à des mouvements différents. C'est en Egypte, avec l'assassinat du président Sadate en octobre 1981, que les mouvements islamistes sunnites ont fait une apparition sanglante sur la scène internationale. Les trois principaux groupes égyptiens sont le Takfir wal Hijra, Gama'at Islamiyya et le Djihâd islamique. Le nom du groupe Takfir wal Hijra (« anathème et retrait ») semble lui avoir été donné de l'extérieur, lui-même se qualifiant de Jama'at al Muslimin (« société des musulmans »). Dirigé par Shukri Ahmed Mustafa, ce groupe a poussé jusqu'au bout les théories de Sayyid Qotb : seuls les membres du groupe sont de vrais musulmans. Le groupe s'est donc attaqué d'abord aux oulémas officiels, accusés de trahir l'islam. Il a assassiné en 1978 le cheykh Dhahabi, ancien ministre des Biens religieux. Si l'impact de l'action du groupe a été important et a déclenché une répression massive contre les islamistes, son assise sociale semble pourtant assez faible.

Sous le nom de Djihâd islamique, un certain nombre de groupes apparaissent vers la même époque, dont le plus important est celui dirigé par Mohammad Salem Farrag, l'auteur du livre *l'Obligation absente*, qui déclare le *djihâd* contre les autorités du pays. Une fraction de ce groupe, menée par un officier, Khalil Islambouli, assassine le président Sadate en octobre 1981.

Ces deux mouvements ont leur base essentielle dans le nord de l'Egypte. Leur stratégie putschiste les a rendu vulnérables à la répression qui a suivi l'assassinat du président Sadate. Plus inquiétant pour le gouvernement égyptien est

le développement dans le sud du pays, resté rural, tribal et particulariste, d'un mouvement beaucoup plus enraciné : les Gama'at Islamiyya. Leur chef spirituel semble être le cheykh Omar Abdel Rahman, un ouléma aveugle, ancien Frère musulman, un instant accusé d'être membre du groupe Djihâd, mais acquitté en 1983. Le cheykh, originaire du nord, a fait l'essentiel de sa carrière de prêcheur dans le sud du pays, à Fayoum et Assiout. Exilé d'Egypte, on le retrouvera aux Etats – Unis, impliqué dans l'attentat de février 1993 contre le World Trade Center à New York. Les Gama'at, contrairement aux autres groupes radicaux, ont une assise rurale. Les groupes armés mènent campagne contre l'appareil d'Etat mais aussi contre les coptes (nombreux dans les campagnes du sud) et les touristes, qui représentent l'invasion culturelle occidentale, et pour affaiblir l'Etat. L'action armée des Gama'at s'est développée à partir de 1991 et représente aujourd'hui le défi majeur pour le gouvernement égyptien. Contrairement aux mouvements islamistes des années 1970 et 1980, les Gama'at semblent très décentralisées, privées de chef incontesté, et recrutent dans un milieu beaucoup plus populaire et moins intellectuel que les autres mouvements islamistes. Le mouvement dispose aussi d'une forte base dans la ville du Caire du fait de l'exode rural.

La radicalisation islamique au Liban se fait parmi les chi'ites. Les sunnites restent à l'écart, à une exception près : le Mouvement de l'unité islamique du cheykh Chabane, basé dans la ville de Tripoli, au nord du Liban. Ce dernier renvoie à un phénomène récurrent dans l'histoire des mouvements islamistes : la conjonction entre un groupe exprimant une identité purement locale et un mouvement idéologique transnational. Le cheykh Chabane a joué le « sunnite de service » dans maintes conférences tenues à Téhéran, mais son impact dans la vie politique libanaise est resté faible.

En Afghanistan, la radicalisation islamique datant de la fin des années 1960, tient à la conjonction de deux facteurs : le retour de professeurs envoyés à l'université d'al Azhar à la fin des années 1950, pour occuper les chaires de la nouvelle faculté de théologie établie en 1951, et la politisation des campus universitaires. Les professeurs fondent le Jamiat-i Islami et les étudiants créent le mouvement des « Jeunes musulmans », qui, en 1975, lance une insurrection rurale qui échoue. Les militants survivants se retrouvent en exil au Pakistan. Une scission intervient alors entre le Jamiat-il Islami et le Hizb-i Islami, selon trois lignes de fracture :

- idéologique (le Jamiat est proche du courant modéré des Frères musulmans, le Hizb est plus proche du Jama'at pakistanais et des idées de Qotb) ;
- politique (le Hizb est et restera très lié aux services secrets pakistanais) ;
- ethnique (le Hizb est surtout pachtoune et le Jamiat persanophone).

Ici surdétermination des oppositions politiques par des clivages ethniques, tribaux ou nationaux est une constante parmi les mouvements islamistes.

Les Palestiniens connaissent la même évolution vers l'islamisme que le reste du Moyen-Orient. Mais celle-ci est plus tardive : l'OLP de Yasser Arafat, officiellement laïque, occupe le champ politique, et l'espace radical a été tenu, jusque dans les années 1980, par des mouvements extrémistes qui n'ont rien d'islamique, comme le FLP de Georges Habbach, le FDLP d'Hawatmeh et surtout le tristement célèbre groupe Abou-Nidal, à l'idéologie très vague, mais extrêmement violent. Un parti de Frères musulmans centriste, Hamas, apparaît dans les années 1980. Il est flanqué d'un mouvement terroriste, le Djihâd islamique palestinien, né dans la bande de Gaza en 1987. Le contenu idéologique de ce mouvement est très faible : son action violente est entièrement tournée contre l'occupation israélienne. Il refuse tout compromis avec Israël et condamne le processus de paix. Mais il n'y a rien de spécifiquement islamique dans son message politique, sinon le « martyrologe » qui entoure ses combattants utilisant la technique de commandos suicides.

En Jordanie, l'extrémisme islamique reste faible car l'espace politique est occupé par le mouvement des Frères musulmans, actif et bien intégré au jeu politique. Cependant, un groupe, « l'armée de Mohammad », défraie la chronique en 1990 mais semble désormais réduit. En Tunisie au Maroc, on ne trouve pas de véritables partis extrémistes, mais des mouvements plutôt proches des Frères musulmans.

En dehors du monde arabe, on trouve des mouvements extrémistes sunnites liés avant tout à des luttes de libération nationale, comme le Hizb-i Islami et le Hizb-ul Mujahidin du Cachemire et, surtout, le mouvement Moros, au sud des Philippines, qui est devenu, semble-t-il, une plaque tournante des militants extrémistes du monde entier, même si ce groupe n'a aucun contenu idéologique particulier qui le distingue par son radicalisme.

Les mouvements extrémistes connaissent une évolution différente dans le monde sunnite et chi'ite. Dans le monde chi'ite, avec le reflux de l'exportation de la révolution, suivant la paix avec l'Irak et la mort de Khomeyni, ils se modèrent et

s'autonomisent par rapport à l'Iran. Ils deviennent des forces politiques, dont la violence se « codifie » et se normalise, portant désormais sur des objectifs politiques précis : les Israéliens du Sud-Liban pour le Hezbollah, Saddam Hussein pour les chi'ites d'Irak. A Bahrein, où des émeutes chi'ites éclatent en 1994, il s'agit, comme en Irak et en Afghanistan, d'obtenir la participation à la vie politique d'une communauté jusqu'ici écartée et méprisée.

Dans le monde sunnite, les mouvements radicaux n'ont jamais eu de parrains ou de base arrière. Ils sont, au début, des groupuscules et certaines ne sont jamais arrivés à passer de la secte au véritable mouvement politique. Leur évolution est conditionnée, non pas par celle de la situation mondiale, mais par l'évolution de la vie politique de chacun des pays où ils opèrent. Aujourd'hui, les facteurs internes l'emportent sur le contexte géostratégique.

3.5. La nébuleuse islamiste à partir des années 1980.

En dehors de l'Égypte, le mouvement islamiste a depuis longtemps commencé à essaimer ou du moins à susciter des sympathies.

Les pays arabes.

Ainsi, des Frères musulmans ont émigré dans la péninsule Arabique, et il existe des tendances parentes en Syrie – Palestine, entre autres, en Jordanie et en Syrie (installés à Hama, le pouvoir les réprimera en 1982 ; ils survivront dans leur exil en Europe). La Syrie a joué un grand rôle dans le mouvement des Frères musulmans, puisque la branche syrienne fut fondée en 1937 par Moustapha al Sibay, qui exerça l'autorité centrale sur l'ensemble du mouvement lors des persécutions nassériennes en Égypte. Par ailleurs, le mouvement Hamas, issu lui aussi des Frères musulmans, est très actif dans les luttes palestiniennes au sein des territoires occupés par Israël. Ce parti apparaît au début de la décennie quatre-vingt à l'initiative d'Ahmad Yasine, très vite emprisonné par Israël. Il y a également les islamistes du Maghreb, groupes informels de sympathisants à l'origine, qui ne tarderont pas à se structurer, ainsi le mouvement de la tendance islamique en Tunisie deviendra le En Nahda. Cette tendance est dirigée par Rachid Ghannouchi,

exilé en Europe, qui passe pour l'un des plus grands théoriciens de l'islamisme dit « moderne ». Au Maroc, le principal dirigeant islamiste est Abdesselem Yassine.

Il faut enfin mentionner le mouvement islamique armé, qui s'organisera de manière très éphémère dans les années 1980 sous la direction de Moustapha Bouiali. Dans ce même pays existe une mouvance créée en 1964 par Hachemi Tijani et qui a vécu dans l'ombre pendant longtemps, l'association Al Kijam, interdite en 1970 par le président Houari Boumediene. Cette association publiait une revue intitulée *Siham al Islam*. Aux côtés du cheikh Hachemi Tijani se trouvaient le cheikh Abd al Latif Soltani, mort en résidence surveillée en 1984, et le cheikh Ahmad Sahnoun, eux-mêmes entourés d'hommes plus jeunes comme Abassi Madani ou le très jeune disciple du cheikh Arbaoui, Ali benhadj. Au mois d'octobre 1988, des troubles institueront cette tendance comme une force politique. Elle deviendra le front islamique du salut (FIS), vainqueur d'élections en 1990 et 1991 mais vite réprimé après la suspension des élections législatives qu'il allait vraisemblablement remporter au début 1992. Cependant, cette répression, loin de conduire à l'élimination du FIS, a conduit dans les années suivantes à une tension très grave dans le pays et à une situation s'apparentant clairement à une forme de guerre civile.

L'Afrique noire.

En Afrique noire, l'islam radical s'ancrera sur les groupes où le wahhabisme a gagné du terrain, avec au Mali le Touareg al Hajj Abdoullah Ag Mohammed dans les années trente ; avec en Guinée, dès la fin de la Seconde Guerre, Mafing Kaba et avec en Côte-d'Ivoire, à la fin des années quarante, Tiékodo Kamagaté. A cette époque, les wahhabites créeront des troubles dans la localité de Bouaké et, en 1949 verra le jour à Bamako, à l'initiative d'anciens étudiants d'al Azhar au Caire, l'association al Mouslimin ou Soubbanou, qui luttera contre l'islam confrérique traditionnel. Progressivement, cet islam se radicalisera encore et on assistera au Togo en 1964 à la création de l'Union musulmane du Togo, soutenue par l'Arabie saoudite.

Puis au Sénégal, vers 1970, naîtra une association de tendance islamiste, la Jamaat Rahman (« *Association pour le culte de Dieu* »). En 1983, deux revues islamistes hostiles à la sécularisation seront publiées : *Wal fajiri* et *Jamra*.

Enfin, à peu près à la même époque, se créera au Nigéria l'association Yen Izala, de même sensibilité, pendant que tout un mouvement tentera beaucoup plus tard, dans le cadre de l'élaboration de la nouvelle Constitution du pays à partir de 1986, de marquer les institutions d'un caractère islamique. Ce mouvement se heurtera à l'opposition des chrétiens regroupés dans l'Association chrétienne du Nigéria.

Les Etats où l'islam radical est un acteur politique.

Il ne faut pas oublier dans cette nébuleuse les partis islamistes qui participent dès la décennie 1980, en tant qu'acteurs légitimes reconnus et non réprimés, à la vie politique de leur pays. Les plus importants sont sans doute le Jamaat Islami de Kazi Housayan Ahmad, au Pakistan ; le Front national islamique de Hasan al Tourabi au Soudan et le parti islamiste de Necmetti erbacan en Turki.

Au Soudan, Hasan al Tourabi, leader des Frères musulmans, participe directement à la politique du pays après le coup d'Etat d'octobre 1969 qui renversa le régime militaire du général Ibrahim Aboud installé depuis 1958. Mis à l'écart en 1969 par le coup d'Etat du général Jafaar Nemeyri, il obtient en juillet 1977 la fonction de président du comité chargé de réislamiser la législation et, malgré quelques éclipses, joue un rôle au sein du gouvernement où les Frères musulmans ne cessent de gagner en importance. Le 30 juin 1989, un coup d'Etat installe au pouvoir le général Omar Hassan al Bachir, mais Hassan al Tourabi en est l'éminence grise. Dès lors, les Frères musulmans organisent le pays suivant leurs principes et en font un pôle international de l'islamisme.

Un autre centre symbolique important est l'Afghanistan, qui joua un rôle capital dans la mythologie islamiste par le fait qu'il avait résisté pendant presque une décennie à l'armée soviétique. De nombreux militants de l'islam radical venus de divers pays musulmans y ont combattu et y ont acquis une expérience dont il se sont servis dans leurs actions violentes destinées à déstabiliser les régimes de ces pays. Les islamistes algériens appelés « afghans » au début des années 1990 en sont un exemple. Cependant, l'impossibilité d'organiser un pays uni, l'étalage sur la scène internationale des guerres intestines entre groupes islamistes opposés après le retrait total des Soviétiques début 1989 ont fortement porté préjudice au mythe islamiste afghan.

Enfin, pour en revenir à l'Égypte, les « activistes » ont pâti de la répression qui s'est accentuée après l'assassinat de Sadate, mais ont entretenu l'agitation. Elle s'exercera dans les années 1980 contre les coptes, contre les touristes occidentaux et contre les représentants de la force publique qui à leur tour ne répugnent pas à user de la force.

Le jeu est ainsi devenu assez complexe entre un pouvoir tentant de limiter l'influence de ces activistes, réprimant durement ou jouant de l'indulgence selon le cas, et des forces qui demeurent incontestablement implantées dans la population.

Cependant, malgré la présence ancienne de mouvements islamistes dans le monde sunnite et bien que des pôles importants jouent ou aient joué des rôles dans la réflexion islamiste ou dans l'expérimentation de ses modèles, c'est l'Iran chiite qui le premier, dès la fin des années 1960, a pu mener l'expérience d'un régime islamique hiérarchisé.

3.6. Les mouvements néo-fondamentalistes des années 1990.

Après une période de recrutement des islamistes dans des milieux intellectuels modernes, un net changement se fait sentir dès la fin des années 1980 : la « lumpénisation » du recrutement des islamistes, issus cette fois de milieux marginalisés, en échec social ou scolaire. Les nouveaux groupes manquent d'ancrage social : ce ne sont plus des catégories sociales en ascension, bloquées par les oligarchies régnantes, comme l'étaient les islamistes. Le déclassement des islamistes est particulièrement illustré par le FIS algérien et par l'émergence en Égypte des Gama'at Islamiyya. Si certains des représentants du FIS ont le profil des islamistes, les dirigeants les plus populaires sont des mollahs autodidactes, comme le charismatique Ali Bel Haj. Ces deux mouvements, aujourd'hui en pointe dans la violence, sont en rupture profonde avec l'*intelligentsia* de leur pays, plutôt laïque et francophone en Algérie, ou plus proche des Frères musulmans modérés en Égypte. Seul le Refah turc et le Jama'at pakistanais sont en prise directe sur l'*intelligentsia* de leur pays ; corrélativement, l'islamisme radical est faible dans ces deux pays.

Ce changement dans le recrutement des mouvements radicaux s'explique aussi par l'évolution du système scolaire. Au système d'éducation gouvernemental, partout en crise, succèdent des réseaux d'écoles religieuses privées, qui se veulent

plus que de simples écoles coraniques limitées à l'enseignement des données de base de la pratique dévotionnelle. Ces écoles prétendent donner une formation complète et veulent voir leurs diplômés accéder à la fonction publique. Si le niveau de ces écoles est élevé en Turquie, il est très faible ailleurs. Mais au Pakistan et au Mali, par exemple, ces écoles coraniques modernes sont moins chères que celles de l'Etat, et mettent sur le marché de nouveaux mollahs en quête d'emplois. L'islamisation du droit et de l'appareil gouvernemental est pour eux le seul débouché possible : on passe ainsi d'un islamisme révolutionnaire à un néo-fondamentalisme moins politique, plus conservateur, mais très militant. L'insistance est à nouveau sur la *chariat* avant le politique ; la question de la femme devient centrale ; la stratégie vise la ré-islamisation des mœurs et du droit.

On voit donc apparaître une génération de nouveaux mollahs, formés dans des réseaux de *madrasas*, soit anciens, soit tout à fait nouveaux, prenant la relève des islamistes, et dont une illustration est le mouvement des talibans en Afghanistan. Ces réseaux s'internationalisent et l'on voit désormais circuler des prêcheurs itinérants, proposant leurs services dans les nouvelles mosquées qui s'ouvrent un peu partout, en particulier dans l'immigration.

Passée donc une période d'opposition assez farouche entre intellectuels islamistes et oulémas, durant l'ascension des islamistes, les deux catégories ont commencé à se rejoindre. D'abord parce que les universités religieuses traditionnelles se sont peu à peu ouvertes au corpus moderne et ont formé des oulémas plus proches des islamistes ; ensuite parce que les islamistes se sont sérieusement mis aux études religieuses. Enfin, les deux groupes sont finalement plus alliés que concurrents dans leur volonté d'imposer l'islamisation progressive des mœurs et des lois à des Etats réticents mais affaiblis. Or, cette fusion des deux catégories ne se déroule pas qu'au niveau des élites : à la base, de nombreux mollahs autoproclamés sont en fait de simples étudiants, autodidactes en sciences religieuses. Il y a un brouillage général des réseaux d'éducation, encore récemment séparés en « laïques-occidentaux-modernes » et « traditionnels-islamiques-religieux », alors qu'aujourd'hui se met en place un corpus passablement syncrétiste.

Les formes de violence se sont aussi modifiées. Dans le projet politique islamiste, la violence vise l'Etat ou la présence occidentale, mais pas la société civile, mais aujourd'hui, elle glisse en priorité vers des cibles sociales et culturelles : attaque contre les femmes dévoilées et contre les intellectuels laïques. Cette

violence néo-fondamentaliste, même lorsqu'elle n'est pas menée par des mouvements radicaux, peut être meurtrière : des dizaines d'intellectuels sont brûlés vifs à Sivas en Turquie dans l'incendie d'un hôtel. Cette violence néo-fondamentaliste trouve quelque compréhension parmi les oulémas traditionnels. Parce qu'elle n'est pas directement politique, et qu'elle s'inscrit dans le cadre général du compromis entre oulémas et pouvoir de fait, elle n'est guère combattue par des pouvoirs en difficulté.

Conclusion.

Au terme de cette étude qui effraie et défraie tant la chronique en France Métropolitaine, dont les liens avec le monde musulman sont désormais liés de manière irréversible tant par ses aspects historiques que contemporains, force est de constater qu'une relativisation du phénomène développé ne doit en aucun cas céder à la polémique, et que ses conséquences, aussi tragiques puissent-elles paraître me semblent des mouvements cycliques. L'évolution récente du cas du régime iranien, à travers des concessions auxquels ont été obligés de succomber sous la pression de la jeunesse n'en est-elle pas un exemple probant ? Car si cette dernière ne renie pas sa foi, son aspiration à vivre dans le Monde, ceci engendre cependant des luttes d'influence avec la « vieille garde » des imams qui ont accompagné et soutenu l'ayatollah Khomeiny.

Un contre exemple sur le territoire national (l'île de la Réunion), n'est-il pas une preuve de l'intégration des musulmans et du succès d'une communauté multi-éthnique et religieuse ?

Malgré un racisme endémique sournois, je pense pouvoir considérer, en dépit de certaines opinions, que la France ne s'oriente pas vers une « bosniaquisation » de son territoire. La présence de plus en plus importante de français d'origine musulmane dans le monde des affaires et de l'administration en est une preuve. Le respect de leurs traditions religieuses se limitant à leur plus simple expression.

Le « radicalisme islamique », s'il demeure actif dans certains pays, n'est-il pas finalement la volonté d'Etats ou de groupes mafieux dans un but de déstabilisation régional afin d'assurer sa main-mise sur des richesses. Voire de déstabiliser de nouveaux territoires, proches ou lointains de ses bases géographiques traditionnelles ?

Bibliographie :

- LAURENT Annie. *Vivre avec l'Islam*. Saint - Paul , 1997.
- LAMCHICHI Abderrahim. *Islam, islamisme et modernité*. L'Harmattan, 1994.
- TOSCANE Luiza. *L'islam : un autre nationalisme ?* l'Harmattan, 1995.
- ETIENNE Bruno. *L'Islam en France*. CNRS, 1991.
- ETIENNE Bruno. *La France et l'islam*. HACHETTE, 1990.
- ETIENNE Bruno. *L'islamisme radical*. HACHETTE, 1987.
- KEPEL Gilles. *Les Banlieues de l'islam*. Le Seuil, 1987.
- TODD Emmanuel. *Le destin des immigrés*. Fayard, 1994.
- BURGAT François. *Face à l'islamisme*. La Decouvert, 1995.
- ETIENNE Bruno. *La France et l'Islam*. HACHETTE, 1989.
- KRIEGER-KRYNICKI Annie. *Les Musulmans en France*. Religion et culture. MAISSONEUVE ET LAROSE, 1985.
- OTAYEK Rudolf. *Le radicalisme islamique au Sud du Sahara*. Karthala, 1993.
- BADIE Bertrand. *L'Etat importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*. Fayard, 1992.
- BEN ACHOUR Yadh. *Politique, religion et droit dans le monde arabe*. Cérès, 1992.
- BOTIVEAU Bernard. *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*. Karthala, 1993.
- CARRE Olivier. *L'utopie islamique dans l'Orient arabe*. PFNSP, 1991.
- GUEHENNO Jean – Marc. *La fin de la démocratie*. Flammarion, 1993.
- HOVEYDA Feyredoun. *L'islam bloqué*. Robert Laffont, 1992.
- LAROUÏ Abdallah, *Islam et modernité*. La Découverte, 1986.

Ainsi que quelques articles du *Monde diplomatique*, *Courrier international*, *Géopolítica*, *Arabies*, *Le Monde*, *Défense nationale*, et du *Figaro*.