

# L'Islam au XXI<sup>ème</sup> siècle

Revue trimestrielle

## Numéro 9 : Le djihad

*(Janvier-Mars 2023)*

*Usama Hasan, Benjamin Hodayé, Houria Abdelouahed*



L'Islam au XXI<sup>ème</sup> siècle

الإسلام في القرن 21

Islam in the 21<sup>st</sup> Century

## Pour nous soutenir : Faites-un don !

Chère lectrice, cher lecteur,

Pour soutenir cette revue et l'ensemble de nos activités, vous pouvez contribuer par vos dons à l'association « L'Islam au XXI<sup>ème</sup> siècle », car nous ne bénéficions d'aucun financement public et dépendons donc de votre générosité.

Notre association culturelle est désormais reconnue d'intérêt général, ce qui vous permet de bénéficier d'une déduction fiscale. La réduction d'impôt est de 66 % du montant des dons et s'applique dans la limite de 20 % du revenu imposable.

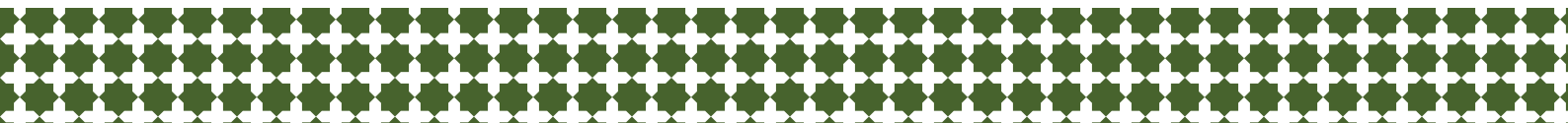
Pour faire un don, vous pouvez vous rendre [sur le lien suivant](#).

Merci de relayer largement auprès de vos amis ou connaissances qui pourraient être intéressés par ce grand sujet.

Nous vous remercions pour votre précieux soutien. C'est le prix de notre indépendance commune !

Directeur de la rédaction : Sadek Beloucif, président de l'Association  
Rédactrice en chef et éditrice : Eva Janadin, déléguée générale de l'Association  
Directeur artistique et graphiste : Tristan Noirot-Nérin  
Contact presse : ActuPresseCom / Sabine Renault-Sablionière

Adresse mail contact : [association.islamxxi@gmail.com](mailto:association.islamxxi@gmail.com)  
Revue trimestrielle éditée par l'Association « L'Islam au XXI<sup>ème</sup> siècle », Paris, 2023



# Sommaire

Le mot du Président	4
La théorie du djihad	6
Délivrer l'islam de l'islamisme <i>Par Usama Hasan</i>	8
Le profil des djihadistes	20
Les militants du djihad : portrait d'une génération <i>Par Benjamin Hodayé</i>	23
Djihad et psychanalyse	30
<b>Et si c'est un enfant ! Les enfants soldats</b> <i>Par Houria Abdelouahed</i>	33

# Le mot du président

## N° 9 Djihad !

Le mot claqué, porteur de toutes les craintes et de tous les fantasmes. Quelle est la réalité de ce combat ? Est-ce un terme guerrier, belliqueux et représentant une forme de « *choc des civilisations* » avant l'heure, où tout ce qui n'est pas « *nous* », qui n'est pas avec nous, est « *contre nous* » ? Représente-t-il une volonté d'essence défensive permettant de protéger ce qui a été acquis ? Ou signifie-t-il enfin une détermination intérieure d'amélioration et de perfectionnement de soi-même, en une forme d'ascèse intérieure combattant mes propres mauvais démons ?

Nous avons tenté de préciser dans ce numéro les multiples significations et interprétations du terme et du concept sous-jacent, sans fard, de manière réaliste et sincère.

**Usama Hasan** nous montre de manière très argumentée comment « *délivrer l'islam de l'islamisme* », c'est-à-dire s'affranchir d'une vision totalisante (pour ne pas dire totalitaire) du fonctionnement d'une société pour intégrer la beauté du commun, la miséricorde, la paix, la justice et en définitive la gentillesse (qu'il place en tête des principes coraniques énoncés). À ce titre, la question est moins celle de la lutte contre le mal, que celle de la promotion du bien et de la paix, ce qui lui permet de conclure, surprenant ainsi sans doute certains lecteurs, que « *le djihad est fondamentalement un concept non violent* »...

Reste que son interprétation dévoyée et belliqueuse doit être combattue (on se rappelle le « *Guerre à la guerre* », repris par Jaurès) et la compréhension de ses exaltés est essentielle. C'est ce que réalisent Hakim El Karoui et Benjamin Hodayé, avec leurs travaux sur les militants du Djihad français, leur sociologie, leur idéologie et leur parcours.

Et surtout regarder en face l'horreur, les traumatismes et l'extrême cruauté, malgré leur caractère proprement insupportable. La Professeure des Universités et psychanalyste Houria Abdelouahed témoigne ainsi du parcours des enfants-soldats de Daesh, devenant bourreaux après avoir été victimes.

Avec ces horreurs, nous sommes bien loin du combat intérieur que doit réaliser tout musulman en utilisant sa foi et sa raison (« *Il faut comprendre pour croire ; et croire pour comprendre* » disait Saint-Augustin), pour s'élever en spiritualité et réaliser son *ijtihad*, cet effort personnel de découverte, de réflexion et de recherche vers Dieu, qui est le véritable moteur de toute spiritualité.

Bonne lecture et merci de votre soutien réaffirmé.



Sadek Beloucif  
Président de l'Association « L'Islam au XXI<sup>ème</sup> siècle »



# La théorie du djihad

Pour comprendre la doctrine du djihad, il est nécessaire de bien saisir les enjeux de la division du monde conceptualisée par les juristes musulmans médiévaux entre *Dâr al-Islâm* (territoire de l'islam) et *Dâr al-Harb* (territoire de la guerre) (aussi appelé *Dâr al-Kufr*, territoire de « *mécréance* »). Cette partition était fondée sur l'idée que la souveraineté et la juridiction de l'islam auraient vocation à être universelles, et qu'une autre autorité n'aurait pas sa place. Le territoire de l'islam, au sens religieux comme politique, ne saurait donc être limité par des frontières. En attendant l'universalisation de la *Mamlakat al-Islâm* (empire islamique), le monde devait être divisé en un territoire de l'islam où la loi islamique (charia) et le pouvoir des califes seraient reconnus et dont le domaine d'application s'arrêterait à ses marges territoriales ; et un territoire de la guerre, c'est-à-dire le reste du monde non soumis à la loi islamique et à la souveraineté des califes. Entre ces deux mondes, l'état de guerre devait être permanent jusqu'au triomphe de l'islam et seules des trêves ponctuelles n'excédant pas trois décennies pouvaient être acceptées.

C'est dans le cadre de cette conceptualisation d'un espace approprié par soi, perçu comme pacifié et unifié, et distinct du territoire ennemi vu comme hostile, dangereux et chaotique, que l'on peut comprendre le besoin pour les juristes musulmans de légitimer le djihad. La frontière avec les territoires ennemis de l'islam permettait ainsi de construire l'altérité, de définir l'autre comme « *ce que je ne suis pas* », et de se protéger des assauts extérieurs, nourrissant son lot de stéréotypes sur l'étranger non-musulman.

**Usama Hassan** s'attarde ici sur cette construction conceptuelle de la théorie du djihad pour comprendre comment l'idéologie du djihad a pu naître et comment elle influence encore aujourd'hui les partisans de cette violence religieuse.

Eva Janadin

# Délivrer l'islam de l'islamisme<sup>1</sup>

Par Usama Hasan



Imam Dr Usama Hasan est analyste principal à l'Institut Tony Blair pour le changement global, travaillant sur la théologie de la réforme islamique.

Depuis son adolescence pendant deux décennies, Usama était un militant salafiste radical et, alors qu'il était encore étudiant à Cambridge, a brièvement participé au djihad contre les forces communistes en Afghanistan (1990-1991).

Cependant, à la suite des attentats à la bombe de 2005 à Londres, Usama a commencé à faire campagne contre l'extrémisme et pour une réforme religieuse au sein des cercles musulmans. Il fut imam à temps partiel pendant 40 ans. Il

est un transmetteur certifié du Coran et des *hadiths* et a traduit un certain nombre de textes islamiques en anglais, notamment *The Islamic Foundation's Way of the Prophet* (2009). Son premier livre grand public était un ouvrage co-écrit avec Dan Cohn-Sherbok et George Chryssides : *People of the Book - How Jews, Christians & Muslims understand their sacred scriptures* (Jessica Kingsley Publishers, 2019).

Usama a été maître de conférences en ingénierie à l'Université de Middlesex (2003-2012), maître de conférences en planétarium à l'Observatoire royal de Greenwich (2006-2008), professeur associé à l'Université nationale des sciences et technologies du Pakistan (2002-2003) et spécialiste de l'intelligence artificielle, consultant dans l'industrie britannique (1997-2003). Il est titulaire d'un doctorat, d'une maîtrise en physique et en intelligence artificielle des universités de Cambridge et de Londres et est membre de la Royal Astronomical Society et du Muslim Institute. Usama a été animateur du groupe de travail de l'Initiative scientifique du monde musulman

<sup>1</sup> Texte issu de la deuxième Conférence de Paris à l'UNESCO organisée en février 2022 par l'association « L'Islam au XXIème siècle ».



sur les grandes questions de l'islam et de la science (2014-2016), présidé par le professeur Ekmeleddin Ihsanoglu, ancien secrétaire général de l'OCl, et co-auteur de son rapport final, un livre qui comprenait la *Déclaration d'Istanbul sur l'islam et la science*. Avant de rejoindre l'Institut Tony Blair, Usama était responsable des études islamiques à Quilliam International (2012-2019), où il co-écrit *Tackling Terror, a comprehensive rebuttal of ISIS's manual The Jurisprudence of Blood*.



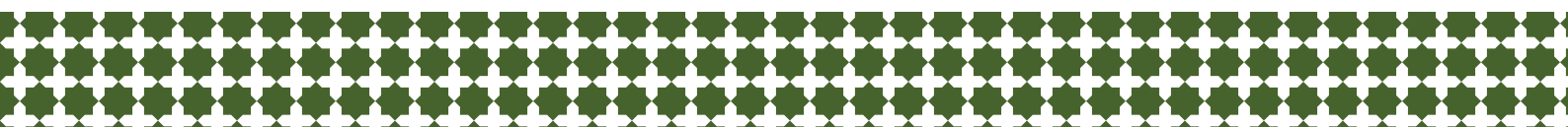
## 1. La logique de l'islamisme

La logique sur laquelle repose l'islamisme procède en quatre temps. Premièrement, tous les musulmans du monde entier constituent la *umma*, ou nation musulmane, en tant que communauté mondiale unifiée et dans un sens binaire et exclusif, c'est-à-dire par opposition aux non-musulmans. Un concept connexe est la compréhension islamiste d'*al-wala wa'l-bara* (loyauté et désaveu), dans laquelle la loyauté de chaque musulman est uniquement tournée envers l'islam et les autres musulmans, désavouant simultanément les non-musulmans et toutes les religions, philosophies, croyances et idéologies non islamiques.

Deuxièmement, une fois que cette vision du monde binaire des musulmans et des non-musulmans est adoptée, elle définit effectivement tous les musulmans du monde comme une nation distincte. Par conséquent, l'idée d'un califat (un État-nation islamique séparé pour tous les musulmans du monde) en découle immédiatement.

La logique de l'islamisme chiite ou du khomeinisme est similaire, mais le modèle politique dominant de l'islam sunnite, le califat, est remplacé par un imam. Les adeptes de l'islam chiite traditionnel, connus sous le nom de « *Duodécimains* », croient que l'actuel Imam légitime ou chef de tous les musulmans, en particulier les chiites, est en occultation depuis plus d'un millénaire, et ils attendent son retour en tant que figure messianique avant la fin des temps. Le khomeinisme a introduit le concept de *velayat-e faqih* (gouvernement par des juristes) pour justifier le règne des ayatollahs en l'absence de l'Imam caché et jusqu'à son retour.

Troisièmement, lors de la réalisation d'un tel califat ou imam, il doit être régi par une loi d'État. Les islamistes appliquent leur conception de la charia en tant que loi de l'État, à appliquer aux sujets du califat. Les interprétations islamistes de la charia ont tendance à être hostiles à bien des égards aux notions modernes des droits de l'Homme.



Enfin, un tel État islamique régi par la charia – le seul État-nation légitime pour tous les musulmans du monde selon la logique islamiste – doit être défendu et étendu par le *djihad*. Les islamistes comprennent ce concept en se concentrant sur ses aspects militaires et en ignorant souvent les aspects internes et sociaux plus larges du *djihad*. Lorsqu'ils mènent un *djihad* physique ou militaire, certains islamistes ignorent l'importante tradition islamique de l'éthique dans la guerre. De cette manière, les islamistes déploient le concept de *djihad* pour justifier la résistance, l'insurrection, la révolution et le terrorisme et pour faire la guerre sans relâche pour la défense et l'expansion d'un État islamique idéalisé.

Parce que l'islamisme est fondé sur le tissage d'interprétations très particulières de ces quatre termes coraniques, l'islam dominant doit affronter ces interprétations de front, notamment en mettant l'accent sur des compréhensions inclusives et plus larges de ces termes qui sont plus en harmonie avec l'esprit progressiste du monde moderne. Les sections suivantes décrivent comment cela peut être fait et comment les grands projets islamiques des deux dernières décennies ont commencé à répudier frontalement l'extrémisme islamiste. Ces exemples montrent comment les érudits musulmans ont pris les devants en s'attaquant aux principales hypothèses de l'extrémisme islamiste à partir d'une base théologique et scripturaire.

## 2. La *Umma* : la « nation musulmane »

L'idée de communauté musulmane mondiale en tant que nation unifiée, ou *umma*, est attrayante pour beaucoup et présente des aspects positifs, tels que l'accent mis sur l'unification des musulmans au-delà des frontières raciales et tribales. Cependant, la *umma* est le premier fondement de la mentalité islamiste de telle sorte qu'il divise, créant une mentalité « nous contre eux », « musulman contre non musulman ». Cette interprétation négative et tribale de la *umma* conduit au concept islamiste connexe d'*al-wala wa'l-bara* (loyauté et désaveu), par lequel l'allégeance devient binaire : la fidélité exclusive à l'islam et aux musulmans va de pair avec le désaveu des non-musulmans.

Le mot *umma* apparaît cinquante fois dans le Coran, mais jamais pour signifier une vision tribaliste et clivante d'une nation musulmane. Son seul sens est celui d'une « nation de vertu » qui donne l'exemple aux autres, tout comme l'aspiration juive d'être « une lumière pour toutes les nations ».

La Déclaration du Mouvement réformateur musulman de 2015, une initiative de la société civile musulmane, incluait comme l'un de ses principes fondamentaux : « Notre *umma* - notre communauté - ce n'est pas seulement les musulmans, mais toute l'humanité ». De même, la Charte de La Mecque (2019) et la Nouvelle Alliance de la Vertu (2018) ont déclaré avec force l'égalité et l'unité d'une seule humanité sous un seul Dieu.

Naviguer entre les interprétations inclusives et exclusives de la *umma* est donc une question fondamentale pour le monde musulman. En particulier, la charte de l'Organisation de la coopération islamique (OCI), malgré de nombreuses révisions progressistes en 2008, fait référence à plusieurs reprises à la *umma* en des termes peu clairs. Cela se prête facilement à l'exploitation par des groupes islamistes de l'idée de la *umma* en tant que nation musulmane mondiale séparée des non-musulmans et nécessitant un État islamique dans le cadre de l'autodétermination nationale.

Ainsi, l'OCI et le discours musulman en général doivent être plus clairs sur ce que l'on entend par *umma* dans le contexte des réalités politiques modernes. Les juristes religieux de l'OCI de l'Académie internationale de jurisprudence islamique se réfèrent à plusieurs reprises à la *umma* dans un sens très islamiste.

### 3. *Khilafa* (califat) : l'État-nation islamiste

L'approche islamiste restreint le sens coranique plus large du *khilafa* (califat) en tant que gouvernement musulman légitime, représentatif et faisant autorité qui défend la justice et l'État de droit. Cela restreint également la réalité historique, approuvée par les principaux théologiens et juristes islamiques d'hier et d'aujourd'hui, de multiples califats, sultanats et États islamiques qui ont coexisté pendant des siècles et sont la base religieuse de la validité de plusieurs États-nations à majorité musulmane aujourd'hui.

Le califat a été le modèle politique dominant de l'islam sunnite pendant treize siècles. Les islamistes souhaitent le faire revivre en tant qu'État-nation d'une conception clivante de la *umma*. Liée à cela est la théorie islamique médiévale des relations internationales, connue sous le nom de *siyar*<sup>2</sup>, qui est maintenant obsolète depuis qu'elle a été remplacée par les réalités modernes. Le *siyar* médiéval divise le monde de manière binaire en *Dar al-Islam* (« la Maison de l'Islam ») et *Dar al-Kufr*

<sup>2</sup> Le terme *siyar* désignait un type de littérature juridique médiévale édictant les normes du droit de la guerre.

(« *la Maison de l'Infidélité* »). La première est considérée comme une terre de paix, tandis que la seconde est subdivisée en *Dar al-Sulh* (terres ayant conclu des traités de paix avec les territoires islamiques) et *Dar al-Harb* (terres de guerre).

C'est la pensée fondée sur le *Dar al-Harb* qui, pour les islamistes, justifie la violence dans des sociétés apparemment pacifiques. Dans l'esprit des terroristes, une telle pensée a légitimé toutes les attaques majeures d'Al-Qaïda avant, après et y compris le 11 septembre, ainsi que la violence de l'État islamique. Pour les filiales d'Al-Qaïda et de Daech en Afrique et en Asie, des groupes tels que les factions de Boko Haram en Afrique de l'Ouest à Al-Shabaab en Afrique de l'Est et des organisations similaires à travers le monde arabe, l'Asie du Sud et l'Asie du Sud-Est, ces notions politiques médiévales doivent être rejetées dans l'ordre international moderne au risque de mener des campagnes violentes sans fin.

Les islamistes souhaitent également remplacer le système international moderne basé sur l'État-nation par cette vision du monde médiévale et binaire. Ainsi, l'extrémisme islamiste rejette l'État-nation moderne et l'ONU, préférant le séparatisme à l'échelle mondiale.

### *La modernisation des modèles politiques islamiques médiévaux*

L'islam dominant peut contrer l'utilisation par les islamistes des idées médiévales pour rejeter les États-nations contemporains en modernisant les modèles politiques islamiques. Deux initiatives importantes illustrent cette approche : la nouvelle *fatwa*<sup>3</sup> de **Mardin** de 2010 et la conférence de 2016 aux Émirats arabes unis sur l'État-nation contre le califat.

### *La nouvelle fatwa de Mardin de 2010 sur la terre, la guerre et la paix*

La *fatwa* de **Mardin** édictée au XIV<sup>e</sup> siècle par l'érudit musulman **Ibn Taymiyya** a reconnu, peut-être pour la première fois, une situation complexe dans laquelle une ville particulière n'est ni une terre de guerre ni une terre de paix, mais a une nature intermédiaire ou composée (*Dar murakkab*). Les divisions traditionnelles et nettes des terres et les allégeances associées entre l'islam et le non-islam ne s'appliquaient plus à la ville de Mardin, située dans

<sup>3</sup> Une *fatwa* désigne un avis juridique énoncé par un spécialiste du droit musulman, un *mufti*. Contrairement aux idées reçues, une *fatwa* n'est pas systématiquement une condamnation à mort.

la Turquie moderne. La cité faisait auparavant partie des terres de l'Islam, mais a ensuite été occupée par des envahisseurs mongols, qui ne régnaient pas selon les lois ou les normes islamiques, bien que de nombreux habitants de la ville soient musulmans.

En 2010, plus d'une douzaine d'éminents érudits musulmans se sont réunis à Mardin pour dénoncer l'utilisation abusive de la *fatwa* d'Ibn Taymiyya par des groupes engagés dans le *takfir*<sup>4</sup> et/ou le terrorisme. La déclaration de cette conférence est connue sous le nom de « *New Mardin Fatwa* » et est importante pour deux raisons principales.

Premièrement, la déclaration a restauré le sens voulu de la *fatwa* originale. Certains manuscrits ultérieurs avaient corrompu le texte du XIV<sup>e</sup> siècle, remplaçant « *les non-musulmans doivent être traités (yu'amal) comme ils le méritent* » par « *les non-musulmans doivent être combattus (yuqatal) comme ils le méritent* ». Depuis les années 1960, les groupes takfiri-terroristes se sont souvent référés à ce texte corrompu pour justifier la violence contre les gouvernements musulmans, qu'ils considéraient comme des apostats ou des non-musulmans. La nouvelle *fatwa* de Mardin a mis l'accent sur le texte original de la *fatwa* du XIV<sup>e</sup> siècle et a souligné qu'elle ne soutenait pas une telle violence contre les dirigeants des pays à majorité musulmane.

Deuxièmement, la nouvelle *fatwa* de Mardin a en outre souligné que la *fatwa* originale avait ouvert la porte à la citoyenneté moderne en brisant la classification binaire précédente du monde en terres de paix ou de guerre. La création par Ibn Taymiyya d'une nouvelle expression, *Dar murakkab* (« *terre composite ou composée* »), représentait une jurisprudence nuancée pour décrire une nouvelle complexité au XIV<sup>e</sup> siècle. La nouvelle *fatwa* de Mardin a reconnu que sept siècles après la déclaration originale, il y avait probablement beaucoup plus d'éléments de complexité dans le monde moderne, en particulier lorsqu'il s'agissait de traiter des relations entre la religion et l'État.

Ainsi, la nouvelle *fatwa* de Mardin de 2010 a tenté de lutter simultanément contre deux éléments majeurs de la pensée islamiste extrémiste aujourd'hui : la justification de la violence contre les gouvernements musulmans et l'insistance sur une pensée politique binaire en termes de terres d'Islam et de non-Islam.

<sup>4</sup> Le terme arabe *takfir* désigne le fait de qualifier de mécréant (*kafir*, pl. *kuffar*) un individu.

En ce qui concerne la pensée politique binaire, la « *New Mardin Fatwa* » a déclaré que les États civils modernes qui protègent les droits religieux, ethniques et nationaux devaient « *déclarer le monde entier comme lieu de tolérance et de coexistence pacifique entre tous les groupes et factions religieux* ». Cette déclaration ne faisait aucune exception pour aucun pays : le monde entier devait être considéré comme un lieu de paix, contrairement à l'insistance d'al-Qaradawi<sup>5</sup> sur le fait qu'Israël est le seul pays qui soit une terre de guerre.

Dans un autre développement qui a illustré la menace de l'activité intellectuelle islamique sur le terrorisme islamiste, le prédicateur d'Al-Qaïda, *Anwar al-Awlaki*, a dénoncé par écrit la « *New Mardin Fatwa* », s'appuyant davantage sur des arguments émotionnels que sur un raisonnement jurisprudentiel. Il a également utilisé des arguments complotistes pour affirmer que la « *New Mardin Fatwa* » était « *fondée sur un nouvel ordre mondial* ». Il a en outre dénoncé les appels au dialogue interconfessionnel, arguant que c'était une obligation musulmane de combattre les autres religions jusqu'à ce que l'islam obtienne la suprématie totale.

### *La conférence des État-nations contre le califat de 2016*

En 2016, alors que l'État islamique était occupé à défendre et à promouvoir son soi-disant califat, une importante conférence à laquelle ont participé des centaines d'érudits musulmans a eu lieu aux Émirats arabes unis. Le thème de la conférence était le concept de l'État-nation et la question de savoir si c'était une idée légitime en Islam. Cette discussion était cruciale car pendant environ un siècle, les groupes islamistes avaient promu l'idée que les États-nations n'étaient pas islamiques et qu'un califat mondial ou un État islamique unifié était le seul modèle politique possible pour les musulmans. Ces idées islamistes ont conduit directement à la fondation de la République islamique d'Iran et à l'émergence de l'État islamique en Syrie et en Irak.

Les érudits musulmans présents à cette conférence ont répondu à la conception islamiste d'un califat sur la base de quatre considérations. Premièrement, ont-ils soutenu, le concept coranique central du califat se rapporte à la relation humaine avec Dieu et le monde, en particulier en

<sup>5</sup> Théologien et prédicateur qatarien d'origine égyptienne mort en 2022 et affilié à la confrérie des Frères musulmans.

ce qui concerne la justice. Deuxièmement, le modèle politique islamique sunnite du califat était clairement une entreprise humaine : au début, le calife gouvernait tous les musulmans, mais à mesure que les empires islamiques se sont étendus et que les communautés se sont développées, plusieurs califats ont coexisté et ont été validés par les principaux théologiens et juristes de l'islam. Troisièmement, le modèle du califat était approprié pour les empires passés mais doit être repensé pour le monde contemporain.

Enfin, sur la base de tout ce qui précède, les théologiens et les juristes présents à la conférence ont convenu que les musulmans n'étaient pas religieusement obligés de mettre en place un califat unifié ou un État islamique, comme le revendiquent les groupes islamistes, mais simplement de se concentrer sur la justice et la bonne gouvernance.

#### 4. *Charia* : loi et éthique islamiques

La *charia* a été historiquement interprétée de nombreuses manières différentes, avec des dizaines d'écoles de jurisprudence islamique développant une diversité à couper le souffle de points de vue juridiques et de leurs principes sous-jacents, connus sous le nom de *usul*. La compréhension islamiste de la *charia* n'est donc qu'une de ces interprétations. La théorie des *Maqasid al-Charia*<sup>6</sup>, c'est-à-dire « les objectifs supérieurs de la *charia* », basée sur une lecture holistique du Coran et de la Sunna, est la seule approche sensée de la *charia* à l'heure actuelle. Parmi les évolutions majeures du monde musulman relatives aux interprétations de la *charia* au cours des deux dernières décennies, trois domaines se distinguent : la liberté religieuse, les droits des femmes et la réforme des *hudud*, c'est-à-dire le code pénal islamique.

##### *Charia et liberté religieuse*

Dans son discours liminaire à la conférence de la Déclaration de Marrakech de 2016, le principal théologien musulman sunnite **Cheikh Abdullah bin Bayyah** a soutenu que le monde musulman avait besoin d'un équivalent

<sup>6</sup> L'expression arabe « *maqasid al-charia* » désigne littéralement les buts ou les objectifs visés par les règles religieuses énoncées dans le Coran et la Sunna. Il s'agit par cette technique d'interprétation de s'intéresser moins aux mots du texte qu'aux buts éthiques visés pour éviter de tomber dans l'application littéraliste des normes religieuses.

moderne de la Charte de Médine<sup>7</sup>. Il a énuméré onze principes coraniques universels figurant dans la Charte de Médine qui doivent régir la vie sociale entre les différentes communautés religieuses :

1. La gentillesse,
2. La dignité humaine,
3. La coopération dans le bien, la garantie mutuelle et redressement des torts,
4. La réconciliation,
5. La fraternité humaine et la reconnaissance mutuelle,
6. La sagesse,
7. Le bien-être,
8. La justice dans le traitement des personnes,
9. La miséricorde et la compassion,
10. La paix,
11. La fidélité aux engagements et aux accords.

Ailleurs, Cheikh Bin Bayyah a affirmé à plusieurs reprises l'égalité entre les citoyens, quelle que soit la religion, comme un développement moderne conforme à l'esprit de l'islam. Il a également vanté « *les grandes valeurs de la laïcité* », telles que :

1. Le respect des croyances et de la foi,
2. La neutralité ou l'impartialité entre les différentes religions,

<sup>7</sup> Au VII<sup>e</sup> siècle, la Charte de Médine définit les droits et les devoirs des musulmans, des juifs et des autres communautés arabes tribales de Médine réunis autour du Prophète Muhammad dans la perspective de la guerre qui devait les opposer aux Qurayshites de La Mecque.



3. La reconnaissance des droits humains individuels et sociaux que l'État doit protéger avec vigilance,

4. Le droit au désaccord, à la diversité et au changement pour les individus et les organisations,

5. Le droit de saisir les tribunaux pour faire respecter les lois et la participation à l'effort national de mise en place des infrastructures et de défense contre les agressions extérieures.

Ici, dans le contexte de l'Europe et des démocraties libérales, il convient de noter que, comme l'ont soutenu d'éminents penseurs musulmans, la liberté, l'égalité et la fraternité peuvent également être considérées comme des objectifs supérieurs (*maqasid*) de la *charia*.

### *Charia et droits des femmes*

Au-delà du traitement des minorités religieuses, les droits des femmes dans les États à majorité musulmane sont une autre pierre de touche dans les efforts visant à lutter contre les interprétations erronées de la *charia* par les islamistes. Plusieurs pays du monde musulman, du Maroc à la Tunisie en passant par l'Arabie Saoudite et le Pakistan, ont fait des avancées notables dans ce domaine ces dernières années. Les musulmans européens devraient développer leur propre jurisprudence basée sur l'égalité des sexes, une valeur fondamentale sur notre continent.

## 5. *Djihad* : lutte et guerre sainte

Au cours des deux dernières décennies, les nombreuses *fatwa*-s faisant autorité contre le terrorisme menées au nom du concept islamique sacré du *djihad* ont eu une portée étendue. Et ce malgré l'intimidation, la violence et les meurtres subis par les religieux qui dénoncent le terrorisme.

L'enseignement coranique essentiel sur le *djihad* est qu'il s'agit d'une lutte non violente de toute vie pour le bien, la justice et la vérité contre le mal, l'injustice et le mensonge. Il a des aspects intérieurs et extérieurs.

Au cours de treize années de prédication à La Mecque, le Prophète et ses partisans ont été persécutés, mais ont reçu l'ordre de rester patients et non violents. Pendant ses dix années de prédication à Médine, le *djihad* militaire en cas de légitime défense a finalement été autorisé.

Le *djihad* militaire ne peut être déclaré que par une autorité légitime. Même les versets les plus belliqueux en apparence sur le *djihad* parlent en fait de légitime défense. Le *djihad* militaire a également été légiféré pour protéger et promouvoir la liberté religieuse, comme il ressort clairement du Coran aux versets 39 et 40 de la sourate 22 al-Hajj (le Pèlerinage) :

*« La permission de se défendre a été accordée à ceux qui ont été attaqués, car ils ont été lésés. Vraiment, Dieu est certainement capable de les aider. À ceux qui ont été expulsés de leurs maisons injustement, parce qu'ils disaient : « Dieu est Notre Seigneur ». Si Dieu ne repoussait pas les gens les uns par les autres, les monastères seraient démolis, ainsi que les églises, les synagogues et les mosquées où le nom de Dieu est beaucoup invoqué. »*

Le *djihad* militaire toujours été conditionné par de fortes contraintes éthiques telles que l'interdiction de cibler les non-combattants et d'éviter d'abattre des arbres ou d'empoisonner des puits.

Pour réitérer, le *djihad* est une lutte pour le bien contre le mal. Le *djihad* extérieur est toujours étayé par le *djihad* intérieur : la lutte intérieure. Comme indiqué ci-dessus, les enseignements islamiques sur le *djihad* sont essentiellement spirituels et non violents. Tous les efforts caritatifs ou les luttes des musulmans d'aujourd'hui pour le bien, la vérité et la justice contre le mal et l'injustice peuvent être appelés *djihad*. Par exemple, le Prophète a qualifié le fait de *« lutter pour aider les veuves et les orphelins »* et *« lutter pour servir les parents âgés »* comme des types de *djihad*.

Le *djihad* armé ou militaire est le monopole de l'autorité légitime telle que les États-nations modernes qui s'engagent dans une guerre éthique : c'est pourquoi les musulmans devraient fermement rejeter le soi-disant *djihad* violent mené par des acteurs non étatiques ou des groupes d'autodéfense tels que les organisations terroristes.

Le *djihad* est fondamentalement un concept non violent. Une lecture holistique du *djihad* dans le Coran clarifie que sa signification ultime est la lutte à tous les niveaux pour le bien contre le mal. C'est ce qu'ont exprimé des dizaines de théologiens dont **Ibn Taymiyya**, que les takfiri-terroristes aiment pourtant citer pour justifier leurs positions extrêmes.

L'éthique de la guerre islamique moderne, qui est conforme aux accords internationaux tels que les Conventions de Genève<sup>8</sup>, représente la seule compréhension cohérente du *djihad* militaire (*qital*) dans le monde aujourd'hui.

## Conclusion

L'islamisme est construit sur des interprétations extrémistes de quatre concepts coraniques : *umma*, *khilafa*, *charia* et *djihad*. Parce que l'islamisme est basé sur le tissage d'interprétations très particulières de ces quatre termes coraniques, l'islam moderne doit affronter ces interprétations en mettant l'accent sur des compréhensions inclusives et plus larges de ces termes qui sont plus en harmonie avec l'esprit progressiste du monde moderne. Cet article a ainsi décrit les moyens théologiques et scripturaires par lesquels l'islam européen peut relever ce défi.

<sup>8</sup> Les conventions de Genève sont des traités internationaux visant à réguler la guerre. Elles dictent les règles de conduite à adopter en période de conflits armés : la protection des civils, des membres de l'aide humanitaire, des blessés ou encore des prisonniers de guerre.



# Le profil des djihadistes

Les djihadistes, en arabe *al-mudjâhidûn*, ne sont pas propres au monde contemporain. Si tous les djihadistes actuels ne maîtrisent pas forcément les concepts théoriques évoqués précédemment, **Benjamin Hodayé** souligne ci-dessous une adhésion forte chez certains à une lecture littéraliste des textes religieux (Coran et Sunna) et à des références médiévales. Au-delà de la théorie, l'idéologie djihadiste implique une mise en action au quotidien, l'obéissance à une forte orthopraxie et à un ordre moral exigeant. Le djihadisme devient alors un mode de vie à part entière dont nous pouvons retrouver la source dans les premiers livres médiévaux consacrés au djihad, comme celui du savant **Ibn al-Mubârak** (736-797). Dans ses ouvrages consacrés au djihad ou encore à l'ascèse (*zuhd*), on voit l'apparition d'une première forme de justification de la violence par la religion.

Selon Ibn al-Mubârak, pour obtenir la récompense divine du martyr, il ne suffisait pas de simplement mourir au combat contre les ennemis de l'Islam, mais il fallait aussi suivre un cheminement spirituel exigeant jusqu'à la mort. Le volontaire de la foi devait faire preuve d'endurance (*sabr*) dans sa foi et sa pratique. Surtout, son intention (*niyya*) devait uniquement viser la « *face de Dieu* » (*wajh Allâh*), et non les louanges des hommes ou l'obtention de biens matériels. Ainsi émergea un modèle de piété très rigoureux dans l'hagiographie des djihadistes médiévaux : le djihadiste mourant au combat pouvait même être condamné à l'Enfer si ses intentions n'étaient pas suffisamment pures.

Ibn al-Mubâarak était animé par un fort désir d'imiter le Prophète. La communauté originelle des Compagnons devait être reformée sur les frontières de l'Islam par l'engagement volontaire dans l'armée et par la recréation de cercles de disciples-soldats dont l'émulation du lien confrérique devait les pousser à reproduire les prouesses militaires du Prophète. Ibn al-Mubâarak aspirait lui-même à être un exemple à imiter. Les notices hagiographiques à son sujet insistent sur sa force personnelle et la maîtrise de ses émotions, autant de vertus censées permettre au combattant du djihad d'intérioriser les normes prophétiques.

Une fois que le volontaire de la foi parvenait à atteindre une intention pure, c'est-à-dire à ne désirer que la récompense divine, il accomplissait le niveau ultime du djihad, conçu par Ibn al-Mubâarak comme une force unifiant l'individu, la communauté (*umma*) et Dieu. Le martyr musulman était désormais perçu comme celui qui pouvait « voir » Dieu dans l'au-delà, sans aucun intermédiaire, dans une sorte d'unification mystique avec le Tout-Puissant.

Eva Janadin

# Les militants du djihad : portrait d'une génération<sup>9</sup>

Par Benjamin Hodayé



Ancien élève de l'ENS de Lyon, Benjamin Hodayé est agrégé d'histoire. Ses recherches portent sur l'histoire du Maghreb contemporain et sur l'islam en France et en Europe.

L'idéologie djihadiste, dont l'article d'Usama Hasan rappelle certains aspects, est adoptée et incarnée par des hommes. Je propose ici de revenir sur une minorité au sein de l'islam en France, infime mais qui a focalisé l'attention du grand public et des médias ces dernières années : les djihadistes français.

Les conclusions présentées dans cet article sont issues du livre écrit avec Hakim El Karoui, *Les Militants du Djihad. Portrait d'une génération*, (Fayard, 2021), et issu d'une recherche de longue haleine permise par l'Institut Montaigne<sup>10</sup>.

Alors que se tient en ce moment-même à Paris le procès des attentats du 13 novembre, nous nous apprêtons également à commémorer le triste dixième anniversaire des attentats commis par Mohammed Merah à Toulouse et Montauban. Une décennie, qui dans l'histoire du djihadisme représente une éternité. Ces attaques constitue *a posteriori* à la fois le début d'une vague d'attentats, mais aussi le début d'une vague de départs vers la Syrie et l'Irak d'un certain nombre de djihadistes français.

<sup>9</sup> Texte issu de la deuxième Conférence de Paris à l'UNESCO organisée en février 2022 par l'association « L'Islam au XXI<sup>ème</sup> siècle ».

<sup>10</sup> <https://www.institutmontaigne.org/publications/les-militants-du-djihad>

L'ampleur quantitative de ces départs nous offre malheureusement un certain recul pour nous permettre d'analyser le profil des personnes qui sont parties, et en tirer des leçons pour l'avenir. Si cette phase de départs et d'attentats peut aujourd'hui être considérée comme achevée, cela ne signifie pas que le djihadisme – international comme français – s'est éteint et qu'il ne peut renaître de ses cendres dans les prochaines années.

En nous attelant à cette étude, nous avons souhaité étudier les djihadistes comme des militants d'une idéologie, c'est-à-dire des acteurs qui l'incarnent et la font agir. Nous sommes partis des djihadistes eux-mêmes, de ces femmes et de ces hommes, pour étudier leurs parcours sociaux, idéologiques et militants.

L'un de nos prismes d'analyse majeur, qui peut bien sûr être complété par d'autres interprétations, est la volonté de ne pas se focaliser sur la violence et sur le terrorisme lui-même, mais de considérer les djihadistes dans leur ensemble comme des militants d'une idéologie, qui peuvent adhérer à la violence mais qui ne la commettent pas forcément. Certaines femmes djihadistes approuvent l'usage de la violence mais n'ont pas pour autant commis des actes terroristes. Nous ne nous sommes donc pas concentrés sur les terroristes eux-mêmes mais sur l'ensemble des djihadistes, avec la conviction qu'il faut prendre ces militants au sérieux, aussi fou et terrible que leur projet puisse nous paraître. Ces femmes et ces hommes sont convaincus ou ont été convaincus par l'idéologie, au point d'y consacrer leur vie et de réaliser une rupture dans leur existence, soit en commettant des attentats pour quelques-uns, soit, pour la majorité, en quittant le sol français pour tourner la page de leur existence passée et se consacrer à un projet politique et social, celui d'Al-Qaïda et surtout celui du califat proposé par l'État islamique.

En partant cette définition du militant djihadiste, nous sommes parvenus à identifier un corpus d'environ 1 500 djihadistes français, britanniques, allemands et belges, un chiffre qui prend en compte ceux qui ont commis ou voulu commettre des attentats, ceux qui sont partis ou qui ont voulu partir. Parmi eux, 700 Français, de loin le contingent le plus important. Nous avons retrouvé leur trace dans des sources ouvertes, comme la presse qui est extrêmement prolixe sur le parcours de ces individus, mais aussi dans des sources fermées comme des sources judiciaires ou des sources pénitentiaires, puisque nous avons pu bénéficier de la collaboration de plusieurs institutions françaises.



Ces données nous ont permis de tracer un portrait du djihadisme français – je me concentrerai dans les lignes qui suivent sur le cas français. Les aspects sociologiques confirment globalement l'image communes des djihadistes. Il y a une certaine homogénéité dans le recrutement sociologique de ces djihadistes. À 80 % des hommes, ils se sont engagés pour plus de la moitié d'entre eux au début de la vingtaine. Ils viennent majoritairement de quartiers pauvres, urbains, et ont traversé depuis l'enfance des conditions socio-économiques souvent difficiles, qu'il ne faut cependant pas exagérer. Ils ont la nationalité française dans plus de 90 % des cas. 75 % d'entre eux sont d'origine étrangère (d'origine maghrébine pour plus de la moitié d'entre eux). Ce qui signifie qu'un quart n'est ni né à l'étranger, ni né de parents d'origine étrangère. Ce sont des convertis, même si cette dernière catégorie ne s'y résume pas – il y a également des convertis d'origine étrangère, européenne ou africaine par exemple.

Ce qui nous a plus particulièrement intéressés était la profondeur de leur conviction idéologique. Les constats que nous avons pu tirer de ces données et de l'analyse précise des parcours peuvent a priori paraître contradictoires.

D'un côté, il est possible de constater une adhésion forte à une doctrine littéraliste et l'importance fondamentale chez ces individus de la lecture des textes religieux, que ce soit le Coran ou des références médiévales, des textes salafistes anciens et, plus secondairement, de théoriciens contemporains du djihadisme. Beaucoup d'entre eux ont adopté un mode de pensée orthodoxe qui a sa logique propre, mettent en œuvre au quotidien une forte orthopraxie et un ordre moral exigeant. Ces individus suivent une théologie et un mode de vie à part entière, qui se rapporte au salafisme. Prenons l'exemple des femmes djihadistes. Au quotidien, il n'y a pas de grande différence entre d'un côté une femme djihadiste qui a émigré en Syrie, et de l'autre une femme salafiste, si ce n'est que la première accepte l'usage militant de la violence, sans la pratiquer elle-même. Le sort quotidien réservée aux femmes, et accepté dans la plupart des cas, est relativement similaire que ce soit le salafisme ou le djihadisme. Il y a donc dans le djihadisme un contenu intellectuel dense, ainsi qu'un ensemble de règles de vie, qui invitent à le prendre au sérieux.

D'un autre côté, il est possible d'identifier dans un certain nombre de cas une faible maîtrise de concepts théologiques qui semblent parfois dépasser les militants, ainsi qu'une faible maîtrise de l'arabe et de la lecture du Coran. L'adhésion à l'idéologie djihadiste se traduit plutôt par des mots ou des phrases qui simplifient la foi, la pratique, mais qui offrent un cadre de vie réglé à un ensemble de profils qui parfois sont instables et ont un passé – et parfois un

présent - compliqué : pour les hommes, la petite criminalité ou des problèmes socio-économiques ; pour les femmes, des agressions sexuelles, qui reviennent souvent dans les témoignages. L'idéologie leur fournit un cadre et apparaît placée sur des parcours sociologiques et psychologiques difficiles. D'où parfois le constat d'une radicalisation très rapide. C'est le cas, au moins en apparence, chez certains terroristes, c'est-à-dire ceux qui commettent des attentats ou cherchent à en commettre, ou dans le cas de conversions express – le cliché est celui d'une jeune fille, parfois mineure, qui aurait rencontré un homme en ligne, se serait mariée sur Internet avant de fuir sa famille et sa vie en gagnant la Syrie. Ces profils donnent l'impression d'une certaine superficialité idéologique, en lien souvent avec une propagande rencontrée en ligne.

Dans les 700 profils français que nous avons pu étudier, nous retrouvons donc ces deux aspects contradictoires : pour certains une profonde adhésion idéologiques, pour d'autres, cette apparente superficialité idéologique. En réalité, ces deux aspects du rapport à la foi, à la pratique et à l'idéologie ne sont pas du tout contradictoires. Il faut les penser comme complémentaires. Deux raisons à cela.

La première raison à notre sens tient au paysage religieux musulman actuel en France. En prenant du recul, il est possible de constater un retour vers le religieux chez les jeunes générations, y compris chez des personnes qui ne sont pas issues de familles musulmanes, ainsi qu'une religiosité accrue par rapport aux générations précédentes, notamment leurs parents. Ce retour vers le religieux est facilité par internet, grande terre de prédication. Il ne correspond pas seulement à un ré-islamisation – qui n'est en aucune cas générale – , mais plutôt à une néo-islamisation, parce que la version de l'islam vers laquelle ces individus retournent n'est pas tout à fait celle de leur famille, lorsqu'ils viennent d'une famille musulmane. Ce n'est pas (forcément) l'islam traditionnel du Maghreb ou d'Afrique de l'Ouest, mais plutôt des tendances dont l'expansion est récente, comme le salafisme. Cela correspond à ce qu'**Olivier Roy** appelle un islam sans culture dans son ouvrage *La Sainte Ignorance* (2008), c'est-à-dire un islam hors sol, détaché de sa culture d'origine, ce que l'on comprend bien en regardant le cas des convertis. Ces derniers représentent une infime minorité des musulmans de France, mais sont surreprésentés dans le salafisme, puisqu'il est possible qu'environ un tiers des musulmans qui se revendiquent salafistes soient des convertis. Cette remarque permet aussi de faire un lien entre salafisme et djihadisme, sans aller jusqu'à affirmer l'existence d'un continuum absolu entre les deux courants : **un tiers des djihadistes sont également des convertis.**

La deuxième raison qui permet d'expliquer que certains djihadistes aient un bagage idéologique poussé tandis que d'autres se contentent d'une version superficielle tient au fait qu'il existe deux grands parcours complémentaires mais asynchrones qui ont pu mener au djihadisme. Nous avons essayé d'identifier un certain nombre de critères et de dates pour nous permettre de reconstituer la carrière militante des djihadistes identifiés, en se demandant par exemple à quel âge ces individus s'étaient engagés dans l'islam (dans le cas d'une conversion ou d'une « *reconversion* » dans le cas des *born again*), à quel moment ils se sont engagés dans le djihadisme, leur date de départ vers la Syrie ou de passage à l'acte de départ, etc. Il s'agissait d'identifier dans ces parcours les comportements, les propos, les lieux fréquentés, les pays visités qui pouvaient constituer autant d'indices d'un certain parcours. L'objectif était de penser le processus que l'on nomme parfois « *radicalisation* » en prenant en compte le fait que ce processus, que nous nommons plutôt « *engagement* », n'est pas forcément linéaire ni régulier. Dans les cas que nous avons étudiés, il débouche sur un engagement djihadiste, mais ce n'est pas forcément le cas de l'ensemble des personnes qui ont pu suivre une partie de ce parcours. Il n'y a aucune nécessité.

Nous avons identifié deux grands parcours : d'abord celui des djihadistes qui sont d'abord passés par un « *sas salafiste* », des personnes engagées depuis très longtemps dans la religion en général avant de basculer dans le djihadisme, avec un engagement bien plus ancien que le départ en Syrie. Ces individus se caractérisent par une très bonne connaissance idéologique, car cela ils se consacrent à la religion, à l'apprentissage de l'arabe et du Coran depuis des années. Un certain nombre de figures très importantes du djihadisme et bien connues en France font partie de cette catégorie. Ce sont souvent ces individus qui sont partis en premier en Syrie et qui ont entraîné et formé d'autres djihadistes.

L'autre parcours-type est celui des djihadistes express, engagés après 2014 directement dans le djihadisme, donc sans passage intermédiaire dans le salafisme. Ce sont des personnes plus jeunes, peu diplômées et plus influençables. L'idéologie est moins intellectuellement ancrée chez eux au moment où ils s'engagent. Néanmoins, cela ne veut pas dire qu'ils n'ont pas cherché à approfondir par la suite leurs connaissances religieuses et idéologiques. Le djihadisme doit être conçu comme une école de vie qui permet à certaines personnes peu diplômées de devenir, à leur échelle, des cadres au sein des réseaux djihadistes, mais aussi de développer une réflexion qui leur est propre. Il ne faut pas réfléchir en termes de lavage de cerveau ou d'embrigadement. Il faut bien parler ici de recrutement ou d'engagement volontaire.

La distinction entre les deux profils que je viens de faire nous invite à penser les dynamiques du djihadisme, et notamment l'importance des relations humaines. En effet, c'est bien la première catégorie d'individus qui a contribué à recruter la seconde catégorie. Nous avons donc cherché à comprendre comment l'idéologie était venue à eux, et comment ils ont accédé à l'idéologie.

Le rôle de la propagande en ligne a déjà été souligné, mais il ne faut pas y résumer tout l'engagement djihadiste. Même si elle est essentielle, il ne s'agit pas de discours performatifs qui provoquent instantanément l'engagement. Le rôle majeur d'internet est d'avoir permis la mise en relation, directe, de recruteurs et des recrues qui ne se seraient jamais rencontrés auparavant.

Mais le recrutement a surtout eu lieu, à notre sens, sur le terrain. Le djihadisme français n'est pas né sur internet mais à partir de certaines communes et de certains quartiers, très peu nombreux. Nous les avons référencés à partir des lieux d'habitation et de départ des djihadistes étudiés. Une quarantaine de communes et de quartiers maximum, qui sont bien connus des services de renseignements car des formes radicales de l'islam y sont installées depuis longtemps. Ces quartiers se distinguent par une grande pauvreté. Ce sont très souvent des quartiers de la politique de la ville, qui sont devenus des terrains de prédication depuis plusieurs décennies pour différents mouvements, d'abord le Tabligh puis les Frères musulmans. Puis le salafisme et le djihadisme se sont surimposés à ce terreau, grâce à l'action de prédicateurs et de recruteurs, qui sont autant d'entrepreneurs idéologiques qui consacrent leur existence à prêcher la bonne parole. Pour autant, seule une infime minorité parmi la population s'engage chaque fois.

Le djihadisme est d'abord et avant tout un réseau. Nous avons essayé de reconstituer les liens qui pouvaient unir les différents djihadistes entre eux. Si l'on prend les djihadistes d'Île-de-France identifiés, presque aucun est en dehors d'un grand réseau francilien. Les djihadistes se connaissent les uns les autres, plus particulièrement les recruteurs qui militent de longue date et forment autour d'eux des cellules, qu'ils contribuent à relier entre elles.

Pour conclure, je souhaite insister sur la fluidité du djihadisme. Cette idéologie, comme le salafisme, qui prétend à l'immuable, au retour au passé, à l'intégrité religieuse, n'est en vérité absolument pas figée. C'est l'une des idéologies qui aujourd'hui évolue le plus rapidement grâce à l'action de différents acteurs et au contexte, particulièrement en France, territoire où son expansion est particulièrement contrainte par le droit et par les services de renseignement. Les moyens, les fins et la nature du djihadisme peuvent également se modifier sous

le coup de l'actualité, par exemple suite à une défaite de l'État islamique en Syrie et en Irak.

Rétrospectivement, quand on regarde l'histoire courte du djihadisme français, ses évolutions sont frappantes. Par exemple, à la fin des années 2000, il est possible de constater une montée en puissance d'un « *salafisme agressif* » fait de provocations croissantes et de ruptures à l'encontre du reste de la société. En 2012, cette tendance se tourne vers la violence, et Mohammed Merah en est d'une certaine façon issu. Cependant, ce qui aurait pu devenir une vague de terrorisme très importante en France a été en quelque sorte détourné par l'actualité du Moyen-Orient. Les réseaux qui s'étaient structurés en France dans les années 2000 et 2010, au lieu de s'engager dans le pays, se sont engagés en Syrie et en Irak. La charge de violence aurait pu toucher encore plus durement le sol français – même s'il ne faut bien sûr pas oublier les 300 morts depuis 2012 –, a été dévié par l'appel d'air du califat, qui s'est essouffé vers 2017-2018.

Nous sommes à présent dans une phase de reflux au Moyen-Orient comme en Europe. Néanmoins, il ne faudrait pas prendre cette phase comme la fin du djihadisme. Elle est seulement la fin d'une séquence, telle que le djihadisme en a connu plusieurs depuis les années 1980. Les djihadistes français qui ont survécu sont dans une phase de repli et de réflexion sur la stratégie à adopter. Mais il faut à présent prendre en compte une nouvelle donnée majeure : la toile du djihadisme français est plus dense que jamais, grâce aux anciens réseaux localisés, à Internet, aux rencontres en Syrie et aux prisons françaises, qui sont aujourd'hui devenues le principal front djihadiste en France. Parmi les détenus, des djihadistes qui se sont rapidement engagés au milieu de la décennie, mais qui deviennent progressivement des penseurs et des meneurs, aptes à réfléchir à une nouvelle stratégie à adopter. Il est difficile de prévoir l'issue de cette phase de recomposition, mais il faut s'évertuer à penser toutes les transformations possibles du djihadisme.



# Djihad et psychanalyse

En 2016, l'ONU lança une première alerte au sujet des enlèvements et du recrutement d'enfants syriens et irakiens par des groupes armés, en particulier par l'État islamique (E.I.), pour en faire des combattants, des kamikazes ou encore des boucliers humains. L'utilisation d'enfants dans les conflits militaires n'est malheureusement pas une nouveauté dans l'histoire de l'humanité et est une réalité encore aujourd'hui dans des dizaines de pays en guerre, que ce soit dans le monde islamique ou ailleurs.

La psychanalyse peut nous aider à comprendre les impacts psychologiques de telles expériences et à aider ces jeunes, voire très jeunes, victimes de l'idéologie djihadiste à se réinsérer du mieux possible dans leur société d'origine. Dans un article sur les enfants-soldats de l'est de la République démocratique du Congo, Marie-Laure Daxhelet et Louis Brunet<sup>11</sup> décrivent la manière dont ces enfants perçoivent leur identité suite à leur démobilisation.

Après avoir été enlevés à leur famille, c'est le déni du passé qui prédomine. Lorsque ces enfants racontent leur expérience de guerre, ils disent ne pas avoir pensé à leurs proches, comme s'il n'existait plus rien de ces lointains souvenirs. La famille est dès lors remplacée par de nouveaux repères identitaires, les chefs de guerre et les camarades de combat qui font office de « *nouvelle famille* ». Pour Sigmund Freud, le déni est un mode de défense qui consiste à refuser la réalité d'un traumatisme. Oublier son enfance pour un enfant-soldat, c'est éviter d'être fragilisé par ce souvenir heureux dans un nouveau contexte traumatisant. Lorsque les enfants deviennent militaires et vivent quotidiennement la mort et l'angoisse, ils se doivent d'occulter les souvenirs de leur passé meilleur afin de pouvoir s'adapter à leur nouvelle réalité.

<sup>11</sup> Marie-Laure Daxhelet et Louis Brunet, « Le vécu des enfants soldats. Cheminement psychique et transformations identitaires », *La psychiatrie de l'enfant*, 2013/1 (vol. 56), p. 219-224.

Face à cette adaptation à une réalité traumatisante, un nouvel enjeu psychique se dessine : l'identification à l'agresseur (Anna Freud). Pour éviter l'effet traumatique que la position de victime impuissante pourrait entraîner, les enfants-soldats ont tendance à imiter physiquement et moralement leur agresseur. L'enfant-victime devient alors un enfant-agresseur et bourreau. Face à cette adaptation à une réalité traumatisante, un nouvel enjeu psychique se dessine : l'identification à l'agresseur (Anna Freud). Pour éviter l'effet traumatique que la position de victime impuissante pourrait entraîner, les enfants-soldats ont tendance à imiter physiquement et moralement leur agresseur. L'enfant-victime devient alors un enfant-agresseur et bourreau.

Houria Abdelouahed nous propose ci-dessous une analyse des nombreux impacts psychologiques des atrocités que les enfants-soldats « djihadistes » ont été contraints de commettre et des sévices physiques et psychologiques qu'ils ont subis.

Eva Janadin



# Et si c'est un enfant ! Les enfants soldats

Par Houria Abdelouahed



Houria Abdelouahed est Professeure des Universités (Sorbonne Paris Nord), psychanalyste et traductrice.

Elle est l'auteure de plusieurs essais et articles. Traductrice du poète et essayiste syrien, Adonis – elle est l'auteure des entretiens publiés au Seuil « *Violence et islam* » où Adonis prolonge sa réflexion sur la religion, la radicalisation, les attentats, l'échec du Printemps arabe, la femme et la féminité...

*« Cette boule n'était pas une boule comme une autre –  
comme celles dont on ne se sert pas pour jouer ;  
l'hésitation même de son mouvement vivait :  
ce mouvement à la fois inéluctable et mou tremblait ainsi  
parce que des vies lui étaient liées. »*

André Malraux, *La Condition humaine*

*« Et, même si on nous le rendait,  
ce paysage de notre jeunesse,  
nous ne saurions en faire grand-chose.  
Les forces délicates et secrètes  
qu'il suscitait en nous  
ne peuvent plus renaître. »*

Erich Maria Remarque, *À l'Ouest, rien de nouveau*

Pendant un certain nombre d'années, j'allais à Damas pour des rencontres cliniques avec des psychanalystes syriens. J'ai eu la possibilité de voir un pays non démocratique, mais où les parents étaient heureux de voir grandir leurs enfants, où les jeunes étudiaient et les adultes exerçaient leurs métiers, où les gens fréquentaient les restaurants et les cafés, les bibliothèques et les cinémas, s'aimaient en public ou dans la clandestinité. Les gens vivaient la vie dans sa beauté, sa dureté et sa banalité.

Or, depuis 2011, cette terre – qui a vu la naissance de l'écriture – a connu le désastre et le chaos engendrés par Daesh qui a fait de la brutalité, des assassinats et de l'endoctrinement des enfants un requiem et qui ne cesse de nous interroger sur cette logique qui se cache derrière l'insensé qui érige la barbarie en religion.

Un reportage diffusé le 26 juin 2017 sur Arte, *Ashbâl Daesh (Les lionceaux de Daesh)*, glace le sang

*Ashbâl* est le pluriel de *shibl*, le lionceau qui deviendra le félin majestueux. Seulement, ces *Ashbâl* sont des enfants enlevés par les soldats de Daesh pour être endoctrinés. Ceux qui ont pu fuir et ceux qui ont survécu témoignent des crimes perpétrés et des exécutions des innocents sur l'ordre de Daesh alors qu'ils étaient encore enfants ou à peine adolescents.

Lorsque l'État islamique (E.I.) s'est emparé des villes et des villages, les mères étaient interdites de sortie. Comme les mères restaient cloîtrées chez elles et les pères étaient loin, comme les écoles étaient fermées, les enfants ne savaient plus comment s'occuper. Ils passaient, alors, leur temps dans la rue à jouer. Aussi devenaient-ils des proies faciles pour les recruteurs d'enfants. Les pères étaient fouettés lorsqu'ils allaient aux écoles, devenues écoles strictement islamiques, réclamer leurs enfants. Un enfant raconte : « *Mon père est venu me chercher. Il a été violemment battu. Alors, il n'est plus revenu* ». Il raconte également que les enfants pleuraient car ils étaient empêchés de rentrer chez eux.

Deux frères, Youssef (9 ans) et Moussa (12 ans), témoignent : « *Au début, ils (les soldats de Daesh) nous offraient des cadeaux. Ils nous emmenaient où on voulait. On les aimait bien* », dit le petit Youssef. Son frère raconte la suite : ils les emmenaient à la mosquée et après la prière, ils fermaient la porte, leur donnaient des fusils et leur apprenaient à s'en servir. « *Ils nous encourageaient et ils flattaient les petits qui les aimaient bien* ». Ils les conduisaient, ensuite, vers un camp de tirs et leur apprenaient à tirer sur des cibles préparées. C'est ainsi que les soldats faisaient leur sélection.

Les enfants qui ont réussi à se sauver racontent l'endoctrinement quotidien, les images d'horreur qui défilaient du matin au soir et l'enseignement de la haine dans des villes fermées au monde. L'E.I. avait sa propre radio et son propre programme scolaire. Les langues étrangères étaient bannies, de même que les sciences. Seule la charia était enseignée et avait droit de cité. Daesh formait des enfants qui devenaient des assassins. Pour ce faire, les soldats installaient des écrans partout, racontent les rescapés, et diffusaient des slogans et des images pornographiques.

Endoctrinement, sexe, violence et drogue peuplaient, désormais, le quotidien de ces enfants. Les enlèvements se multipliaient et les enfants arrivaient de plus en plus nombreux. À Dayr Zour, les télévisions étaient abolies et la ville, coupée du monde. Pour apprendre le calcul aux petits enfants, on se servait des images des balles et des bombes. Les scènes des tueries leur sont devenues banales.

Le petit Youssef (âgé de 6 ans lorsqu'il a été enlevé par Daesh) raconte que son jeu préféré était de courir avec le fusil comme les héros des westerns dans les films vus à la télévision. Les deux frères furent transférés à Tabqa<sup>12</sup> où séjournaient 150 enfants entre 6 et 10 ans. Youssef y est resté plusieurs mois. *« J'ai prêté allégeance. Ils nous ont montré comment nager, comment tirer et comment nous faire exploser. J'ai commencé à pleurer car je voulais rentrer chez moi ».*

Un enfant raconte comment il mettait le petit frère dans la poussette et répétait les paroles de Daesh : *« Au nom de Dieu le Clément le Miséricordieux ! Celui-ci a fait des péchés et va être décapité ».* L'enfant faisait semblant de tuer son petit frère avec un couteau devant le regard du petit dernier qui commençait à peine à marcher. Suivent d'autres témoignages : *« Mon cœur s'est endurci. Je n'éprouvais plus de pitié pour personne, même pas vis-à-vis de mes parents ou de ma sœur. On voyait des gens se faire égorger. On s'en foutait. Le cœur est mort »*, disait un jeune adolescent dont l'enseignement de Daesh était fatal. Il ne pourra pas, dit-il, oublier ces paroles : *« Si tu vois ton père commettre une erreur, tu peux l'emmener ou l'emprisonner même si c'est ton père ».* L'adolescent poursuit : *« Une fois j'ai emprisonné mon frère. J'étais conscient de ce que je faisais. Je ne ressentais aucune peine envers lui. Je l'ai frappé et torturé. C'était normal pour moi ».*

Il s'agissait de vider l'objet libidinal (ici les parents, le frère, le cousin, le voisin...) de son affiliation et de sa coloration qualitative. *« C'est normal »* signifie que l'objet perd ses qualités pour le sujet. C'est ainsi que *« les enfants ne ressentaient plus rien. S'étant habitués (à l'horreur), ils n'ont peur de rien »*, disait un ex-professeur de l'E.I. nous faisant

<sup>12</sup> Entre Raqqa et Alep en Syrie.

remémorer cette parole de F. Sironi : « On ne peut torturer que si celui que l'on torture est pensé comme non humain, comme radicalement autre »<sup>13</sup>. L'autre n'est plus conçu comme un semblable. On parle de la désobjectalisation et de la désobjectivation comme figures du mal. Le lionceau de Daesh dira à l'instar de Erich Maria Remarque :

*« Nous sommes d'une indifférence totale ».*

L'image du lionceau exalte le narcissisme de l'enfant qui n'a pas la capacité mentale ni psychique de réaliser ce qu'est un crime. Youssef raconte une décapitation à laquelle il a assisté à l'âge de 6 ans. Il mime le corps du décapité dans ses soubresauts avant de s'éteindre définitivement. Nous réalisons en le regardant – mimer le corps du décapité – qu'il n'a pas inventé cette histoire, qu'il a réellement vu ce qui dépasse les capacités psychiques de l'humain.

Visage couvert, il témoigne : à 16 ans, il a déjà un passé de tueur derrière lui. Il vient de Raqqa (Syrie) où existent des camps d'entraînements pour mineurs. Il appartient, comme d'autres enfants, au groupe des « nettoyeurs ». L'adolescent explique lui-même la signification du mot : « Nettoyeurs désignent les adolescents qui finissent le travail (ils égorgent et mettent le feu). Ou bien ce sont des agents de renseignements. Ayant des missions secrètes, ils sont cagoulés de façon permanente (même avec les proches et les amis). Ils s'appellent tous Abû Shlash ». Nom et visage confisqués, ils perdent ainsi leur identité. Quand ils n'égorgent pas les gens, ils les dénoncent. Beaucoup d'humains ont perdu la vie suite à ces dénonciations. « Un type de mon village a été décapité à cause de moi, d'autres personnes ont été amputés à cause de moi », raconte le jeune adolescent.

Youssef raconte la décapitation par sabre. Son frère mime une autre décapitation avec un coutelas ; il refait le geste qui consiste à trancher la tête ; mime le soubresaut du décapité en disant « J'ai tout vu ». À cet instant, ne restituait-il pas ce qu'il ne pouvait que mimer sans parvenir à intégrer tout en répétant, hallucinatoirement dans sa parole, un mouvement d'apaisement de la tension ? Mais disant ne plus vouloir (pouvoir) s'alimenter, il témoigne de la dérégulation, du vécu agonistique, de la déchirure subjective et de l'extrême souffrance face à la cruauté déshumanisante qu'il avait côtoyée.

<sup>13</sup> F. Sironi, « Torture et effraction psychique », *Revue de médecine psychosomatique*, n° 36, Grenoble, La pensée sauvage.

## De la cruauté

Au XX<sup>e</sup> siècle – où la liberté du culte est accordée à chacun et où les religions cohabitent – la guerre soulevée par Daesh contre « *les impies* » relève de l'insensé d'un archaïsme qui non seulement va à l'encontre de la laïcité, la démocratie et des droits de l'homme et du citoyen, mais aussi contre le sens et l'entendement humain.

L'enfant, pris par Daesh, non seulement se trouve « *catapulté* » dans un monde où le crime sévit, où le sang coule et les individus explosent, mais est transformé en machine de guerre. La cruauté de l'enfant prégénitale qui ne vise pas la douleur d'autrui porte désormais l'empreinte d'une cruauté exercée à l'encontre d'autrui.

Dans son travail sur la cruauté, D. Cupa, relisant les textes de Freud, de M. Klein et de Winnicott, rappelle qu'il y a une cruauté à l'aube de la vie psychique. Les soins maternels à travers le *holding* et le *handling* sont une donnée essentielle et nécessaire au développement affectif et libidinal. L'agressivité appartient au processus de maturation de l'enfant. Il existe, par conséquent, une violence primordiale et une continuité psychique entre l'agressivité et la sexualité psychique. « *La seconde étant un stade d'organisation de la première* »<sup>14</sup>. C'est pendant cette période que l'enfant montre une cruauté caractérisée par des attaques imaginaires du corps de la mère. Le bébé ne se rend pas compte qu'il attaque ce qu'il aime. Aussi sa cruauté appartient-elle à un registre qui est en-deçà de la culpabilité. L'objet résiste et survit aux attaques et aux pulsions cruelles. Et cette survivance de l'objet (l'objet est stable et permanent malgré les attaques) est rassurante car elle place ce dernier en dehors de l'omnipotence infantile. Winnicott écrit que l'agressivité liée à la libido est originaire et appartient à la charge pulsionnelle du « *ça* ». Aussi la cruauté revêt-elle une valeur conservatrice et révèle l'intrication des pulsions de vie avec les pulsions de mort. La tendresse maternelle et un environnement « *suffisamment bon* » travaillent justement à l'intrication de ces deux pulsions.

Si la représentation du meurtre chez l'enfant existe dès l'aube de la vie psychique (elle est vécue sur le plan fantasmatique : l'enfant souhaite éliminer celui qui le gêne, celui qui l'a détrôné ou celui qui lui a ravi l'amour parental et le sein nourricier), c'est dans la configuration œdipienne que l'enfant forge, alors que le moi-réalité n'est pas encore fortifié, des scénari meurtriers. Toutefois, la cruauté de l'enfant n'est pas le sadisme. L'un des destins de la pulsion est le refoulement. Le surmoi comme héritier du complexe d'Œdipe énoncera : « *Tu ne tueras point !* ».

<sup>14</sup> D. Cupa, *Tendresse et cruauté*, Dunod, 2007, p. 35.

Rappelons également que lorsqu'on parle du sadisme de l'enfant, il s'agit, en fait, d'une cruauté qui ne se satisfait pas de la douleur d'autrui<sup>15</sup>. Évoquant la pulsion de cruauté qui fait partie des pulsions partielles, Freud explique que l'enfant n'est pas arrêté par la douleur car « *la compassion* » et « *la barrière de pitié* » ne font leur apparition que plus tard<sup>16</sup>. L'enfant n'est pas en mesure d'évaluer, de jauger et juger des effets de ses désirs sur autrui. Par conséquent, cette cruauté infantile n'est pas à confondre avec le sadisme de l'adulte qui vise la jouissance via la douleur infligée à l'autre.

## L'avenir en question

Les conditions de vie engendrés par la guerre, l'endoctrinement et les violences perpétrés par Daesh détruisent les capacités de rêverie, de fantasmatisation et de criminalité originaire et fantasmatique. Or, l'agressivité autoconservatrice, qui débouchera sur les voies œdipiennes, a une valeur organisatrice et structurante. Cette violence fondamentale qui n'a pas encore une vectorisation objectale se trouve ici compromise.

Quel devenir, alors, pour cet enfant arraché à l'enfance par des excitations trop violentes qui lui sont imposées ? Comment lier psychiquement une excitation qui dépasse les capacités représentatives car trop violente et par définition effractive ? Comment survivre psychiquement lorsqu'on a ôté la vie à son semblable ? Qu'advient-il des capacités de symbolisation, de représentance et de subjectivation chez des enfants arrachés violemment au jeu au profit de la réalisation des actes insensés de cruauté ? Quel est l'impact de l'acte sanguinaire sur la psyché de ces enfants ? Quelles empreintes psychiques laisse la vision du sang ? Et quelle trace engendre la sensori-motricité ? Lorsque le crime en tant que fantasme ou fiction se confond avec le crime réel, lorsqu'il y a un empiètement du ludique (jouer aux cow boys des westerns) par l'acte réel, quelle sera, plus tard, la régulation psychique chez des enfants qui pourraient dire : « *Nous tuons lorsque vous fantasmez* » ?

« *Nous tuons lorsque vous fantasmez* ». La ligne est franchie lorsque les enfants sont pris, comme acteurs, dans la barbarie. L'enfant de la jungle de Daesh dit : « *Lorsqu'on tue, on ne peut plus rêver ni fantasmer* ».

<sup>15</sup> S. Freud, « Trois essais sur la vie sexuelle (1905) », dans *Œuvres Complètes*, VI, PUF, 2006, p. 59-181.

<sup>16</sup> S. Freud, « Pulsions et destins des pulsions (1915) », dans *Œuvres complètes*, XIII, PUF, p. 163-187.

Le traumatisme est si assourdissant que celui qui écoute doute de ce qu'il entend. Tel mot, que désigne-t-il au juste ? Signifie-t-il ce que l'autre désire réellement exprimer ? Lorsque la désobjectalisation est si criarde, quels mots pour dire l'horreur ? Le mot traduit-il ce que le locuteur voudrait nous communiquer ? Comme dans les écrits de **Kourouma**, le mot lui-même devient incertain, boite, trébuche et finit par tomber, s'effondrer. Fragilité du langage face à l'horreur ! Limites du langage face à l'insoutenable !

L'enfant, en nous, est en détresse. L'Autre proche a déserté la scène. Et le langage de se fracasser par manque d'étayage.

Écoutant les enfants raconter l'insoutenable, nous pensons à ce que **Racamier** désigne comme fantasme d'agglomération et fantasme de transpercement. Le premier correspond au désir « *de former avec l'objet un noyau compact indissociable : c'est ainsi que le sujet se voit et se veut, en son for intérieur comme avec son objet (...)* Il ressemble, en plus fort, au fantasme de peau commune »<sup>17</sup>. Quant au second, il répond au désir d'envahir, de pénétrer, de faire effraction et de violer l'intimité corporelle et psychique de l'objet. « *Il ne s'agit que de prise et d'emprise* ».

La cruauté perverse va amener la cruauté primaire à s'affranchir de la modalité organisatrice. Elle va la trouer et la désorganiser. Il s'agit d'une intoxication de la cruauté primaire par la cruauté destructrice. La confusion de langue est justement dans cette subversion de la cruauté primaire. Et la pulsion de subir ainsi une transformation qui brise son devenir. Elle est elle-même effractée par le fantasme d'agglomération de l'adulte qui lui impose les formes les plus extrêmes de destructivité que l'enfant ignore à cet âge-là.

On peut dire que la jouissance est éprouvée non seulement dans l'extermination de l'autre, mais dans la transformation de la cruauté primaire de l'enfant en cruauté mortifère et désorganisatrice. Triomphe doublement puissant : car il ne s'agit pas seulement de tuer, mais d'entraîner le monde dans une spirale infinie de la furie et de bestialité. Après moi (l'adulte pervers), l'enfant est déjà touché par la destructivité et le goût du sang.

L'on se souvient de ce passage dans *l'Illiade* d'Homère : avant de partir affronter Achille, Hector prend un moment son fils dans ses bras et l'embrasse avant de le rendre à sa mère. La guerre est entre adultes. L'enfant est à préserver car il est le devenir de l'humanité.

<sup>17</sup> P.C. Racamier, *L'inceste et l'incestuel*, Les Éditions du Collège, 1995.

Or, dans l'État de Daesh, on a compté 300 000 enfants soldats. Enrôlés, endoctrinés par des tortionnaires, la décharge sensori-motrice était le mode prévalent de la régulation psychique. Devenant eux-mêmes des bourreaux, ces enfants soldats nous posent cette question : quelle représentation possible pour un acte commis par et pour le vouloir de l'autre mais que j'ai accompli ?

Comment oser parler, alors, de l'enfance face à ce qui écrase même les capacités psychiques de l'adulte ? Et quel avenir pour ces enfants qui ont vécu l'excitation ravageante qui court-circuite la mentalisation et pulvérise la fantasmatisation ? Quel devenir lorsque la culpabilité inconsciente est écrasée par le fait d'avoir envoyé des innocents vers le néant ? Et quelle survie psychique pour ceux qui, de la tendre enfance, ont été propulsés vers un univers où l'on tue pour tuer hors toute sanction, impunément, parce que le meurtre a été rendu possible ? Quel avenir pour ces enfants qui ont côtoyé les expressions extrêmes de la pulsion de mort ? Quel impact la diffusion des scènes sexuelles mêlées aux scènes de violence a-t-il sur des enfants et des adolescents déjà fragilisés par leur adolescence ? Et quelles traces ont laissé les scènes d'un pur réel de destructivité légitimé par un discours sur le Bien, en l'absence d'un tiers régulateur, sur une psyché humaine encore frêle ?

« *Vie mutilée* », disait **Brecht** au sujet de l'exil.

Mais existe-t-il un exil plus radical que l'arrachement de l'enfant à son enfance et que son expulsion hors la tendresse humaine ?

« *On leur a tout volé* », disait **Melissa Fleming**.

Ceux dont l'enfance a été volée nous invitent à œuvrer pour faire respecter les droits des enfants à l'enfance ; ceux qui sont privés de rêves nous invitent à réfléchir sur comment mieux construire nos systèmes de pensée afin que leur vie ne soit plus mutilée.

Car, en effet, on leur a tout volé.



[www.IslamXXI.com](http://www.IslamXXI.com)



[www.facebook.com/islamauXXIesiecle](https://www.facebook.com/islamauXXIesiecle)



[@XxIslam](https://twitter.com/XxIslam)



L'Islam au XXI<sup>ème</sup> siècle

الإسلام في القرن 21

Islam in the 21<sup>st</sup> Century