

Les prétentions hégémoniques du wahhabisme

Nabil Mouline

Après chaque attentat meurtrier perpétré par Daesh, al-Qaïda et affidés, la responsabilité du wahhabisme dans l'émergence du djihadisme est invoquée. La relation de cause (mal connue) à effet (désastreux) paraît évidemment catastrophique pour l'image de cette tradition ultra-conservatrice et de son protecteur-promoteur : le royaume d'Arabie Saoudite. Mais à y regarder vraiment, quel est le degré de cette responsabilité ? Peut-on dire que le wahhabisme est le moule idéologique du djihadisme ? Les mouvements djihadistes sont-ils vraiment les enfants monstrueux nés des contradictions et des hybridations idéologico-activistes wahhabo-saoudiennes ? Répondre à ces interrogations impose un retour sur la trajectoire complexe de la doctrine wahhabite et de la politique étrangère saoudienne.

Une voix dans le désert ?

Contrairement à une idée reçue, Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab (m. 1792) n’est pas un bédouin surgi du désert. Il appartient à l’un des lignages religieux les plus prestigieux de l’Arabie centrale (Najd). Né vers 1703, le chemin de Muhammad est tout tracé : il deviendra un ouléma, un clerc de l’islam, comme la plupart de ses aïeux. Sa formation commence très tôt. À dix ans, il connaît déjà par cœur le texte coranique et s’initie aux sciences religieuses. Pour approfondir ses connaissances et parfaire sa formation, il doit, suivant une tradition millénaire, partir à la recherche du savoir. Ses pérégrinations le mènent à partir de 1715 à La Mecque, Médine, en Arabie orientale, Bassora et sans doute ailleurs.

C’est durant ces voyages que l’apprenti ouléma aurait remarqué, consterné, que les croyances et les pratiques socio-religieuses de ses contemporains étaient fort éloignées des préceptes de l’islam. Il décide donc de se consacrer au rétablissement de ce qu’il considère comme la vraie religion. Son action est timide dans un premier temps. Elle ne prend de l’ampleur qu’après son retour au Najd vers la fin des années 1730. Pour justifier sa démarche, il compile *Le livre de l’unicité divine (Kitab al-tawhid)*, une anthologie qui renferme l’essentiel de sa pensée.

Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab est un ouléma hanbalite. Tous ses écrits ne sont que des résumés, des adaptations et des simplifications des enseignements de cette école théologique et juridique du sunnisme. Militant intransigeant, le prédicateur de Najd ne recule devant rien pour imposer ce qu’il considère comme la seule vraie religion.

Son œuvre essaie ainsi d’établir tant bien que mal une distinction entre deux univers antagonistes : le monde de l’islam et le monde de l’ignorance (*al-jahiliyya*). Estimant que

**Le premier historiographe wahhabite décrit
la situation des musulmans au XVIII^e siècle**



La plupart des musulmans sont retournés aux ténèbres préislamiques. Ignorants, à la merci de potentats égarés, privés de la lumière de la bonne direction, ils ont tourné le dos au Livre de Dieu, imitant ainsi la coutume de leurs ancêtres. Ils ont alors adoré des saints, morts et vivants, ils ont vénéré des arbres et ont substitué à Dieu de nouvelles idoles [...]. Telle fut la situation dans le Najd [...], dans les lieux saints [...], au Yémen [...], en Égypte [...], en Syrie, en Irak et en Arabie orientale. »

Ibn Ghannam, *Rawdat al-afkar wa al-afham li-murtad hal al-imam wa ti'dad ghazawat dhawi al-islam* (Histoire de Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab et du premier émirat saoudien),
Matba'at Muhammad al-Babi al-Halabi,
Le Caire, 1949, t. I, p. 5-15.

la plupart de ses contemporains sont (re)tombés dans la *jahiliyya*, le prédicateur affirme que la seule voie possible vers le salut est la restauration de la religion « pure », celle du temps du Prophète et des pieux ancêtres (*al-salaf al-salih*). Pour ce faire, il serait indispensable de redécouvrir le concept fondamental de l'islam : l'unicité divine, c'est-à-dire le monothéisme (*al-tawhid*).

Il existe, selon lui, deux composantes principales du *tawhid* : le *tawhid al-rububiyya* (l'unicité souveraine de la puissance divine), qui consiste en la reconnaissance objective de l'unicité et de la toute-puissance divine, et le *tawhid al-uluhiyya* (l'unicité d'adoration), qui est le fait de ne prendre pour maître que Dieu, mais cette fois sur le plan subjectif. L'unicité divine ne consiste pas uniquement à reconnaître un Dieu unique, incomparable, souverain et tout-puissant. Elle suppose aussi le fait de Le servir collectivement et individuellement, en considérant que Lui obéir est la fin de toute

chose et en usant à cet effet des « moyens » qu'il a lui-même prescrits. Ce n'est, autrement dit, ni plus ni moins que l'observation stricte de l'orthodoxie et de l'orthopraxie conformément aux enseignements du hanbalisme. Tous ceux qui n'adhèrent pas à ce dogme sont taxés d'hypocrites, d'égarés, d'hérétiques voire de mécréants. Par exemple, la plupart des doctrines et des pratiques du soufisme (le culte des saints, les pèlerinages extra-canoniques la divination, etc.) sont considérées comme des formes d'idolâtrie qu'il faudrait anéantir.

Être un véritable monothéiste implique une application rigoriste des prescriptions divines concernant les croyances, les rituels et les transactions sociales. Pour atteindre cet objectif, Ibn 'Abd al-Wahhab préconise la pratique de l'*ijtihād*. Mais cet effort d'interprétation n'a rien de révolutionnaire. Le fondateur du wahhabisme veut simplement justifier chaque norme juridique régulant les pratiques socio-religieuses du croyant par un verset coranique, une tradition prophétique ou le consensus des grandes figures de l'islam primitif. Cela veut dire que l'interprétation des textes sacrés ne doit recourir ni au syllogisme ni à l'allégorie. Elle doit être littéraliste.

La création d'un ordre politique

Durant les premières années de sa prédication, Ibn 'Abd al-Wahhab réussit à réunir autour de lui un nombre important de disciples. Mais il se rend compte très rapidement que l'application de la *shari'a* nécessite l'existence d'un ordre politique. Il cherche le soutien de l'émir d'al-'Uyayna en 1742 avant d'élire domicile, en 1744, dans un autre oasis d'Arabie

Ibn 'Abd al-Wahhab décrit sa mission



Il existe six fondements [de la religion] qui sont autant de signes prodigieux de l'omnipotence du Souverain que Dieu a montrés clairement au commun des gens, au-delà même de ce que nous pouvons bien nous imaginer. Or, malgré cela, un grand nombre des plus doués d'intelligence de ce monde et des plus raisonnables des enfants d'Adam s'y fourvoient à l'exception d'un petit nombre.

Le premier fondement :

Vouer un culte exclusif à Dieu Seul, sans aucun associé et montrer son contraire qui est l'association. La plupart des versets du Coran explique ce fondement sous divers aspects avec des propos que comprend le commun des gens, même les moins intelligents. Puis, lorsqu'il est advenu ce qui est advenu à la plupart de la communauté, le Diable lui a fait paraître le culte du Dieu unique sous la forme d'un dénigrement des saints et d'un manquement à leurs droits. Et Il lui a présenté l'association à Dieu comme étant l'amour et la soumission aux saints.

Le second fondement :

Dieu ordonne l'union dans la religion et interdit la division. Il a expliqué cela de façon claire de sorte à être accessible au commun des gens. Il nous a interdit d'agir comme ceux qui, avant nous, se sont divisés, ont divergé et ainsi ont été perdus. Et Il a rappelé dans Son Livre l'ordre adressé aux musulmans d'être regroupés dans leur religion et l'interdiction de se diviser. Ce qui est parvenu dans la tradition prophétique comme preuves plus évidentes les unes que les autres rend cela encore plus clair. Puis la division dans les fondements de la religion et ses branches a été fausement considérée comme étant la science et la bonne compréhension de la religion. La situation est devenue telle que celui qui appelle à l'union ne peut être qu'un hérétique ou un fou !

Le troisième fondement :

Ce qui permet la parfaite réalisation de l'union est l'obéissance à celui qui nous gouverne, même si c'est un esclave abyssin. Dieu a éclairci ce fondement par différentes preuves, aussi bien religieuses qu'attestées par les faits, répandues et bien connues. Puis ce principe fut méconnu de la plupart de ceux qui prétendent détenir la science, comment pourrait-il donc bien être appliqué ?

Le quatrième fondement :

Déterminer ce que sont la science, les savants, la compréhension religieuse et ceux qui la détiennent, et montrer ceux qui s'assimilent à eux mais qui n'en font en fait pas partie. Dieu a éclairci ce fondement dans le Coran [...]. Ce qui est parvenu dans la tradition prophétique rend ce principe encore plus évident avec beaucoup de preuves l'expliquant de façon claire à la personne la plus ordinaire qui soit, même la plus simple d'esprit. Puis cela s'est transformé en la plus étrange des choses. La science et la jurisprudence sont devenues pour eux innovations et égarements. Ils n'ont tout au plus que couvert la vérité par le mensonge. Dès lors, selon eux, celui qui parle en se fondant sur la science que Dieu a prescrite à Ses créatures et dont Il a fait l'éloge ne peut être qu'un hérétique ou un fou. Tandis que celui qui renie cette science, la désavoue et écrit des ouvrages pour prévenir de ses méfaits et l'interdire est considéré comme le grand érudit et savant !

Le cinquième fondement :

Dieu a montré qui sont Ses protégés et les a différenciés de ceux qui s'assimilent à eux parmi Ses ennemis : les hypocrites et les pervers. [...] La plupart de ceux qui se prétendent détenteurs du savoir, les guides de l'humanité et les gardiens de la norme ont considéré à tort que les protégés de Dieu ne doivent pas suivre l'exemple des messagers et que celui qui les suit ne saurait faire partie de Ses protégés ; ils ne doivent pas pratiquer le djihad car quiconque le fait est exclu de la communauté ; ils doivent également s'écarter de la foi et de la pitié car quiconque persévère dans la foi et la piété n'en fait pas partie. Seigneur ! Nous implorons Ton pardon et Ta protection ! Toi qui entends bien l'invocation.

Le sixième fondement :

Nous réfutons l'équivoque inventée par le Diable pour conduire [les gens] à abandonner le Coran et la Sunna et suivre les opinions diverses et divergentes, suggérées par les passions : seul le savant aux connaissances totales (le parfait *mujtahid*) peut comprendre le Coran et la Sunna. Le *mujtahid* est celui qui répond à certaines conditions, que ne remplissent peut-être même pas Abu Bakr et 'Umar. L'homme qui ne remplit pas ces conditions doit donc obligatoirement et incontestablement s'abstenir de chercher à tirer

enseignement du Coran et de la Sunna. Et celui qui cherche la guidance dans le Coran et la Sunna est soit hérétique ou fou, leur compréhension étant trop difficile ! Pureté et louange à Dieu ! Dieu a pourtant démontré à maintes reprises par des preuves scripturaires et par les faits, par la création et l'ordre, la réfutation de cette équivoque maudite sous maints aspects, constituant des principes généraux nécessairement connus de tous [...]. »

Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab, *al-Usul al-sitta*
(*Les six fondements*), Dar 'Umar ibn al-Khattab,
Le Caire, 2008.

centrale, à al-Dir'iyya. Grâce au grand nombre de disciples dont il dispose sur place, il réussit à convaincre l'émir Muhammad ibn Saoud de le soutenir. Une alliance durable et inébranlable s'installe entre les deux parties. Si Ibn 'Abd al-Wahhab s'impose dans un premier temps comme le véritable chef de la nouvelle entité politico-religieuse, une division du travail se met en place entre les deux alliés. Alors que le prédicateur et ses disciples s'occupent du religieux, les Saoud, eux, se consacrent au politique. Cette répartition des rôles reste encore de nos jours d'actualité.

Le wahhabisme connaît un grand essor à la faveur de l'expansion soudaine de l'émirat saoudien durant la seconde moitié du XVIII^e siècle. La plus grande partie de la péninsule Arabique tombe sous son contrôle entre 1744 et 1811 sous couvert de djihad.

Après la consolidation de sa communauté et la diffusion de sa doctrine dans différentes régions de l'Arabie, Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab commence à nuancer ses positions, plus particulièrement en ce qui concerne l'exclusion de ses ennemis de la communauté et du salut (*al-takfir*), dans le but de se faire accepter des autres musulmans. Ses héritiers, qui

se constituent rapidement en un véritable *establishment* religieux, vont aller plus loin dans ce processus de routinisation en atténuant certains aspects de leur doctrine, notamment la condamnation du soufisme et la stigmatisation des autres tendances de l'islam, car ils doivent faire face à une nouvelle situation. L'émirat saoudien s'est hissé de manière fulgurante au rang de puissance islamique grâce à la conquête de La Mecque et de Médine. Après avoir été un phénomène périphérique, le wahhabisme occupe une place centrale à l'échelle de l'*umma*. À partir du début du XIX^e siècle, ses doctrines et ses pratiques intéressent une grande partie des dirigeants du monde musulman, intriguée, pour le moins, par cette force montante.

Un problème de dénomination

Depuis le XVIII^e siècle, Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab et ses disciples utilisent plusieurs appellations pour se distinguer. Ils se désignent ainsi comme les monothéistes (*al-muwahhidun* ou *ahl al-tawhid*), les oulémas de la prédication islamique (*'ulama' al-da'wa al-islamiyya*), les guides de la prédication najdi (*a'immat al-da'wa al-najdiyya*). Ils appellent également leur doctrine la prédication islamique (*al-da'wa al-islamiyya*), la voie du Prophète Muhammad (*al-tariqa al-muhammadiyya*), la voie des pieux ancêtres (*al-tariqa al-salafiyya*). Cela, sans oublier le fait qu'ils se réclament également du hanbalisme. Ces différentes dénominations reflètent toutes un souci manifeste de se rattacher à la tradition islamique la plus orthodoxe. Alors que l'unicité divine est au cœur même de la religion musulmane, le Prophète et les pieux ancêtres garantissent le lien direct avec la Vérité. Les hanbalites se considèrent, eux, comme les héritiers, les gardiens et les transmetteurs de l'orthodoxie et de l'orthopraxie.

Mais cette prétention a été contestée très tôt. Les ennemis d'Ibn 'Abd al-Wahhab et ses disciples les appellent wahhabites. Cette désignation péjorative, qui se propage comme une traînée de poudre en raison de la propagande ottomane, réduit la nouvelle tradition à une simple secte extrémiste et marginale obéissant à un chef religieux présenté comme prétentieux et ignorant.

Alors qu'ils le rejettent dans un premier temps, les disciples et les affidés d'Ibn 'Abd al-Wahhab semblent avoir accepté le fait accompli. Ils utilisent le terme wahhabite pour se désigner vers la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle. Les titres des ouvrages suivants, tous écrits par des oulémas se réclamant de cette tradition ou par des thuriféraires étrangers, le prouvent bien : *Le Sublime présent et le joyau wahhabite najdi* et *Les Foudres wahhabites lancées contre les assertions mensongères syriennes* de Sulayman ibn Sahman ; *La Réfutation des accusations formulées par Dahlan à l'encontre des Wahhabites dans son histoire de La Mecque et de ses émirs* d'Ahmad ibn 'Isa ; *Les Wahhabites et le Hijaz* de Muhammad Rashid Rida ; *L'influence de la prédication wahhabite sur les réformes religieuses et sociales dans péninsule Arabique et ailleurs* de Muhammad Hamid al-Fiqi ; et *La révolution wahhabite* de 'Abd al-Allah al-Qasimi. Ces exemples montrent que le terme wahhabite était en voie de normalisation au début du XX^e siècle. Mais pour des raisons politiques, le roi 'Abd al-'Aziz en prohibe l'usage officiel à partir de 1929 (voir plus loin). Il lui préfère l'utilisation de salafisme, à connotation très positive dans les milieux musulmans en raison de l'œuvre des réformistes depuis la fin du XIX^e siècle. Cependant, les différentes appellations susdites persistent à la fois dans la production neutre, apologétique comme hostile. Ces appellations multiples reflètent une réelle difficulté d'identification, voire une certaine confusion, qu'il conviendra de surmonter.

Pourtant, le vocable de salafisme (doctrines et pratiques du *salaf*, les pieux ancêtres, c'est-à-dire les premières générations de musulmans) doit être évité, parce qu'il est source d'amalgame, et empêche une bonne intelligence des phénomènes religieux et politiques de l'islam moderne et contemporain. En effet, le salafisme n'est ni un dogme, ni une école juridique, encore moins une voie ou un projet politique. Le terme est employé pour légitimer une démarche politique et/ou religieuse et lui donner une profondeur historique et religieuse ainsi que l'a fait la majorité des courants politico-religieux de l'islam depuis le Haut Moyen Âge. Attribuer l'épithète de *salafi* à une personne ou à un groupe de personnes reviendrait pour nous donc à commettre une double erreur : utiliser un terme « attrape-tout » pour désigner des réalités sociohistoriques protéiformes et porter un jugement de valeur en légitimant certains au détriment des autres. Le chercheur ferait donc le jeu des acteurs : l'écueil doit à tout prix être évité.

Si en matière de théologie et de droit, Ibn 'Abd al-Wahhab et ses héritiers sont des adeptes fidèles de l'école hanbalite, l'originalité de leur œuvre réside dans la rupture définitive avec le soufisme et surtout la participation efficace, primordiale, à la fondation et la gestion d'un ordre politique : l'émirat saoudien qui, au début du xx^e siècle, se transforme en un royaume. Ainsi le terme hanbalowahhabisme, quoique disgracieux, est le plus à même de rendre compte de manière précise des spécificités doctrinales, des principes juridico-politiques et de la trajectoire historique de la tradition issue de l'enseignement de Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab, ses descendants et ses disciples.

Inquiétées par cette nouvelle dynamique, les autorités ottomanes cherchent à se débarrasser de la menace. Le sultan Mahmud II (1808-1839) persuade le gouverneur d'Égypte, Muhammad 'Ali (m. 1849), d'accomplir cette mission « salvatrice ». Les opérations commencent en 1811 et s'achèvent avec la mise à sac de la capitale des Saoud en 1818.

La politique de repli

Malgré la violence de la campagne ottomane, le wahhabisme et l'émirat saoudien renaissent de leurs cendres en 1823 et réussissent à contrôler des parties importantes de l'Arabie centrale et orientale. Cette nouvelle ère est caractérisée par un repli sur soi et le déploiement d'importants efforts pour homogénéiser religieusement les populations soumises.

Les oulémas wahhabites sont persuadés que l'attaque ottomane est une forme de punition divine à cause de la non-observance de la Loi dans les zones contrôlées par l'émirat saoudien, de la politique de la main tendue vers les autres branches du sunnisme et le contact avec les différentes provinces de l'Empire ottoman. Pour protéger leurs croyances et leur identité, les clercs du Najd – représentés principalement par Sulayman ibn 'Abd Allah Al al-Shaykh (m. 1818), 'Abd al-Rahman ibn Hasan Al al-Shaykh (m. 1868), 'Abd al-Latif ibn 'Abd al-Rahman Al al-Shaykh (m. 1876) et Hamad ibn 'Atiq (m. 1889) – tracent de véritables frontières symboliques et réelles entre la vraie et les fausses religions en développant tout au long du XIX^e siècle le principe d'*al-wala' wa al-bara'* (l'allégeance [envers les musulmans] et la rupture [avec les infidèles]). Conformément à ce principe, que beaucoup d'autres tendances politico-religieuses de l'islam ont

utilisé depuis le Moyen Âge, le croyant doit une fidélité et une loyauté absolues à tous les autres membres de la communauté. En revanche, les relations avec les mécréants se limitent théoriquement à la conversion, la soumission ou la guerre. Aussi, dans cette logique, les musulmans qui habitent des territoires impies doivent-ils, tôt ou tard, accomplir une *hijra*, un exode, vers la demeure de l'islam pour faire le plein des forces sacrées avant de repartir au djihad.

Si le principe d'*al-wala' wa al-bara'* permet aux dépositaires du wahhabisme de sanctuariser – du moins théoriquement – les territoires qu'ils contrôlent à partir de 1823, les oulémas constatent que la survie de leur tradition dépend en grande partie de l'homogénéisation religieuse de la population sous domination saoudienne. Pour ce faire, ils mobilisent le principe du commandement du bien et d'interdiction du mal (*al-amr bil-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar*). 'Abd al-Rahman ibn Hasan Al al-Shaykh affirme que ce principe fondamental de l'islam est la voie d'accès au salut et son fils et successeur à la tête de l'*establishment* religieux, 'Abd al-Latif, va même jusqu'à écrire qu'il est plus important que le djihad. Les grands oulémas, soutenus par les Saoud, incitent les élites de l'Arabie centrale à faire respecter de force la *shari'a* dans les espaces publics : la participation obligatoire aux prières collectives, l'obligation pour les hommes de se laisser pousser la barbe, l'organisation du pèlerinage, la mise en place de cercles d'exhortations, l'observance de la Loi dans les transactions commerciales, le respect des règles vestimentaires, etc. Afin d'attester du sérieux de leur démarche, les oulémas préconisent des sanctions impitoyables. Cela leur permet, entre autres, de dominer la quasi-totalité des oasis de l'Arabie centrale grâce à la « conversion » volontaire et involontaire de la plus grande partie des populations sédentaires de la région.

**Le commandement du bien
et l'interdiction du mal au XIX^e siècle**



Vingt-deux membres, choisis parmi les plus fervents wahhabites, formeraient un conseil auquel Feysul [l'émir Faysal] confierait des pouvoirs absolus pour extirper l'impiété, d'abord à Riad, puis dans tout l'empire. On réunit bientôt le nombre de candidats suffisant, et les hommes investis de ces augustes fonctions reçurent le nom de "Meddeyites" [al-mutadayyinun] ou "Zélateurs". Jamais censeur romain, dans les meilleurs jours de la République n'exerça une autorité plus absolue, plus élevée au-dessus de tout contrôle. Non seulement les zélateurs devaient dénoncer les coupables, mais ils pouvaient aussi, toutes les fois qu'ils jugeraient à propos, appliquer eux-mêmes la peine prononcée ; la nation entière fut mise, corps et biens, à leur merci, aucune autre limite que les appréciations personnelles n'étant fixée pour l'amende et la bastonnade. Ne pas assister cinq fois par jour aux prières publiques, fumer, priser, mâcher du tabac, porter de la soie ou de l'or, parler ou avoir de la lumière dans sa maison après l'office du soir, chanter, jouer de quelque instrument de musique, jurer un autre nom de celui de Dieu, en un mot, tout ce qui semblerait s'écarter de la lettre du Coran et du rigide commentaire de Mohammed-Abdel-Wahab [Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab] devint un crime sévèrement puni. »

William G. Palgrave, *Une année de voyage dans l'Arabie centrale (1862-1863)*, Hachette, Paris, 1866, t. II, p. 18-19.

La disparition de l'émir Faysal en 1865 met fin à une longue période de stabilité et de prospérité relatives. Une longue guerre de succession oppose ses descendants durant un quart de siècle, engendrant l'effondrement de l'émirat saoudien. Cette *fitna*, ce désordre générateur de chaos, suscite une crise au sein du corps clérical qui engage un débat autour des questions suivantes : comment ce cycle va-t-il se terminer ? Faut-il se concentrer sur le savoir pour préserver

la vraie religion en attendant des jours meilleurs ? Ou bien faut-il voir dans ces événements les signes annonciateurs de la fin du monde et se mettre à la recherche du Mahdi ? Deux groupes idéal-typiques émergent. Alors que les « pragmatiques » choisissent d'acquérir le savoir religieux et militer pour le retour des Saoud au pouvoir, les « messianiques » partent à la recherche d'un sauveur en Arabie et ailleurs. Après une lutte d'influence acharnée, c'est le premier parti qui finit par avoir le dessus. Les plus importantes figures du wahhabisme rejettent brutalement le messianisme, car celui-ci risque de remettre en cause leur autorité idéologique. À leurs yeux, seule la restauration de l'émirat saoudien pourrait garantir le rétablissement de l'orthodoxie, l'orthopraxie et l'ordre politique indispensables pour réussir ici-bas et dans l'au-delà.

La fin du djihad

La résurrection de l'émirat saoudien en 1902 permet aux oulémas wahhabites de reprendre du service. Ils participent activement à la soumission de l'Arabie centrale durant les dix premières années du règne de 'Abd al-'Aziz (1902-1953), notamment à travers l'endoctrinement des confédérations tribales bédouines en voie de sédentarisation. Ils réussissent même à convaincre un certain nombre d'entre elles qu'elles ont été désignées par Dieu pour accomplir un devoir sacré : défendre et répandre le « véritable » islam dans la péninsule Arabique et ailleurs en pratiquant le djihad. L'armée des Ikhwan (les Frères [en religion] ou les Frères de celui qui obéit à Dieu) se met ainsi en place entre 1912 et 1914. Ses membres participent activement à la grande épopée

militaro-diplomatique qui donnera naissance au royaume saoudien moderne.

Quelques années après la création de cette armée, des tensions entre une partie des Ikhwan et le pouvoir politico-religieux apparaissent au grand jour à cause du décalage entre les enseignements stricts que les guerriers reçoivent et les pratiques réelles qu'ils constatent sur le terrain. Plusieurs questions épineuses opposent les deux camps, mais la plus importante d'entre elles demeure la gestion de la relation avec les gouvernements et les populations non-wahhabites qui les entourent. Deux positions s'affrontent après la fin de la Grande Guerre : l'une pragmatique et l'autre traditionnelle.

Entre 1918 et 1926, 'Abd al-'Aziz soumet la plus grande partie de l'Arabie, y compris les deux lieux saints de l'islam. Les frontières du royaume saoudo-wahhabite naissant atteignent leurs limites maximales pour une simple raison : la nouvelle entité est encerclée par des territoires dominés d'une manière ou d'une autre par la Grande-Bretagne. Les nouveaux maîtres de la péninsule reconnaissent le fait accompli et acceptent les frontières modernes imposées par la première puissance mondiale. Cela signifie bien sûr la fin des grandes opérations militaires que la propagande officielle qualifie de djihad. Une partie importante des Ikhwan n'accepte pas cette nouvelle donne qui remet en cause le statut de ses membres et leurs privilèges matériels et immatériels. Leurs chefs expriment leur mécontentement en des termes religieux : le pouvoir saoudien n'observe plus la *shari'a*, ne respecte plus le principe d'*al-wala' wa al-bara'* et ne pratique plus le djihad.

Durant le conflit qui oppose le pouvoir saoudien aux Ikhwan, les dépositaires du wahhabisme déploient toute leur autorité idéologique pour défendre la politique de la monarchie et leurs propres intérêts spirituels et temporels.

Entre 1926 et 1930, ils émettent une vingtaine de fatwas individuelles et collectives qui reviennent toutes sur deux thématiques.

D'abord, la *défense de la monarchie*. Pour les oulémas, la domination des Saoud est synonyme de sécurité, de prospérité et d'unité salvatrice. Afin d'éviter le chaos, il faut obéir au chef en toute circonstance, car il est le seul qualifié à diriger les affaires de la communauté, et s'il lui arrive de commettre des erreurs, il faut lui prodiguer des bons conseils (*nasihah*, pl. *nasa'ih*) en secret. Par conséquent, il faut respecter scrupuleusement ses prérogatives régaliennes (la déclaration du djihad, l'application des peines légales, la collecte des impôts canoniques, la signature des accords internationaux et des trêves, etc.).

Ensuite, la *défense des intérêts de la corporation*. Les oulémas affirment qu'ils sont les seuls légitimes pour définir la vérité religieuse, à l'exclusion de toute autre catégorie sociale. En tant qu'héritiers des prophètes, ils soutiennent que l'*establishment* religieux est l'unique instance chargée de gérer les biens de salut et donc de monopoliser le sens. Ils critiquent de manière acerbe certains prédicateurs, qu'ils considèrent comme le principal vecteur du mal. En effet, les enseignements de ces derniers, fondés sur une interprétation littéraliste et une soif de pouvoir, ont non seulement détourné une partie de la population de la juste voie des oulémas, mais aussi ont été à l'origine de l'extrémisme de certains Ikhwan et des dissensions qui ont secoué le royaume naissant. De même, la consultation du corpus wahhabite, sans la médiation des oulémas, ne peut mener qu'à de fausses interprétations.

Par conséquent, 'Abd al-'Aziz doit réduire par la force les groupes d'Ikhwan et les prédicateurs qui remettent en cause la centralité et la verticalité du pouvoir politique et de l'autorité religieuse. C'est chose faite en 1930. Ainsi le principe de

l'obéissance (*al-ta'á*) deviendra-t-il l'un des mots-marqueurs de la tradition wahhabite. De même, la préservation de la tradition et des privilèges de ses dépositaires pousse les oulémas à remettre en cause l'intangibilité de l'un des principes fondamentaux de la doctrine : *al-wala' wa al-bara'*.

L'influent ouléma 'Abd Allah al-'Anqari (m. 1954) explique dans une fatwa que les Ikhwan ont mal compris les écrits exclusivistes de Sulayman ibn 'Abd Allah Al al-Shaykh (m. 1818) et de Hamad ibn 'Atiq (m. 1889), et qu'il fallait les replacer dans leur contexte historique. Les premiers ont été écrits lors de l'invasion ottomane qui se solde par la destruction de l'émirat saoudien en 1818, les seconds ont été mis en circulation après la prise de l'Arabie orientale par la même puissance en 1871. Le contenu de ces avis juridiques répond à une situation particulière et ne peut donc avoir une validité universelle et atemporelle. Par ailleurs, Al-'Anqari rappelle qu'il est licite de rencontrer des infidèles, de signer des trêves et d'échanger des ambassades avec les « mécréants » sans pour autant leur faire allégeance (*muwalat*) dans le cadre d'une *realpolitik* islamique dont 'Abd al-'Aziz ne fait qu'appliquer les principes.

Pour faire face aux contingents bédouins qui menacent l'unité et l'homogénéité du wahhabisme, les clercs du Najd reviennent sur un certain nombre de leurs principes pour préserver l'essentiel de l'édifice de ce qu'ils considèrent comme la seule vraie religion. Ils s'engagent ainsi une nouvelle fois, consciemment ou inconsciemment, dans un processus de routinisation. En d'autres termes, la déclaration de la fin du djihad, la reconnaissance des frontières modernes, l'autorisation des relations diplomatiques, l'acceptation tacite de certains courants de l'islam sunnite reflètent bien le passage progressif – mais ô combien difficile – du wahhabisme d'une doctrine « messianique » à une religion d'État.

Main basse sur le réformisme

Dès son apparition, le wahhabisme a souffert d'une très mauvaise réputation dans le monde musulman. Afin de remédier à cette situation, surtout après la conquête des villes saintes de l'islam en 1924 et 1925, les autorités saoudiennes ont adopté une stratégie de communication implacable qui s'appuie essentiellement sur la catalysation de l'imaginaire islamique. Les conseillers en communication de Riyad jouent en effet sur les émotions et les représentations idéalisées des élites arabo-musulmanes pour montrer l'exemplarité de la construction étatique saoudienne. Cette campagne porte ses fruits. Plusieurs personnalités et groupements épousent, pour diverses raisons, le point de vue wahhabo-saoudite et se transforment, volontairement ou involontairement, en propagandistes.

La promotion du wahhabisme comme nouvelle orthodoxie de l'islam se fait essentiellement par l'entremise des dépositaires du réformisme. À partir des années 1910, des personnalités irakiennes, syriennes et égyptiennes publient des articles et des ouvrages dont les idées principales reprennent presque mot pour mot les slogans mis en circulation par les communicants au service de Riyad. La défaite écrasante des Ottomans à l'issue de la Première Guerre mondiale, la mauvaise gestion des affaires par les Hachémites poussent une grande partie des réformistes à soutenir les Saoud. Le royaume en construction est à leurs yeux la seule étincelle d'espoir dans un monde musulman soumis aux puissances européennes.

Si des personnalités comme Muhammad Shukri al-Alusi (m. 1924), Muhammad Hamid al-Fiqi (m. 1959) et Muhibb al-Din al-Khatib (m. 1969) jouent un grand rôle dans le processus de normalisation du wahhabisme, le rôle

principal revient à Muhammad Rashid Rida (m. 1935), chef de file du réformisme. Celui-ci s'efforce de convaincre ses lecteurs et ses interlocuteurs de différentes manières que le pouvoir politique et l'autorité religieuse saoudiennes incarnent le véritable islam, c'est-à-dire l'islam pur pratiqué jadis par les premières générations de musulmans (*al-salaf al-salih*). Grâce aux subventions saoudiennes, les réformistes éditent les principaux ouvrages wahhabites, composent des livres et des articles apologétiques et font du lobbying parmi les oulémas sunnites, particulièrement ceux d'al-Azhar en Égypte.

En plus des réformistes, les autorités saoudiennes réussissent à séduire d'une manière ou d'une autre des intellectuels arabophones de diverses obédiences. C'est ainsi qu'Amin al-Rihani (m. 1947), Muhammad Kurd 'Ali (m. 1953), Ahmad Amin (m. 1954), Mahmud al-'Aqqad (m. 1964), Taha Husayn (m. 1973) et 'Abd Allah al-Qasimi (m. 1996), pour ne citer que des plumes célèbres, consacrent des pages élogieuses au wahhabisme, considéré – subjectivement bien sûr – comme la tradition la plus proche de l'islam des origines.

La réussite de cette stratégie pousse les autorités saoudiennes à aller de l'avant dans le processus de normalisation du wahhabisme durant la seconde moitié des années 1920. Les nouveaux maîtres de l'Arabie ne veulent plus se contenter d'instrumentaliser les talents de propagandistes des réformistes, ils souhaitent s'emparer de l'idée même de réforme pour blanchir définitivement leur tradition. Le roi 'Abd al-'Aziz franchit le pas le 10 mai 1929 en interdisant, dans un discours prononcé à La Mecque devant des délégations de pèlerins, l'usage du terme wahhabisme tout en adoptant officiellement la dénomination qui servait jusqu'alors à désigner les réformistes : le salafisme. Le monarque saoudien affirme en effet que la tradition qu'il protège n'est autre chose que

l'expression la plus pure du réformisme musulman. Il utilise à cet effet tous les concepts, les symboles et les images appropriés pour émouvoir les chantres de la réforme : le dogme des pieux ancêtres, l'application de la *shari'a* dans tous les domaines et le dépassement des différends entre les écoles juridiques de l'islam sunnite.

Nous sommes des salafistes



On veut nous qualifier de wahhabites pour tenter de faire croire que nous avons une école (*madhhab*) à part. C'est une grave erreur issue de la propagande hostile et de la malveillance. Il n'est pas question d'un nouveau dogme (*'aqida*) ou d'une école spécifique. Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab n'a jamais présenté aucune innovation. Notre croyance est celle des Pieux Ancêtres telle qu'elle ressort du Saint Coran, de la Sunna du Prophète et la tradition des Salaf. Nous respectons les fondateurs des quatre écoles juridiques et nous ne faisons pas de différence entre Abu Hanifa [al-Nu'man], Malik [ibn Anas], [Muhammad ibn Idris] al-Shafi'i et Ahmad [ibn Hanbal]. C'est la croyance à laquelle a appelé le Cheikh de l'islam Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab, et c'est notre croyance, fondée sur le monothéisme pur, exempt de toute innovation blâmable et de toute déviation. »

Extrait d'un discours du roi 'Abd al-'Aziz
Al Saoud, *Umm al-qura*, n° 229,
16 mai 1929, p. 3.

Les oulémas wahhabites tirent ainsi un énorme profit de la stratégie de légitimation adoptée par la monarchie. Ils réussissent non seulement à redorer le blason de leur tradition, notamment en monopolisant le terme salafisme (très positif à l'époque), mais également à capter les idées et les projets réformistes pour bâtir leurs propres structures à partir de 1950. Mais l'œcuménisme s'arrête là. Les disciples

d'Ibn 'Abd al-Wahhab refusent de faire partie du mouvement réformiste, car, d'une part, ils ne partagent pas tous ses orientations religieuses et politiques et, d'autre part, ils prétendent détenir seuls la vérité religieuse. C'est, selon eux, aux autres de rejoindre leur mouvement, et non l'inverse : il faut donc mettre en place des institutions modernes et solides et une politique prosélyte à l'extérieur du royaume.

Institutionnalisation et expansion

Tout en étant ultraconservateurs, les oulémas wahhabites se sont rendu compte très rapidement que la pérennité de leur tradition dépendait essentiellement de leur capacité d'adaptation non seulement d'un point de vue idéal, mais également d'un point de vue organisationnel. Alors qu'ils considèrent dans un premier temps que tout ce qui vient de l'Occident menace leur existence, notamment en ce qui concerne les transactions sociales (l'éducation, le droit, les médias, etc.), les clercs du Najd décident de prendre les choses en main pour préserver la centralité de leur vision du monde dans l'espace social saoudien. Ils s'approprient petit à petit le savoir-faire des « mécréants », particulièrement dans le domaine organisationnel en construisant des institutions capables de faire face à la modernité rampante. Cette entreprise unique dans l'histoire moderne et contemporaine du monde arabo-musulman est l'œuvre de Muhammad ibn Ibrahim Al al-Shaykh (m. 1969).

Muhammad ibn Ibrahim, qui prend le titre de grand mufti, peut être considéré comme le fondateur du wahhabisme moderne. Il est en effet à l'origine de la plupart des institutions qui ont permis à cette tradition de devenir l'une

des tendances religieuses les plus dynamiques du monde à partir de la seconde moitié du xx^e siècle. Soutenu politiquement et financièrement par les Saoud, il crée à partir de 1950 des dizaines de collèges et de lycées religieux (*al-ma'ahid al-'ilmiyya*), deux universités, un organisme chargé de promulguer les fatwas et gérer les affaires religieuses, un appareil judiciaire, plusieurs supports médiatiques et un grand nombre d'associations. Il met également la main sur les comités du commandement du bien et de l'interdiction du mal pour en faire une redoutable « police religieuse » qui impose le respect de l'orthodoxie et de l'orthopraxie dans l'espace public. Après la disparition d'Ibn Ibrahim, une direction collégiale se met en place. Le comité des grands oulémas, fondé en 1971, devient ainsi le cœur battant de l'institution religieuse. Il est à la fois la principale institution législative du pays, le recours suprême en matière de religion et le bouclier idéologique du régime.

Grâce aux pétrodollars et au soutien de la famille royale, toutes les instances contrôlées par les oulémas continuent de se développer et se complexifier jusqu'au début du xxi^e siècle, malgré quelques périodes de stagnation. Cela permet aux gardiens de l'héritage d'Ibn 'Abd al-Wahhab de régner sans partage sur l'espace social saoudien. Mais leurs ambitions ne s'arrêtent pas là. Ils désirent, depuis le xviii^e siècle, propager ce qu'ils considèrent comme la seule vraie religion aux quatre coins du globe.

La grande expansion du wahhabisme commence durant les années 1960, à la faveur des luttes qui opposent l'Arabie Saoudite à l'Égypte. Pour se prémunir contre les ambitions panarabes du président égyptien Gamal Abdel Nasser, le pouvoir saoudien se pose comme le champion de l'islam et des valeurs traditionnelles en inaugurant une politique de « solidarité islamique ». Ainsi plusieurs organisations politiques,

économiques, sociales, éducatives et religieuses (la Ligue islamique mondiale, l'Université islamique de Médine, l'organisation de la coopération islamique, etc.) voient le jour, grâce notamment au concours des Frères musulmans chassés de différents pays de la région et bien accueillis à cette époque.

Après la guerre israélo-arabe de juin 1967, qui sonne le glas du panarabisme, l'Arabie Saoudite augmente son influence. Elle utilise ces organisations pour exporter son islam, et dépense sans compter. Alors que la Ligue islamique mondiale étend ses activités à des dizaines de domaines (construction de mosquées, aide humanitaire, jeunesse, enseignement, fatwas, apprentissage du Coran, etc.), l'Université islamique de Médine forme des Saoudiens et des étrangers à porter la « bonne nouvelle » à travers le monde. Depuis sa création en 1961, cette université a produit des dizaines de milliers de cadres religieux de cent soixante-sept nationalités. Des milliers d'étudiants étrangers passent aussi par d'autres organismes d'enseignement saoudiens, à l'intérieur comme à l'extérieur du pays, et par des réseaux d'enseignement informels. D'autres organismes officiels, officieux et privés ont vu le jour depuis, pour répondre à la demande d'un marché du religieux en perpétuelle croissance. Parallèlement aux voies institutionnelles, Riyad finance, généralement en toute discrétion, des individus, des groupes et des organisations qui servent plus ou moins ses desseins. Il aurait ainsi dépensé plusieurs milliards de dollars pour soutenir les moudjahidins en Afghanistan durant les années 1980.

En tant que moyen de visibilité et d'expansion de premier ordre, le monde médiatique et virtuel n'échappe bien sûr pas à la vigilance des autorités politico-religieuses du royaume. Il est investi massivement dès les années 1990. Des dizaines de chaînes satellitaires et des centaines de sites Internet voient le jour. Les réseaux sociaux sont également pris d'assaut.

Toutes sortes de services y sont proposés, parfois en plusieurs langues. Cet engagement dans les nouvelles technologies, financé par l'État, ne doit toutefois pas faire oublier les moyens de diffusion traditionnels. Par exemple, des millions de brochures, de cassettes, de CD et de livres religieux ont été distribués à travers le monde à des prix modiques, si ce n'est gratuitement, depuis les années 1980.

Grâce aux pétrodollars, à la présence des lieux saints de l'islam sur le territoire saoudien, à la simplicité de ses préceptes et au zèle de ses adeptes, le wahhabisme s'est imposé comme une orthodoxie par rapport à laquelle tous les autres acteurs se positionnent désormais. Son arme la plus efficace reste sans doute la capacité de ses dépositaires à s'allier avec n'importe quel régime, ou tout au moins à s'en accommoder, pourvu qu'il les autorise à islamiser la société par le bas. La restauration du califat ne compte pas parmi leurs préoccupations, du moins à court et moyen termes. Ce qui n'est pas le cas de leurs principaux concurrents : les Frères musulmans et les djihadistes.

Le temps des hybridations

L'expansion fulgurante du wahhabisme à partir de la seconde moitié du xx^e siècle l'expose à de multiples hybridations. Pour servir leurs intérêts, différents acteurs politico-religieux s'approprient cette nouvelle orthodoxie engendrant de nouvelles divisions théologiques, juridiques, méthodologiques et surtout politiques. Plusieurs courants concurrents, voire ennemis, émergent çà et là dans la demeure de l'islam (*dar al-islam*) avant d'essaimer dans différentes parties du monde. Nous nous contenterons dans les lignes qui suivent de revenir brièvement sur les plus importants.

On qualifie généralement le courant majoritaire de *salafisme quiétiste*. Cette dénomination pompeuse et non scientifique est employée pour désigner les différentes expressions du wahhabisme traditionnel telles que l'incarne l'*establishment* religieux saoudien. Contrairement à une idée reçue, les *leaders* de ce courant ne sont quiétistes ni au sens mystique ni au sens politique du terme. Ils n'adoptent nullement une éthique extra-mondaine. Ils aspirent plutôt à changer la vie du peuple à travers la prédication (*al-da'wa*), l'éducation (*al-tarbiyya*) et le commandement du bien et l'interdiction du mal (*al-amr bil-ma'ruf wa nahy 'an al-munkar*) quand cela est possible. Pour ce faire, ils préfèrent, d'une manière ou d'une autre, trouver un terrain d'entente avec le régime en place, car ils considèrent que la politique moderne ne fait que diviser l'*umma*. C'est pour cette raison qu'ils appellent les populations à obéir aveuglément aux gouvernants quel que soit leur comportement pourvu qu'ils respectent – même en apparence – l'orthodoxie et l'orthopraxie. Par conséquent, ils condamnent tout ce qui peut mener à la *fitna* : les partis politiques, les syndicats, les élections, les manifestations, la liberté de presse, les débats de société, etc. À côté des courants dominants, placés plus ou moins sous la houlette saoudienne, il existe des sous-courants autonomes et très influents – notamment en Occident –, qui se réclament des enseignements de différents oulémas comme Muhammad Naşir al-Din al-Albani (m. 1999), Muqbil Wadi'i (m. 2001), Muhammad al-Jami (m. 1996) et Rabi' al-Madkhali.

Le deuxième courant est appelé *salafisme politique*. Il s'agit d'une hybridation des doctrines wahhabites et des aspirations politiques des Frères musulmans à partir des années 1960 quand le royaume saoudien accueille des cohortes de fréristes à la faveur de la lutte qui l'oppose aux panarabistes.

Les tenants de cette ligne, comme on peut le constater en Arabie Saoudite, au Koweït, en Égypte et ailleurs, n'hésitent pas à utiliser le répertoire d'action moderne pour réaliser leurs desseins matériels et immatériels. Ils fondent des partis, infiltrent des syndicats, créent des associations, rédigent des pétitions, participent aux débats ou les initient, organisent des manifestations et concurrencent les institutions religieuses traditionnelles. Leur objectif : imposer des réformes religieuses et politiques progressives sans recourir à la violence physique en vue d'instaurer des États islamiques capables d'appliquer la *shari'a* selon la conception wahhabite. Cela provoque bien sûr la méfiance des élites en place, notamment les *establishments* religieux. Par exemple, les oulémas saoudiens condamnent fermement et définitivement tous les agissements des courants fréro-wahhabites dès le début des années 1990. Ce courant se scinde très tôt en plusieurs ramifications souvent en compétition. La plus célèbre d'entre elles est sans doute la *sahwa* (le réveil islamique) qui émerge en Arabie Saoudite dans les années 1980.

Le troisième courant est le *salafisme djihadiste*. Ce phénomène global est le résultat improbable de la rencontre entre les doctrines wahhabites et les idées de Sayyid Qutb et de ses continuateurs à partir de 1979 comme nous allons le voir dans l'article qui lui est consacré un peu plus loin.

Questions actuelles

Les ramifications multiples du wahhabisme contemporain et les transformations radicales de l'environnement local et global ont poussé les religieux saoudiens et leurs affidés à prendre position sur un certain nombre de questions structurantes de la pensée et de l'action islamistes.

Les revendications des Fréro-Wahhabites



Au serviteur des deux lieux saints, que Dieu guide ses pas.
Le salut soit sur vous, et la miséricorde de Dieu, et ses
bénédictions.

Cet État s'est distingué en décrétant son adhésion à la *shari'a* islamique, et les oulémas et les personnalités de bon conseil se sont toujours acquittés de leur devoir de conseiller ceux qui les gouvernent. Il nous semble donc que la tâche la plus pressante, en cette période critique où tout le monde s'accorde à reconnaître la nécessité du changement, est de réformer la situation dans laquelle nous nous trouvons, qui est responsable des épreuves que nous traversons. Pour cette raison, nous attirons l'attention du gouvernant sur les questions où des réformes doivent avoir lieu dans les domaines suivants :

- 1- Établir un conseil consultatif statuant sur les affaires intérieures et extérieures (sur la base de la *shari'a*). [...] Ce conseil devra être totalement indépendant et n'être soumis à aucune pression l'empêchant d'exercer pleinement ses responsabilités.
- 2- Examiner et mettre en conformité avec la *shari'a* les lois et les règlements politiques, économiques et administratifs existants, et abroger tout ce qui contrevient à cette même *shari'a* [...].
- 3- Faire en sorte que tous les responsables de l'État, ainsi que ses représentants dans le pays et à l'étranger, aient un comportement moral irréprochable, et qu'ils soient expérimentés, spécialisés, sincères et honnêtes [...].
- 4- Assurer la justice et de l'égalité entre l'ensemble des membres de la société pour ce qui est des droits et des devoirs, de manière totale et sans complaisance pour les privilégiés ni condescendance envers les déshérités [...].
- 5- Faire que tous les officiels sans exception soient tenus de rendre des comptes, en particulier ceux qui se trouvent à des fonctions élevées [...].
- 6- Assurer une juste répartition de la richesse publique entre l'ensemble des classes et des groupes de la société, supprimer les impôts et diminuer les taxes qui constituent un fardeau pour les gens, tout en protégeant les ressources de l'État du gaspillage et de l'exploitation à d'autres fins [...].

- 7- Construire une armée forte et intégrée, dotée de différentes variétés d'armement à travers divers fournisseurs. Une attention particulière sera accordée à la construction et au développement de l'armement. Le but de l'armée sera de protéger le pays et ce qu'il contient de sacré.
- 8- Reconstruire les médias pour les mettre en conformité avec la politique du royaume en la matière, afin qu'ils servent l'islam, et qu'ils reflètent les valeurs morales de la société et promeuvent sa culture [...].
- 9- Bâtir une politique étrangère qui défende les intérêts de l'*umma*, à l'abri des alliances contraires à la Loi islamique, et qui s'engage dans les causes musulmanes [...].
- 10- Développer les institutions religieuses et de *da'wa* dans le pays, et leur fournir les ressources matérielles et humaines nécessaires. Tous les obstacles les empêchant de remplir.
- 11- Unifier l'institution judiciaire, lui accorder une indépendance totale et effective et faire en sorte que l'autorité de la justice s'étende à tous [...].
- 12- Protéger les droits de l'individu et de la société, supprimer toute trace de restriction sur la volonté et les droits des gens, et garantir la dignité humaine, en accord avec les normes applicables dans la *shari'a*.

Extrait de *Kitab al-Matalib (La lettre de demandes)*,
Riyad, 1991, in Stéphane Lacroix,
Les islamistes saoudiens : une insurrection manquée,
PUF, Paris, 2010, p. 346-347.

Ces questions, qui hantent un grand nombre d'acteurs et de gouvernements à travers le monde relèvent de plusieurs domaines à la fois et reflètent des enjeux de différentes origines. Mais pour la commodité de l'exposé, nous avons choisi de les rassembler dans cinq catégories idéaltypiques.

Les questions dogmatiques. L'unicité divine reste le principe central de la doctrine wahhabite. Par conséquent, les dépositaires de cette tradition croient toujours fermement qu'ils sont les seuls détenteurs de l'orthodoxie. Les autres écoles théologiques du sunnisme – notamment l'ash'arisme –, le soufisme et les chiismes sont condamnés et combattus de différentes manières. On peut même constater un durcissement des positions des wahhabites à l'égard des autres tendances de l'islam à partir de 2003 à cause de la montée en puissance de l'Iran et de la menace d'al-Qaïda. Les choses se sont accélérées de manière dramatique en 2011 en raison des soulèvements populaires dans plusieurs pays de la région, de l'exacerbation des tensions avec l'Iran, de l'intensification des conflits en Syrie, en Irak, au Yémen, au Bahreïn et l'augmentation de la pression de Daesh.

Les questions rituelles. Les wahhabites attachent toujours une grande importance aux pratiques rituelles, sans doute beaucoup plus que les dépositaires des autres tendances de l'islam. Observer de manière stricte les différentes obligations religieuses – particulièrement la prière – permet de sauver les âmes, donner à voir l'islamité de l'individu et du groupe, maintenir la cohésion de la communauté et perpétuer l'autorité idéologique des clercs. C'est pour toutes ces raisons que ces derniers consacrent la plus grande partie de leur temps et de leur énergie à accomplir, diriger ou promouvoir les pratiques « héritées » des *salaf*, les premiers musulmans. Ils peuvent même recourir à la force quand cela est possible, prenant exemple sur les oulémas saoudiens qui disposent d'une véritable police religieuse. Plus des deux tiers des affaires traitées par cet appareil répressif depuis 1991 (date à partir de laquelle des statistiques sont disponibles) concernent des infractions relatives aux rituels, notamment la prière et le jeûne.

Les questions sociales. Le contrôle des espaces publics, à travers celui des corps et des comportements des croyant(e)s, demeure l'une des plus grandes obsessions wahhabites depuis le XVIII^e siècle. Cela passe, entre autres, par des mesures drastiques telles que la réglementation des habitudes vestimentaires, des comportements culturels ou encore des relations entre les deux sexes. D'ailleurs, la femme reçoit une attention toute particulière puisqu'elle incarne à leurs yeux un objet de désir qui peut provoquer la *fitna* individuelle et collective à tout moment. Elle est en conséquence séquestrée symboliquement et physiquement en étant mise sous la tutelle de son plus proche parent mâle toute sa vie, et ce quel que soit son niveau social, économique et intellectuel. Elle est également obligée de cacher son corps intégralement pour sortir en mettant une burqa ou un niqab – si elle en obtient l'autorisation par son tuteur. Enfin, elle n'a pas le droit d'accéder à certains cursus et certains métiers. Une véritable chape de plomb pèse sur les femmes en Arabie Saoudite qui ne sont pas autorisées à conduire. Et cette chape de plomb constitue même une source d'inspiration pour les communautés wahhabites ailleurs en terre d'islam et en Occident.

Les questions juridiques. Hantés par l'idée du salut et tourmentés par la crainte de la damnation éternelle, les wahhabites veulent absolument réussir ici-bas et dans l'au-delà. La seule manière d'y parvenir, si l'on suit leurs enseignements, réside dans le respect rigoureux des préceptes de la *shari'a* dans tous les domaines de la vie. En réalité, les choses sont beaucoup plus complexes. Les oulémas et les fidèles de cette tradition s'intéressent seulement, pour des raisons objectives et subjectives, à certains aspects du dogme, des rituels, des transactions sociales et du statut personnel. Par exemple,

La police religieuse

Conformément à l'interprétation wahhabite, un appareil gouvernemental est chargé de faire respecter l'orthodoxie et l'orthopraxie dans les espaces publics saoudiens. Les origines de cet appareil remontent à la seconde moitié du XVIII^e siècle. Pour justifier l'expansion de l'émirat saoudien et imposer l'habitus wahhabite aux populations soumises, les oulémas mobilisent le concept de commandement du bien et d'interdiction du mal et l'institution de la *hisba* (la police des marchés et des mœurs). Jusqu'au début du XX^e siècle, l'organisation de la *hisba* demeure informelle. Mais pour répondre à des contraintes internes et externes, le roi 'Abd al-'Aziz crée en 1926 *Jama'at al-amr bil-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar* au Hijaz. Trois années plus tard, il crée une administration pour accomplir le même devoir dans le Najd et ses dépendances. En 1976, ces deux organismes régionaux cèdent la place à un appareil national qui prend son nom actuel : la Présidence générale du Comité du commandement du bien et de l'interdiction du mal. Doté de structures administratives dignes d'un ministère, le travail du Comité est encadré par plusieurs règlements. Selon les statistiques disponibles depuis 1991, les agents du Comité, appelés *mutawī'a*, interviennent essentiellement dans les domaines suivants : le rituel, les affaires de moralité dans les lieux publics, les imprimés et le dogme. Malgré leur nombre réduit, les agents du Comité ont adopté des stratégies efficaces pour frapper l'imaginaire des populations et provoquer l'autorégulation chez le plus grand nombre. Depuis 2001, le Comité ne dispose plus du pouvoir répressif. Après chaque arrestation, les *mutawī'a* doivent remettre les accusés à la police qui engage des poursuites judiciaires classiques, si cela s'avère nécessaire. Toutefois, la majorité écrasante des arrestations finit par un règlement à « l'amiable » avec une réprimande ou la signature par le contrevenant d'une attestation sur l'honneur promettant de ne plus récidiver.

l'islamité d'une société est jugée à l'aune de quelques critères seulement, notamment la (re)connaissance ou non du credo wahhabite, l'accomplissement ou non de la prière (collectivement), l'interdiction ou non de la mixité dans les espaces publics, l'adoption de certaines habitudes vestimentaires (pour les femmes) et surtout l'application des châtiments corporels à l'égard des criminels. Si les clercs saoudiens sont intransigeants sur leur propre territoire, les communautés wahhabites à travers le monde peuvent faire fi de tel ou tel aspect de la loi divine, principalement les châtiments corporels, s'ils ne disposent pas du soutien politique nécessaire sur ces territoires. Par ailleurs, les wahhabites honnissent les lois positives, condamnent tous ceux qui les reconnaissent et cherchent par tous les moyens à les abolir.

Les questions politiques. Depuis la seconde moitié du XVIII^e siècle, les gardiens du wahhabisme soutiennent que la fonction principale de toute entité politique est de veiller au respect de l'orthodoxie, de l'orthopraxie et de l'ordre social. La nature et la forme de cette entité sont d'une importance secondaire. Contrairement à la majorité écrasante des islamistes, notamment les djihadistes, ils croient que le califat, la monarchie universelle musulmane, n'est pas une institution indispensable pour encadrer la vie religieuse et profane des croyants. La division politique de l'*umma* est donc acceptable. Les sujets de chaque entité doivent obéissance (*al-ta'á*) à leur chef quels que soient ses agissements tant qu'il se déclare musulman. Par conséquent, toute révolte, peu importe ses causes, est condamnée sévèrement, car elle débouche forcément sur une *fitna*. À leurs yeux, seuls le bon conseil (*al-nasiha*) et la coopération (*al-ta'awun*) peuvent pousser les gouvernants à se réformer afin de mieux servir la religion et la population. Les tenants du wahhabisme sont

à ce point attachés à l'ordre établi, notamment en Arabie Saoudite, qu'ils sont prêts à vouer aux gémonies tout mouvement ou idéologie qui semble le menacer de près ou de loin. Dès les années 1960, ils mettent au pilori les idées et les systèmes politiques d'origine occidentale, en particulier le communisme et la démocratie libérale. Ils rejettent le messianisme suite à la rébellion de La Mecque en 1979. Ils rompent avec les Frères musulmans durant les années 1990 suite à la crise engendrée par la guerre du Golfe. Ils condamnent définitivement le djihadisme. Ils jugent illicites les soulèvements populaires de 2011. Ces positions politiques ne sont pas sans conséquence sur la doctrine wahhabite. Par exemple, les oulémas ont été contraints de revoir les principes-clés liés au problème de l'altérité tels que le djihad, le *takfir* et *al-wala' wa al-bara'*.

Conclusion

Revenons à notre question de départ sur le degré de responsabilité de l'Arabie Saoudite dans la création et l'épanouissement du djihadisme. Si le royaume n'est sans doute pas le créateur de ce phénomène complexe et multidimensionnel, il a sans conteste fortement participé à son épanouissement. En plus d'être le bailleur de fonds et le parrain d'un grand nombre de groupes fondamentalistes à travers le monde, le régime des Saoud est le protecteur et le principal propagateur de la doctrine qui justifie religieusement les atrocités d'al-Qaïda et de Daesh : le wahhabisme. D'ailleurs, ce régime recourt largement, depuis son apparition, à des méthodes similaires (châtiments corporels, quadrillage de l'espace public, oppression des minorités, etc.)

pour asseoir sa domination sur les territoires et les populations qu'il contrôle. Aucune solution durable au fléau djihadiste, et plus généralement au néo-traditionalisme qui gangrène le monde musulman, ne peut donc être envisagée sans se pencher sérieusement sur le cas saoudien. De Saint-Denis à Mossoul, de Bruxelles à Raqqa, de Syrte aux autres régions aux mains d'al-Qaïda, Daesh et consorts, toutes les routes du djihad mènent à Riyad.