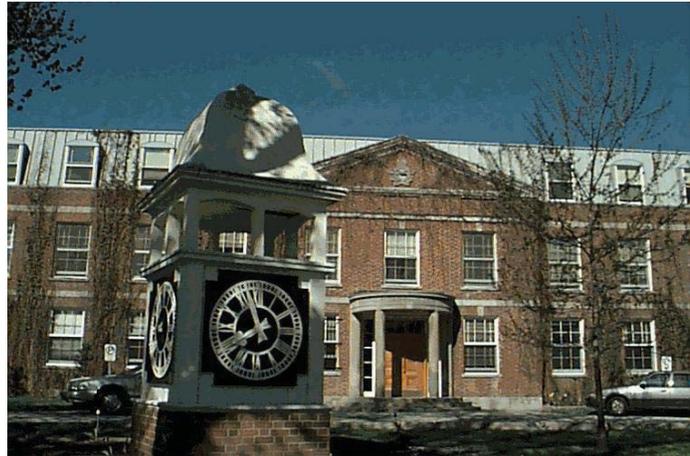


Canadian
Forces
College

Collège
des
Forces
Canadiennes



L'ISLAM, UNE RELIGION DU LIVRE ET DE L'ÉPÉE

LCol M.N. Boisvert

JCSP 43

Master of Defence Studies

Disclaimer

Opinions expressed remain those of the author and do not represent Department of National Defence or Canadian Forces policy. This paper may not be used without written permission.

© Her Majesty the Queen in Right of Canada, as represented by the Minister of National Defence, 2017.

PCEMI 43

**Maîtrise en études de la
défense**

Avertissement

Les opinions exprimées n'engagent que leurs auteurs et ne reflètent aucunement des politiques du Ministère de la Défense nationale ou des Forces canadiennes. Ce papier ne peut être reproduit sans autorisation écrite.

© Sa Majesté la Reine du Chef du Canada, représentée par le ministre de la Défense nationale, 2017.

CANADIAN FORCES COLLEGE – COLLÈGE DES FORCES CANADIENNES
JCSP 43 – PCEMI 43
2016 - 2017

MASTER OF DEFENCE STUDIES – MAÎTRISE EN ÉTUDES DE LA DÉFENSE

L'ISLAM, UNE RELIGION DU LIVRE ET DE L'ÉPÉE

LCol M.N. Boisvert

“This paper was written by a student attending the Canadian Forces College in fulfilment of one of the requirements of the Course of Studies. The paper is a scholastic document, and thus contains facts and opinions, which the author alone considered appropriate and correct for the subject. It does not necessarily reflect the policy or the opinion of any agency, including the Government of Canada and the Canadian Department of National Defence. This paper may not be released, quoted or copied, except with the express permission of the Canadian Department of National Defence.”

Word Count: 19802

“La présente étude a été rédigée par un stagiaire du Collège des Forces canadiennes pour satisfaire à l'une des exigences du cours. L'étude est un document qui se rapporte au cours et contient donc des faits et des opinions que seul l'auteur considère appropriés et convenables au sujet. Elle ne reflète pas nécessairement la politique ou l'opinion d'un organisme quelconque, y compris le gouvernement du Canada et le ministère de la Défense nationale du Canada. Il est défendu de diffuser, de citer ou de reproduire cette étude sans la permission expresse du ministère de la Défense nationale.”

Compte de mots: 19802

SOMMAIRE

Le Moyen-Orient et tout ce qui y est relié de près ou de loin est certainement un sujet de discussion animé, et ce depuis de nombreuses années. D'un point de vue occidental, l'Islam est une source de mystères, ce qui génèrent maints préjugés à son égard. Mais pourquoi donc une si forte réaction à cette *grande religion*, pas si différente du christianisme ou du judaïsme?

D'abord, parce que sans être intrinsèquement violente, certains de ses aspects se prêtent à une interprétation et à une récupération faisant le lit à la violence. Ensuite, parce que des acteurs politiques militarisent l'Islam, utilisant celle-ci comme un intermédiaire au pouvoir leur permettant de rencontrer des objectifs de *Politiques et de gouvernance*. Finalement, parce que la rencontre entre l'Islam et l'Occident crée un choc qui génère le besoin d'affermir l'identité musulmane, et ce choc se trouve amplifié par tout ce que représente la modernisation et la globalisation.

INTRODUCTION

Le Moyen-Orient et tout ce qui y est relié de près ou de loin est certainement un sujet de discussion animé, et ce depuis de nombreuses années. Même si la technologie actuelle permet une rediffusion quasi en direct de ce qui se passe un peu partout dans le monde, il n'en reste que le Moyen-Orient demeure entouré de mystères pour la majorité des Occidentaux. L'Ouest est bombardé d'images de populations prises en étau entre des forces belligérantes et des autorités gouvernementales ou des forces alliées. De la propagande en provenance d'acteurs non étatiques se fraie un chemin à travers les différents réseaux de communication. Et, pour ajouter à la complexité de la situation, de l'information en provenance des pouvoirs régionaux impliqués dans ces conflits, et ayant des intérêts directs ou indirects dans la résolution ou non de ceux-ci, est diffusée à travers le monde. Parmi toutes ces images, l'Occident tente de comprendre et de se faire une opinion.

Les raisons pour lesquelles ce sujet suscite autant d'intérêts varient et les points de vue sont partagés. Que ces discussions soient tenues dans le but de saisir les objectifs des combattants de cette région du monde, d'assurer des investissements économiques ou encore de prévenir la propagation de ce type de conflits à d'autres continents, chacun y a ses propres intérêts. Par contre, sans une meilleure compréhension de tous les facteurs à la base des différents conflits passés et en cours au Moyen-Orient, il est difficile d'avoir une appréciation juste de la situation.

Arabes, Musulmans, Djihad, extrémistes, terroristes sont quelques-uns des termes fréquemment utilisés dans les médias ou les conversations de tous les jours, sans toutefois l'être toujours à bon escient. En assumant un manque de connaissances face à la situation complexe qui caractérise le Moyen-Orient, on peut affirmer que, de façon générale, une majorité

d'Occidentaux croit d'emblée que la population du Moyen-Orient est musulmane et par le fait même, pratique l'Islam. On peut également affirmer que de façon générale, étant donné les images violentes qui nous parviennent de cette partie du monde de façon quotidienne ou des actes terroristes récents commis en Europe et en Amérique, les Occidentaux ont de l'Islam l'image d'une religion violente.

Cet enchaînement d'idées mène à se demander dans quelle mesure la violence est partie intégrante de l'Islam, et quels sont les facteurs qui favorisent la militarisation de cette religion. Cet essai va tenter de démontrer que la propension de l'Islam à servir de base à la violence s'explique de trois façons, soit par une combinaison ou conjugaison de facteurs propres à la religion elle-même, par une instrumentalisation par des forces politiques et puis, à travers des facteurs sociaux, de même que par la globalisation.

La démonstration de cet argument central s'articule autour de trois grandes parties principales. Dans la première, sera analysé en profondeur le corpus théologique de la religion musulmane. L'Islam étant considéré comme un cadre de vie pour les Musulmans, l'étude de la religion en tant que telle permettra d'identifier des facteurs favorisant son instrumentalisation dans sa pratique journalière, tels que dans l'interprétation et l'application variée du Coran et de la charia. On regardera aussi le rôle politisé des chefs religieux à travers le temps, soit de Mahomet et des premiers Califes, aux Imans et Ulémas du monde d'aujourd'hui. Il s'agira également d'étudier l'apport politique aux différentes façons dont les musulmans vivent leur foi quotidiennement, soit dans les mouvements chiite et sunnite. Finalement, la religion musulmane sera comparée à d'autres religions monothéistes afin d'en identifier les différences mais surtout les similitudes, particulièrement lorsque l'on identifie ces religions à la violence ou à des martyrs. La deuxième grande partie de cette étude sera consacrée à explorer l'hypothèse selon

laquelle des facteurs politiques internes tels que les confréries musulmanes, la rivalité entre Chiites et Sunnites et les acteurs non étatiques comme Al-Qaïda et Daech, sont des facteurs fondamentaux de la militarisation de l'islam. On tentera également d'établir le rôle substantiel de la superpuissance que sont les États-Unis, et ce à travers leur politique étrangère, leurs interventions militaires et leurs investissements économiques au Moyen-Orient. Finalement, dans la dernière partie de cet essai, il s'agira d'établir que la militarisation de l'islam est favorisée par des pressions externes incluant la modernisation et la globalisation technologique et culturelle. Plus précisément, il sera discuté de quelle façon les facteurs sociaux tels que la démographie, l'économie, l'éducation et la recherche d'identité jouent un rôle dans le message qui associe islam et violence. Il sera également question de nouvelles technologies et de leurs apports dans l'instrumentalisation de la religion musulmane.

CHAPITRE 1 – L’ISLAM, PROFESSION DE PAIX OU DE VIOLENCE

L’étude de l’Islam se trouve au cœur de l’argumentation de la thèse. Il est donc essentiel d’examiner en premier lieu les fondations de l’Islam, avant de se pencher sur les différents aspects permettant d’en faire un instrument de violence. Le but est de déterminer dans quelle mesure le corpus théologique de cette religion comporte des incitations à la violence, ou se prête à la légitimation de celle-ci. En guise d’introduction à ce premier chapitre, seront définis quelques-uns des termes permettant l’établissement d’un point de départ. Selon André Couture, la religion peut se décrire comme suit : « un ensemble de croyances et de rites partagés par une culture donnée dans un but d’harmonie et de libération »¹. Puis, il définit l’Islam de la façon suivante : « [...] pour le Musulman, l’Islam est d’abord une unité et une solidarité : c’est comme si les conditions culturelles et ethniques s’effaçaient devant une autre réalité beaucoup plus essentielle, celle d’appartenir à la communauté (Oumma) du Prophète Mahomet »². Quant à la définition encyclopédique, elle se lit ainsi : « Le terme arabe Islam, signifiant littéralement se soumettre, illumine l’idée religieuse fondamentale de l’Islam soit que le croyant [...] accepte de se soumettre à la volonté de Allah [...]. Allah est perçu comme le Dieu unique, le créateur, et le restaurateur du monde »³. De par les définitions présentées, on peut établir que l’Islam est plus qu’une religion. L’Islam est un cadre de vie, une façon d’être, une façon de faire. C’est d’ailleurs l’essence même de la première partie de ce chapitre, alors qu’il sera démontré que ce mode de vie, basé sur le Coran, la Loi et les hadîths, amènent son lot d’interprétations et de contradictions, pouvant mener jusqu’à une instrumentalisation de l’Islam. Il sera aussi question dans ce premier

¹ Université Laval, « Questions méthodologiques » (matériel de cours du Cours sur l’Introduction à l’étude des religions, 2015), p.7.

² André Couture, *Sur la piste des Dieux* (Montréal : Médiaspaul, 2009), p.180.

³ *The New Encyclopaedia Britannica*, 2017, au mot « islam ». Traduction libre. The Arabic term *Islam*, literally « surrender », illuminates the fundamental religious idea of Islam - that the believer [...] accepts surrender to the will of Allah [...]. Allah is viewed as the sole God - creator, sustainer, and restorer of the world.

chapitre, du lien profond entre l’Islam et le système de gouvernance dans plusieurs pays musulmans. Puis, il sera traité de l’influence des chefs religieux à la tête de différents mouvements, afin d’identifier toute saveur politique pouvant en découler. Finalement, en transition vers le chapitre suivant, il sera examiné en détails ce qu’est le Djihad, à travers ses différentes interprétations du combat, combat principalement intérieur pour certains, mais tourné vers l’opresseur pour d’autres.

L’Islam, un mode de vie

Une religion sans hiérarchie

Notons d’abord que même s’il a été dit initialement que l’Islam est plus qu’une religion, lorsqu’il est question de l’aspect théologique de l’Islam, à des fins de simplification et de comparaison avec d’autres religions, le terme *religion* sera employé. Ceci étant dit, la religion musulmane et le christianisme démontrent plusieurs similitudes en tant que religions monothéistes découlant toutes deux du judaïsme. Mais c’est plutôt dans leurs différences que l’on dénote des facteurs pouvant potentiellement mener à l’utilisation de l’Islam comme instrument politique. Tel qu’en fait part Bernard Lewis dans son ouvrage⁴, ces différences sont non négligeables. D’abord, contrairement à l’Ancien et au Nouveau Testament, le Coran est la parole divine à travers un seul homme, à un moment précis de l’histoire. Donc, un seul homme qui fait office en tant que chef religieux et chef d’État. Un seul homme qui dicte les règles morales, spirituelles et légales. Un seul homme qui est source de la doctrine et du dogme.

Une autre différence notable entre les deux religions est l’environnement dans lequel les croyants se réunissent. Même si comme pour l’église, la mosquée est le lieu où l’on pratique sa foi, la Mosquée n’est en rien associée à une organisation structurée telle que l’est l’Église dans

⁴ Bernard Lewis, *L’Islam en crise* (France : Bussière Camedan Imprimeries, 2003), p. 33-34.

un sens second. Clairement, les Imans et les Ulémas, même s'ils sont liés à des mouvements précis, ne font pas partie d'un clergé à proprement parler. Il y a certes eu un temps où le Calife officiait en tant que chef spirituel, mais ce n'est plus le cas aujourd'hui. D'ailleurs, comme nous le verrons plus tard, le manque d'organisation structurelle a généré non seulement plusieurs divisions au sein de la religion musulmane, mais également une certaine cacophonie quant à la voie à suivre, entre autres lorsque l'on aborde l'Islam politique et le Djihad. Pour l'instant, on note ici deux facteurs importants, soit le fait que la religion musulmane repose uniquement sur les paroles du messenger de Dieu, et qu'il n'existe aucune structure formelle permettant de maintenir un certain ordre au sein de la religion. Regardons donc maintenant dans quelle mesure le Coran, texte sacré qui regroupe les paroles du messenger de Dieu, porte à interprétation et incite à la violence.

Le Coran, un ouvrage complexe

C'est d'abord à travers les particularités de la langue arabe que se trouve le premier défi lié à l'interprétation du Coran. Selon Loubana Mouchaweh, « [...] le Coran demeure incontestablement le texte arabe le plus difficile à traduire. [Une] œuvre d'une extrême finesse et complexité, [...]. [Le Coran] Il se caractérise à la fois d'une simplicité des mots et d'une complexité du flux verbal »⁵. Le langage utilisé est donc recherché et peut facilement générer une compréhension erronée du texte. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il est souhaitable de lire le Coran dans la langue d'origine, soit la langue arabe, et ce afin de bien en saisir toutes les subtilités.

⁵ Loubana Mouchaweh, « Pour une approche linguistico-pragmatique de la traduction », *Damascus Univ. Journal* 18, n° (3+4) (2002), p. 21.

En plus de la complexité reliée à la langue d'écriture, hors contexte, le Coran peut sembler incohérent puisque les sourates proclamées par le Prophète émanent de deux périodes distinctes, soit de la période mecquoise et du temps de la prédication à Médine. Abdel Haleem fait allusion à la distinction faite par les académiques, entre la période mecquoise et médinoise, dans l'introduction de sa traduction du Coran⁶. Il mentionne que les sourates de la première période sont axées sur l'établissement des bases de l'Islam et de l'existence d'un seul Dieu, étant donné les croyances diversifiées de la population à cette époque. Quant à la période médinoise, les parties du Coran y étant reliées visent selon lui à établir un certain ordre au sein de la communauté établie.

Gilles Kepel identifie également deux périodes distinctes, mais avec une perspective différente. D'abord, la période de la Mecque, alors que Mahomet et ses disciples étaient persécutés par des acteurs plus puissants, et où l'on choisit le mode *survie* plutôt que la riposte. Viens ensuite la période de Médine, alors que le Prophète se trouve en position de force, et mène un combat acharné contre ses opposants, combat que Kepel qualifie ainsi : « [...] le Prophète mena une guerre quasi ininterrompue, marquée par des razzias, contre les « païens » puis les juifs médinois »⁷. L'usage de la violence au nom de l'Islam était alors chose courante.

Gerard Bowering acquiesce à ces divisions mais va plus loin, et propose des subdivisions supplémentaires⁸. Ces subdivisions sont définies comme suit, soit Mecca I, Mecca II, Mecca III et Médine. Les sourates associées à la première période sont de nature poétique et reflètent l'enthousiasme initial de Mahomet, ainsi que son désir de contrer les allégations de ses opposants tout en transmettant la parole de Dieu. La deuxième série de sourates est de facture plus posée

⁶ M.A.S. Abdel Haleem, *The Qur'an* (New York : Oxford University Press, 2005), p. XVII-XVIII.

⁷ Gilles Kepel, « Les stratégies islamistes de légitimation de la violence », *Raisons politiques* 2003/1, n°9, p.83, <http://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2003-1-page-81.htm>.

⁸ Gerhard Bowering, *Islamic Political Thought, an introduction* (Princeton : Princeton University Press, 2015), p.190-191.

que la première et vise à renforcer le message de Dieu. Rien de particulier n'émane de la troisième période, mis à part une répétition du message, possiblement dû au sentiment de frustration qu'éprouve Mahomet quant à la résistance.

C'est plutôt lors de la période à Médine que l'on remarque un changement important. L'établissement de la communauté musulmane et le rôle politique et social que prend le Prophète occasionnent des répercussions certaines sur les sourates associées à cette phase. C'est à travers celles-ci que Mahomet envoie un message visant des audiences spécifiques qu'il nomme comme étant entre autres les Croyants, les Apostats, les Juifs et les Chrétiens. C'est aussi à ce moment que Mahomet établit des lois facilitant la gestion de la communauté récemment établie, et qu'apparaît les sourates sur le combat envers les opposants. On peut donc constater à cette période, que non seulement la religion musulmane commence à prendre forme, mais qu'un lien s'établit entre religion et état.

La distinction entre les périodes s'avère importante puisque le discours est différent, dans son interprétation et application. Toutefois, selon Bowering, l'objectif du Coran demeure la transmission d'un message religieux, et non pas celui d'un message politique. « Trois thèmes particuliers du Coran, communauté, Calife et Djihad, sont devenus des pivots importants de la pensée politique islamique dans l'histoire islamique, mais ils n'apparaissent pas de façon préminente dans le Coran en tant que tel »⁹. John L. Esposito est d'avis contraire car pour lui, les sourates de la période de Médine sont explicites quant à la façon de mener le combat. « Le Coran donne un guide et des règles détaillées sur la façon de conduire la guerre : qui doit être combattu et qui est exempté (48:17, 9:91), quand les hostilités doivent cesser (2:192), comment

⁹ Bowering, *Qur'an, Islamic Political Thought, an introduction*, p. 196 Traduction libre. Three particular terms in the Qur'an, *Umma*, *Khalifa*, and *Jihad*, have become highly valued fulcrums of Islamic political thought in Islamic history, although they do not appear in a prominent position in the Qur'an itself.

les prisonniers doivent être traités (47:4) »¹⁰. N'en reste que, même avec une distinction entre les deux périodes, il s'avère délicat d'interpréter justement les sourates. La preuve en est quand on lit celles auxquelles Esposito réfère. À leur lecture pure et simple, il n'est pas aisé d'arriver aux mêmes conclusions que les siennes.

Pour ajouter à la complexité, Abdel Haleem mentionne que : « Le Coran a son propre style. [...] Le lecteur ne devrait pas s'attendre à ce que le Coran soit arrangé de façon chronologique ou par sujet. Le Coran peut présenter, dans la même sourate, du matériel à propos de l'unité et la grâce de Dieu, des règles et des lois, des histoires des prophètes et nations antérieures [...] »¹¹. Cette façon de transmettre la parole de Dieu s'avère donc être un défi additionnel à la compréhension de ce message.

De plus, il faut considérer un facteur contextuel additionnel et se rappeler l'époque au temps de Mahomet.

Le territoire était sans gouvernance. [...] Il n'y avait pas de loi, sauf la loi du plus fort. [...] La vie, la propriété et l'honneur était constamment en danger. [...] Les notions de morale, culture et civilisation, étaient extrêmement primitives. [...] Ils vivaient de façon barbare. Ils se délectaient d'adultère, de paris et d'alcool¹².

À la lecture de cette citation, il est explicite que le contexte de l'époque s'avère grandement différent de l'environnement actuel. Toutefois, plusieurs refusent de considérer cette différence. D'ailleurs, comme le mentionne Mohammed Ali Amir-Moezzi : « Un problème majeur demeure aujourd'hui dans le rapport d'une grande partie des Musulmans au texte coranique : le refus de

¹⁰ John L. Esposito, « Islam and Political Violence », *Religions*, n° 6 (2015), p. 1068. Traduction libre. The Qur'an provides detailed guidelines and regulations regarding the conduct of war : who is to fight and who is exempted (48:17, 9:91), when hostilities must cease (2:192), how prisoners should be treated (47:4).

¹¹ Haleem, *The Qur'an*, p. XIX. Traduction libre. The Qur'an has its own style. [...] The reader should not expect the Qur'an to be arranged in a chronologically or by subject matter. The Qur'an may present, in the same *sura*, material about the unity and grace of God, regulations and laws, stories of earlier prophets and nations [...].

¹² Sayyid Abul A'la Mawdudi, *Towards Understanding Islam* (Scarborough : Al-Attique Publishers Inc. 2003), p.53. Traduction libre. It was a country without a government. [...] There was no law except the law of the strongest. [...] Life, property and honor were constantly in jeopardy. [...] Whatever notions they had of morals, culture and civilization were primitive in the extreme. [...] Their lives were barbaric. They reveled in adultery, gambling and drinking.

prendre en compte le contexte, l'histoire et la géographie dans lesquelles il fut produit »¹³. Ceci peut s'expliquer par l'approche que prend Abdullah Saeed dans son ouvrage, soit la différenciation entre trois façons d'interpréter le Coran : la façon textuelle, semi-textuelle ou contextuelle. « Cette classification est basée sur le degré sur lequel les interprètes utilisent uniquement la linguistique pour déterminer la signification du texte et prennent en compte le contexte socio-historique de même que le contexte contemporain d'aujourd'hui »¹⁴. On peut aisément déduire que les approches textuelles ou semi-textuelles de certaines sourates peuvent être utilisées pour la justification d'actes de nature violente.

Fazlur Rehman¹⁵ identifie des facteurs supplémentaires devant être considérés à la lecture du Coran. Il établit une différence significative entre les interprétations faites par les académiques occidentaux et musulmans. Selon lui, les premiers démontrent surtout un intérêt à associer le Coran aux religions juive et chrétienne, et à tenter d'établir un ordre chronologique au Coran. Quant aux académiques musulmans, leurs défis sont plutôt relatifs à la production d'une interprétation valable du Coran, interprétation associée au besoin de la société actuelle, et à s'assurer que cette interprétation ne vient pas à l'encontre des propos traditionnels. Cette distinction entre académiques occidentaux et musulmans n'est certes pas négligeable et explique en partie les prises de positions différentes quant à l'interprétation du Coran.

A cela, il faut ajouter la possibilité qu'il y ait eu au départ, multiples transcriptions du livre sacré. Mohammad Ali Amir-Moezzi mentionne que considérant le climat de luttes entre les différents clans suivant la mort du Prophète, il aurait existé plusieurs versions du Coran,

¹³ Mohammad Ali Amir-Moezzi, « Les sources du Coran », *Témoignage chrétien* (décembre 2015), p.3, <http://temoignagechretien.fr/articles/religion/les-sources-du-coran>.

¹⁴ Abdullah Saeed, *Towards a contemporary approach* (New York : Routledge, 2006), p. 3. Traduction libre. This classification is based on the degree to which the interpreters (1) rely on just the linguistic criteria to determine the meaning of the text, and (2) take into account the socio-historical context of the Qur'an as well as the contemporary context of today.

¹⁵ Fazlur Rehman, « Major Themes of the Qur'an », consulté le 16 février 2017, http://ebooks.rahnuma.org/religion/Fazlur_Rehman/Fazlur_Rehman-Major-Themes-of-the-Qur-an.pdf.

d'ampleur variée, ces versions étaient bien sûr liées favorablement au clan d'origine¹⁶. Selon Gerhard Bowering, il n'existait pas de version écrite du Coran à la mort du Prophète. C'est plutôt durant le califat de Abu Bakr que la collection des sourates a commencé, pour éventuellement permettre la production d'une première version officielle du Coran, et ce 15 à 20 ans après la mort de Mahomet. La parole de Dieu aurait donc d'abord été transmise de façon verbale ce qui, on peut le supposer, aurait entraîné des divergences quant au discours initial. Autrement dit, le message pourrait avoir été ajusté en fonction de son utilité, et en fonction du contexte du moment, soit plusieurs années après la mort du Prophète, alors qu'il y avait déjà un débat sur sa succession. Il est important de noter que ces hypothèses pourraient être considérées comme un sacrilège par certains, puisqu'elles laissent entendre que le Coran pourrait ne pas être une transcription directe de la parole de Dieu.

Et pour donner de l'emphase à ce dernier point, il faut dire que pour les Musulmans, le Coran est considéré comme étant la parole sacrée. Gerhard Bowering explique que : « Plus d'un milliard de Musulmans autour de la Terre considèrent que le Coran est la parole de Dieu éternelle, qui renvoie l'Écriture à sa révélation divine et assigne Mahomet à être le dernier prophète à proclamer sa volonté divine pour toute l'humanité à venir »¹⁷. Abdullah Saeed corrobore ce point en disant que : « Le Coran nie fortement que ce soit le discours ou les idées du Prophète ou de tout autre humain. Il est affirmatif que la révélation vient directement de Dieu et en arabe de façon à éviter l'erreur humaine ou des inexactitudes »¹⁸. Comment donc dans ce contexte douter de la signification de Sa parole? Mais encore faut-il la comprendre. Toujours

¹⁶ Mohammad Ali Amir-Moezzi, « Les sources du Coran », p.2.

¹⁷ Bowering, *Qur'an, Islamic Political Thought, an introduction*, p. 196 Traduction libre. More than a billion Muslims around the globe consider the Qur'an to be the eternal word of God, who « sent down » the scripture as his final divine revelation and commissioned Muhammad to be the last prophet to proclaim his divine will for all of humanity to follow.

¹⁸ Abdullah Saeed, *Towards a contemporary approach*, p. 33-34. Traduction libre. The Qur'an strongly denies that it is the speech or ideas of the Prophet or, indeed, of any other human. It also asserts that the revelation came directly from God and in Arabic so that it could be without human-induced errors or inaccuracies.

selon Saeed, le Coran identifie (16:44) qu'une des responsabilités de Mahomet était d'expliquer le Coran au peuple, d'en faire l'interprétation. Il ne semble toutefois pas y avoir traces de cette interprétation faite par le Prophète. Ce n'est qu'à travers sa succession que le travail d'interprétation a commencé. Mais si l'interprétation du Coran fut faite par la descendance de Mahomet et non pas par le Prophète lui-même, en quoi l'interprétation de l'époque est-elle plus valide qu'une interprétation faite dans le monde d'aujourd'hui? Une réponse potentielle est que l'interprétation de l'époque permet la légitimation de l'usage de la violence aujourd'hui, ce qui explique d'ailleurs la raison pour laquelle certains groupes dénoncent toute lecture contextuelle du Coran.

Avant de passer à la prochaine section, il importe de souligner ici que plusieurs critiques à l'égard de l'Islam proviennent de l'impression que le Coran est un livre violent. Pourtant, le Coran n'incite pas plus à la violence que le fait l'Ancien Testament. Tel que le mentionne Philips Jenkins dans une entrevue, « Vous ne trouverez pas dans le Coran des passages aussi extrêmes que ceux que l'on retrouve dans la Bible [...] Lu de façon littéraire aujourd'hui, ces passages sont extrêmement violents et génocidaires »¹⁹. Selon John L. Esposito, la différence qui explique la violence associée à l'Islam réside dans le fait que certains ignorent le contexte. « Alors que la majorité des croyants lisent les textes violents dans leurs contextes historiques, les religieux extrémistes et les terroristes y réfèrent pour justifier leurs actions²⁰. Donc, le Coran en tant que tel n'est pas plus violent que d'autres ouvrages religieux. C'est encore une fois dans son

¹⁹ Read the spirit, « Interview with Philip Jenkins on Laying down the sword », consulté le 4 février 2017, <http://www.readthespirit.com/explore/interview-with-philip-jenkins-on-laying-down-the-sword/>. Traduction libre. But you won't find anything in the Quran that is as extreme as the Bible passages [...] Read literally today, these are extremely violent passages and they are actively genocidal.

²⁰ Esposito, « Islam and Political Violence », p. 1068. Traduction libre. While the great majority of believers read violent texts in their historical contexts, religious extremists and terrorists continue to site them as justification for their actions.

interprétation qu'existe le danger d'en faire un instrument de violence, soit en appliquant littéralement le texte sacré.

On souligne dans cette section plusieurs facteurs causant des variations importantes dans la compréhension du Coran. Les subtilités de la langue, les diverses interprétations par les Imans, Ulémas et académiques, de même que les multiples transcriptions peuvent transformer le message de paix original, en un message qui incite à la violence ou encore qui la rend légitime. Mais surtout, sans référence à la période à laquelle les paroles du Prophète ont été prononcées, il peut difficilement y avoir une interprétation juste du Coran, car il est évident que les paroles de Mahomet pendant la période médinoise envoient un message différent, un message offensif, qui ne peut s'expliquer que par le contexte de Médine. Tous ces facteurs contribuent à expliquer les interprétations variées du livre sacré. Et, comme on le verra tout au long de ce premier chapitre, en particulier à la prochaine section, l'interprétation est un facteur récurrent à l'instrumentalisation de l'Islam.

Hadîth, des paroles et des actions controversées

La Sunna se définit comme étant la Tradition, ou encore une combinaison de coutumes et de croyances musulmanes. Quant à la composante principale de la Sunna, elle se présente sous la forme des hadîths, qui réfèrent aux paroles prononcées par le Prophète, ou encore à ses actions. Il est naturel de se demander comment assurer la justesse de celles-ci, considérant qu'elles ont eu cours il y a plusieurs siècles. Et ici encore, les opinions varient. Tel que conclu par Amin Kamaruddin dans son étude sur le sujet, pour certains, « [...] la transmission des hadîths au premier siècle était essentiellement orale, [...] [pour d'autres] plusieurs hadîths ont été transmis

de façon écrite, et ce très tôt »²¹. Il existe donc un point de vue différent quant à la documentation écrite sur les hadîths, et par le fait même un questionnement quant à leur authenticité. Jonathan A.C Brown soulève d'ailleurs plusieurs questions intéressantes dans son analyse. Entre autres, il se demande ce que les académiques musulmans entendent par un hadîth qui est sensé.

[...] un hadîth qui est ‘‘sensé’’? Est-ce que ça signifie qu'ils croient que le Prophète a effectivement dit ces paroles, ou qu'il les a probablement prononcées, ou encore ça veut seulement dire que c'est un indicatif d'une référence précédente. [...] Si un hadîth est une parole authentique du Prophète, comment les académiques peuvent-ils régulièrement établir qu'un hadîth est plus « sensé » qu'un autre²² ?

Certains, comme Amin Ahsan Islahi, assurent qu'il faut référer à cinq principes fondamentaux²³, pour soutenir une interprétation adéquate des hadîths. Le premier est qu'il faut d'abord se rapporter au Coran pour l'interprétation des hadîths, puisque seul le Coran est source de vérité. Ensuite, Islahi explique qu'il faut regarder les hadîths dans leur ensemble, afin d'en comprendre le sens. En troisième lieu, tout comme pour le Coran, la compréhension des subtilités de la langue arabe est essentielle à une interprétation juste. Le quatrième principe réfère à l'importance de reconnaître le contexte et le dernier, à faire preuve de raison et considération à l'égard de la nature humaine. L'application de ces principes s'avère donc essentielle pour trouver réponses aux questions que les hadîths soulèvent de façon régulière. Malgré cela, il n'en demeure que les interprétations faites par les Imans et Ulémas peuvent grandement varier, dépendant de la

²¹ Amin Kamaruddin, « Muslim Western scholarship of *Hadith* and Western scholar reaction : A Study on Fuat Sezgin's Approach to *Hadith* Scholarship », *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 46, n°2 (2008), p.272, <https://doaj.org/article/b1407c0ff90d4c4d97ae02acd48f1dfc>. Traduction libre. [...] transmission of *hadiths* in the first century was mainly oral, [...] many *hadiths* were transmitted in writing from very early times onwards.

²² Jonathan A.C. Brown, « Did the Prophet say it or not? The literal, historical and effective truth of *Hadiths* in Early Sunnism », *Journal of the American Oriental Society* (2009), p. 259, <http://www.drjonathanbrown.com/wp-content/uploads/2011/08/Did-the-Prophet-Say-It-or-Not-PDF.pdf>. Traduction libre. [...] a *hadith* was ‘‘sound’’? Did they mean that they believed that the Prophet had actually said that statement, or that he probably had, or did they only mean that it was indicative of his normative precedent? [...] If a *sahih hadith* was an authenticated report of the Prophet, how could scholars so regularly state that one *hadith* was « sounder » than another?

²³ Amin Ahsan Islahi, Islam City, « Fundamental Principles of understanding *Hadith* », consulté le 3 février 2017, <http://www.islamicity.org/5752/fundamental-principles-of-understanding-hadith/>.

personne à l'origine de l'étude, et du mouvement auquel elle appartient. Quand on réfère aux hadîths, c'est donc par rapport au facteur de l'authenticité que l'on doit se questionner, de même qu'à la justesse de leurs interprétations. Tout comme pour le Coran, il y a certainement place ici, à une incitation à la violence ou à un moyen de la rendre légitime. Et ceci est un point important puisque les hadîths, combinés au Coran, façonnent la Loi, soit le code de vie des Musulmans. La prochaine section se penchera sur les facteurs d'instrumentalisation liés à la Loi, de même que sur l'apport des écoles de pensée associées aux mouvements chiite et sunnite, à cette instrumentalisation.

La Loi et les différentes écoles de pensée

En plus d'être au centre de la pratique religieuse musulmane, le Coran et la Sunna font office de loi. Selon André Couture²⁴, il est estimé qu'un dixième du Coran est relatif à des questions de droit, ce qui bien sûr était à l'époque insuffisant pour gérer les différents d'un peuple. Plusieurs écoles de pensée, aussi appelées écoles de droit, ont donc vu le jour, ces écoles étant principalement liées aux mouvements chiite et sunnite. Ces écoles se différencient par le poids qu'elles accordent au Coran et aux hadîths dans l'examen de la Loi. La branche sunnite reconnaît quatre écoles de pensées, mais la branche chiite en a beaucoup plus. Ces divisions, d'abord entre les Sunnites et les Chiites, et ensuite au sein même des branches, amènent une disparité dans l'interprétation et l'application de la Loi, allant parfois jusqu'à autoriser la perpétration d'actes violents punitifs, et même la mort.

La Loi ou la charia est Le code de vie des Musulmans. Comme le dit Noah Feldman, « Le mot *charia* implique une connotation divine, un ensemble de croyances et principes qui régissent

²⁴ Couture, *Sur la piste des Dieux*, p.204.

la vie selon la volonté de Dieu »²⁵. Ce code de vie s'applique de façon variée. Comme il est mentionné par Toni Johnson et Mohammed Aly Sergie, « [...] [la] charia a été incorporée dans le système politique de trois façon différentes »²⁶. D'abord, à travers un système légal double, incorporant un gouvernement séculaire et l'utilisation de la charia pour le règlement de causes financières ou familiales, comme c'est le cas au Kenya. En second lieu, un gouvernement sous la gouverne de Dieu, où Il est seule source de Loi. Cette façon de faire est en place dans certains pays musulmans, comme en Arabie Saoudite ou aux Émirats Arabes Unis (EAU). Finalement, un gouvernement séculaire qui régit toute question légale, comme il se fait en Somalie. Par contre, il faut comprendre que même si deux pays opèrent sous un système politique identique, la gouvernance et les libertés accordées aux citoyens peuvent grandement varier.

Ceci étant dit, certains groupes exercent aujourd'hui une forte pression pour un retour à la gouvernance à travers la charia, autrement dit à un gouvernement sous la gouverne de Dieu. D'ailleurs certains états ont récemment ré-institué la charia. « Tous ces cas d'islamisation de la loi sont plutôt symboliques, avec un focus sur les problèmes visibles associés à l'identité et la morale musulmane comme les vêtements portés par les femmes en public et le renforcement des punitions physiques »²⁷. Comme le dit Stewart, le changement est symbolique puisqu'en fait, aucun nouveau code de loi n'a été introduit au sein de ces états. Le cheval de bataille est le retour de la Loi islamique et ce, pour contrer les échecs liés à l'état autocratique ou séculaire, et bien sûr favoriser un renouveau des valeurs de l'Islam. Mais on peut présumer que l'intérêt réside

²⁵ Noah Feldman, « Why Sharia », *The New York Times Magazine* (mars 2008), http://www.nytimes.com/2008/03/16/magazine/16Shariah-t.html?_r=1&ref=asia&pagewanted=all&oref=slogin. Traduction libre. The word « Sharia » connotes a connection to the divine, a set of unchanging beliefs and principles that order life in accordance with God's will.

²⁶ Toni Johnson et Mohammed Aly Sergie, « Islam : Governing under Sharia », consulté le 3 février 2017, <http://www.cfr.org/religion/islam-governing-under-sharia/p8034>. Traduction libre. [...] Sharia has been incorporated into political systems in three general ways.

²⁷ Devin J. Stewart, *Sharia, Islamic Political Thought An Introduction*, p. 235. Traduction libre. All these cases of Islamization of the law are primarily symbolic, focusing on visible issues associated with Muslim identity and morality such as women's clothing in public and the enforcement of *hudud* punishments.

plutôt dans un contrôle rigide et centralisé de la population, plutôt que dans un désir de renouveau religieux. La preuve en est que l'application de la charia est souvent faite de façon plus stricte qu'elle l'était auparavant. Stewart explique que par exemple, les exigences quant au port du voile pour les femmes en Iran sont plus sévères qu'avant. Ou encore, que le Pakistan a imposé une déduction automatique par les banques de la zakât, ce qui est contraire au principe de l'aumône devant être en fonction de la capacité du musulman à contribuer²⁸. On voit donc ici que la charia offre un pouvoir difficilement contestable à l'État, la charia étant une représentation concrète de ce qu'est l'Islam pour les Musulmans. L'utilisation de la charia comme source législative se trouve donc être un outil tangible de l'instrumentalisation de l'Islam.

Des différenciations importantes ont été soulevées dans cette partie. Les nombreuses écoles de pensée créent une première division, impliquant encore une fois des interprétations variées pouvant être utilisées de la façon jugée la plus appropriée. Et, dans un système de gouvernance basé sur la charia, les interprétations faites de la Loi peuvent être très restrictives. On cherche à renforcer l'identité musulmane et à assurer un contrôle sur la population, tout en étant prêt à utiliser des moyens plus ou moins violents pour ce faire. En faisant l'addition de tous les facteurs mentionnés dans cette première section, on peut dire qu'il existe tant de divisions au sein de la religion musulmane, que l'interprétation est un facteur clé de son instrumentalisation. Pour faire suite aux points soulevés dans cette première section et aux différents systèmes de gouvernance établis, il y a lieu de se demander si la distinction entre état et religion est un facteur additionnel générant une instrumentalisation de l'Islam.

État séculaire ou théocratie : la question de l'Islam politique

²⁸ *Ibid.* p. 234.

Pour croire en l’Islam par conviction et par choix, qui est la seule façon d’être musulman, j’ai besoin d’un état séculaire [...] un état neutre en regard de la doctrine religieuse, un état qui ne réclame pas ou prétend renforcer la charia – la Loi de l’Islam – simplement parce que respecter la charia ne peut être fait à travers la peur des institutions ou pour en apaiser ses dirigeants²⁹.

Cette citation de Abdullahi Ahmed An-Na’im illustre bien ce que fondamentalement la religion musulmane représente à ses yeux. Bien entendu, d’autres ont des opinions diamétralement opposées. Pour Rida Rashid, l’État islamique est une structure qui : « [...] réunit la justice, l’égalité, fait respecter les intérêts de chacun, empêche les maux, ordonne le bien, interdit le mal, veille sur les mineurs, les infirmes, les invalides, secourt les pauvres et les indigents grâce à l’aumône que les musulmans doivent payer... »³⁰. Pour Sayyid Qutb, « L’Islam reconnaît deux types de sociétés, la société islamique et la Jahiliyyah. La société islamique est celle qui suit les croyances et les pratiques de l’Islam, dans la Loi et son organisation, dans la morale et ses façons de faire »³¹. Et en ce qui a trait à la Jahiliyyah, elle est l’équivalent d’un état séculaire.

Dans une théocratie, la religion peut être un instrument de pouvoir très efficace, surtout dans un pays où les habitants sont très religieux, comme c’est le cas dans plusieurs pays musulmans. De là, l’intérêt pour ceux qui cherchent à assurer la gouvernance, la création ou le maintien d’un état théocrate. Par définition, une théocratie est un : « Régime politique dans lequel le pouvoir est considéré comme venant directement de Dieu, et exercé par ceux qui sont investis de l’autorité religieuse »³². Comme Bernard Lewis pose la question, « Faut-il en conclure que l’Islam est une théocratie? Si l’on entend par là que Dieu y est considéré comme le

²⁹ Abdullahi Ahmed An-Na’im, *Islam and the secular state* (Cambridge : Harvard University Press, 2008), p.1. Traduction libre. In order to be a Muslim by conviction and free choice, which is the only way one can be a Muslim, I need a secular state. [...] one that does not claim or pretend to enforce *Sharia* – the religious law of Islam – simply because compliance with *Sharia* cannot be coerced by fear of state institutions or faked to appease their official.

³⁰ Rashid Rida, *Le califa ou l’imâma suprême*, traduit par Henri Laoust (Paris : Librairie d’Amérique et d’Orient, 1986), p.116.

³¹ Sayyid Qutb, *Milestones* (Birmingham : Maktabah Booksellers and Publishers 2006), p. 106. Traduction libre. Islam knows only two kinds of societies, the Islamic and the *Jahili*. The Islamic society is that which follows Islam in belief and ways of worship, in law and organization, in morals and manners.

³² Le Petit Larousse illustré, Montréal : Messagerie ADP (1998).

souverain suprême, la réponse est probablement oui »³³. Bruno Etienne, lui, propose un point de vue différent en disant que : « [...] il y a une séparation réelle entre la politique et la religion : ce sont les règles politiques qui gèrent la totalité des Arabes et des États arabes, dans lesquels des régimes dictateurs utilisent la religion, mais le contraire est faux, à l'exception de l'Iran au cours des deux dernières décennies »³⁴. Il est à noter que depuis cette publication, d'autres États ont suivi la voie empruntée par l'Iran. Donc, les points de vue diffèrent, mais tous deux identifient que la religion peut être utilisée comme un instrument politique, un instrument de pouvoir.

Bruno Etienne a fait spécifiquement référence à la révolution iranienne pour illustrer comment la religion peut mener un état. D'ailleurs, selon Bernard Lewis, la révolution iranienne a eu un impact majeur, non seulement en Iran, mais également dans d'autres pays musulmans³⁵. À des sentiments d'humiliation résultant de la piètre situation dans laquelle se trouvent certains pays musulmans, s'ajoute la frustration envers l'ingérence de l'Occident. En même temps, toujours selon Lewis, les Musulmans ont regagné confiance à travers le pouvoir relié à leurs richesses naturelles, confiance qui s'accompagne d'un mépris envers l'Occident. Tous ces ingrédients contribuent à renforcer le pouvoir d'organisations fondamentalistes qui prônent le retour d'un Islam dit traditionnel, régulant tous les aspects de la vie du Musulman. Cette dynamique s'accompagne d'un aller ou un retour vers les états théocrates, où la Loi normalise la vie des citoyens. On voit donc ici un lien direct entre la religion et la politique, et le pouvoir que procure à ses dirigeants un état théocrate. Cherif Bassiouni tient à rappeler l'importance de la distinction entre les mouvements fondamentalistes qui prônent un renouveau de l'Islam, en retournant aux enseignements de base du Coran et de la Sunna, et les mouvements composés d'activistes politiques islamiques. « Les derniers sont parfois caractérisés comme extrémistes,

³³ Lewis, *L'Islam en crise*, p. 44.

³⁴ Bruno Etienne, « Islam and Violence » *History and Anthropology* 18, n°3 (janvier 2011), p. 240.

³⁵ Lewis, *L'Islam en crise*, p. 45-47.

fanatiques et par la violence, ce qui est contraire aux préceptes islamiques »³⁶. Les facteurs favorisant une instrumentalisation de l’Islam par les groupes extrémistes seront approfondis au prochain chapitre. Pour l’instant, on peut résumer cette section en disant que, la théocratie, en opposition à l’état séculaire, est assurément un instrument de pouvoir, transformant la religion musulmane en un islam politique. Ceci nous amène à la section suivante où le rôle des Califes, Imans et Ulémas dans l’instrumentalisation de l’Islam sera évalué.

Chefs religieux et politiques

A l’instar de Mahomet, souvent décrit comme un leader politique, religieux et social, ses successeurs ont fait de même, occupant une place prépondérante dans la gouvernance des États. D’ailleurs, tel que le mentionne André Couture, il convient de se rappeler que : « [...] la principale division des Musulmans en Sunnites, en Chiïtes et en Kharijites tient à une question beaucoup plus politique que religieuse. L’Islam englobe toute la réalité, il refuse de se cantonner dans le spirituel »³⁷. En effet, la division initiale entre les trois différents mouvements n’est pas reliée à une question religieuse, mais plutôt à une question politique, soit la légitimation de la succession du Prophète. Outre les quatre premiers Califes, la division a entraîné la création de différents califats, qui ont éventuellement affaibli le système jusqu’à son abolition. Mais la division n’est pas le seul facteur ayant fait décroître le califat. Autant le Calife se voulait le successeur du messager de Dieu, tant dans son rôle de chef d’état que de guide spirituel, autant dans les faits, son pouvoir était parfois fragmenté. Éventuellement, le Calife a dû s’en remettre aux Imans et aux Ulémas pour tout ce qui a trait aux questions religieuses, ces derniers assurant une légitimité grâce à leur expertise dans l’interprétation du Coran et de la Sunna. Ceci confirme

³⁶ Cherif Bassiouni, Middle East Institute, « Islamic Civilization », consulté le 4 février 2017, <http://www.mei.edu/content/islamic-civilization>.

³⁷ Couture, *Sur la piste des Dieux*, p.216.

donc le rôle des chefs religieux et politiques dans l'interprétation de la Loi. Comme mentionné précédemment, l'interprétation du Coran et de la Sunna ouvre la possibilité à une instrumentalisation de l'Islam, en transformant un message de paix en un message violent, en un combat et ultimement, un Djihad. Le rôle des Califes, Imans et Ulémas dans cette instrumentalisation est donc indéniable.

Et d'ailleurs, avant de passer à la prochaine section, il est essentiel de regarder également le rôle des Imans et Ulémas dans la décision de conduire le Djihad. Tel que mentionné en début de chapitre, il n'existe pas de structure établie dans la religion musulmane, comme c'est le cas dans la religion chrétienne. Il en est donc de la responsabilité des Imans et Ulémas d'établir les circonstances dans lesquelles le Djihad peut être conduit de façon légitime. De façon générale, les chefs religieux sont réticents à proclamer le droit au Djihad. Tel que le mentionne Kepel, « [...] les Ulémas sont préoccupés par les risques que fait courir à la communauté la proclamation du Djihad, en ce qu'il rend légitime une violence qui peut subvertir tout l'ordre social et engendre la sédition, anarchie, voir dissolution de la communauté »³⁸. N'empêche que certains le proclament, puisque le combat offensif est aujourd'hui omniprésent. Cet usage violent et les conséquences négatives qui en découlent prendront forme lorsque sera abordé la section sur les groupes djihadistes internationaux au deuxième chapitre.

Djihad, combat interne ou guerre contre l'opresseur

S'il y a un mot que tous et chacun s'évertue à clarifier c'est bien le terme *Djihad*. Pour certains, il se définit comme un effort qui se présente d'abord comme un combat intérieur. L'effort peut également être tourné vers l'extérieur et avoir une connotation défensive, afin d'arrêter un ennemi ou un envahisseur. En fait, on parle alors de Djihad offensif, considéré par

³⁸ Kepel, « Les stratégies islamistes de légitimation de la violence », p. 84-85.

certaines comme le 6^e pilier. Selon Sami Aoun, tout au long de l'histoire, « les pouvoirs musulmans ont eu recours à la notion du Djihad pour justifier ou légitimer leurs actes et leurs décisions »³⁹, ces actes et décisions étant régulièrement de nature violente.

Pour Aoun, le terme Djihad signifie : « effort accompli en vue de la réalisation d'un objectif »⁴⁰. Il fait également la différence entre *grand* Djihad et *petit* Djihad, le premier étant de nature spirituelle et le second, de nature défensive ou offensive, selon les circonstances. Tariq Ramadan dit que : « En tant que Musulmans, nous devons savoir que nous sommes appelés à prendre en compte le réel, notre nature avec ce qu'elle a de beau et de moins beau : il faut appeler la paix, toujours, mais il faut aussi savoir se préparer, lutter et résister aux injustices et à l'oppression »⁴¹. Quant à Sayyid Abul A'la Mawdudi, il dit que : « Dans le langage de la charia le mot est utilisé particulièrement pour la guerre menée uniquement au nom d'Allah contre ceux qui pratiquent l'oppression en tant qu'ennemis de l'Islam »⁴². Ces deux interprétations du Djihad parlent d'elles-mêmes et confirment la part de violence que certains associent à ce combat.

La notion de Djihad possède des origines fort lointaines, et s'applique non seulement aux Musulmans, mais également aux Chrétiens. Comme le mentionne Hans Küng, du côté de la religion chrétienne, au temps de l'Empire romain, l'État et l'Église étaient étroitement liés, étant donné les bénéfices qui en découlaient; le premier protégeait le second et le second légalisait les actions parfois violentes du premier. De plus, « Une expansion de la domination de l'État séculaire amenait toujours une expansion de l'Église, tout comme le travail missionnaire du côté

³⁹ Sami Aoun, « Le Jihad : le débat actuel sur la guerre et la violence en Islam », *Revue internationale de Sociologie* 19, n°3 (novembre 2009), p. 509.

⁴⁰ Sami Aoun, « Violence sectaire : un coup de sonde en terre d'Islam », *Criminologie* 41, n°2 (2008), p. 107.

⁴¹ Tariq Ramadan, *Jihad, violence guerre et paix en islam* (Lyon : Tawhid, 2002), p. 40.

⁴² A'la Mawdudi, *Towards Understanding Islam*, p.124. Traduction libre. But in the language of the Shari'ah this word is used particularly for a war that is waged solely in the name of Allah against those who practice oppression as enemies of Islam.

de l'Église amenait l'expansion de la domination de l'État séculaire »⁴³. Par cette association, l'Église a été un instrument de violence à travers son histoire. La différence avec l'Islam est que le message de Jésus, le Messie, était un message de paix et d'amour, contrairement aux paroles dites par Mahomet qui engagent parfois au combat, au sens figuré comme au sens propre. Toujours selon Hans, du côté de la religion musulmane, « L'objectif premier des premières conquêtes étaient d'étendre le territoire de l'État islamique, et non pas de convertir les gens à l'Islam »⁴⁴. Il faut donc retenir que bien que les Chrétiens et les Musulmans partagent une propension à l'esprit de conquête, les seconds sont davantage motivés par l'accroissement territorial que par la conversion des âmes. Aujourd'hui, il n'y a plus de conquête ou de guerre sainte au nom du christianisme. Mais dans le monde musulman, le Djihad fait toujours partie du vocabulaire courant. Possiblement à tort toutefois puisque seule une autorité légale peut le déclarer, autorité dont la légitimité est controversée.

Il vaut certainement la peine à ce point-ci de mentionner que les mouvements chiite et sunnite ont des points de vue différents, non seulement quant à l'autorité pouvant déclarer le Djihad, mais également quant aux raisons pour lesquelles on peut l'invoquer. Selon Michael G. Knapp, les deux groupes s'entendent sur plusieurs points, entre autres pour dire que : « [...] le Djihad s'applique à la défense du territoire, de la vie, de la foi, de la propriété; il est justifié de repousser une invasion ou sa menace; il est nécessaire de garantir la liberté d'étendre l'Islam; et que la différence de religion n'est pas une raison suffisante »⁴⁵. Les deux groupes s'entendent

⁴³ Hans Küng, « Religion, violence and « holy wars », *International Committee of the Red Cross* 87, n°858 (2005), p. 258, <https://www.icrc.org/eng/resources/documents/article/review/review-858-p253.htm>. Traduction libre. An expansion of secular domination always led to an expansion of the church, just as missionary work on the part of the church led to an expansion of secular domination.

⁴⁴ *Ibid* p. 261. Traduction libre. The primary purpose of the early conquests was to expand the territory of the Islamic State, not to convert people to the Islamic faith.

⁴⁵ Michael G. Knapp, « The concept and practice of Jihad in Islam », *Parameters: U.S. Army War College* 33, n°1 (printemps 2003), p. 85, <http://strategicstudiesinstitute.army.mil/pubs/parameters/Articles/03spring/knapp.pdf>. Traduction libre. [...] jihad applies to the defense of territory, life, faith, and property; it is justified to repel invasion

également sur la façon dont le Djihad doit être conduit, soit en respectant les règles de base protégeant femmes, enfants et vieillards. Il est également interdit de torturer ou mutiler l'ennemi, et de réengager sans prévenir suite à une trêve. Finalement, les combattants se doivent de respecter les pactes convenus. Toutefois, en plus d'avoir des avis divergents quant à l'autorité pouvant déclarer le Djihad, les avis diffèrent également lorsqu'il est question d'identifier à quel moment le Djihad peut être déclaré, et cette divergence a certes son importance. Les uns croient qu'il ne faut combattre que les agressions. Les autres affirment que le Djihad dit offensif est permis contre tous les non-Musulmans. Cette division additionnelle entre les mouvements chiite et sunnite amène une complexité dans la compréhension des actes violents pouvant être fait au nom de l'Islam. Et tel que mentionné à la section précédente, il en revient aux Imans et Ulémas de prendre cette délicate décision. Dans tous les cas, le Djihad n'en demeure pas moins un outil politique important que certains groupes extrémistes n'hésitent pas à utiliser, sans nécessairement avoir l'assentiment des autorités appropriées.

Un dernier aspect sur lequel il est intéressant de s'arrêter avant de conclure ce premier chapitre est le concept de martyr. Il faut d'abord souligner que la nature de l'acte a évolué. Comme l'explique Farhad Khosrokhavar, de phénomène rarissime entouré de rituels significatifs, nous sommes passés à une ère où les martyrs sont très nombreux, puisque le sacrifice est maintenant associé à tout combattant qui donne sa vie pour la cause.⁴⁶ D'ailleurs cette cause n'est pas nécessairement de nature religieuse. Khosrokhavar donne l'exemple des Palestiniens qui deviennent martyrs d'abord pour la cause nationale, ou encore en réponse à un sentiment d'humiliation face à Israël, tout en associant l'Islam au service de cette cause.

or its threat; it is necessary to guarantee freedom for the spread of Islam; and that difference in religion alone is not a sufficient cause.

⁴⁶ Religoscope, « Les nouveaux martyrs d'Allah – Entretien avec Farhad Khosrokhavar », octobre 2002, consulté le 30 avril 2017, <http://www.religion.info/2002/10/17/nouveaux-martyrs-allah-entretien-avec-farhad-khosrokhavar/>.

Ceci étant dit, il y existe un débat quant à la *légalité* de l'acte puisque selon la religion musulmane, on ne pourrait s'enlever la vie pour une cause. Tel que l'indique Bernard Lewis, « Ceux qui trouvent la mort dans le Djihad sont des martyrs [...] Son martyr témoigne de sa foi, de sa volonté de souffrir ou de mourir pour elle. [...] Le suicide, en revanche, est un péché mortel qui entraîne la damnation éternelle, même pour ceux qui, sans cela, auraient eu droit au paradis »⁴⁷. Bernard Lewis mentionne ensuite que certains juristes aujourd'hui contredisent ce dernier aspect, mais qu'ils sont en minorité. Il n'en reste qu'étant donné les nombreuses références au martyr dans la littérature musulmane, l'acte est très valorisé.

Il faut souligner qu'il existe ici aussi une variation entre les mouvements chiite et sunnite quant à cette valorisation. Comme le mentionne Atmane Aggoun, les Chiites prône ce type de Djihad, tandis que les Sunnites y voient plutôt un effort parmi tant d'autres. N'empêche qu'être un martyr semble attirer de plus en plus de jeunes musulmans comme le démontre cette citation d'Atmane Aggoun.

Une majorité de jeunes islamistes voit dans la mort au combat le sommet des aspirations du croyant et la meilleure façon de quitter la vie. On dit souvent que le meilleur martyr est celui qui combat et meurt au premier rang. De ce fait, le martyr devient le moyen le plus efficace pour accéder au rang de modèle, de singularité⁴⁸.

Les raisons sociologiques qui poussent un Musulman à commettre l'acte ultime seront regardées au chapitre 3. En attendant, on comprend que le Djihad relève d'une longue histoire dans le monde musulman, et qu'il peut avoir une signification diverse dépendamment de l'interprétation que l'on en fait et du groupe auquel on appartient. Dans tous les cas, il demeure un acte d'une violence inouïe.

⁴⁷ Lewis, *L'Islam en crise*, p. 61.

⁴⁸ Atmane Aggoun, « Le martyr en islam. Considérations générales », *L'esprit du temps*. « Études sur la mort » 2006/2, n°130 (2006), p. 58, <http://www.cairn.info/revue-etudes-sur-la-mort-2006-2-page-55.htm>.

A travers l'étude de son passé, on peut affirmer que la religion musulmane en tant que tel n'est pas plus violente que la religion chrétienne. Ce sont plutôt les divisions au sein de la religion, de même que les nombreuses interprétations qui sont faites du Coran et de la Sunna qui permettent d'en faire un outil servant à des fins autres que spirituelles. L'Islam devient alors un instrument qui incite à la violence ou qui la rend légitime. On peut également affirmer que l'Islam est plus qu'une religion; l'Islam est un cadre de vie, une façon d'être, ce que la politisation de l'Islam au sein des états théocratiques confirme et encourage. Donc, au terme de ce premier chapitre, on peut conclure que la religion musulmane n'est pas absolument et intrinsèquement violente, mais qu'elle se prête à des interprétations violentes et à des projets politiques violents.

CHAPITRE 2 – ISLAM, POLITIQUE ET GOUVERNANCE

En s'appuyant sur les conclusions du premier chapitre au sujet des dispositions de l'Islam à être instrumentalisé pour justifier la violence politique, le deuxième chapitre visera à identifier les acteurs à l'origine de cette instrumentalisation ainsi que les raisons qui sous-tendent leurs actions. La première partie du chapitre portera sur les facteurs politiques internes, c'est-à-dire sur les différents mouvements islamiques existants, qu'ils soient anciens ou récents, et qui génèrent une mouvance importante au sein de l'Islam. Tant le rôle d'un mouvement socio-politique comme celui des Frères musulmans, que celui de mouvements extrémistes comme Al-Qaida et Daech seront abordés. Évidemment, la rivalité chiite sunnite ayant toute son importance dans la génération de la violence, cet aspect sera également discuté, principalement à travers le rôle inhérent aux acteurs régionaux dans la militarisation de l'Islam. La seconde partie abordera les facteurs politiques externes, soit essentiellement le rôle de la puissance majeure que sont les États-Unis, en partie responsable à travers leurs actions et prises de position, de l'association de la violence à l'Islam.

Mouvements islamiques

Il est intéressant de débiter cette première partie avec une réflexion sur le terme *Politique et gouvernance*, tel que défini par Diaa Rashwan. Selon Rashwan, « *Politique et gouvernance* peuvent être les critères utilisés pour définir et catégoriser les mouvements islamiques en général »⁴⁹. Donc, au lieu d'utiliser les termes habituels tels que réformistes, fondamentalismes ou extrémistes, il répartit plutôt les groupes selon deux catégories. La première catégorie englobe les groupes se disant satisfaits de la foi au sein des états musulmans, mais désirant toutefois

⁴⁹ Diaa Rashwan, « Political Islamist Movements: The Case of the Muslim Brotherhood in Egypt », *Islam and Politics* 2009, p. 3. Traduction libre. Politics and governance can be used as the criteria to define and categorize Islamist movements in general.

associer Islam et gouvernance afin de régir le comportement des Musulmans et des communautés dans lesquelles ils évoluent. Autrement dit et en référence au premier chapitre, ces groupes cherchent à ramener l'État sous la gouverne de Dieu. Et pour ce faire, ils réclament l'application de la charia, sans recours à la violence. Les mouvements faisant partie du deuxième groupe sont ceux qui se disent insatisfaits de la situation actuelle. Ce second groupe que Rashwan qualifie de puritain, englobe les mouvements djihadistes ou non, qui visent à restituer le dogme de l'Islam, que ce soit à travers la foi ou par la force. Cette catégorisation est intéressante puisque les objectifs inhérents aux différents groupes sont directement proportionnels aux actions prises par ces mêmes groupes pour atteindre les dits objectifs, et ce toujours au nom de l'Islam. La première partie de ce chapitre sera centrée sur les mouvements appartenant au second groupe, et débutera par un mouvement dont on peut postuler qu'il est à l'origine de la vague de violence actuelle.

A l'origine du Djihad moderne

Lorsque l'on cherche l'origine de la violence liée à l'Islam, tel que connue dans l'ère actuelle, ainsi que les raisons inhérentes à cette association, il faut d'abord se pencher sur le mouvement des Frères musulmans, même si de façon officielle, le mouvement réfute l'utilisation de la violence pour arriver à ses fins. Sami Aoun résume comme suit la doctrine du groupe, « Le slogan de Hassan El Banna était : « l'Islam est une religion du Livre et de l'Épée », autrement dit une doctrine globale qui définit le politique, le militaire, le social et le culturel »⁵⁰. En d'autres mots, on peut dire que pour Banna, l'utilisation de la religion se voulait un moyen de gouverner. Toujours selon Aoun, pour ce faire, il y a deux voies possibles, soit au travers de la prêche ou de la contrition. Et c'est d'ailleurs la seconde voie que certains penseurs tels que Sayyid Qutb ont

⁵⁰ Sami Aoun, *Le printemps arabe, mirage ou virage* (Montréal : Médiapaul, 2013), p.46.

pris à travers les discours et les écrits. Qutb est connu pour avoir remis à l'ordre du jour l'idée des écoles djihadistes. Pour lui, l'usage de la violence est justifié lorsque la pratique de l'Islam n'est pas respectée, selon bien sûr sa vision et interprétation de cette pratique. Même si sa prise de position va à l'encontre de l'école de pensée originelle des Frères musulmans, tel que le mentionne Rashwan, « Il serait inapproprié pour les Frères musulmans de se dissocier officiellement des écrits d'un homme considéré non seulement comme un des plus grands martyrs mais aussi un des hommes les plus importants de la cause islamique »⁵¹. Il y a donc ici un paradoxe, puisque même si les Frères musulmans n'adhèrent pas à la méthode Qutb, ils désirent quand même profiter de la tribune que leur procure leur association avec ce dernier.

Il est également important de noter que Sayyid Qutb démontrait une aversion profonde pour le mode de vie des Américains, ce qui transparaisait également dans ses écrits et ses discours. Selon Qutb, même si les Américains ont développé une richesse scientifique, ils demeurent des êtres primitifs pour tout ce qui a trait aux sens, aux sentiments et aux comportements.⁵² Dans l'ouvrage qu'il publie à son retour de son séjour aux États-Unis, Qutb donne des exemples de son cru allant de leurs façons de se vêtir, à leurs réactions face à la mort et leurs pratiques religieuses. Les conséquences sont certaines puisque comme le mentionne Bernard Lewis, « Aujourd'hui, il existe, en terre d'Islam, une litanie quasi standardisée des crimes américains que les médias, les sermons, les pamphlets et les discours publics ne se lassent pas de répéter »⁵³. Cette autre prise de position de Sayyid Qutb, prise de position politique, a certes eu une influence sur plusieurs, et est en partie responsable de l'antipathie des musulmans envers l'Occident et des

⁵¹ Rashwan. « Political Islamist Movements: The Case of the Muslim Brotherhood in Egypt », p. 10. Traduction libre. It would be highly awkward for the MB to officially disassociate itself from the writings of a man not only considered one of its greatest martyrs but one of the most important for the Islamist cause.

⁵² Sayyid Qutb, « *The America I have seen* » : *In the scale of Human Values (1951)* (Kashf ul Shubuhah Publications), p. 11.

⁵³ Lewis, *L'Islam en crise*, p.99.

actions offensives qui en découlent. Cet aspect, lié aux facteurs sociologiques, sera exploré plus en profondeur au troisième chapitre.

À l'instar de Qutb, Abul al-A'la Mawdudi, Ruhollah Khomeini et Ali Shariati, sans qui Khomeini n'aurait sans doute pu atteindre ses visées, sont d'autres figures bien connues qui ont été inspirées du mouvement de Banna et qui ont perpétué la doctrine islamiste. Notons que Khomeini et Shariati, étant respectivement leader et penseur chiite, les préceptes de Banna, qui lui est sunnite, ont insufflé leurs actions et textes, sans toutefois leur permettre d'appliquer littéralement les enseignements de Banna. Roxanne Euben écrit que : « Sous la tutelle de ceux-ci [...], l'organisation fondée par Banna a inspiré un mouvement qui s'étend à travers le Moyen-Orient, l'Afrique du Nord, l'Asie du Sud, qui s'adapte et se transforme continuellement selon les besoins politiques et les circonstances »⁵⁴. En résumé, la fraternité musulmane est un acteur majeur de l'activisme islamique, même s'il apparaît que la fraternité soit ambivalente quant à ses prises de position. Sami Aoun rappelle d'ailleurs que le comportement des Frères musulmans peut varier grandement, et que ces derniers sont reconnus pour leur opportuniste et pragmatisme⁵⁵. Il semble en effet que la façon dont le mouvement a géré le cas de Sayyid Qutb en soit la preuve. D'un côté, le mouvement a voulu tirer avantage de la notoriété de Qutb, et ce même si cette association va à contresens de l'idéologie initiale proposée par Hassan El Banna. N'en reste que Qutb ainsi que d'autres penseurs inspirés par les Frères musulmans ont eu une influence certaine sur la renaissance du Djihad tel qu'on le connaît aujourd'hui.

Un autre courant qu'il vaut la peine de mentionner, considérant son influence certaine, tant de par son idéologie religieuse que par les moyens financiers dont il dispose, est celui du Wahhabisme, également appelé mouvement salafiste. Qualifié comme faisant une interprétation

⁵⁴ Roxanne Euben, *Fundamentalism, Islamic Political Thought, an introduction*, p.54

⁵⁵ Aoun, *Le printemps arabe, mirage ou virage*, p.109.

littéraire et très rigoureuse du Coran, Anne-Lucie Chaigne-Oudin décrit également le Wahhabisme comme ayant une application des plus restreintes. « Les règles de la vie quotidienne sont très strictes : isolation des femmes, prière publique obligatoire, réglementation pour les hommes travaillant dans les boucheries. Les pratiques considérées comme païennes sont également interdites [...] »⁵⁶.

En plus de l'emprise exercée pour une pratique rigide de l'islam à travers le mouvement salafisme, l'Arabie Saoudite détient les moyens financiers d'étendre son influence non seulement à l'intérieur de l'État, mais également ailleurs au Moyen-Orient, et à travers le monde. Entre autres, l'argent du pétrole finance les systèmes d'éducation dans plusieurs pays musulmans qui n'ont pas les moyens de le faire. Et, bien évidemment, le Wahhabisme est à la base même de la pratique de l'islam dans les pays financés. Tel que le mentionne Bernard Lewis, « La garde des lieux saints et les revenus du pétrole ont conféré un impact mondial à un mouvement qui sinon serait resté un groupe extrémiste et marginal dans une contrée périphérique »⁵⁷. L'Arabie Saoudite détient donc un pouvoir et un effet certain sur les états musulmans auxquels elle est associée. Ceci étant dit, cet état n'est toutefois pas exclusivement responsable de l'expansion du mouvement salafisme. Les jeunes musulmans français se tournent de plus en plus vers ce mouvement, tel que l'explique Gilles Kepel dans un de ses ouvrages récents⁵⁸. Mais nous reviendrons plus en profondeur sur ce que signifie être un jeune musulman aujourd'hui, au troisième chapitre.

On peut résumer cette première section en affirmant que les mouvements des Frères musulmans et du Wahhabisme constituent en partie la base de la violence associée à l'islam, et

⁵⁶ Les clés du Moyen-Orient, « Wahhabisme », consulté le 14 mars 2017, <http://www.lescledumoyenorient.com/Wahhabisme.html>.

⁵⁷ Lewis, *L'Islam en crise*, p.145.

⁵⁸ Gilles Kepel, *La diversité de l'Islam en France - Quatre-vingt treize?* (Paris : Gallimard, 2012).

ce de deux façons. D'une part, à travers l'incitation au Djihad offensif et d'autre part, par une pratique répressive du comportement de la population musulmane. Bernard Lewis résume bien cette pensée en soulignant que : « Ainsi, le Wahhabisme politique et les Frères musulmans portent-ils en leur sein la politisation du religieux et la confessionnalisation des rapports sociaux, bientôt commués en rapport de forces »⁵⁹. Cette citation résume l'utilisation faite de la religion par les deux mouvements, et l'influence que ces mouvements détiennent dans la génération de mouvements extrémistes, mouvements qui seront d'ailleurs abordés dans la prochaine section.

Djihad actuel

Le Printemps arabes est certainement un point tournant explicatif de la situation actuelle au Moyen-Orient. La révolte a commencé à la fin 2010, et s'est répandue dans l'ensemble du Moyen-Orient au cours des mois de janvier à juillet 2011. La société musulmane a exprimé clairement son mécontentement face aux systèmes de dictature en place, ce qui a eu pour conséquence de faire tomber les gouvernements autocratiques dans plusieurs états. D'un autre côté, ce revirement a également eu pour effet de créer un chaos, chaos qui a généré des conditions idéales pour l'émergence de groupes non étatiques utilisant la violence pour atteindre leurs objectifs, et ce au nom de l'Islam.

Tel que spécifié précédemment, selon Diaa Rashwan, le thème de *Politique et gouvernance* se définit à travers deux groupes islamiques distincts, dont les djihadistes. Étant donné l'ampleur des mouvements djihadistes, une nouvelle ségrégation sera faite, afin de bien cerner l'objet d'étude. Sami Aoun classifie les courants djihadistes, en fonction de leurs idéologies, en trois courants différents soit les mouvements djihadistes locaux, les mouvements

⁵⁹ Les clés du Moyen-Orient, « Le conflit sunnite-chiite au Moyen-Orient, une rivalité millénaire? Deuxième partie », consulté le 5 décembre 2016, <http://www.lesclesdumoyenorient.com/Le-conflit-sunnite-chiite-au-Moyen-Orient-une-rivalite-millenaire-Deuxieme.html>.

séparatistes et les mouvements djihadistes internationaux⁶⁰. C'est de ce dernier mouvement dont il sera question ici.

L'influence des penseurs islamiques les plus importants a été abordée précédemment. Les penseurs de l'ère actuelle, même s'ils se différencient en partie de leurs mentors, gardent plusieurs points en commun avec ces derniers. Le sociologue Farhad Khosrokhavar en énumère quelques-uns tels que : « [...] l'importance de la politique, l'animosité absolue envers l'Ouest et la perspective anti moderne »⁶¹. Selon lui, ce qui différencie les penseurs actuels de ceux du passé se trouve dans leur idéologie commune à réinterpréter l'application du premier pilier de l'Islam, soit qu'il n'y a qu'un seul Dieu et que ce Dieu est Allah. Les groupes djihadistes internationaux se donnent l'autorité de perpétrer le Djihad offensif, dans le but d'assurer le respect du premier pilier. Leur idéologie leur permet au nom de la religion de rejeter tout ce qui va à l'encontre du premier pilier, soit non seulement l'Occident et la modernisation qui en découle, mais également les Musulmans qui s'opposent à leur idéologie. Khosrokhavar affirme que le Djihad et la violence sont intimement liés, et que le but ultime se trouve au-delà de la religion.

[...] la violence n'est pas seulement un moyen mais une façon de vivre que plusieurs djihadistes trouvent irrésistible, qui va plus loin que le simple domaine de la religion. [...] A la racine de la violence existe un point de vue holistique de Soi et des Autres qui fait de la violence autant un moyen pour atteindre les objectifs qu'un but en tant que tel⁶².

Donc du point de vue de Khosrokhavar, la religion est un moyen justifiant le combat mené par les djihadistes. Autrement dit, l'Islam est un instrument dédié à une quête, jusqu'au moment où

⁶⁰ Aoun, « Le Jihad : le débat actuel sur la guerre et la violence en Islam », p. 511.

⁶¹ Farhad Khosrokhavar, *Inside Jihadism* (Boulder : Paradigm Publishers, 2009), p.21. Traduction libre. [...] the prominence of politics, the absolute animosity toward the West, and an anti-modernist outlook.

⁶² Khosrokhavar, *Inside Jihadism*, p.59. Traduction libre. [...] violence is not simply the means but also a way of life that many Jihadists find compelling, beyond the mere realm of religion. [...] At the root of the violence is a holistic view of the Self and the Other that makes violence both a means to achieve the desired ends and a self-contained goal.

cette quête prend préséance sur les objectifs initiaux. Mais quoi d'autre les djihadistes peuvent-ils retirer de cette quête? Sami Aoun définit le Djihad comme étant la *raison d'être* des groupes djihadistes, ce qui est une réponse potentielle à cette question⁶³. Et bien sûr les facteurs sociaux analysés au chapitre suivant permettront d'apporter d'autres réponses et approfondir cet aspect.

Quant à Mark Juergensmeyer, il démontre un point de vue semblable à celui de Khosrokhavar. Selon lui, la religion n'a rien à voir avec la recrudescence actuelle de ce qu'on appelle la violence religieuse; la religion n'est qu'un instrument utilisé par certains pour arriver à leurs fins. Et de ce fait, il propose une analogie intéressante en disant que : « Ce n'est pas que la religion est devenue politisée ; mais plutôt que la politique s'est « religionalisée » »⁶⁴. Et même si l'utilisation de cette violence n'atteint pas les buts de *Politique et gouvernance* escomptés par les djihadistes internationaux, elle a du moins l'avantage de propager l'idéologie de ces mêmes groupes sur la scène internationale, et ainsi se faire entendre. Toujours selon Juergensmeyer, les groupes djihadistes ont trois points en commun dans ce qui compose leur idéologie. D'abord, ils refusent toute forme de valeurs libérales et d'institutions séculaires, et ils refusent également que la religion soit relayée à la vie privée. Finalement, ils repoussent toute forme de modernité⁶⁵.

Les propos de Khosrokhavar et Juergensmeyer sont semblables et de façon générale, tous deux reconnaissent l'influence certaine sur les djihadistes actuels, des intellectuels les ayant précédés. Ils reconnaissent également que la religion étant ou non au centre du combat des djihadistes internationaux, elle demeure un moyen pour arriver à leurs fins. Maintenant que sont assises les bases de l'idéologie djihadistes, la prochaine section explorera plus en profondeur l'idéologie propre à des groupes spécifiques.

⁶³ Aoun, « Le Jihad : le débat actuel sur la guerre et la violence en Islam », p. 516.

⁶⁴ Mark Juergensmeyer, *Religion and the New Terrorism, The Politics of Terrorism* (London : Routledge, 2011), p. 73. Traduction libre. It is not so much that religion has become politicized: rather, politics have become « religionized ».

⁶⁵ Juergensmeyer, *Religion and the New Terrorism, The Politics of Terrorism*, p. 75.

Al-Qaida, l'excès et l'extrême

On n'associe pas d'emblée Abu Mus'ab al-Suri au groupe Al-Qaida. Pourtant, celui-ci a contribué de façon significative à ce mouvement djihadiste. Tel que le mentionne Brynjar Lia, al-Suri est à la source de la direction prise par le mouvement. « Au printemps 1991, al-Suri écrit sa première contribution sur la nécessité d'une Résistance islamique globale, préconisant une campagne terroriste contre l'Ouest [...] »⁶⁶. Dans ses écrits, il est fait mention que : « Le terrorisme est un devoir religieux et l'assassinat une prophétie »⁶⁷. En même temps, il est intéressant de noter que les musulmans se joignant à lui dans le combat en Afghanistan avaient souvent peu de connaissances de l'idéologie à la base du mouvement. « Il [al-Suri] commençait à s'inquiéter que plusieurs des nouveaux volontaires arrivés ne comprenaient pas la nature de la bataille »⁶⁸. Comment revendiquer le besoin d'utiliser la violence au nom de la religion, quand les combattants qui se joignent connaissent plus ou moins les raisons justifiant l'utilisation de cette violence? On peut donc se questionner à savoir si les objectifs réels sont religieux ou politiques, ou encore une combinaison des deux.

Évidemment, on ne peut référer à Al-Qaida sans parler d'Osama bin Laden. Selon Michael G. Knapp, et en accord avec les propos de Juergensmeyer cités précédemment, l'idéologie de bin Laden est plus politique que religieuse⁶⁹. D'ailleurs, l'objectif principal de bin Laden, énoncé dans les déclarations de guerre contre les États-Unis⁷⁰, est de contrer l'occupation occidentale en terre de l'Islam. Pour ce faire, il cite certaines parties du Coran, évoque un Djihad

⁶⁶ Brynjar Lia, *Architect of Global Jihad, The Life of al-Qaida Strategist Abu Mus'ab al-Suri* (New York : Columbia University Press, 2008), p.6. Traduction libre. In spring 1991, al-Suri wrote his first contribution on the necessity of a Global Islamic Resistance, advocating a global terrorist campaign against the West [...].

⁶⁷ *Ibid.*, p.385. Traduction libre. Terrorism is a religious duty, and assassination is a Prophetic tradition.

⁶⁸ *Ibid.*, p.86. Traduction libre. He began worrying that many of the newly arrived volunteers did not understand the nature of this struggle.

⁶⁹ Knapp, « The concept and practice of Jihad in Islam », p. 90.

⁷⁰ Gilles Kepel, *Al-Qaida dans le texte* (Paris : Presses Universitaires de France, 2008), p. 51-58 et p. 63-70.

défensif, puis promet une place au paradis aux martyrs musulmans. Il en va de même lorsqu'on s'attarde à d'autres figures importantes du mouvement Al-Qaida. Abdallah Azzam par exemple, aussi nommé l'imam du Djihad par les extrémistes, malgré des études religieuses étendues, est plutôt reconnu pour le renouveau qu'il a donné à la doctrine du Djihad. Comme l'explique Gilles Kepel, Azzam a d'abord redirigé le combat intérieur vers l'extérieur, afin de repousser l'ennemi du territoire occupé. Pour ce faire, Azzam favorise une approche militaire, met l'accent sur l'importance du territoire musulman et prône un pan islamisme en lieu d'un État-nation.

Enfin, il prêche le culte du martyr⁷¹. Tout comme bin Laden, Azzam cite des parties du Coran qu'il interprète à sa façon pour justifier l'idéologie proposée. On peut dire que dans une certaine mesure, il en va de même pour d'autres figures marquantes du mouvement Al-Qaida telles que Ayman al-Zawahiri et Abou Moussab al-Zarqawi. Al-Zawahiri est décrit par Kepel comme étant celui qui représente le mieux l'islamiste radical sunnite contemporain⁷². Il a d'ailleurs eu une influence certaine sur bin Laden. Toujours selon Kepel, Oussama bin Laden était *l'image* d'Al-Qaida et Ayman al-Zawahiri, son *cerveau*, et entre autres, l'architecte derrière les attaques du 11 septembre. Même s'ils proviennent de milieux variés et que des différents parfois importants les divisent, en particulier sur les moyens utilisés pour arriver à leurs fins, ces figures importantes se rejoignent dans leur intérêt à combattre de façon offensive l'ennemi extérieur, en utilisant une lecture textuelle et hors contexte du Coran, pour justifier leurs actions.

Daech, la démesure

On ne peut compléter cette première partie du chapitre sans regarder les motivations à l'origine de Daech dont les membres sont décrits par Alexandre Adler comme étant : « les plus

⁷¹ *Ibid.*, p. 135-136.

⁷² *Ibid.*, p. 222, 230, 236.

structurés et les plus déstabilisateurs des divers mouvements islamistes »⁷³. Ayant des visées territoriales et cherchant à contrecarrer le développement de l'axe chiite afin de permettre le retour du califat, Daech dit vouloir offrir aux Musulmans un cadre de vie spirituel et temporel. Tout comme Al-Qaida, Daech adhère à la philosophie salafiste, la différence étant dans le degré auquel le groupe applique le Djihad. Tel que mentionné par Cole Bunzel, « Si le djihadiste était placé sur un spectre politique, Al-Qaida serait à la gauche et l'État islamique à la droite. [...] le mouvement ne fait aucun compromis sur la doctrine, en priorisant la promotion de la souche impardnable de la pensée salafiste »⁷⁴. Leur doctrine est explicite, tel qu'illustré dans ce qui suit,

[...] tous les Musulmans doivent s'associer exclusivement avec les vrais compagnons musulmans et se dissocier de toute personne ne rencontrant pas cette définition; l'échec à gouverner selon la loi de Dieu constitue un acte de non croyance; combattre l'État islamique est l'équivalent de l'apostasie; tous les Musulmans chiïtes sont des apostats qui méritent la mort; et les Frères musulmans et le Hamas sont des traîtres contre l'Islam, entre autres⁷⁵.

Abû Bakr al-Baghdadi s'est proclamé calife le 20 juin 2014. Selon John L. Esposito, « L'Islam religieux et organisationnel de Baghdadi est monolithique, autoritaire et exclusif : « Un leader, Une autorité, Une Mosquée : Soumettez-vous ou soyez tués » »⁷⁶ Il va s'en dire que les mesures prises par Daech sont extrêmes et que la population se trouve prise en étau. Et, ce qui ressort de la doctrine de Daech et les différencie des autres groupes extrémistes, est leur haine envers les Chiïtes, et les actions drastiques prises pour les éliminer. En un certain sens, l'atteinte de

⁷³ Alexandre Adler, *Le Califat du sang* (Paris : Bernard Grasset, 2014), p.110.

⁷⁴ Cole Bunzel, « From Paper State to Caliphate : The Ideology of the Islamic State », *Center for Middle East Politics*, n°19 (mars 2015), p. 9. Traduction libre. If jihadism were to be placed on a political spectrum, al-Qaeda would be its left and the Islamic State its right. [...] It is absolutely uncompromising on doctrinal matters, prioritizing the promotion of an unforgiving strain of Salafi thought.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 10. Traduction libre. [...] all Muslims must associate exclusively with fellow « true » Muslims and dissociate from anyone not fitting this narrow definition; failure to rule in accordance with God's law constitutes unbelief; fighting the Islamic State is tantamount to apostasy; all Shi'a Muslims are apostates deserving of death; and the Muslim Brotherhood and Hamas are traitors against Islam, among many other things.

⁷⁶ Esposito, « Islam and Political Violence », p. 1075. Traduction libre. Baghdadi's Islam is religiously and organizationally monolithic, authoritarian and exclusivist: « One leader, One authority, One mosque: submit to it, or be killed. ».

l'objectif de Daech, soit le califat sur le territoire musulman, passe par la destruction des Musulmans chiites considérés comme Apostats. On peut en conclure que l'on se trouve plutôt face à une guerre entre Sunnites et Chiites, avec un objectif ultime lié à la gouvernance, que devant un renouveau religieux de l'Islam.

Cette première partie a permis d'exposer certains des facteurs politiques internes, explicatifs de la relation entre Islam et violence, de même que la façon dont les djihadistes internationaux militarisent l'Islam pour atteindre leurs objectifs. La pensée des intellectuels radicaux formée il y a de ça quelques décennies s'est développée en la création de mouvements extrémistes, voir terroristes. Même si au départ, un retour à une pratique originelle de la religion musulmane se voulait l'objectif principal de ces mouvements, il est évident qu'en cours de route, les moyens ont pris le dessus sur la fin. L'idéologie véhiculée par Al-Qaida et Daech confirme l'instrumentalisation de l'Islam à des fins de *Politique et gouvernance*. Entre autres, la désintégration de l'axe chiite demeure un objectif primordial, du moins pour Daech, ce qui répond également aux objectifs de certaines puissances régionales, tel qu'il sera établi à la prochaine section.

Visée des puissances régionales

L'éternel conflit chiite sunnite

Il a été question au chapitre premier des différentes écoles de pensée existantes reliées aux mouvements chiites et sunnites, cette division entre les Musulmans ayant vu le jour dès le décès de Mahomet. De fortes tensions ont peuplé l'existence des deux mouvements, et ce depuis la division originelle. Mais les tensions ont redoublé d'ardeur depuis les années 90, alors que le commandant Massoud a massacré une tribu chiite au centre de l'Afghanistan, tuant six mille

personnes et violant trois mille femmes, ce qui a évidemment attisé la haine des Chiites envers les Sunnites⁷⁷. Selon Antoine Sfeir, « Aujourd'hui, et ce depuis 1992, l'affrontement fratricide entre les deux branches de l'Islam a ressurgi. Et c'est à une véritable guerre mondiale que nous assistons, qui oppose sunnisme et chiisme »⁷⁸. On a vu au chapitre premier que les Chiites et les Sunnites faisaient une interprétation très différente du Coran et de la Sunna. Sfeir va plus loin et avance que les deux mouvements représentent deux religions totalement différentes, ce qui est explicatif du fossé qui sépare Chiites et Sunnites, mais qui est toutefois paradoxal considérant qu'il n'y a qu'une seule parole de Dieu.

Les évènements ayant eu cours en Afghanistan en 1992 ont certes accru ce fossé. Par contre, pour plusieurs experts, ce sont des évènements antérieurs à ceux dont réfère Sfeir qui marquent une recrudescence du clivage entre les deux branches, soit la révolution iranienne et les évènements de la Mecque en 1979. Christophe Ayad qualifie 1979 d'année islamique. « Tout a commencé là : la révolution en Iran bien sûr, mais aussi l'invasion de l'Afghanistan par l'Union soviétique, et enfin la prise de la Grande Mosquée de La Mecque par un commando d'extrémistes religieux saoudiens »⁷⁹. Donc, les clans s'opposent de façon violente, et ce depuis toujours. Pourtant, des croyances religieuses divergentes ne mènent pas forcément à l'utilisation des armes. Pourquoi donc cette militarisation? Tel que le propose Nicolas Hautemanière, la raison est bien simple; les enjeux sont géopolitiques et principalement liés à l'inquiétude suscitée par la remontée de l'Iran sur la scène internationale. Celle-ci en inquiète plusieurs, ce qui génère des déclarations de hauts dirigeants et des actions explicites de leurs parts, afin d'affaiblir cette

⁷⁷ Antoine Sfeir, *L'Islam contre l'Islam, L'interminable guerre des sunnites et des chiites* (Paris : Librairie générale française, 2015), p. 14.

⁷⁸ *Ibid.*, p.13.

⁷⁹ Christophe Ayad, « Tout commença il y a 36 ans à La Mecque », *Le Monde*, consulté le 29 avril 2017, http://www.lemonde.fr/television-radio/article/2015/11/28/tout-commenca-il-y-a-trente-six-ans-a-la-mecque_4819722_1655027.html.

puissance régionale en devenir. Il y a donc ici évidence d'une instrumentalisation de la rivalité chiite sunnite à des fins politiques. Et cet aspect est essentiel à la suite de l'argumentation.

Groupes paramilitaires, arme à double tranchant

Les acteurs régionaux sont nécessairement scindés en deux clans principaux, selon leur majorité chiite ou sunnite. Certains de ces acteurs détiennent un rôle majeur dans la création et le maintien des conflits actuels. Mais avant d'aller dans le détail des liens inter-étatiques, il nous faut d'abord aborder un moyen controversé utilisé par certains états pour gérer une perte de contrôle potentielle quant à leur gouvernance. En effet, certains états musulmans utilisent des milices locales pour régler des conflits internes. Mais l'utilisation de groupes paramilitaires est une arme à deux tranchants et envenime souvent une situation déjà compliquée. C'est le cas au Darfour par exemple où l'emploi des Janjaouid, soit une milice arabe, n'a fait qu'intensifier le conflit en cours, dans un état déjà divisé par des différences ethniques et culturelles importantes⁸⁰. Fait intéressant, selon Jérôme Tubiana, le conflit au Soudan n'est pas de nature religieuse. « [...] toutes les populations du Darfour sont aujourd'hui musulmanes; le conflit actuel n'a donc rien de religieux. Au-delà de cette unité religieuse, il existe pourtant dans chaque camp un certain mépris pour l'Islam de l'autre. »⁸¹. Et ce mépris se concrétise par des actions violentes, financées par l'État et par la communauté internationale, dépendant du groupe auquel on appartient. On est loin de la définition donnée initialement, où l'Islam efface les conditions culturelles et ethniques et rassemble la Oumma. Dans ce cas-ci, à des fins de gouvernance, l'Islam est plutôt un outil servant à mobiliser les milices locales.

⁸⁰ Jérôme Lacroix Leclair et Pierre Pahlavi, « Darfour : qui sont les Janjaouid? », *Politique étrangère* 2012/2, p.391.

⁸¹ Jérôme Tubiana, « Le Darfour, un conflit identitaire? », *Afrique contemporaine* 2/2005, n° 214, p. 167.

Sans vouloir simplifier une situation fort complexe, l'objectif initial du gouvernement soudanais visait à renforcer rapidement le pouvoir de l'État pour contrer des groupes rebelles. Par contre, en s'associant à une milice arabe, le gouvernement soudanais a provoqué un élargissement des divisions ethniques et culturelles entre arabes et non arabes. Donc, un conflit qui n'est pas à l'origine basé sur des croyances religieuses différentes, mais plutôt sur une division au sein de mêmes croyances, soit la religion musulmane. Ainsi, en plus de la violence générée par la division entre chiite et sunnite, des différences ethniques et culturelles suscitent également un clivage important à l'intérieur même des mouvements, avec comme résultat un conflit qui perdure et qui est considéré comme la pire crise du continent africain selon la Croix-Rouge⁸².

À son retour d'exil, l'Ayatollah Khomeini a fait sensiblement de même en rendant légitime l'utilisation des Gardiens de la révolution dans la République islamique d'Iran. Comme dans l'exemple cité précédemment, Khomeini voyait un avantage certain à cette légitimation, étant sceptique quant à l'allégeance de l'Armée iranienne à son égard, étant donné son attachement au clan Pahlavi⁸³.

D'abord un instrument visant à protéger les acquis de la révolution, le rôle des Gardiens a évolué au cours du temps, devenant experts de la guerre irrégulière et protégeant ainsi les objectifs du régime. Le pouvoir des Gardiens de la révolution s'est même étendu aux sphères économique et politique, suscitant par ailleurs un questionnement dans certaines tranches de la population iranienne. Comme le cite Pierre Pahlavi dans son article, « La collusion avec le monde des affaires et l'empire économique sur lequel ils trônent aujourd'hui tranchent avec les

⁸² Redcross, « La tragédie du Darfour », consulté le 14 mars 2017, http://www.redcross.int/FR/mag/magazine2004_3/4-9.html.

⁸³ Les clés du Moyen-Orient, « Le corps des Gardiens de la révolution islamique iranienne », consulté le 14 mars 2017, <http://www.lesclesdumoyenorient.com/Le-Corps-des-Gardiens-de-la.html>.

valeurs d'intégrité et de patriotisme qui ont fait leur réputation auprès de la population iranienne »⁸⁴. Initialement un instrument somme toute précaire de l'Ayatollah Khomeini, instrument utilisé à des fins d'islamisation de l'Iran, les Gardiens de la Révolution sont devenus un élément important pour ne pas dire puissant du régime iranien. D'ailleurs, il sera intéressant de suivre dans quelle proportion le groupe d'origine paramilitaire demeurera sous contrôle, et fidèle au régime islamique dans le futur.

À l'instar de certains groupes extrémistes, Khomeini parle de libération face à l'emprise occidentale et réfère à la purification de l'Iran. Tout y passe ; les monuments, la langue et les traditions. Au nom de l'Islam, on se donne le droit de détruire une culture, un empire et des siècles d'histoire. Tel que mentionné par Enki Baptiste, « l'Islam devient, pour bon nombre d'intellectuels, la seule idéologie en mesure de mobiliser des masses »⁸⁵. Khomeini le comprend et en tire profit. Et c'est, pour le reste, ce qui se produit avec la guerre Iran-Irak alors que les rapports de force sont redéfinis. Selon Pierre Eméry, cette guerre est un élément clé de la redistribution des pouvoirs telle qu'on les connaît aujourd'hui⁸⁶. Les deux états jouant à pleine mesure la note de la division chiite sunnite, contre toute attente, ultimement le pouvoir chiite s'en est trouvé renforcé. L'islamisme devient donc un instrument d'influence et de domination politique, au grand dam de plusieurs leaders religieux traditionnels. Ce nouveau rapport de force de l'Iran a certes provoqué un renforcement des positions des états sunnites et fait sans contredit partie des raisons à l'origine des tensions actuelles et de la violence qui en résulte.

⁸⁴ Pierre Pahlavi, « Guerre irrégulière et analyse institutionnelle : le cas de la stratégie asymétrique des Gardiens de la révolution en Iran », *Études internationales* 42, n°4 (2011), p. 480.

⁸⁵ Les clés du Moyen-Orient, « L'Iran des intellectuels : une brève histoire de l'émergence d'une société civile en Iran au XX^e siècle, seconde partie », consulté le 7 décembre 2016, <http://www.lesclesdumoyenorient.com/L-Iran-des-intellectuels-une-breve-histoire-de-l-emergence-d-une-societe-civile-2224.html>.

⁸⁶ Les clés du Moyen-Orient, « Le conflit sunnite-chiite au Moyen-Orient, une rivalité millénaire? deuxième partie », consulté le 5 décembre 2016, <http://www.lesclesdumoyenorient.com/Le-conflit-sunnite-chiite-au-Moyen-Orient-une-rivalite-millenaire-Deuxieme.html>.

Liens inter étatiques explicites

Tel que discuté préalablement, les tensions actuelles sont manifestes et découlent en partie des liens complexes développés des suites de la guerre Iran-Irak, avec la Syrie qui s'associe à l'Iran et qui, par le fait même, favorise le prolongement de l'axe chiite. Au même moment, les États-Unis s'allient aux monarchies musulmanes, afin de vaincre les Russes en Afghanistan, renforçant ainsi le pouvoir sunnite. Les positions des états musulmans se consolident au cours de cette période et la division s'accroît, en fonction du camp auquel on appartient. Puis arrive le Printemps arabes où selon George Corm, le religieux devient la voie de sortie pour prendre contrôle de la situation. « Les partis arabes se réclamant de l'Islam se présentent aujourd'hui comme la seule force organisée et suffisamment puissante pour hériter du pouvoir laissé vacant par la chute des dictateurs »⁸⁷. Autrement dit, selon Corm, la clé de la gouvernance se trouve dans une balance entre l'Islam politique et le maintien de liens avec l'Occident. Corm fait également référence à l'instrumentalisation de l'identité sunnite par la Turquie, Ankara ayant pris une position diamétralement opposée à sa position initiale quant au soutien envers Bachar el-Assad. Au même moment, la Turquie se rapproche de l'Arabie Saoudite lors de la prise de pouvoir du roi Salman, ce qui favorise le renforcement de l'axe sunnite Arabie-saoudite-Qatar-Turquie⁸⁸. Corm réfère également au soutien des mouvements salafistes par le Qatar, entre autres en opposition au régime syrien, mouvements également soutenus par l'Arabie Saoudite. Et en référence à la Syrie et à l'Irak, Roland Lombardi affirme que « ce sont peut-être les zones où le Qatar et l'Arabie Saoudite ont été les plus actifs ces

⁸⁷ Georges Corm, « Les conflits du Moyen-Orient : un état des lieux », *Les Grands Dossiers de Diplomatie*, n°13 (février-mars 2013), p. 58.

⁸⁸ Les clés du Moyen-Orient, « Le rôle de la Turquie et de la question kurde dans les conflits irakiens et syriens, partie 1 : Ankara face à Damas », consulté le 5 décembre 2016, <http://www.lesclesdumoyenorient.com/Le-role-de-la-Turquie-et-de-la.html>.

dernières années »⁸⁹. Les deux monarchies se positionnent donc fortement contre le régime d'el-Assad, quitte à le faire à travers des organisations considérées comme terroristes aux yeux de l'Occident. Fait intéressant, toujours selon Lombardi, le Qatar finance activement l'organisation des Frères musulmans, ce qui évidemment va à l'encontre de la position de l'Arabie Saoudite. Ce dernier exemple démontre bien toute la complexité non seulement des liens, mais également des positions divergentes, même entre les états musulmans faisant partie du même clan.

Une complexité sans précédent, des alliances contradictoires, il est certes difficile de se retrouver dans ce dédale que compose le Moyen-Orient. Comme il vient d'être démontré, plusieurs facteurs internes sont à la source de cette complexité, mais si l'on se permet de généraliser, on peut dire que, à la base, la rivalité chiite sunnite est le principal de ces facteurs. Farhad Khosrokhavar avance même que l'Arabie Saoudite est obsédée par l'Iran ce qui fait en sorte que la politique extérieure de l'Arabie Saoudite est centrée vers cette obsession⁹⁰. Il faut par contre ajouter que l'inverse est aussi vrai. Sami Aoun résume bien cette idée en disant que,

[...] la rivalité irano-saoudienne est au cœur même du remodelage du Grand Moyen-Orient. [...] mais la rivalité irano-saoudienne dépasse l'antagonisme religieux et surtout confessionnel, sunnite et chiite, pour s'inscrire profondément dans le conflit régional depuis la révolution islamique en Iran en 1979, en vue d'une domination de la région du Golfe, une concurrence pour porter le flambeau de l'Islam ou en être son seul porte-parole⁹¹.

Chose certaine, les jeux de pouvoir et les liaisons complexes entre les pays musulmans génèrent la violence. L'objectif est politique et le moyen, religieux. L'Islam n'est qu'un prétexte, un instrument pour accéder à la gouvernance, au califat. Maintenant que les facteurs internes les

⁸⁹ Atlantico, « Financement du terrorisme : ce qu'il est possible de dire du rôle de l'Arabie Saoudite et du Qatar (et pourquoi la Russie peut changer la donne) », consulté le 5 décembre 2016, <http://www.atlantico.fr/decryptage/financement-terrorisme-que-sait-on-vraiment-role-arabie-saoudite-et-qatar-et-pourquoi-russie-peut-changer-donne-roland-lombardi-2453266.html>.

⁹⁰ Farhad Khosrokhavar, *The new Arab revolutions that shook the world* (Boulder : Paradigm Publishers, 2012) p. 281.

⁹¹ Aoun, « Violence sectaire : un coup de sonde en terre d'Islam », p. 100.

plus importants ont été identifiés, seront regardés les principaux facteurs exogènes relatifs à l'instrumentalisation de l'Islam.

Les États-Unis, acteur exogène déterminant

Plusieurs joueurs peuvent être considérés comme étant des acteurs politiques majeurs de l'instrumentalisation de l'Islam. Que ce soient les puissances européennes, l'Asie ou la Russie ou encore des organisations régionales reconnues ou des organisations non-gouvernementales (ONG), chacun peut y trouver un bénéfice. Toutefois, dans le cadre de cet essai, il sera discuté seulement de l'un des plus importants joueurs, soit les États-Unis.

Depuis plusieurs décennies, les États-Unis sont accusés de soutenir des groupes qualifiés d'extrémistes, voir même terroristes. Que ce soit dans les années 70 alors que la CIA a utilisé les Frères musulmans comme barrière contre l'union soviétique, ou encore en supportant des groupes comme Sarekat Islam et Jamaat-e-Islami respectivement en Indonésie et au Pakistan, les États-Unis n'hésitent pas à utiliser ce moyen controversé lorsqu'ils le jugent nécessaire⁹². D'ailleurs, un des premiers exemples qui nous vient à l'esprit lorsque l'on parle de facteurs politiques externes associant Islam et violence est certainement l'implication des États-Unis dans la guerre en Afghanistan, et l'entraînement d'extrémistes islamistes mené par la CIA et financé par l'Arabie Saoudite. Dans le contexte de la guerre froide, cette implication se voulait stratégique et visait à affaiblir les forces de l'URSS. L'argument de Gilles Kepel va d'ailleurs en ce sens, « [...] pour les Américains, il s'agit moins de libérer l'Afghanistan que de faire de son occupation une affaire coûteuse pour les Soviétiques »⁹³. Quant à Corm, pour les Américains, la religion est un outil efficace leur permettant d'arriver à leur fin. À ce sujet, il compare la religion

⁹² Garikai Chenqu, « America created Al-Qaeda and the ISIS Terror Group » *Global Research*, 19 septembre 2014, <http://www.globalresearch.ca/america-created-al-qaeda-and-the-isis-terror-group/5402881>.

⁹³ Kepel, *Al-Qaida dans le texte*, p.18.

à une arme puissante, « [...] la politique délibérée des États-Unis d'instrumentaliser la religion comme arme de destruction massive dans le cadre de la guerre froide »⁹⁴. Évidemment, comme on l'a vu précédemment pour l'emploi de groupes paramilitaires, l'emploi de groupes terroristes est une arme à deux tranchants, ce que les Américains ont compris à leur dépend. Quant à Sami Aoun, tout en étant d'accord pour donner une part de responsabilités à l'Occident dans l'état de crise actuelle, il est plus posé dans son argumentation rappelant par exemple que l'implication des États-Unis dans la guerre en Irak est un des facteurs explicatifs, mais non pas le seul. « Mais il serait trop facile d'imputer la violence sectaire en Irak aux seules forces étrangères »⁹⁵. Ceci étant dit, les impacts négatifs qu'a eu leur présence en Irak ne fait aucun doute. L'invasion des Américains fut inefficace et a non seulement détruit le régime, mais également tout le pouvoir de l'État, ce qui par le fait même a redonné un pouvoir important à l'Iran⁹⁶. Et, en plus d'octroyer à l'Iran une plus grande influence sur la scène internationale, cette intervention a généré un chaos, contexte propice à l'émergence de groupes non étatiques violents, tel que vu précédemment.

Qu'elles visent des avancées sur le plan politique, diplomatique ou économique ou encore qu'elles soient justifiées par un renforcement de la sécurité nationale, les raisons pour lesquelles les États-Unis interviennent dans les conflits au Moyen-Orient varient. George Corm propose que nos voisins du Sud agissent ainsi afin de remodeler les états arabes et assurer la sécurité d'Israël⁹⁷. Pour Pierre Noel, la sécurité d'Israël est un facteur parmi tant d'autres, les autres facteurs comprenant la sécurité du marché du pétrole, la menace que représente l'Iran et le

⁹⁴ Alex Anfruns, « Georges Corm : Parler de Jihad dans le cas des opérations terroristes est une aberration », *Investig'ation*, consulté le 5 décembre 2016, <http://www.investigaction.net/georges-corm-parler-de-jihad-dans-le-cas-des-operations-terroristes-est-une-aberration/>.

⁹⁵ Aoun, « Violence sectaire : un coup de sonde en terre d'Islam », p. 99.

⁹⁶ Emile Hokayem et Becca Wasser, *Middle Eastern Security, the US Pivot and the rise of ISIS* (New York : Routledge, 2014), p. 142.

⁹⁷ Alex Anfruns, « Georges Corm : Parler de Jihad dans le cas des opérations terroristes est une aberration ».

maintien du statut de pouvoir global que sont les États-Unis⁹⁸. Mais, tel que mentionné précédemment, la situation au Moyen-Orient est fort complexe, et il est à se demander si les États-Unis possèdent une stratégie efficace motivant leurs interventions, ce qui s'avère essentiel avant de s'impliquer sur un des plans, quel qu'il soit. Selon Stephen M. Walt, cela ne semble toutefois pas être le cas.

Aujourd'hui, il y a une importante incertitude à propos des intérêts des États-Unis dans la région, ce qui amène un questionnement sur le soutien qu'ils offrent aux partenaires traditionnels, de plus, il n'y a pas de consensus sur la façon de traiter avec le tableau vertigineux d'acteurs et de forces qui frappent la région⁹⁹.

Non seulement les actions concrètes des États-Unis dans la région ont un effet, mais le manque de compréhension des Américains, et le peu de concertation qu'ils ont avec les différents acteurs, ne fait qu'accroître la problématique en cours.

Un dernier point qu'il est intéressant de soulever au final de ce chapitre concerne la politique étrangère des États-Unis. D'un côté, cette politique tente d'inculquer des valeurs démocratiques dans les pays musulmans et de l'autre, les États-Unis soutiennent plusieurs régimes islamistes, comme l'Arabie Saoudite et la Turquie. Les Américains se trouvent devant un dilemme que Sami Aoun résume ainsi : « [...] l'Occident veut être respectueux du déroulement électoral et de l'arbitrage transparent et juste des urnes, mais il se voit, par le fait même, contraint d'accepter le discours islamiste, [...] »¹⁰⁰. Farhad Khosrokhavar abonde dans le même sens lorsqu'il parle de dualité de la politique étrangère des États-Unis¹⁰¹. Les Américains financent des ONG tentant d'instaurer la démocratie dans les états islamistes, états islamistes

⁹⁸ Pierre Noel, *Middle Eastern Security, the US Pivot and the rise of ISIS*, p. 255.

⁹⁹ Stephen M. Walt, « The United States should admit it no longer has a middle east policy », *Foreign Policy*, 29 janvier 2016, <http://foreignpolicy.com/2016/01/29/the-u-s-should-admit-it-has-no-middle-east-policy-obama-cold-war-israel-syria/>. Traduction libre. Today, there is greater uncertainty about U.S. interests in the region, more reason to question the support it gives its traditional partners, and no consensus on how to deal with the dizzying array of actors and forces that are now buffeting the region.

¹⁰⁰ Aoun, « Violence sectaire : un coup de sonde en terre d'Islam », p. 99-100.

¹⁰¹ Khosrokhavar, *The new Arab revolutions that shook the world*, p.282.

étant également partenaires des États-Unis sur les aspects politiques et économiques. En terminant, et en référence au thème de *Politique et gouvernance* proposé initialement, les États-Unis n'ont certes pas un objectif direct de gouvernance dans les états musulmans, mais tentent toutefois d'influencer cette gouvernance par leurs interventions, afin que celle-ci leur soit profitable.

En conclusion de ce deuxième chapitre, il apparaît évident qu'à des fins de *Politique et gouvernance*, des groupes non étatiques violents et plusieurs acteurs régionaux militarisent la religion musulmane pour arriver à leurs fins. À la base, la plupart des groupes réfère à un renouveau de l'islam, la pratique de la religion musulmane ayant subi l'influence néfaste de l'Occident. Toutefois, certains de ces groupes, tels que les djihadistes internationaux, usent d'une violence extrême pour rendre possible ce renouveau. Ils justifient leurs actions en faisant référence au Coran, soit à leur interprétation de la parole de Dieu. En fait, le renforcement du premier pilier de l'islam est un objectif questionnable, l'idéologie de ces groupes étant axée principalement sur le califat, autrement dit la gouvernance. Quant à la puissance globale que sont les États-Unis, on peut dire que dans une certaine mesure, ils exploitent les conflits en cours dans les états musulmans, que ce soit dans le but d'atteindre des objectifs économiques, diplomatiques ou politiques. Avant de passer au chapitre suivant, il est important de noter que les facteurs exposés dans ce chapitre ne peuvent être analysés de façon isolée. Même si de façon évidente, les acteurs politiques internes détiennent un rôle important dans le chaos actuel au Moyen-Orient et en Afrique du Nord, ils n'expliquent pas à eux seuls l'instrumentalisation de l'islam. C'est plutôt le cumulatif des différents facteurs illustrés jusqu'à présent qui en atteste.

CHAPITRE 3 – LE CONTRECOUP DES FACTEURS SOCIOLOGIQUES ET DE LA GLOBALISATION

Il va sans dire que l'on ne peut parler d'instrumentalisation de l'Islam sans aborder l'impact des facteurs d'ordre sociologique, de même que les effets de la globalisation dans cette instrumentalisation. Contrairement au chapitre précédent, où les facteurs examinés engendraient la violence de façon directe et explicite, ceux analysés dans ce chapitre sont plus subtils et, c'est surtout l'accumulation de ces facteurs qui crée les conditions propres à une association entre Islam et violence.

Tout d'abord, un regard sur l'aspect sociologique permettra d'expliquer la quête d'identité, de même que les raisons qui poussent certains individus ou groupes à développer une idéologie, et à utiliser des moyens agressifs afin d'atteindre un idéal, religieux ou non. Les facteurs tels que la démographie, l'économie, le niveau d'éducation, de même que le processus de radicalisation seront abordés. Quant à la globalisation, il s'agira de voir dans quelle mesure elle crée un contexte qui donne de l'ampleur à l'instrumentalisation de l'Islam. Spécifiquement à cette section, il sera discuté en premier lieu du choc entre Islam et modernité, puis d'islamophobie. Par la suite, deux effets tangibles et notables de la globalisation seront étudiés, soit les médias et la technologie. Mais tout d'abord, il est essentiel d'étudier l'environnement international actuel et asseoir les bases permettant d'expliquer comment l'Islam devient un instrument utilisé à des fins violentes.

Environnement actuel

Modernisation et occidentalisation

La modernisation est souvent associée à une montée du capitalisme, à l'éducation, à la promotion de l'individualité, à la sécularisation et dans des cas extrêmes, au rejet de la religion. Elle implique non seulement des progrès, tels que l'industrialisation et les avancées technologiques, mais également la promotion de valeurs telles que la liberté, le respect, la tolérance et la démocratie, valeurs considérées comme étant universelles, du moins d'un point de vue occidental. Mais qu'advient-il de la culture propre à une civilisation lorsque cette dernière se modernise? Selon quel modèle la modernisation s'effectue-t-elle? Tenter de trouver réponses à ces questions nous amène directement dans le vif du sujet puisque rapidement, on se rend compte que le modèle actuel de modernisation est celui de l'Occident. Ce modèle tente d'être imposé depuis de nombreuses années, non sans toutefois créer une forte opposition. Par contre, tel que le mentionne Armando Salvatore, cette façon unique de concevoir la modernisation est maintenant critiquée, puisque la modernisation ne résulte pas en une identité universelle¹⁰². C'est d'ailleurs de cette façon que s'est positionné Samuel Huntington dans les années 90, en affirmant que la modernisation n'est pas synonyme d'occidentalisation. Selon lui, « La modernisation, au lieu de cela, renforce ces cultures et réduit la puissance relative de l'Occident. Fondamentalement, le monde est en train de devenir plus moderne et moins occidental »¹⁰³. Toujours selon Huntington, la culture et la religion constituent l'essence même d'une civilisation et les différences entre civilisations sont à l'origine des conflits. Donc, contrairement à la théorie de la modernisation, il n'y a pas selon lui de modèle unique, et l'identité culturelle peut être conservée à travers le parcours vers la modernité. Ceci ne signifie pas que la culture n'en sera pas affectée, mais plutôt

¹⁰² Armando Salvatore, *Modernity, Islamic Political Thought, an introduction*, p.135.

¹⁰³ Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisation* (Paris : Editions Odile Jacob, 1997), p. 82.

que l'une ne se fait pas nécessairement au détriment de l'autre. D'ailleurs, certains pays tels que la Turquie, l'Iran (avant la révolution iranienne), l'Indonésie ou encore le Maroc et l'Algérie ont su composer avec Islam et modernité, tout en conservant une culture leur étant propre, même si ces pays semblent d'une certaine façon être encore à la recherche de la voie à suivre. Armando Salvatore abonde d'ailleurs en ce sens en disant que : « [...] [historiquement] la modernisation n'était pas singulière, non plus homogène, pas même en Europe »¹⁰⁴. Ses propos vont en quelque sorte à l'encontre de certains auteurs tels que Bernard Lewis ou encore Gustave E. von Grunebaum, auxquels il réfère d'ailleurs, auteurs qui prônent l'unicité des valeurs occidentales comme prérequis à la modernité. Les points de vue sont donc partagés à savoir si l'Occident doit être considéré comme Le modèle de modernisation. Nonobstant cette divergence d'opinion, à cette ambiguïté s'ajoute les contradictions comprises à même la globalisation.

Paradoxes de la globalisation

Il est logique de passer de la modernisation à la mondialisation et globalisation, en admettant que ces deux derniers termes sont interchangeable. À des fins de simplification dans le cadre de cet essai, le terme globalisation sera utilisé pour définir le système-monde actuel, et tout ce que ce système implique en termes d'internationalisation et mondialisation. Selon Sylvie Brunel, la globalisation actuelle se concrétise sur différents fronts, soit d'abord à travers le marché financier planétaire et l'économie virtuelle qui en découle¹⁰⁵. Vient ensuite l'ouverture sur le monde et la création d'une communauté internationale incluant tant les acteurs diplomatiques, économiques que les médias et les ONG par exemple. Tout ce qui, à ce jour, était

¹⁰⁴ Salvatore, *Modernity, Islamic Political Thought, an introduction*, p.136. Traduction libre. [...] modernity was never singular, neither was it homogeneous, not even within Europe.

¹⁰⁵ Sylvie Brunel, « Qu'est-ce que la mondialisation? », *Sciences humaines*, n°180 (mars 2007), https://www.scienceshumaines.com/qu-est-ce-que-la-mondialisation_fr_15307.html.

un problème de nature nationale, devient soudainement une préoccupation devant être réglée de façon globale. En même temps, la richesse se concentre et les inégalités s'accroissent. Les États cherchent donc à rétablir la situation. Pour ce faire, ils mettent de l'avant de nouvelles règles, de nouvelles normes, et font parfois preuve de protectionnisme. Il y a ici un paradoxe intéressant où d'un côté, on s'ouvre vers le monde et de l'autre, on se ferme pour mieux se protéger. Thierry de Montbrial tient des propos qui vont en ce sens. Et, il ajoute que la globalisation implique de nouveaux joueurs, joueurs ayant des objectifs différents de ceux des occidentaux, ce dont il faut nécessairement tenir compte. Étant donné ces visées distinctes, il faut s'attendre qu'il n'y ait pas de globalisation politique possible, du moins dans un avenir rapproché. Par contre, selon lui, pour atteindre une saine gouvernance globale, il est essentiel d'arriver à une reconnaissance de valeurs universelles.

Brunel et Montbrial reconnaissent tous les deux les contradictions liées à la globalisation, soit une ouverture sur le monde, sans globalisation politique possible. Par conséquent, on peut entrevoir que ces contradictions auront un rôle à jouer dans l'instrumentalisation de l'Islam. D'un côté, l'Islam se répand à travers le monde, avec tout le mystère qui l'entoure et de l'autre, on se ferme, et par peur de ce mystère et à des fins de survie, dépendant de quel côté on se trouve.

L'aspect culturel de la globalisation

L'UNESCO définit la culture comme étant : « l'ensemble des traits distinctifs spirituels et matériels, intellectuels et affectifs qui caractérisent une société ou un groupe social et qu'elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les façons de vivre ensemble, les systèmes

de valeurs, les traditions et les croyances »¹⁰⁶. Les interactions politiques et économiques engendrées par la globalisation provoquent nécessairement une rencontre entre des cultures distinctes. Mais un système-monde ne génère pas une société-monde. Cette rencontre entre cultures peut donc avoir des impacts négatifs, si les acteurs les plus importants tentent d'imposer une culture qui est la leur.

En résumé, il n'y a pas un modèle unique de modernisation puisque chaque civilisation possède une culture qui lui appartient. On ne peut donc par le fait même imposer des valeurs qui varient d'une civilisation à l'autre. Jean Tardif croit d'ailleurs que les enjeux de la globalisation reposent principalement sur la culture et l'identité. « Les débats sur l'élargissement de l'Union européenne, comme certains recours à l'Islam face à la mondialisation, montrent bien que les enjeux identitaires et culturels se situent au cœur de la dynamique mondiale »¹⁰⁷.

Des différences culturelles et identitaires qui génèrent des affrontements entre civilisations, les unes se croyant supérieures aux autres. On revient donc au point de départ où selon Huntington, les conflits sont générés par un choc entre différentes cultures, entre différentes civilisations. Avant de se pencher sur l'étude de la société musulmane, il vaut la peine de survoler un dernier facteur important dans l'environnement actuel, soit la renaissance de l'aspect religieux.

Renouveau religieux

On a cru, pendant de nombreuses années, que modernité et religion n'allaient pas de pair. Considérant le renouveau religieux actuel, la théorie de la sécularisation est maintenant, à juste

¹⁰⁶ UNESCO, « Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle », consulté le 22 avril 2017, <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160m.pdf#page=3>.

¹⁰⁷ Jean Tardif, « Mondialisation et culture : un nouvel écosystème symbolique », *Questions de communication*, n°13 (2008), <https://questionsdecommunication.revues.org/1764>.

titre, remise en question. Mais pourquoi donc ce retour du religieux? Selon Jean-François Dortier et Laurent Testot, « Si les religions renaissent et se renouvellent sans cesse, si elles semblent se marier si bien avec la modernité, c'est sans doute qu'elles répondent à des attentes individuelles et à des besoins collectifs dont aucune société n'a su, à ce jour, s'affranchir »¹⁰⁸. Toujours selon les deux auteurs, les raisons sont variées; les individus retournent aux sources, tant pour des raisons idéologico-politiques, que pour des raisons identitaires, sociales ou morales. Huntington remarque que ce renouveau religieux a non seulement permis de renforcer la tradition religieuse, mais a également permis le développement de certaines religions en des lieux où celles-ci étaient auparavant inexistantes, comme par exemple dans les ex-États communistes et en Asie centrale¹⁰⁹. Et, les raisons à la source de cette pratique reposent sur le besoin de consolider son identité et sa culture dans un monde de globalisation. Donc, le chaos engendré dans certains états musulmans a entraîné non seulement une recrudescence de groupes non étatiques, mais également l'essor de la religion. Et cet essor est parfois imposé, surtout dans les états théocratiques où la gouvernance est assurée à travers La parole de Dieu.

Sociétés musulmanes contemporaines

Identité musulmane

Le mandat de l'Organisation de la coopération islamique (OCI), créé en 1969, est défini comme suit « [...] galvaniser la Oumma dans une parfaite unité et de représenter dignement le monde musulman en épousant les causes qui tiennent à cœur à plus de 1,5 milliard des

¹⁰⁸ Jean-François Dortier et Laurent Testot, « Le retour du religieux, un retour mondial », *Sciences humaines*, n° 160 (mai 2005), https://www.scienceshumaines.com/le-retour-du-religieux-un-phenomene-mondial_fr_4912.html.

¹⁰⁹ Huntington, *Le choc des civilisation*, p. 101.

Musulmans à travers le monde »¹¹⁰. Mais pourquoi donc vouloir rassembler les états musulmans sous une seule bannière, états étant disparates tant d'un point de vue de la culture, de la langue que de la géographie? C'est d'ailleurs la question que se pose George Corm. « L'Islam n'est ni une nationalité, ni un espace géographique, ni un espace culturel comme peuvent l'être la francophonie ou le Commonwealth britannique »¹¹¹. En comparaison avec le christianisme, il n'existe pas de regroupement de la sorte, entre autres justement parce que les états majoritairement chrétiens possèdent des cultures très différentes les unes des autres. La réponse à cette recherche d'identité se trouve donc ailleurs, non pas dans un seul, mais probablement dans la somme de plusieurs éléments.

On doit nécessairement référer à la question palestinienne lorsque l'on parle d'identité musulmane. Selon Avraham Sela et Elhanan Yakira, le conflit israélo-palestinien n'est pas un conflit religieux ou un conflit de religions, même s'il existe une part de religieux dans le conflit¹¹². Le conflit est plutôt de nature politique.

Un évènement important à la source de ce conflit est la victoire d'Israël contre l'Égypte dans la Guerre des Six jours. Du côté d'Israël, même si la bataille était initialement de nature politique et nationale plutôt que religieuse, c'est au moment de cette victoire que le mouvement sioniste a pris de l'ampleur et gagné en influence, tant sur la gouvernance, qu'auprès de la population juive. Du côté musulman, la défaite de l'Égypte, la colonisation en territoire palestinien, le manque de soutien de la ligue arabe, en sus des affrontements continus avec Israël, ce cumul d'évènements a donné naissance aux mouvements islamistes et à la radicalisation, et ce

¹¹⁰ Organisation de la coopération islamique, « Histoire » consulté le 22 avril 2017, http://www.oic-oci.org/page/?p_id=116&p_ref=26&lan=fr.

¹¹¹ Oumma, « Il y a quelque chose d'artificiel à vouloir mettre tous les musulmans dans une organisation politique, analyse de George Corm », consulté le 5 décembre 2016, <https://oumma.com/georges-corm-il-y-a-quelque-chose-d-artificiel-a-vouloir-mettre-tous-les-musulmans-dans-une-organisation-politique/>.

¹¹² Avraham Sela et Elhana Yakira, « La religion dans le conflit israélo-palestinien », *Cités* 2003/2, n°14, <https://www.cairn.info/revue-cites-2003-2-page-13.htm>.

afin de contrer l'occupation et affermir l'identité palestinienne. De conflit territorial, la situation s'est transformée en une guerre entre nations, où l'on cherche à affirmer son identité. Pour ce faire, on utilise la religion et en énonçant le *Halakhic pesika* et en déclarant le Djihad, selon les besoins. D'ailleurs, toujours selon les mêmes auteurs, l'Islam a été un instrument essentiel à la création de l'identité palestinienne et par le fait même, le renforcement de l'identité musulmane.

La situation en Palestine a certainement accru le besoin d'affermir l'identité musulmane, d'autant plus que les États-Unis supportent Israël depuis fort longtemps. Tel que mentionné au premier chapitre, l'Islam est plus qu'une religion, l'Islam est un mode de vie et dans la controverse, dans l'opposition, les Musulmans se rassemblent et se tournent vers la pratique de leur religion. Comme le note Huntington, « [...] l'Islam comme source d'identité, de sens, de stabilité, de légitimité, de développement, de puissance et d'espoir [...]. Cette résurrection de l'Islam, par son ampleur et sa profondeur, est la dernière phase de rajustement de la civilisation musulmane par rapport à l'Occident »¹¹³. Et, même si les propos de Huntington ont été tenus dans les années 90, leurs teneurs demeurent valides aujourd'hui. Les Musulmans refusent le modèle de modernité de l'Occident, et se tournent vers l'Islam dans l'affirmation de leur identité.

Ce besoin de se rassembler peut s'expliquer également dans les origines de la culture arabo-musulmane. Selon Sami Aoun, la culture arabe s'appuie sur un fond tribalo-clanique, ce qui signifie que le groupe prime sur l'individu. Il précise sa pensée en disant que : « [...] la société arabo-musulmane, dans plusieurs de ses dimensions, est restée sous l'emprise de la mentalité tribalo-clanique dans laquelle la solidarité tribale, la vendetta et le despotisme dominant »¹¹⁴. On peut ici faire un lien avec le premier chapitre et déduire que le Djihad offensif fait partie non seulement de l'histoire de la population musulmane, mais également de sa culture,

¹¹³ Huntington, *Le choc des civilisation*, p.117.

¹¹⁴ Aoun, « Violence sectaire : un coup de sonde en terre d'Islam », p.112.

son identité. Aoun dit aussi que le monde arabo-musulman considère que le monde est divisé entre le bien et le mal, comme s'il existe une rupture complète entre deux mondes et que l'on se trouve soit d'un côté ou de l'autre, l'Occident étant bien sûr cet Autre¹¹⁵.

Un mot résume cette section, *identité*, et pour affirmer cette identité, il n'y a qu'un instrument assez puissant, *l'Islam*. La religion musulmane procure une stabilité dans l'opposition, elle procure également une forme de pouvoir puisqu'elle rassemble la Oumma. Et plus important encore, elle fournit une identité à une population qui se trouve déstabilisée de plusieurs façons.

Démographie, économie et éducation

La présente section se veut être un survol de quelques facteurs sociologiques, survol qui jette les assises permettant ensuite de regarder comment la jeunesse musulmane s'insère dans la modernité. D'abord, en ce qui a trait à la démographie, il est important de noter que :

« L'Afrique du Nord et le Moyen-Orient ont le deuxième plus haut pourcentage de jeunes dans le monde, [...]. Soixante pourcents des individus de la région ont moins de 30 ans [...] »¹¹⁶, ce qui représente une large cohorte de jeunes à la recherche d'emploi, mais également à la recherche d'une identité. On en verra d'ailleurs les impacts à la prochaine section. Spécifiquement dans les monarchies et émirats pétroliers, les immigrants arabes et asiatiques occupent une importante partie de la population, et ce principalement dans le but de combler les emplois que la population de souche ne veut occuper. Fait intéressant, les gouvernements en place accordent peu de droits civils aux immigrés. Selon George Corm, cette politique se veut protectionniste du pouvoir de

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 104.

¹¹⁶ Ellen Knickmeyer, « The Arab World's Youth Army », *Foreign Policy* (janvier 2011), <http://foreignpolicy.com/2011/01/27/the-arab-worlds-youth-army-2/>. Traduction libre. North Africa and the Middle East now have the second highest percentage of young people in the world, trailing only to sub-Saharan Africa. Sixty percent of the regions' people are under 30.

l'État¹¹⁷. L'intégration est donc inexistante et cette façon de faire génère de la méfiance de part et d'autre. Pour la population de souche, on craint le nombre démesuré d'étrangers sur le territoire, et pour les immigrés, la peur de se faire expulser est permanente. Cette peur réciproque n'engendre pas nécessairement la violence, mais une tension qui demeure tout de même palpable. En plus du nombre important d'immigrants employés dans les pays du pétrole, les pays musulmans sont composés de nombreuses minorités de cultures et religions différentes. Tel que rapporté de façon régulière dans les médias, ces minorités sont souvent intimidées, persécutées ou même tuées, et ce au nom de l'Islam. Plusieurs leaders religieux musulmans, accompagnés de leaders religieux de d'autres confessions, se sont réunis à Marrakech en janvier 2016 afin de dénoncer l'usage de violence à l'encontre de minorités, dans les pays musulmans. La déclaration de Marrakech qui a été proposée lors de ce forum, vise à protéger les minorités, et à contrer les actions d'une extrême violence perpétrées contre elles¹¹⁸.

On dit de l'Islam qu'elle est une religion de paix. Pourtant les actions prises par les djihadistes, contre les minorités ethniques, permettent d'en douter. L'ONU a reconnu comme un crime contre l'humanité le génocide actuel perpétré par Daech envers les Yézidis¹¹⁹. Daech justifie son action en désignant les Yézidis comme étant des infidèles. Et, selon l'interprétation du Coran qui est propre au groupe, il leur est permis de tuer les Yézidis si ces derniers refusent de se convertir. L'Islam est donc ici un outil utilisé pour justifier l'esclavage, la torture et la mort de supposés Apostats.

D'un point de vue économique, sans vouloir plonger en détails dans l'histoire, il est important de rappeler le boom lié à l'extraction du pétrole dans les années 70 et 80. Le

¹¹⁷ George Corm, *Le Proche-Orient éclaté 1956-2012* (Liban : Gallimard, 2012), p. 857.

¹¹⁸ Marrakesh Declaration, « Declaration », consulté le 22 avril 2017, <http://www.marrakeshdeclaration.org/marrakesh-declaration.html>.

¹¹⁹ ONU, « UN human rights panel concludes ISIL is committing genocide against Yazidis », consulté le 28 avril 2017, <http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=54247#.WQOrklIZOu4>.

développement de liens économiques avec les États-Unis et par le fait même, la vitesse à laquelle s'est développée le marché du pétrole ont certes créé un bouleversement au Moyen-Orient, et ce pour plusieurs raisons. L'exploitation de cette ressource naturelle a généré des revenus en masse pour une faible portion de la population de certains états spécifiques. Cette exploitation a agrandi par le fait même le fossé entre les classes de la société, à même les états musulmans et entre ceux-ci.

On ne peut cacher que cette nouvelle source de revenus a parfois été utilisée de façon illégale, entre autres dans le financement de la corruption et du terrorisme. Le financement d'activités illégales a profité et profite toujours à certains gros joueurs, mais n'apporte rien à l'économie de la région. Et, faute d'avoir une forte économie régionale, en dehors bien sûr des états du pétrole, il est difficile de se faire valoir comme acteur d'importance sur le marché financier planétaire. Dans un contexte de globalisation, c'est un manquement important.

Du point de vue du produit intérieur brut (PIB) par habitant, celui des pays musulmans (Moyen-Orient et Afrique du Nord) est de loin plus petit que celui des États-Unis, avec respectivement 7404.5 et 56 115.7 en dollars US¹²⁰. Et, en ce qui a trait aux conditions d'emploi dans les pays arabes, de façon générale et depuis longtemps, elles sont difficiles. Les taux de non emploi varient, allant d'un pourcentage faible dans les pays comme le Koweït ou l'Arabie Saoudite, à des taux élevés ou très élevés, en Tunisie, au Soudan ou au Yémen¹²¹. On peut dès lors facilement imaginer la frustration de la population musulmane lorsque l'on observe les inégalités avec lesquelles celle-ci doit composer.

¹²⁰ WorldBank, « GDP per capita », consulté le 22 avril 2017, <http://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.PCAP.CD?view=chart>.

¹²¹ The Joint Arab Economic Report 2015, « Selective unemployment indicators in Arab countries », consulté le 22 avril 2017, <http://www.amf.org.ae/sites/all/libraries/pdf.js/web/viewer.html?file=http://www.amf.org.ae/sites/default/files/econ/joint%20reports//Joint-Economic-Rprt-Smry-2015.pdf>.

Un dernier aspect de la composante économique est l'ambiguïté existante dans le partenariat entre les États-Unis et les pays producteurs de pétrole. Les deux parties sont intimement liées d'un point de vue économique, de par leurs intérêts mutuels envers cette ressource naturelle. Mais ce partenariat se présente en opposition aux facteurs sociaux mentionnés précédemment, tels que la culture, la religion et l'identité. Il y a donc ici un paradoxe qu'on peut facilement lier aux contradictions énoncées dans la section sur la globalisation, soit d'un côté une ouverture sur le monde, pour des raisons économiques et de l'autre, un protectionnisme face à nos propres réalités, à nos valeurs. Cette relation qui bénéficie aux États impliqués, cumule aux frustrations déjà présentes chez la population musulmane.

Le niveau d'éducation est un facteur sociologique marquant lorsqu'on cherche à comprendre une civilisation. Même si l'alphabétisation a beaucoup progressé au cours des dernières décennies, les statistiques produites par l'Islamic Educational Scientific and Cultural Organization (ISESCO) sont éloquentes et prouvent que le nombre d'analphabètes est toujours élevé, avec une importante disparité entre les états arabes¹²². En même temps, le pourcentage d'individus inscrit à un programme d'études supérieures s'est maintenu ou a progressé, et a parfois même doublé. On se trouve ici encore, devant plusieurs inégalités, entre et à même les états musulmans, ce qui ajoute à l'insatisfaction.

En somme, la population musulmane est composée d'un fort pourcentage de jeunes, très éduqués ou illettrés, de même que d'une masse importante d'immigrés. Le taux de chômage est élevé dans plusieurs pays musulmans, alors qu'il est faible dans les pays du pétrole, ce qui cause évidemment des inégalités sociales importantes. On est loin ici de ce que l'on appelle la saine gouvernance. Ces données expliquent l'insatisfaction présente et démontrent que les ingrédients

¹²² IESCO, « IESCO's new literacy vision », consulté le 22 avril 2017, <https://www.isesco.org.ma/wp-content/uploads/2015/05/Literacy-Vision.pdf>.

nécessaires à des réactions violentes sont présents, ce qui sera d'ailleurs l'objet de la section suivante.

Être un jeune musulman aujourd'hui

Le degré avec lequel la violence est utilisée comme réponse aux inégalités sociales, à l'occidentalisation, ou encore aux régimes autocratiques, varie. Chose certaine, les conditions dans lesquelles vivent les jeunes musulmans au Moyen-Orient ou en Afrique du Nord sont propices à l'émergence de protestations, sous forme individuelle ou collective. Tout d'abord, les jeunes se cherchent. Sami Aoun décrit ainsi cette quête : « D'un côté, ils empruntent à l'Occident des modes de vie et des comportements sociaux en rupture avec une certaine tradition. De l'autre, il y a une montée de la pratique religieuse »¹²³. On souhaite un vent de changement, on cherche son identité dans cette modernité. Certains manifestent de façon pacifique, ce que se voulait initialement le Printemps arabes, tandis que d'autres utilisent des moyens drastiques. Ces moyens drastiques prennent la forme de la radicalisation et/ou le rapprochement avec des groupes djihadistes internationaux, avec comme conséquence la perpétration d'actes violents.

Selon Farhad Khosrokhavar, on peut classer les jeunes qui sont attirés par le Djihad en deux catégories. La première est composée : « de jeunes exclus qui ont intériorisés la haine de la société [...]. Ils pensent ne pas avoir d'avenir dans le modèle dominant « travail, famille, insertion dans la société ». L'adhésion à l'Islam radical est un moyen pour eux de sacrifier leur haine, de la légitimer et de justifier leur agressivité ».¹²⁴ Il mentionne également que ce groupe provient principalement de ce qui est appelé les « poor inner cities » et serait responsable des

¹²³ Aoun, *Le printemps arabe, mirage ou virage*, p.106.

¹²⁴ CNRS Le journal, « Face à la radicalisation, l'Europe doit s'unir et se renforcer, entretien avec Farhad Khosrokhavar », consulté le 14 décembre 2016, <https://lejournel.cnrs.fr/articles/face-a-la-radicalisation-leurope-doit-sunir-et-se-renforcer>.

attentats commis en France depuis le milieu des années 2000. D'ailleurs, selon Pierre-Jean Luizard, la banlieue française est un terrain de chasse intéressant pour Daech¹²⁵. Quant au second groupe, il est très différent du premier. Ce sont : « [...] des jeunes de classes moyennes qui n'éprouvent pas de haine vis-à-vis la société, vivent dans les quartiers bien balisés et n'ont pas de casier judiciaire ». ¹²⁶ Ils s'engagent surtout pour des raisons personnelles et religieuses. John L. Esposito abonde dans le même sens que Sami Aoun et dit que contrairement aux idées préconçues, le profil des terroristes ayant perpétrés des attaques de masse aux États-Unis ou à Londres était varié, certains étant même gradués universitaires¹²⁷. Mais plus intéressant encore est que le retour à un Islam traditionnel n'était pas la cause principale de leur engagement. Ce qui nous ramène nécessairement au chapitre deux, alors qu'il a été exposé que les recrues joignant Al-Qaïda le faisaient sans connaître vraiment l'idéologie du groupe. Mais pourquoi donc se joindre à un groupe djihadiste si l'idéologie n'est pas à la source de cet engagement? Selon Pascal Huguet, ces jeunes sont à la recherche d'une identité, et croit pouvoir trouver celle-ci à travers leur engagement, en plus de trouver la gloire¹²⁸. Il insiste pour différencier cet engagement d'une radicalisation puisqu'à la base, pour se radicaliser, il faut d'abord pratiquer une religion de façon traditionnelle. Khosrokhavar est éloquent à ce sujet, et décrit comme suit ce phénomène social : « D'insignifiants, ils deviennent héros. De jugés et condamnés par la justice, ils deviennent juges d'une société qu'ils qualifient d'hérétique et d'impie. D'individus inspirant le mépris, ils deviennent des êtres violents qui inspirent la peur. D'inconnus, ils

¹²⁵ CNRS Le journal, « Comprendre le piège Daesh », consulté le 14 décembre 2016, <https://lejournel.cnrs.fr/articles/comprendre-le-piege-daech>.

¹²⁶ CNRS Le journal, « Face à la radicalisation, l'Europe doit s'unir et se renforcer, entretien avec Farhad Khosrokhavar ».

¹²⁷ Esposito, « Islam and Political Violence », p.1077.

¹²⁸ CNRS Le journal, « Dans la tête des « nouveaux ninjas de l'Islam », analyse de Pascal Huguet », consulté le 14 décembre 2016, <https://lejournel.cnrs.fr/billets/dans-la-tete-des-nouveaux-ninjas-de-lislam>.

deviennent des vedettes... »¹²⁹. Quant au deuxième groupe décrit par Khosrokhavar, leur cheminement est tout autre. Inspirés par un renouveau religieux, puis radicalisés, ils sont parfois déçus de ce qu'ils découvrent en se joignant aux djihadistes internationaux, tel que le démontre une étude sur les raisons poussant les membres de Daech à quitter le groupe¹³⁰. Pour certains, les moyens pris par le groupe djihadiste vont à l'encontre de ce que l'Islam représente pour eux. Cette pratique confirme toutefois l'instrumentalisation de la religion à des fins de recrutement.

En conclusion de cette partie, en réaction à la modernité, d'une part on tente de regrouper les états musulmans en une communauté, une Oumma, mais de l'autre ces états sont hétéroclites sur plusieurs aspects. Les inégalités sociales dans la population musulmane sont choses courantes, tant d'un point de vue économique que culturel. Le seul point commun de la communauté est l'Islam, mais encore faut-il se rappeler toutes les divisions au sein même de cette religion. Il en découle un désillusionnement qui se transforme en manifestations, en perpétration d'actions violentes, en radicalisation. Le contexte actuel amplifie ce phénomène, et c'est ce qui sera démontré à la prochaine partie à travers un regard approfondi sur les effets de la globalisation.

Globalisation

Islam et modernité

La globalisation a été abordée en terme général à la première section de ce chapitre, et ce afin d'établir un cadre à l'environnement actuel. Dans la présente section, la globalisation sera analysée en lien direct avec la question de recherche, afin d'identifier de quelle façon elle

¹²⁹ CNRS Le journal, « Face à la radicalisation, l'Europe doit s'unir et se renforcer, entretien avec Farhad Khosrokhavar ».

¹³⁰ Liesbeth van der Heide et Robbert Huurman, « Suburban Bliss or Disillusionment – Why Do Terrorists Quit? », *Journal for Deradicalization*, n°8 (automne 2016), p. 1-24.

amplifie l'instrumentalisation de l'islam. Mais tout d'abord, commençons par une citation qui résume très bien le contexte actuel et les questions soulevées par la modernité, la globalisation et la recherche d'identité.

Le monde musulman aujourd'hui lutte à travers la modernisation, et dans sa relation avec ce qui est local, traditionnel et global. Les sociétés musulmanes se battent sur plusieurs fronts avec le développement économique, une gouvernance efficace, la corruption, et la mobilisation démocratique contre l'autocratie et les élites retranchées. Ces défis ont permis de développer une vie intellectuelle riche. Ceci inclut les contestations contre la religion dans le domaine public, les variations dans la façon que la pensée islamique conserve les marques de son histoire et sa culture, et le discours séculaire sur les problèmes politiques globaux qui sont partagés avec le monde non-musulman, tels que les changements climatiques et la migration. Ce qui semble être de l'extérieur une opposition à l'Occident, basée sur le sentiment de grief, est vécu à l'interne comme une renaissance musulmane, un renouveau sur la pensée et la culture, une aspiration au développement et à la modernisation sans perte d'identité.¹³¹

Dans un contexte de globalisation, il faut nécessairement revenir sur un des premiers aspects abordés dans ce chapitre, soit l'occidentalisation et le rejet de cette dernière par le monde musulman. Selon Samuel Huntington, les relations entre Musulmans et Chrétiens ont toujours été difficiles, et une rivalité historique existe entre les deux.¹³² Selon lui, cette rivalité repose sur la religion et les civilisations qui en découlent, tant dans leurs ressemblances que dans leurs différences. Les uns se disent supérieurs aux autres et voudraient dominer cet Autre. Mais cette théorie n'est pas acceptée par tous, entre autres parce que les groupes djihadistes internationaux ne s'en prennent pas qu'aux Chrétiens, mais également aux tenants d'autres religions et aux athées. George Corm réfute vigoureusement la théorie de Huntington. Pour lui, les chefs d'État

¹³¹ Pandya Amit, « Faith, Justice, and Violence : Islam in Political Context », *Islam and Politics*, p. 73-74. Traduction libre. The Muslim world today is struggling with modernization, and with the relationship among the local, traditional, and global. Muslim societies are grappling with economic development, effective governance, corruption, and democratic mobilization against dictatorships or entrenched elites. These challenges have given rise to a rich intellectual life. This includes contestations over the reach of religious faith into the public realm, regional variations in the ways that Islamic thought bears the marks of its cultural and historical contexts, and secular discourse on global political issues that are shared with the non-Muslim world, such as climate change and migration. What may appear to outsiders as merely opposition to the West, based on a sense of grievance, is experienced from the inside as a Muslim renaissance, a renewal of thought and culture, an aspiration to development and modernization without loss of identity.

¹³² Huntington, *Le choc des civilisation*, p.229.

sont les grands responsables de la situation actuelle, et ce à cause des actions qu'ils prennent ou non, et des affiliations qu'ils développent avec les différents acteurs impliqués de près ou de loin. En d'autres mots, il remet en question la gouvernance des états musulmans. N'en reste qu'à l'analyse de la littérature à ce sujet, il est évident que les différences culturelles et la recherche d'une identité sont des facteurs fondamentaux dans l'explication du chaos présent dans le monde musulman, et des actions violentes qui en découlent. « Dans toute l'ambivalence qui caractérise la tentative de l'Occident de comprendre le monde musulman contemporain, un mélange de fascination et de peur, il y a une ambivalence correspondante de l'autre côté »¹³³. Amit Pandya invoque un miroir à deux sens, métaphore qui résume la présente section et nous amène vers la prochaine.

Islamophobie

Selon Abdul Rashid Moten, « L'islamophobie est un néologisme utilisé pour référer à une peur irrationnelle ou un préjudice envers les Musulmans et la religion de l'Islam et condamne l'Islam et son histoire d'extrémistes, et voit l'Islam comme un problème mondial »¹³⁴. Selon lui, les termes *islamophobie* et *extrémiste* sont étroitement liés puisqu'ils se renforcent mutuellement, étant donné leur haine de part et d'autre. Selon un sondage Gallup effectué en 2010, la majorité des Américains, peu importe la religion à laquelle ils appartiennent, croient que de façon générale, les Américains ont un biais défavorable face aux Musulmans¹³⁵. Pourtant, Musulmans et Occidentaux cohabitent depuis des siècles. Pourquoi donc cette soudaine manifestation à saveur négative contre les Musulmans, contre l'Islam ? Et pourquoi pas contre

¹³³ Pandya, « Faith, Justice, and Violence : Islam in Political Context », p. 100.

¹³⁴ Abdul Rashid Moten, « The West, Islam and the Muslim : Islamophobia and extremism », consulté le 23 janvier 2017, <http://www.searctt.gov.my/publications/our-publications?id=42>.

¹³⁵ Gallup, « Islamophobia, understanding anti-Muslim sentiment in the West », consulté le 22 avril 2017, <http://www.gallup.com/poll/157082/islamophobia-understanding-anti-muslim-sentiment-west.aspx>.

une autre religion ou un autre groupe? En fait, même si les deux groupes cohabitent depuis toujours, étant donné la progression de la migration suivant l'ouverture des frontières, et le taux de natalité élevé des Musulmans, ces derniers se trouvent en nombre plus important en Occident, ce qui sème beaucoup d'inquiétude. Faute d'intégration, cette inquiétude soulève des débats, provoquent des prises de position et génère parfois même de la violence, en opposition à l'Islam. D'ailleurs, selon des statistiques rapportées par PewResearch, le nombre de crimes haineux contre des Musulmans a augmenté de 62% entre 2014 et 2015 aux États-Unis.¹³⁶ La réaction occidentale génère une réplique chez les Musulmans, réplique qui enflamme certains et les poussent à commettre à leur tour des actes violents. Ceci étant dit, l'Islamophobie n'est pas l'apanage des Américains ou des Occidentaux, cette crainte associée à l'Islam est présente un peu partout dans la monde, comme en Chine par exemple, comme en font foi les rapports d'incidents agressifs envers les Musulmans. Les médias ont certainement un rôle à jouer dans la transmission du message islamophobe, et c'est de ce rôle qu'il sera discuté à la prochaine section.

L'effet pervers des médias

Bien avant la globalisation, il est reconnu que les médias ont toujours profité d'un certain pouvoir. Ceci explique d'ailleurs pourquoi certains états musulmans tentent de contrôler l'information qu'ils communiquent, dans le but de se protéger. Gilles Kepel explique cette emprise et les bénéfices qui en découlent en citant en exemple le contrôle de la chaîne al-Jazira par le Qatar¹³⁷. Par contre, ces chaînes privées nécessitent tout de même des fonds pour opérer. Ces fonds sont générés en fonction de l'auditoire. Oussama bin Laden l'a compris et a su en

¹³⁶ PewResearchCenter, « Anti-Muslim Assault reach 9/11-era levels, FBI data show », consulté le 22 avril 2017, <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/11/21/anti-muslim-assaults-reach-911-era-levels-fbi-data-show/>.

¹³⁷ Kepel, *Al-Qaïda dans le texte*, p. 25-26.

profiter en développant une image qui *vend*. « Icône transitoire et intempestive, bin Laden invente une politique du clip et de la publicité : courte intervention, facile à insérer en « prime-time », mise en scène soignée dépourvue d'affectation, discours franc sans afféterie ni sophistication »¹³⁸. Les actions prises par les djihadistes internationaux sont d'une extrême violence, ce qui généralement offusquent la population. Par contre, les gens veulent voir et savoir. Ces images sont donc prisées, ce qui convient parfaitement aux groupes non étatiques. Ils font ainsi la promotion de leur idéologie et sèment la terreur chez les Occidentaux, ce qui d'une certaine façon leur permettent de *gagner* certaines batailles.

Le pouvoir des médias s'exprime parfois sous d'autres formes. Ils ont la possibilité d'influencer grandement l'opinion publique et par conséquent la gouvernance, étant donné le lien étroit entre les deux. Pierre et Christian Pahlavi démontrent comment la presse peut, du jour au lendemain, faire porter le blâme à des partis opposés, en référence aux évènements précédents la révolution iranienne¹³⁹. Selon la presse internationale, l'incendie du Rex fut d'abord un crime terroriste odieux. Mais, 48 heures plus tard, cette même presse questionnait l'implication du régime du Chah dans cet évènement. Cet exemple démontre que le pouvoir des médias est parfois questionnable. Il fait néanmoins partie des facteurs avec lesquels il faut composer dans l'ère actuelle.

En résumé, la globalisation donne une ampleur inégalée aux médias, et vice-versa, puisque l'information circule maintenant à une vitesse phénoménale et son accès est instantané, dans la plupart des régions du monde. L'effet est immense et les conséquences importantes. Le besoin de captiver et de générer de l'information en mode continu l'emportent parfois sur la profondeur requise du contenu, mais n'empêchent pas la diffusion immédiate de cette

¹³⁸ *Ibid.*, p. 27.

¹³⁹ Pierre et Christian Pahlavi, *Le marécage des Ayatollahs, une histoire de la Révolution iranienne* (Paris : Perrin, 2015), p.145-147.

information. Le danger est que l'information projetée est dépendante des médias, et que ces derniers sont généralement intéressés aux images qui sauront capter l'attention du public. Et en ce qui a trait à l'Islam, c'est un problème. « Ceci est fait au détriment d'une compréhension véridique et concrète de l'Islam, et au bénéfice de fantaisies qui nous retournent à nos propres peurs et notre passé colonial : Musulmans = Islamistes = Terroristes = ceux qui coupent la gorge aux femmes et enfants »¹⁴⁰. Le message, quel qu'il soit, se trouve assurément amplifié par les médias. Le pouvoir de ces derniers est donc un facteur additionnel aux éléments identifiés précédemment, dont la somme fait de l'Islam, un instrument de pouvoir ou de violence, c'est selon.

La portée des progrès technologiques

La contribution des médias sociaux à la propagande des djihadistes est indéniable, ce qui est paradoxal étant donné le rejet de la *modernité* par les groupes fondamentalistes tel qu'Al-Qaida ou Daech. Que ce soit pour le recrutement ou pour communiquer un message de la façon la plus large possible, tous les usages sont bons, et les groupes djihadistes internationaux l'ont saisi. Selon Charles Lister, « La majorité des efforts de recrutement fait par Daech prennent place à travers l'exploitation efficace de diverses plates-formes de médias sociaux, et la production de vidéos semi-professionnel et de contenus photographiques »¹⁴¹. Les forums sur le web pullulent et ont la cote. « Al-Suri est devenu une figure connue sur le Djihad en ligne, même si sa popularité est beaucoup moins importante que Abu Mus'ab al-Zarqawi, Ayman al-Zawahiri,

¹⁴⁰ Etienne, « Islam and Violence », p. 241. Traduction libre. This is done at the cost of real understanding of the true, concrete Islam, and to the benefit of fantasies which send us back to our own fears and our colonial past : Muslim = Islamist = Terrorist = one who cuts the throats of women and children.

¹⁴¹ Charles Lister, *Middle Eastern Security, the US Pivot and the rise of ISIS*, p. 80. Traduction libre. The majority of ISIS's recruitment efforts take place through its skillful exploitation of varied social-media platforms and the production of slick, near-professional video and photographic content.

et Ousama bin Laden »¹⁴². Plusieurs forums référaient à ses écrits, publiés sur internet. Des groupes de lectures ont même été formés pour mieux comprendre et interpréter son travail. Pourtant, Al-Suri était un écrivain indépendant, dont la majorité des écrits n'étaient pas présents sur le site d'Al-Qaida. Sans l'émergence des réseaux sociaux, il serait possiblement demeuré dans l'obscurité.

Un autre aspect inhérent à la technologie sur le web est la facilité à entrer en communication les uns avec les autres. Selon Tom Pettinger, il est maintenant beaucoup plus facile de se joindre à une organisation terroriste¹⁴³. Et, le réseau est tellement vaste qu'il est difficile de surveiller tout ce qui s'y dit. Les autorités peinent donc à assurer un contrôle adéquat. De là une porte grande ouverte pour le recrutement. Plusieurs exemples supplémentaires pourraient être apportés pour démontrer l'impact des nouvelles technologies d'information sur la propagation de la violence. Les exemples sont sans fin. Entre autres, l'importance des réseaux sociaux lors des événements du Printemps arabes est décisive et a largement contribué à l'intensité du mouvement. Mais il nous faut maintenant considérer un dernier facteur avant de conclure ce chapitre.

Un autre aspect important des avancées technologiques est le moyen dont dispose les superpuissances, de faire des frappes à distance. Par contre, cette utilisation est controversée et a des effets secondaires qui n'ont peut-être pas été considérés à juste titre. Selon Pettinger, dans les régions où les drones ont été utilisés, une perception négative envers les forces américaines s'est développée¹⁴⁴. La population locale trouve que cette façon de faire est déshonorable et n'est pas équitable, puisque les soldats américains ne prennent aucun risque. De plus, elle ne permet pas la

¹⁴² Lia, *Architect of Global Jihad, The Life of al-Qaida Strategist Abu Mus'ab al-Suri*, p.11.

¹⁴³ Tom Pettinger, « What is the Impact of Foreign Military Intervention on Radicalization », *Journal for deradicalization*, n°5 (hiver 2515/2016), p. 108.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.102 et 104.

communication au sol avec la population locale, ce qui cause une incompréhension envers les actions prises et leurs conséquences, de part et d'autre. Cette incompréhension aurait comme effet d'encourager la radicalisation chez des gens qui, règle générale, supportent les actions anti-terroristes. Donc, le développement d'une technologie permettant d'assurer une sécurité accrue des troupes américaines génère en même temps une rancœur qui se transforme parfois en riposte violente lorsque l'opportunité se présente.

D'un autre côté, les djihadistes font souvent fi des moyens de destruction offerts dans l'ère actuelle. Ils utilisent des méthodes plutôt barbares pour arriver à leurs fins, et ce pour différentes raisons, comme l'expliquent Adam Dolnik and Rohan Gunaratna¹⁴⁵. D'abord, utiliser des armes primitives leur donnent la possibilité de projeter une image d'opprimés, comme quoi le groupe se bat par principe, pour une idéologie, contre des forces superpuissantes; David contre Goliath. Autrement dit, on se trouve ici face à une situation de dissymétrie qui provoque à son tour une réaction asymétrique, à travers la riposte violente des djihadistes. Aussi, trancher la gorge d'un individu envoie une image de terreur beaucoup plus éloquente que si le meurtre avait été commis d'une autre façon. On s'éloigne ainsi des superpuissances qui tuent à distance, sans se salir les mains. Et, même si on en entend peu parler, les incendies sont un autre moyen privilégié par les terroristes. Les auteurs rappellent l'efficacité de ce type d'attaque, en termes de pertes de vies humaines et d'images d'effolement qui en découlent. Ils citent à cet effet l'incendie au Rex en Iran. Finalement, en référence aux événements récents, on peut ajouter que l'utilisation de véhicules est également considérée comme un moyen efficace pour atteindre leurs buts. L'objectif est clair, faire le plus de dommages possibles de façon brutale et ce, au nom de l'Islam.

¹⁴⁵ Adam Dolnik et Rohan Gunaratna, *Dagger and Sarin : The Evolution of Terrorist weapons and tactics, The politics of terrorism* (London : Routledge, 2011), p.25-26.

Tel qu'énoncé en introduction à ce chapitre, les facteurs sociaux et la globalisation expliquent et donnent une ampleur au rapport entre Islam et violence. L'inertie des gouvernements dans une ère de globalisation et les inégalités sociales qui en découlent provoquent une réaction dans la population musulmane, réaction qui se transforme parfois en actes violents. De plus, la modernisation déclenche un choc entre les différentes cultures et une recherche d'identité, qu'il en plaise ou non aux détracteurs de Huntington. Cette recherche se traduit en un renouveau religieux, en un retour vers l'Islam, parfois de façon radicale. Il va sans dire que la globalisation allonge le fossé entre les différentes civilisations, soit par le pouvoir des médias et l'utilisation de nouvelles technologies, ce qui se prouve d'ailleurs par une recrudescence de l'islamophobie. On peut donc conclure ce dernier chapitre en affirmant que la militarisation de l'Islam est favorisée par un cumulatif d'éléments externes, découlant de facteurs sociaux et de la globalisation.

CONCLUSION

D'un point de vue occidental, l'Islam est une source de mystères, ce qui génère maints préjugés à son égard. Que l'on parle de la construction d'une nouvelle mosquée ou encore du port du niqab dans les lieux publics, le ton monte et des discussions enflammées s'ensuivent. D'aussi loin que l'on se souvienne, le port de la croix n'a suscité autant de controverse sur la scène internationale. Mais pourquoi donc une si forte réaction à cette *grande religion*, pas si différente du christianisme ou du judaïsme? D'abord, parce que sans être intrinsèquement violente, certains de ses aspects se prêtent à une interprétation et à une récupération faisant le lit à la violence. Ensuite, parce que des acteurs politiques militarisent l'Islam, utilisant celle-ci comme un intermédiaire au pouvoir leur permettant de rencontrer des objectifs de *Politiques et de gouvernance*. Finalement, parce que la rencontre entre l'Islam et l'Occident crée un choc qui génère le besoin d'affirmer l'identité musulmane, et ce choc se trouve amplifié par tout ce que représente la modernisation et la globalisation.

En fait la religion musulmane n'est pas plus violente que d'autres religions. Ce sont plutôt les divisions au sein même de l'Islam qui sont la cause d'actes brutaux. Chacun interprète le Coran et la Sunna à sa façon, et chacun est convaincu que son interprétation est la bonne. Cette interprétation est utilisée pour justifier un retour vers un Islam dit traditionnel, autrement dit un Islam politisé, avec un cadre de vie strict pour la population musulmane. Cette interprétation justifie également le recours au Djihad, afin de se débarrasser de l'opresseur, et de permettre à la communauté de se retrouver dans le Califat.

C'est d'ailleurs l'objectif principal des acteurs non étatiques. Influencées initialement par les penseurs islamiques traditionnels, les organisations djihadistes internationales telles que Al-Qaida et Daech ont émergées de façon agressive, en réponse à ce qu'elles appellent la

domination occidentale. Et, le seul moyen assez fort pour recruter, rassembler les troupes et s'opposer : l'Islam. La raison : le Califat, la gouvernance.

Toute cette violence associée à l'Islam s'explique en partie à la considération des facteurs sociologiques présents dans le contexte de la globalisation. La somme des lacunes en gouvernance et du choc de la modernité se manifeste à travers des protestations et un renouveau religieux qui va parfois jusqu'à la radicalisation, ce dont malheureusement les médias se régalerent dans le contexte actuel. Les nouvelles technologies rendent possible l'accroissement de ce phénomène, et ajoutent à la militarisation de l'Islam.

En somme, la situation actuelle est délicate; plusieurs acteurs tirent bénéfice de l'instrumentalisation de l'Islam, et il y a un danger imminent d'accroître le fossé entre l'Orient et l'Occident. Pour éviter cette situation, il faut un effort conjoint de tous les partis impliqués afin de développer un compromis composé d'accommodements culturels et religieux, de part et d'autre. Donc, non seulement en Occident, mais également dans les pays musulmans. On est encore loin des valeurs universelles mais qui sait, possiblement sur le chemin de la tolérance et de la paix.

BIBLIOGRAPHIE

Adler, Alexandre. *Le Califat du sang*, Paris : Bernard Grasset, 2014.

Aggoun, Atmane. « Le martyr en islam. Considérations générales », extrait de *L'esprit du temps*. « *Études sur la mort* » 2006/2, n°130, 2006, p. 55-60, <http://www.cairn.info/revue-etudes-sur-la-mort-2006-2-page-55.htm>.

A'la Mawdudi, Sayyid Abul. *Towards Understanding Islam*, Scarborough : Al-Attique Publishers Inc. 2003.

Amir-Moezzi, Mohammad Ali. « Les sources du Coran », extrait de *Témoignage chrétien* (décembre 2015), p.3, <http://temoignagechretien.fr/articles/religion/les-sources-du-coran>.

Anfruns, Alex. « Georges Corm : Parler de Djihad dans le cas des opérations terroristes est une aberration », *Investig'ation*, consulté le 5 décembre 2016, <http://www.investigaction.net/georges-corm-parler-de-jihad-dans-le-cas-des-operations-terroristes-est-une-aberration/>.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam and the secular state*, Cambridge : Harvard University Press, 2008.

Aoun, Sami. « Le Jihad : le débat actuel sur la guerre et la violence en Islam », extrait de *Revue internationale de Sociologie* 19, n°3, novembre 2009, p. 509-525.

Aoun, Sami. « Violence sectaire : un coup de sonde en terre d'Islam », extrait de *Criminologie* 41, n°2, 2008, p. 91-115.

Aoun, Sami. *Le printemps arabe, mirage ou virage*, Montréal : Médiapaul, 2013.

Atlantico. « Financement du terrorisme : ce qu'il est possible de dire du rôle de l'Arabie Saoudite et du Qatar (et pourquoi la Russie peut changer la donne) », consulté le 5 décembre 2016, <http://www.atlantico.fr/decryptage/financement-terrorisme-que-sait-on-vraiment-role-arabie-saoudite-et-qatar-et-pourquoi-russie-peut-changer-donne-roland-lombardi-2453266.html>.

Ayad, Christophe. « Tout commença il y a 36 ans à La Mecque », *Le Monde*, consulté le 29 avril 2017, http://www.lemonde.fr/television-radio/article/2015/11/28/tout-commenca-il-y-a-trente-six-ans-a-la-mecque_4819722_1655027.html.

Bassiouni, Cherif, Middle East Institute. « Islamic Civilization », consulté le 4 février 2017, <http://www.mei.edu/content/islamic-civilization>.

Bowering, G. Stewart, D.J. Euben, R. Salvatore, A. *Islamic Political Thought, an introduction*, Princeton : Princeton University Press, 2015.

Brown, Jonathan A.C. « Did the Prophet say it or not? The literal, historical and effective truth of *Hadiths* in Early Sunnism », *Journal of the American Oriental Society*, 2009, p. 259-285, <http://www.drjonathanbrown.com/wp-content/uploads/2011/08/Did-the-Prophet-Say-It-or-Not-PDF.pdf>.

Brunel, Sylvie. « Qu'est-ce que la mondialisation? », extrait de *Sciences humaines*, n°180, mars 2007, https://www.scienceshumaines.com/qu-est-ce-que-la-mondialisation_fr_15307.html.

Bunzel, Cole. « From Paper State to Caliphate : The Ideology of the Islamic State », *Center for Middle East Politics*, n°19, mars 2015, p. 1-45.

Chenqu, Garikai. « America created Al-Qaeda and the ISIS Terror Group » *Global Research*, 19 septembre 2014, <http://www.globalresearch.ca/america-created-al-qaeda-and-the-isis-terror-group/5402881>.

CNRS Le journal. « Face à la radicalisation, l'Europe doit s'unir et se renforcer, entretien avec Farhad Khosrokhavar », consulté le 14 décembre 2016, <https://lejournel.cnrs.fr/articles/face-a-la-radicalisation-leurope-doit-sunir-et-se-renforcer>.

CNRS Le journal. « Comprendre le piège Daesh », consulté le 14 décembre 2016, <https://lejournel.cnrs.fr/articles/comprendre-le-piege-daech>.

CNRS Le journal. « Dans la tête des « nouveaux ninjas de l'Islam », analyse de Pascal Huguet », consulté le 14 décembre 2016, <https://lejournel.cnrs.fr/billets/dans-la-tete-des-nouveaux-ninjas-de-lislam>.

Corm, Georges. « Les conflits du Moyen-Orient : un état des lieux », extrait de *Les Grands Dossiers de Diplomatie*, n°13, février-mars 2013, p. 54-60.

Corm, Georges. *Le Proche-Orient éclaté 1956-2012*, Liban : Gallimard, 2012.

Couture, André. *Sur la piste des Dieux*, Montréal : Médiaspaul, 2009.

Dolnik, Adam et Gunaratna, Rohan. *Dagger and Sarin : The Evolution of Terrorist weapons and tactics, The politics of terrorism*, London : Routledge, 2011.

Dortier, Jean-François et Testot, Laurent. « Le retour du religieux, un retour mondial », extrait de *Sciences humaines*, n°160, mai 2005, https://www.scienceshumaines.com/le-retour-du-religieux-un-phenomene-mondial_fr_4912.html.

Esposito, John L. « Islam and Political Violence », extrait de *Religions*, n° 6, 2015, p. 1068-1081.

Etienne, Bruno. « Islam and Violence » extrait de *History and Anthropology* 18, n°3, janvier 2011, p. 237-248.

Feldman, Noah. « Why Sharia », *The New York Times Magazine*, mars 2008, http://www.nytimes.com/2008/03/16/magazine/16Shariah-t.html?_r=1&ref=asia&pagewanted=all&oref=slogin.

Gallup. « Islamophobia, understanding anti-Muslim sentiment in the West », consulté le 22 avril 2017, <http://www.gallup.com/poll/157082/islamophobia-understanding-anti-muslim-sentiment-west.aspx>.

Haleem, M.A.S. Abdel. *The Qur'an*, New York : Oxford University Press, 2005.

Heide, Liesbeth van der et Huurman, Robbert. « Suburban Bliss or Disillusionment – Why Do Terrorists Quit? », extrait de *Journal for Deradicalization*, n°8, automne 2016, p. 1-24.

Hokayem, E. Wasser, B. Noel, P. Lister, C. *Middle Eastern Security, the US Pivot and the rise of ISIS*, New York : Routledge, 2014.

Huntington, Samuel P. *Le choc des civilisation*, Paris : Editions Odile Jacob, 1997.

IESCO. « IESCO's new literacy vision », consulté le 22 avril 2017, <https://www.iesco.org.ma/wp-content/uploads/2015/05/Literacy-Vision.pdf>.

Islahi Amin Ahsan, Islam City. « Fundamental Principles of understanding Hadith », consulté le 3 février 2017, <http://www.islamicity.org/5752/fundamental-principles-of-understanding-hadith/>.

Johnson, Toni et Sergie, Mohammed Aly. « Islam : Governing under Sharia », consulté le 3 février 2017, <http://www.cfr.org/religion/islam-governing-under-sharia/p8034>.

Juergensmeyer, Mark. *Religion and the New Terrorism, The Politics of Terrorism*, London : Routledge, 2011.

Kamaruddin, Amin. « Muslim Western scholarship of *Hadith* and Western scholar reaction : A Study on Fuat Sezgin's Approach to *Hadith* Scholarship », extrait de *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 46, n°2, 2008, p.254-277, <https://doaj.org/article/b1407c0ff90d4c4d97ae02acd48f1dfc>.

Kepel, Gilles. « Les stratégies islamistes de légitimation de la violence », extrait de *Raisons politiques* 2003/1, n°9, p.81-95, <http://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2003-1-page-81.htm>.

Kepel, Gilles. *La diversité de l'Islam en France - Quatre-vingt treize?*, Paris : Gallimard, 2012.

Kepel, Gilles. *Al-Qaida dans le texte*, Paris : Presses Universitaires de France, 2008.

Knapp, Michael G. « The concept and practice of Jihad in Islam », extrait de *Parameters: U.S. Army War College* 33, n°1, printemps 2003, p. 82-94, <http://strategicstudiesinstitute.army.mil/pubs/parameters/Articles/03spring/knapp.pdf>.

Khosrokhavar, Farhad. *The new Arab revolutions that shook the world*, Boulder : Paradigm Publishers, 2012.

Khosrokhavar, Farhad. *Inside Jihadism*, Boulder : Paradigm Publishers, 2009.

Knickmeyer, Ellen. « The Arab World's Youth Army », extrait de *Foreign Policy*, janvier 2011, <http://foreignpolicy.com/2011/01/27/the-arab-worlds-youth-army-2/>.

Küng, Hans. « Religion, violence and « holy wars », extrait de *International Committee of the Red Cross* 87, n°858 (2005), p. 253-268, <https://www.icrc.org/eng/resources/documents/article/review/review-858-p253.htm>.

Lacroix Leclair, Jérôme et Pahlavi, Pierre. « Darfour : qui sont les Janjaouid? », extrait de *Politique étrangère* 2012/2, p.387-397.

Les clés du Moyen-Orient. « Wahhabisme », consulté le 14 mars 2017, <http://www.lesclesdumoyenorient.com/Wahhabisme.html>.

Les clés du Moyen-Orient. « Le conflit sunnite-chiite au Moyen-Orient, une rivalité millénaire? Deuxième partie », consulté le 5 décembre 2016, <http://www.lesclesdumoyenorient.com/Le-conflit-sunnite-chiite-au-Moyen-Orient-une-rivalite-millenaire-Deuxieme.html>.

Les clés du Moyen-Orient. « Le corps des Gardiens de la révolution islamique iranienne », consulté le 14 mars 2017, <http://www.lesclesdumoyenorient.com/Le-Corps-des-Gardiens-de-la.html>.

Les clés du Moyen-Orient. « L'Iran des intellectuels : une brève histoire de l'émergence d'une société civile en Iran au XX^e siècle, seconde partie », consulté le 7 décembre 2016, <http://www.lesclesdumoyenorient.com/L-Iran-des-intellectuels-une-breve-histoire-de-l-emergence-d-une-societe-civile-2224.html>.

Les clés du Moyen-Orient. « Le conflit sunnite-chiite au Moyen-Orient, une rivalité millénaire? deuxième partie », consulté le 5 décembre 2016, <http://www.lesclesdumoyenorient.com/Le-conflit-sunnite-chiite-au-Moyen-Orient-une-rivalite-millenaire-Deuxieme.html>.

Les clés du Moyen-Orient. « Le rôle de la Turquie et de la question kurde dans les conflits irakiens et syriens, partie 1 : Ankara face à Damas », consulté le 5 décembre 2016, <http://www.lesclesdumoyenorient.com/Le-role-de-la-Turquie-et-de-la.html>.

Lewis, Bernard. *L'Islam en crise*, France : Bussière Camedan Imprimeries, 2003.

Lia, Brynjar. *Architect of Global Jihad, The Life of al-Qaida Strategist Abu Mus'ab al-Suri*, New York : Columbia University Press, 2008.

Marrakesh Declaration. « Declaration », consulté le 22 avril 2017, <http://www.marrakeshdeclaration.org/marrakesh-declaration.html>.

Moten, Abdul Rashid. « The West, Islam and the Muslim : Islamophobia and extremism », consulté le 23 janvier 2017, <http://www.searcct.gov.my/publications/our-publications?id=42>.

Mouchaweh, Loubana. « Pour une approche linguistico-pragmatique de la traduction », extrait de *Damascus Univ. Journal* 18, n° (3+4), 2002, p. 17-50.

ONU. « UN human rights panel concludes ISIL is committing genocide against Yazidis », consulté le 28 avril 2017, <http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=54247#.WQOrklIZOu4>.

Organisation de la coopération islamique. « Histoire » consulté le 22 avril 2017, http://www.oic-oci.org/page/?p_id=116&p_ref=26&lan=fr.

Oumma. « Il y a quelque chose d'artificiel à vouloir mettre tous les musulmans dans une organisation politique, analyse de George Corm », consulté le 5 décembre 2016, <https://oumma.com/georges-corm-il-y-a-quelque-chose-dartificiel-a-vouloir-mettre-tous-les-musulmans-dans-une-organisation-politique/>.

Pahlavi, Pierre et Christian. *Le marécage des Ayatollahs, une histoire de la Révolution iranienne*, Paris : Perrin, 2015.

Pahlavi, Pierre. « Guerre irrégulière et analyse institutionnelle : le cas de la stratégie asymétrique des Gardiens de la révolution en Iran », extrait de *Études internationales* 42, n°4, 2011, p. 473-492.

Pettinger, Tom. « What is the Impact of Foreign Military Intervention on Radicalization », extrait de *Journal for deradicalization*, n°5, hiver 2515/2016, p. 92-119.

PewResearchCenter. « Anti-Muslim Assault reach 9/11-era levels, FBI data show », consulté le 22 avril 2017, <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/11/21/anti-muslim-assaults-reach-911-era-levels-fbi-data-show/>.

Qutb, Sayyid. *Milestones*, Birmingham : Maktabah Booksellers and Publishers 2006.

Qutb, Sayyid. « *The America I have seen* » : *In the scale of Human Values (1951)*, Kashf ul Shubuh Publications.

Ramadan, Tariq. *Jihad, violence guerre et paix en islam*, Lyon : Tawhid, 2002.

Rashwan, D. Pandya, A. « Political Islamist Movements: The Case of the Muslim Brotherhood in Egypt », extrait de *Islam and Politics* 2009, p. 3-16, 73-105.

Read the spirit. « Interview with Philip Jenkins on Laying down the sword », consulté le 4 février 2017, <http://www.readthespirit.com/explore/interview-with-philip-jenkins-on-laying-down-the-sword/>.

Redcross. « La tragédie du Darfour », consulté le 14 mars 2017, http://www.redcross.int/FR/mag/magazine2004_3/4-9.html.

Rehman, Fazlur. « Major Themes of the Qur'an », consulté le 16 février 2017, http://ebooks.rahnuma.org/religion/Fazlur_Rehman/Fazlur_Rehman-Major-Themes-of-the-Qur-an.pdf.

Religoscope. « Les nouveaux martyrs d'Allah – Entretien avec Farhad Khosrokhavar », octobre 2002, consulté le 30 avril 2017, <http://www.religion.info/2002/10/17/nouveaux-martyrs-allah-entretien-avec-farhad-khosrokhavar/>.

Rida, Rashid. *Le califa ou l'imâma suprême, traduit par Henri Laoust*, Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient, 1986.

Saeed, Abdullah. *Towards a contemporary approach*, New York : Routledge, 2006.

Sela, Avarham et Yakira, Elhana. « La religion dans le conflit israélo-palestinien », extrait de *Cités* 2003/2, n°14, <https://www.cairn.info/revue-cites-2003-2-page-13.htm>.

Sfeir, Antoine. *L'Islam contre l'Islam, L'interminable guerre des sunnites et des chiïtes*, Paris : Librairie générale française, 2015.

Tardif, Jean. « Mondialisation et culture : un nouvel écosystème symbolique », extrait de *Questions de communication*, n°13, 2008, <https://questionsdecommunication.revues.org/1764>.

The Joint Arab Economic Report 2015 « Selective unemployment indicators in Arab countries », consulté le 22 avril 2017, <http://www.amf.org.ae/sites/all/libraries/pdf.js/web/viewer.html?file=http://www.amf.org.ae/sites/default/files/econ/joint%20reports//Joint-Economic-Rprt-Smry-2015.pdf>.

Tubiana, Jérôme. « Le Darfour, un conflit identitaire? », extrait de *Afrique contemporaine* 2/2005, n° 214, p. 165-206.

UNESCO. « Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle », consulté le 22 avril 2017, <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160m.pdf#page=3>.

Université Laval. « Questions méthodologiques », matériel de cours du Cours sur l'Introduction à l'étude des religions, 2015.

Walt, Stephen M. « The United States should admit it no longer has a middle east policy », *Foreign Policy*, 29 janvier 2016, <http://foreignpolicy.com/2016/01/29/the-u-s-should-admit-it-has-no-middle-east-policy-obama-cold-war-israel-syria/>.

WorldBank. « GDP per capita », consulté le 22 avril 2017, <http://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.PCAP.CD?view=chart>.