

ISLAMISME

Hamit Bozarslan

On a l'habitude de faire remonter la généalogie de l'islamisme aux mouvements de réformes qui voient le jour à la fin du XIXème et au début du XXème siècle et qu'on appelle généralement « salafistes » (salafisme : « le retour au modèle des ancêtres »). Incarné tour à tour par Djemaleddin al-Afghani (1838 ? -1897), Muhammad Abdu (1849-1905) et Rachid Rida (1865-1935), le premier salafisme n'est cependant pas une doctrine de guerre. Il prône autant le retour au modèle prophétique que le droit à la libre interprétation de la religion, les valeurs morales autant que l'accès à la technologie et à la science occidentales. Réponse aux courants nationalistes, positivistes, social-darwinistes, ou encore occidentalistes qui secouent le monde musulman au tournant du siècle, il évolue en symbiose avec eux.

Le passage à l'islamisme, puis l'autonomisation et la politisation de ce courant, ont lieu au cours d'un lent processus. En 1928, Hassan al-Banna (1906-assassiné en 1949), intellectuel égyptien, fonde l'organisation des Frères musulmans sur le modèle d'un comité révolutionnaire. S'il la dote d'une force à ambition paramilitaire, il continue cependant à promouvoir la ré-islamisation de la société musulmane par le bas et par les réformes. De même, il rejette l'idée de la nation et de l'Etat-nation dans le monde musulman, pour se faire l'apôtre de l'unité politique de la *umma* (communauté des croyants).

Une deuxième source de l'islamisme remonte à l'Indien (Pakistanais après le partage) Abu Ala Maududi (1903-1979), fondateur, en 1941, de *Jamaat-i Islami* (Association/Communauté islamique), qui considère l'islam tout à la fois comme religion, idéologie, troisième voie entre le socialisme et le capitalisme, et constitution politique.

Dans les années 1950 et 1960, sous les « régimes révolutionnaires arabes », le mouvement islamiste connaît, notamment en Egypte, à la fois une marginalisation et une radicalisation. Ainsi, Sayyid Qotb (1906-exécuté en 1966), intellectuel renommé, brise, à travers une série de publications, notamment *A l'Ombre du Cor'an*, les interdits que jusqu'alors le mouvement islamiste s'était imposés. Définissant la société arabe comme retombée dans la *jahiliyya* (ignorance pré-prophétique), Sayyid Qotb rejette toute autre souveraineté que celle de Dieu, et élève la guerre en obligation permanente, purificatrice et expiatoire, incombant aux musulmans. Il refuse également d'appliquer le principe de l'obéissance au Prince au nom de la cohésion de la communauté musulmane. Sans s'écarter de l'impératif de livrer la guerre contre la *dar 'ul harb* (le monde non musulman, contre lequel la guerre est licite), voire comme sa condition *sine qua non*, il légitime la violence au sein des sociétés musulmanes, réalisant ainsi une sortie fracassante de la dichotomie « guerre et paix » qui avait préoccupé les légistes musulmans. De même, en présentant la violence comme le moyen de fonder

une société nouvelle, il rompt avec une double logique d'action : la réislamisation des sociétés musulmanes par la transformation individuelle et/ou collective et l'attente de

délivrance messianique. Enfin, en révolutionnant l'islam, il islamise également le concept de la révolution, et partant, offre une alternative universelle à la révolution socialiste.

L'islamisme exerce un faible impact jusqu'en 1979 ; quatre événements majeurs, chacun inscrit dans une historicité propre, changent durant cette année la donne, d'abord au Moyen-Orient, puis progressivement dans le reste du monde musulman :

- les Accords de Camp David entre Israël et l'Égypte, et plus généralement le passage de l'Égypte du camp prosoviétique au camp proaméricain, sont perçus comme la trahison de la gauche nationaliste arabe ;
- l'occupation de l'Afghanistan par l'Armée rouge dégrade considérablement l'image de l'Union soviétique, qui jusqu'alors se présentait comme le défenseur du « monde arabe opprimé contre l'impérialisme ». Elle porte le coup de grâce à la gauche internationaliste ;
- la révolution iranienne, qui dans les faits commence par la contestation de la jeunesse, mais passe sous le contrôle de Khomeiny, un dignitaire religieux chi'ite réputé, donne à l'islamisme ses lettres de noblesse anti-impérialistes et révolutionnaires : les islamistes parviennent à faire ce dont la gauche a rêvé sans pouvoir y parvenir ;
- enfin, l'occupation de la Kaaba, lieu saint de l'islam, par des radicaux islamistes, déstabilise le gouvernement proaméricain d'Arabie saoudite et montre que l'islam sunnite est également travaillé par des contestations radicales.

Dans les années 1980, les courants islamistes, où se côtoient diverses générations et plusieurs classes sociales, des déshérités des bidonvilles aux classes moyennes, sont particulièrement actifs, sans être tous violents (le président égyptien Anwar al-Sadate, cependant, sera assassiné par l'un d'entre eux). Mais le *jihad* déclaré en Afghanistan contre l'Union soviétique, qui a le soutien aussi bien des États-Unis que du Pakistan et de l'Arabie saoudite, permet à plusieurs milliers de jeunes Arabes de faire leurs premières armes.

Dans les années 1990, alors que sont rentrés chez eux les jeunes « Arabes Afghans », l'islamisme devient la syntaxe politique dominante au sein des opinions publiques massivement opposées à la Guerre du Golfe qui fait suite à l'occupation du Koweït par l'Irak. Dans deux pays, les groupes islamistes ont recours, il est vrai souvent suite à une répression farouche des pouvoirs, à la violence : l'Algérie et l'Égypte.

A la fin des années 1990, on peut parler de l'échec de ces deux *jihads* internes. La durabilité des régimes autoritaires et la fatigue sociale généralisée qu'on observe un peu partout dans le monde musulman, exercent inévitablement un impact sur la contestation islamiste. Ainsi, les opuscules intitulés « Jihâd : obligation manquante », qui inondaient les librairies du monde musulman dans les années 1980, laissent désormais place à des ouvrages interprétant le *Qur'ân* à partir de la philosophie analytique ou de l'herméneutique. La quasi-totalité des partis islamistes renonce à la militance guerrière et à tout programme unanimiste. L'islamisme prend de plus en plus une forme communautaire, assurant la cohésion au sein des quartiers des grandes métropoles. En contexte d'anonymat et de mixité, il devint discipline, manière d'être, « éthique » du juste milieu (*wasat*), voire repli sur les valeurs conservatrices. Ailleurs, il apparaît comme synonyme d'accès individuel à un code, assurant le bien être ici-bas et le salut dans l'au-delà. Enfin, pour les jeunes générations, qu'une décennie sépare des aînés des maquis d'Algérie ou de Haute-Egypte, le nouvel « islamisme » légitime les défilés de mode et la musique « new age », autant de choix incompatibles avec la militance armée.

Parallèlement cependant, les sociétés musulmanes continuent à produire un radicalisme qui se rapatrie vers les marges d'où il tente de redéfinir l'ordre du jour politique et social de l'ensemble du monde musulman. Des plasticages classiques, y compris en France en 1995 et 1996, aux attentats-suicides en Palestine ou en Afrique, le monde musulman d'avant le 11 septembre envoie à partir de ces marges nombre de signaux inquiétants.

Enfin, en contraste avec la violence des *hittistes* (« teneurs des murs ») algériens ou des étudiants d'origine modeste de la Haute-Egypte, le radicalisme de ces marges attire également nombre de riches puritains, voire, à l'instar de certains mouvements millénaristes médiévaux analysés par Norman Cohn, émane d'eux.

Deux biographies nous permettent de comprendre que la nouvelle contestation fait converger un radicalisme de pauvres et un radicalisme de riches.

La première est celle Ahmed Fadel al-Khalaylah, alias Muhammad al-Gharib (l'Etranger) ou encore Abu Mussab al-Zarkaoui, qui prêta allégeance à Ben Laden en 2004. Né en 1966, Al-Zarkaoui ne se radicalisa qu'après une période marquée par la misère, l'échec scolaire, la « déchéance » et la prison pour petite délinquance. Attiré par le romantisme afghan, il fut pris en charge par al-Makdisi, son aîné de sept ans seulement, mais déjà auréolé du statut de héros, pour avoir doublement accompli la tâche de *hijra* (« quitter une terre dominée par les infidèles ou les oppresseurs ») en abandonnant d'abord la Palestine en 1967 alors qu'il n'était qu'un enfant, puis en rejoignant dès 1980 les premiers combattants « Arabes-Afghans ». Le retour d'Afghanistan, suivi d'une nouvelle période de prison, pour des raisons politiques cette fois, permet à cet islamiste de s'imposer comme intellectuel et *émir*, de se doter d'une nouvelle légitimité avant de retourner en Afghanistan, puis, à la faveur de la guerre de 2003, de s'implanter en Irak. Par son ancrage à cet « étranger » afghan, qui suit son premier emprisonnement, et à

Zarka, sa ville natale, après sa deuxième expérience carcérale, al-Zarkaoui défie doublement la légitimité de la Jordanie comme Etat musulman : par le haut (la *'umma*, « communauté des croyants ») et par le bas (la solidarité de base déterminée par sa localité).

La deuxième biographie est celle du Dr. Ayman al-Zawahiri (né en 1952), qui est considéré comme le numéro deux d'al-Qaida. Al-Zawahiri est issu l'une des plus importantes dynasties de notables cairotes (on ne compte pas moins de 32 médecins dans sa parentèle sur trois générations). Contrairement à Zarkaoui, il est arrivé au radicalisme par un puritanisme de nantis et une expérience de clandestinité durant son adolescence. Vétéran de la guerre d'Afghanistan (son premier séjour date de 1980), il est à la fois l'emblème et la figure tutélaire d'un « radicalisme de riches », dont l'histoire remonte à l'époque nassérienne. Contrairement à al-Zarkaoui, al-Zawahiri ne se projette ni dans l'« étrangeté », ni dans l'appartenance à son quartier huppé du Caire (al-Maadi), mais comme le montre son nom de guerre (Abd al-Mu'iz), dans le refuge chez « le donateur d'honneur » qu'est Dieu. Il partage avec al-Zarkaoui l'expérience de la prison et de la torture, ainsi que la haine de son « gouvernement ». Comme lui, il se ressource dans la force (dureté et cruauté quand il faut, intégrité et endurance) et dans la faiblesse (pleurs exposés, hontes avouées, imploration publique de Dieu face à « l'injustice » des hommes). Mais contrairement à al-Zarkaoui, il est poussé par un double devoir transformé en un principe abstrait : venger Sayyid Qotb, « martyr » égyptien de son adolescence, et racheter sa propre faiblesse qui l'a contraint, au début des années 1980, à dénoncer sous la torture l'un des siens, provoquant ainsi sa mort.

L'évolution depuis le 11 septembre montre que ces deux biographies « idéal-typiques » sont largement représentatives du passage à la violence au nom de l'islam dans plus d'un pays.

Référence du document

« Bozarслан Hamit, *Islamisme* », 2007, IESR - Institut d'étude des religions et de la laïcité, mis à jour le: 13/12/2016, URL : <https://irel.ephe.psl.eu/ressources-pedagogiques/fiches-pedagogiques/islamisme>