

Le poids des idéologies dans les enjeux stratégiques actuels au Moyen-Orient

*Dirigé par Flavien BOURRAT,
responsable du programme « armées et appareils de sécurité dans le monde arabe »*

- **INTRODUCTION**

FLAVIEN BOURRAT

Responsable du programme « armées et appareils de sécurité dans le monde arabe »

- **L'IRAN APRÈS L'ACCORD SUR LE NUCLÉAIRE : UNE RÉVOLUTION ACHEVÉE OU À VENIR ?**

CLÉMENT THERME

Membre associé du CETOBAC et du CADIS de l'EHESS

- **LES PARAMÈTRES IDÉOLOGIQUES DE LA POLITIQUE ÉTRANGÈRE DE L'AKP**

JEAN MARCOU

Professeur à l'IEP de Grenoble

- **IDÉOLOGIE ET INTÉRÊT NATIONAL : LE CAS DE L'ÉGYPTE**

TEWFIK ACLIMANDOS

Chercheur associé à la chaire d'histoire contemporaine du monde arabe au Collège de France

- **LES SPÉCIFICITÉS IDÉOLOGIQUES DE L'ÉTAT ISLAMIQUE DANS L'ESPACE JIHADISTE GLOBAL**

DOMINIQUE THOMAS

Chercheur associé à l'IISMM— EHESS

AVERTISSEMENT

Les opinions émises dans ce document n'engagent que leurs auteurs.

Elles ne constituent en aucune manière une position officielle du ministère de la Défense.

INTRODUCTION

FLAVIEN BOURRAT

Responsable du programme « armées et appareils de sécurité dans le monde arabe », IRSEM

Dès lors qu'il citait Raymond Aron (« la conduite extérieure des États n'est pas commandée par le seul rapport des forces »), Stanley Hoffmann ajoutait que « les objectifs sont partiellement fixés par la nature du régime et par son idéologie » (Hoffmann, 1983). L'idéologie peut être comprise, selon la définition donnée par Tewfik Aclimandos¹, comme un système de valeurs et d'interprétation sélective et subjective de la réalité. De fait, les États, mais aussi les acteurs non étatiques du Maghreb et du Moyen-Orient, tout au long de la Guerre froide, ont tendu à positionner leur action extérieure suivant des critères plus ou moins calqués sur la forte polarisation idéologique, divisant alors le monde en deux camps. Cette vision s'est en particulier traduite en positionnements et en actes autour du paradigme révolutionnaire, départageant les promoteurs d'une rupture avec l'ordre étatique, social, et stratégique régional, et les partisans de son maintien. L'idéologie a, par conséquent, joué un rôle déterminant en termes de vision stratégique au sein des régimes se désignant comme révolutionnaires. À ce titre, l'avènement de la République islamique d'Iran en 1979 a constitué le moment idéologique par excellence, puisqu'il a opposé, à travers un changement radical et une vision inspirée par le millénarisme, deux conceptions du monde et de la région antagonistes et conflictuelles. Cette rupture s'est toutefois différenciée des grandes révolutions précédentes en ce sens que, tout en puisant dans le registre révolutionnaire classique, elle y a introduit un nouveau paramètre : le religieux. De fait, la Révolution iranienne a conféré une impulsion considérable au référentiel politico-religieux qui est devenu, à partir des années 1980, par le biais des courants islamistes, le marqueur dominant en matière de positionnement idéologique dans l'ensemble du monde arabe. Cette évolution a par ailleurs été facilitée par le délitement du nationalisme arabe, amorcé depuis 1967 et qui a abouti à son extinction en faveur de la Guerre du Golfe de 1991.

L'avènement de la période post-Guerre froide dans les années 1990, par contraste avec l'ère précédente, a paru favoriser le recul des paramètres idéologiques comme vecteur des positionnements stratégiques au Moyen-Orient. L'amorce d'une certaine décrispation autour des grands dossiers régionaux traduisait une volonté de sortir des lignes de fractures et d'affrontements qui avaient orienté les relations interétatiques pendant plusieurs décennies. S'estompait simultanément l'idée de promouvoir dans la région, si besoin par la force, un modèle d'organisation sociopolitique en rupture avec l'ordre antérieur. Le seul courant idéologique restant en phase ascensionnelle dans le monde arabe a finalement été l'islamisme, dans sa version politique ou jihadiste, sans qu'il parvienne toutefois à s'imposer sur la scène intérieure ou régionale. Cet agencement stratégique, marqué par une stabilité précaire et s'appuyant davantage que par le passé sur les principes de la *realpolitik*, a paradoxalement été remis en cause au début du XX^e siècle par une nouvelle *weltanschauung*, cette fois-ci entièrement venue de l'extérieur. La vision idéologique des néoconservateurs américains, portée par l'onde de choc suite à l'attentat du 11 septembre, a ainsi voulu imposer une refondation globale de l'architecture politico-stratégique du Moyen-Orient, à partir du cas irakien considéré à la fois comme matrice et laboratoire de cette rupture.

Les soulèvements en chaîne de 2011 dans le monde arabe, s'ils ont mis en évidence l'obsolescence des slogans mobilisateurs jadis inspirés par le haut, ils ont également révélé de puissants clivages concernant la nature de l'Etat et de la société, résultant de l'ouverture et de la mise en concurrence de l'offre politique. Mais plus encore, là où le processus de transition a conduit, sous l'effet de forces centrifuges et antagonistes, à des formes de désintégration sociale et étatique, ils ont réveillé ou exacerbé des lignes de fractures et de confrontations politico-identitaires, comme celle opposant sunnites et chi'ites. Il s'agit d'une évolution majeure et probablement durable, même si les polarisations binaires (sunnites/chi'ites, islamistes/sécularistes, etc.) ne suffisent pas tou-

Le poids des idéologies dans les enjeux stratégiques actuels au Moyen-Orient

jours – comme dans le cas libyen – à expliquer les nouveaux rapports de force. À partir de là, la nouvelle donne politico-stratégique découlant de ces événements au Moyen-Orient conduit à plusieurs interrogations quant à l'influence du facteur idéologique sur les rapports de force en cours, dont le conflit syrien apparaît comme le terrain d'action privilégié.

La première est de savoir s'il existe à l'heure actuelle, idéologiquement parlant, une autre construction référentielle que l'islamisme ? Tout en étant tenté de répondre par la négative, on constate en même temps que, là où ce courant a été porté au pouvoir, une tension existe sur la place que doivent occuper les paramètres idéologiques dans les grandes orientations stratégiques et la diplomatie, et celle qui revient à la *realpolitik*, c'est-à-dire à la défense des intérêts nationaux. Cette dichotomie continue à peser d'un poids déterminant sur la politique extérieure de l'Iran - qui reste l'Etat le plus idéologisé du Moyen-Orient - opposant une nécessité révolutionnaire, toujours vivace car elle constitue le ciment de la légitimité de la République islamique, au double impératif de la défense des intérêts vitaux de la nation iranienne et de son influence extérieure. Dans le même esprit, le gouvernement AKP en Turquie semble osciller entre une approche idéologiquement orientée, et donc partisane, des problématiques régionales et une démarche plus prosaïque se revendiquant autant de l'héritage ottoman que du nationalisme turc moderne. Un constat s'impose : l'idée d'un modèle pour le monde arabe, entre islamisme et démocratie, avec pour matrice l'expérience de l'AKP et s'étendant grâce à l'arrivée au pouvoir de formations islamistes dans certains pays de la zone, semble avoir fait long feu. En fin de compte, cette vision d'un Moyen-Orient *new age* en rupture radicale avec les référents politiques, étatiques et sociétaux des décennies précédentes, semble avoir davantage séduit dans le monde occidental (Bessis, 2015) qu'au sein même du monde arabe.

La vision internationaliste – ou perçue comme telle – des mouvements de type Frères Musulmans se heurte à une forme de nationalisme. Celui-ci, défendu au sein de « l'Etat profond » et parfois relayé de manière plus ou moins confuse par les opinions publiques, ne s'exprime plus dans sa version panarabiste, mais dans le registre de la défense de l'État-nation contre ses ennemis réels et supposés, là où ce dernier bénéficie d'une assise ancienne et relativement solide. Cette vision peut apparaître soit sur un mode relativement ouvert, dans le cas par exemple de la promotion de la « tunisianité », soit dans un registre davantage exclusif et martial comme en Égypte. Contre toute attente, des identités nationales, fragiles et imprécises, parviennent à subsister là où l'État qui était censé les incarner est en cours d'effondrement et de fragmentation. Ce sentiment, constaté dans les pays en proie à la guerre civile (Syrie, Iraq, Yémen, Libye), ne peut cependant prétendre s'imposer face aux antagonismes confessionnels et identitaires dominants.

L'intrusion de l'Organisation de l'État Islamique sur la scène moyen-orientale, à travers notamment sa remise en cause des constructions étatiques et nationales existantes, entraîne-t-elle une modification en profondeur des positionnements et des rapports de force entre puissances régionales ? Vu sous l'angle idéologique, ce mouvement, qui fournit peu - contrairement à son rival Al-Qaïda - de productions conceptuelles et théologiques, constitue une évolution dans le champ du salafisme-jihadiste. En effet, s'il s'inscrit dans une vision eschatologique – l'avènement du Califat - et un mode d'action – la violence extrême - propres à ce courant, il s'autoproclame en même temps un Etat, avec ses prérogatives, ce qui est contradictoire avec la doctrine dont il se réclame, d'où le défi nouveau qu'il représente pour l'ensemble des acteurs, étatiques ou non, engagés sur le terrain stratégique moyen oriental.

Note

¹ Voir l'article de Tewfik Aclimandos dans le présent dossier (p.15): *Idéologie et intérêt national: le cas égyptien*.

Bibliographie

Bessis S., 2015, « *La double impasse : l'universel à l'épreuve des fondamentalismes religieux et marchand* », La Découverte.

Hoffmann S., 1983, « Raymond Aron et la théorie des relations internationales », *Politique étrangère*, Vol. 48, n° 4, p.845.



L'IRAN APRÈS L'ACCORD SUR LE NUCLÉAIRE : UNE RÉVOLUTION ACHEVÉE OU À VENIR ?

CLÉMENT THERME

Membre associé du CETOBAC et du CADIS de l'EHESS

La signature par l'Iran et le groupe des 5+1 du Plan d'action global conjoint à Vienne le 14 juillet 2015¹ vient contredire les analyses des néoconservateurs occidentaux qui plaçaient l'Iran dans « l'axe du mal ». Selon cette perspective prédominante pendant l'Administration Bush aux États-Unis (2000-2008) et en France depuis le milieu des années 2000, la République islamique d'Iran est définie comme un Etat « infréquentable » non pas en raison de la dimension idéologique de sa politique étrangère, mais de la nature de cette idéologie. En effet, vu du monde occidental, le rejet de l'existence d'Israël ou la négation de l'holocauste par des dirigeants iraniens constituent des lignes rouges diplomatiques. Face à cette perception réductrice du régime iranien, les autorités de Téhéran développent un discours qui insiste sur la dimension islamique et de recherche de la justice par l'Iran sur la scène internationale.

Pour comprendre la politique étrangère iranienne depuis la Révolution islamique, il s'agit de prendre en compte à la fois le processus d'idéologisation de la religion, consécutif à la Révolution, et le phénomène paradoxal d'étatisation du religieux avec l'émergence de la République islamique d'Iran. Si, pendant la première décennie révolutionnaire, l'État se construit autour d'un régime idéocratique, force est de constater que dès la signature du cessez-le-feu qui met fin à la Première Guerre du Golfe (1980-1988), l'on observe un rééquilibrage dans la politique étrangère iranienne entre la poursuite de principes idéologiques et la défense des intérêts de l'Etat. Cela se traduit par la marginalisation des plus radicaux et par la mise en œuvre du principe de discernement (*maslahat*) dans la prise de décision au sommet de l'Etat iranien. Cependant, ce rééquilibrage vers une mise en œuvre pragmatique des valeurs de la Révolution islamique ne signifie pas pour autant la disparition du référentiel idéologique. Certains analystes ont alors confondu la phase d'ajustement que traversait alors la République islamique avec un « thermidor » significatif de la fin de la Révolution islamique. Cette analyse est clairement contredite par l'arrivée à la présidence d'Ahmadinejad en 2005. Autrement dit, les faits sont têtus et l'annonce de la fin de la Révolution islamique est un phénomène récurrent depuis l'émergence de la République islamique en 1979.

L'élection à la présidence d'Hassan Rouhani s'est construite autour d'un programme de développement économique et d'intégration de l'Iran dans la globalisation. Le défi auquel sont désormais confrontées les élites politiques de la République islamique est de concilier ouverture économique et maintien des spécificités du régime politique. En effet, si la Révolution n'est pas terminée, il n'en reste pas moins qu'au sein de l'*establishment* iranien, il existe des interprétations divergentes sur l'héritage idéologique légué par le fondateur de la République islamique, l'ayatollah Khomeyni. Pour les « modérés » et les réformistes, la pensée khomeyniste est une source d'inspiration qui doit être interprétée en fonction des intérêts du système (*nezam*), alors que pour les principistes (*osulgarayan*), les lignes directrices idéologiques sont l'horizon indépassable de la politique iranienne.

Autrement dit, il existe une divergence entre ceux qui défendent l'État en premier et ceux qui privilégient la dimension révolutionnaire. Les défenseurs de l'Etat se retrouvent principalement au sein des institutions élues depuis l'accession à la présidence de Rouhani en 2013. Ils sont qualifiés de « modérés » et reprennent peu ou prou l'héritage de l'administration Rafsandjani (1989-1997) et Khatami (1997-2005). Ils estiment que depuis l'Accord sur le nucléaire de juillet 2015, il est nécessaire de trouver un *modus vivendi* à la fois pour éviter le retour des taliban en Afghanistan et le risque d'extension du radicalisme jihadiste sunnite en Syrie et en Irak. Selon cette perspective, l'administration Obama est un partenaire possible pour des coopérations tactiques comme on l'a vu entre les milices chiites et l'armée américaine dans la lutte contre le groupe État islamique en Irak.

Le poids des idéologies dans les enjeux stratégiques actuels au Moyen-Orient

Ensuite, les groupes politiques qui soutiennent l'idéal révolutionnaire comme impératif de politique intérieure et sur la scène régionale se retrouvent principalement au sein du bureau du Guide, des Gardiens de la Révolution et des conservateurs idéologiques. De leur point de vue, l'accord de Vienne de juillet 2015 n'est qu'une trêve dans la confrontation entre la « civilisation de l'Iran islamique » et l'Occident. Il y a ici la perception d'un risque existentiel face à la boîte de pandore que constituerait l'ouverture économique vers les États-Unis entraînant mécaniquement une intrusion culturelle, politique et sécuritaire occidentale. Cette vision idéologique de l'Occident reste présente au sein des élites politiques iraniennes mais semble minoritaire au sein de l'opinion publique.

Aussi, en raison de sa popularité, l'accord de Vienne est une étape historique vers la réintégration de l'Iran au sein de la « communauté internationale ». Néanmoins, le règlement diplomatique de la question nucléaire est une condition nécessaire mais pas suffisante pour la normalisation de la position régionale de l'Iran. En ce sens, les élections parlementaires et pour l'Assemblée des experts de février 2016 seront un test pour le renforcement de la faction « modérée » du président Rouhani et pour sa capacité à imposer sa vision de la Révolution islamique à ses rivaux politiques. De même, la mise en œuvre de coopérations économiques avec les entreprises européennes pourrait lui permettre de faire valoir sa vision plus inclusive de la Révolution auprès d'une opinion publique favorable à la priorité donnée à l'économie dans la politique étrangère. Finalement, la capacité du président Rouhani à créer des liens avec la diaspora iranienne sera également un signal de la sortie d'une idéologie révolutionnaire exclusiviste vers la réalisation d'un processus de réconciliation et d'unité nationale.

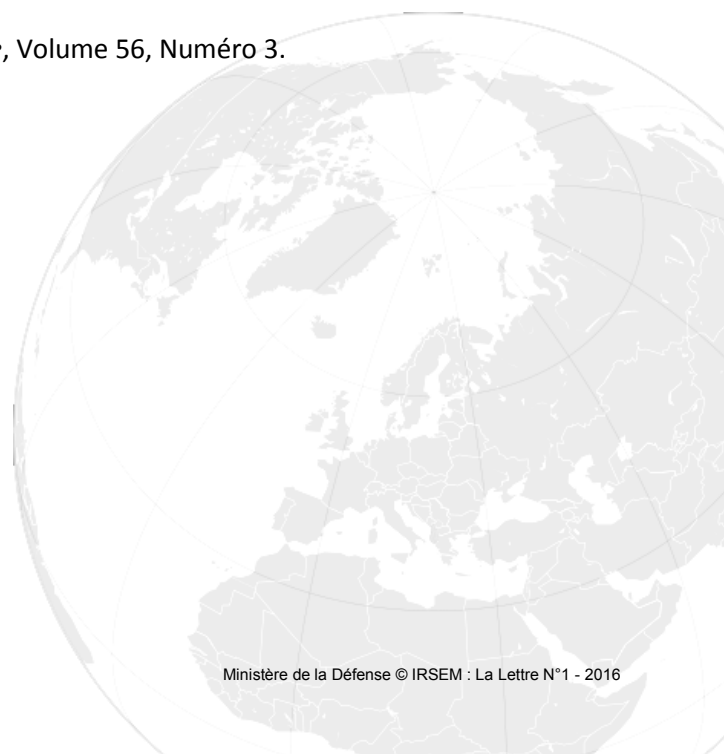
Notes

¹ Voir [le texte de l'accord et de la déclaration conjointe entre le ministre des Affaires étrangères de la République islamique d'Iran, Javad Zarif et la Haute Représentante pour l'Union européenne, Federica Mogherini](#).

Références bibliographiques

Hourcade B., 5 octobre 2015, « [Les fondements de la politique iranienne en Syrie](#) », *Orient XXI*.

Bayart J.-F., 1991, « Thermidor en Iran », *Politique étrangère*, Volume 56, Numéro 3.



LES PARAMÈTRES IDÉOLOGIQUES DE LA POLITIQUE ÉTRANGÈRE DE L'AKP

JEAN MARCOU

Professeur à l'IEP de Grenoble

Il est toujours périlleux de vouloir lire la diplomatie d'un pays, en s'en remettant au programme, voire à l'idéologie de ceux qui le gouvernent. Une politique étrangère est généralement tributaire de contingences géographiques, économiques et militaires lourdes qui, le moment venu, favorisent la continuité des fondamentaux, plutôt qu'elles n'encouragent l'affirmation d'orientations politiques marquées. La politique étrangère de l'AKP n'a pas fait exception à la règle, avant d'être, il est vrai, rattrapée par certaines préoccupations d'ordre idéologique.

Réconcilier un peuple musulman avec sa diplomatie

Lors de sa première législature au pouvoir (2002-2007), alors même que l'armée restait un acteur politique majeur du système, le nouveau gouvernement de l'AKP s'est surtout employé à rassurer ceux qui le suspectaient d'avoir un agenda islamiste caché, en poursuivant la politique pro-occidentale de ses prédécesseurs laïques et en parvenant même à ouvrir, en 2005, des négociations d'adhésion avec l'Union européenne. Les choses ont commencé à changer à partir de la législature suivante (2007-2011), inaugurée par une reconduite triomphale de l'AKP au gouvernement, après une défaite cinglante de l'armée et des kémalistes qui avaient joué un rôle central dans la détermination de la politique étrangère de la Turquie depuis la fondation de la République. Si, dès 2002, le pays a connu une mutation diffuse de son appareil diplomatique (transformation de son personnel et de certaines structures institutionnelles), les indices d'un changement affectant les orientations mêmes de sa politique étrangère ne se manifestent ouvertement qu'à partir de 2007, avec le développement d'une stratégie multidimensionnelle, l'affirmation d'une politique de bon voisinage et l'ambition de jouer un rôle de médiateur des conflits régionaux. Ces postures diplomatiques sont bientôt portées, après une nouvelle victoire électorale de l'AKP (aux élections locales de mars 2009), par leur inspirateur en personne, Ahmet Davutoğlu, lorsqu'il devient enfin (en mai 2009) ministre des Affaires étrangères. Il est sûr que l'inflexion de la diplomatie turque révélée alors découle de phénomènes de fond incontournables (notamment fin du monde bipolaire, affirmation de la puissance économique et militaire du pays), mais elle est aussi la conséquence du changement politique intérieur survenu au cours de la dernière décennie. Ainsi, lorsque le nouveau chef de la diplomatie turque affirme vouloir accroître la « profondeur stratégique » de son pays, il entend également concrétiser le désir d'une relation renouvelée avec ses alliés occidentaux et son environnement régional (en particulier le monde arabo-musulman), qui se serait exprimé dans les urnes, à l'occasion des victoires de l'AKP. À partir de cette époque l'idée de réconcilier les Turcs avec leur diplomatie est ainsi sans cesse réaffirmée, idée longtemps confisquée par une élite politico-militaire, déconnectée des aspirations profondes de la population. Dès lors, les paramètres idéologiques de la politique étrangère de la Turquie ne font que s'accroître.

La diplomatie d'un pays musulman

Le premier événement symptomatique, à cet égard, a concerné la question palestinienne. Après avoir tenté d'user de sa relation privilégiée avec Israël (notamment en 2007-2008 pour favoriser un règlement politique du conflit syro-israélien), Ankara bascule dans une opposition déclarée à l'égard de l'État hébreu, à l'issue de l'opération « plomb durci » de Tsahal à Gaza (décembre 2008 - janvier 2009), puis de l'arraisonnement du *Mavi Marmara* (mai 2010). Lors du fameux incident du "one minute", qui l'oppose à Shimon Peres au forum de Davos (en février 2009), Recep Tayyip Erdoğan se pose en défenseur des musulmans du Moyen-Orient, face à la répression israélienne et au silence complice des Occidentaux et des pays arabes modérés. La dégradation de la relation turco-israélienne se traduit aussi par une reconnaissance du Hamas, considéré par le leader de l'AKP « non comme un mouvement terroriste », mais comme une organisation « de résistants qui luttent pour défendre leur terre ». Il est significatif d'observer qu'à l'époque cette posture musulmane décomplexée est perçue comme un tournant idéologique de la diplomatie turque par l'opposition kémaliste et nationaliste, et qu'elle ne fait pas l'unanimité au sein même de la mouvance gouvernante, notamment dans ses franges les plus modérées. Certaines figures de proue de l'AKP (le président Abdullah Gül notamment) se montrent en effet beaucoup moins empressées auprès du Hamas, et le mouvement Gülen émettra de vives critiques à l'égard du comportement « téméraire » de l'ONG islamique IHH, qui a affrété le Mavi Marmara, pour forcer le blocus de Gaza, avec les conséquences que l'on connaît. Cela n'empêche pas le gouvernement turc de jouer un rôle de rassembleur de la cause palestinienne, pour rapprocher le Fatah et le Hamas.

Cette dimension idéologique musulmane apparaît aussi dans la politique du « zéro problème avec nos voisins », généralisée par Ahmet Davutoğlu à partir de 2009. Alors que sa candidature à l'Union européenne s'enlise, la Turquie donne l'impression de changer d'axe et de se tourner vers l'est. Son ouverture à son environnement arabo-musulman est souvent brandie par les dirigeants de l'AKP comme l'alternative à une intégration occidentale qui, pensent-ils, leur est refusée par Bruxelles, pour des raisons essentiellement culturelles et religieuses.

Une diplomatie néo-ottomaniste ?

Ce retour vers l'Orient et la solidarité religieuse sunnite qui en découlerait doivent être toutefois accueillis avec prudence. Après un engouement passager pour le « modèle turc », le monde arabe sunnite a retrouvé sa méfiance traditionnelle à l'égard de ce grand voisin encombrant, bien illustrée par le refus opposé à ses offres de services lors de la crise yéménite en 2015. Quant à la complaisance d'Ankara à l'égard de l'organisation de l'État Islamique en Syrie avant les attentats de 2015, elle apparaît plutôt avoir été guidée par des préoccupations stratégiques (contrer la montée en force des Kurdes) que par une convergence à proprement parler idéologique. Recep Tayyip Erdoğan est d'ailleurs désormais dénoncé comme *tağut* (déviant) par l'organisation jihadiste.

La nouvelle politique étrangère de l'AKP, notamment sa stratégie de bon voisinage, a aussi souvent été analysée comme un phénomène néo-ottomaniste, visant à restaurer une influence turque dans les zones d'expansion de l'Empire déchu. Si les dirigeants turcs ont démenti cette approche, Ahmet Davutoğlu en particulier l'estimant aussi absurde que celle qui verrait en l'unification européenne une tentative de restaurer l'Empire romain, ils lui ont prêté le flanc par certaines initiatives significatives (séjour en août 2011 du même Ahmet Davutoğlu pendant le Ramadan, « chez lui »... à Sarajevo, ou réception par lui encore des descendants de la dynastie ottomane à l'ambassade de Turquie, à Londres, en mars 2013). Mais dans l'ensemble, cette geste néo-ottomane

Le poids des idéologies dans les enjeux stratégiques actuels au Moyen-Orient

semble plutôt avoir été à usage interne, s'attachant à rendre aux Turcs la fierté d'un passé ottoman longtemps refoulé.

Sur le plan international, en réalité, certaines initiatives de Recep Tayyip Erdoğan et Ahmet Davutoğlu se sont en revanche souvent teintées d'un anti-occidentalisme, confinant parfois à une sorte de néo-tiers-mondisme brandi par une diplomatie émergente. L'exemple le plus significatif est en l'occurrence la signature en mai 2010 d'un accord tripartite (Iran, Turquie, Brésil), présenté comme une alternative aux sanctions américaines dans le dossier nucléaire iranien. La politique africaine de la Turquie a également offert de nombreux exemples en la matière. Ainsi, en janvier 2013, visitant au Sénégal l'île de Gorée, ancienne plateforme du commerce triangulaire, Recep Tayyip n'hésite pas à s'écrier : « Voyez c'est cela l'impérialisme occidental, ils ont agi par cruauté ». La réaction du fondateur de l'AKP est aussi très révélatrice quant au renversement en 2013 du président égyptien, Mohamed Morsi, trop mollement dénoncé par des Occidentaux une fois de plus « complices ». Enfin, l'impasse de la crise syrienne depuis 2011, a souvent vu Erdoğan s'en prendre au système international et en particulier à l'impuissance du Conseil de sécurité de l'ONU, dénoncé comme un cartel de puissances impérialistes, qui serait désormais en décalage total avec l'état du monde contemporain.



IDÉOLOGIE ET INTÉRÊT NATIONAL : LE CAS DE L'ÉGYPTE

TEWFIK ACLIMANDOS

Chercheur associé à la Chaire d'histoire contemporaine du monde arabe au Collège de France

Idéologie, ici, doit être compris au sens modeste du terme : un système relativement cohérent voire organisé de valeurs et de lecture du réel et du vécu historique, permettant de simplifier la réalité au risque de la déformer, de sélectionner des éléments dans le réel et d'en exclure d'autres, de privilégier certaines interprétations au détriment d'autres et de se guider dans les dédales de la complexité humaine. L'idéologie, dans ce sens, est à la fois nécessaire et dangereuse¹. L'intérêt national, pour paraphraser Raymond Aron, peut être perçu comme un « critère d'action » ou comme le but d'une recherche. Dans le premier cas, il se veut scientifique, donné, durable, permettant d'évaluer les différents choix. Dans le second cas, sa définition est le fruit, à la fois ultime et temporaire, d'une multitude de débats ou d'interactions conflictuelles opposant différentes conceptions et intérêts.

L'Égypte a été depuis 1952 le théâtre d'un affrontement entre deux grands récits incompatibles, ceux du nationalisme musulman et de l'islamisme (Aclimandos, 2001). On peut affirmer, en simplifiant beaucoup, que le conflit oppose ceux qui croient qu'un bon musulman peut et doit aimer l'État-nation dans lequel il vit, et ceux qui croient que cet État-nation suscite, induit, exige des choix, des pratiques et des solidarités incompatibles avec l'appartenance à la *Umma* de l'islam. On peut toutefois ajouter que le nationalisme musulman a évolué dans le temps, car l'Égypte, la région et le monde ont changé, tout comme le système d'alliances dans lequel s'insère le pays et le rôle assumé par lui. Le nationalisme de Nasser n'est pas celui de Mubarak, qui n'est pas celui d'al Sissi. Il s'est islamisé et est devenu plus défensif. On le disait moribond, mais le danger qu'ont représenté les Frères Musulmans et leurs pratiques, aux yeux de ses promoteurs, lui ont donné un second souffle.

Le nationalisme musulman est l'idéologie de l'État-nation égyptien, avec des variantes différentes selon les moments et les acteurs individuels et institutionnels. Cette idéologie dessine le périmètre dans lequel se meuvent les « communautés de la politique étrangère, du renseignement et de la défense », structure leur langage, leur vision du monde et les débats internes les traversant. La prédominance de la « sécuritocratie » à la tête de l'Égypte, son incontestable domination politique, sociale et épistémique, combinée à divers autres développements historiques, ont induit différentes inflexions et changements thématiques et conceptuels à l'intérieur de ce périmètre. Pour ne prendre qu'un exemple, l'utilisation du concept de « sécurité nationale » comme argument massue légitimant soit la priorité accordée à tel ou tel sujet, soit l'exclusion ou l'abandon de tel autre, est montée en flèche au fil des années. Même les Frères Musulmans et les salafistes ont affirmé que la défense des « essences identitaires » était une question de sécurité nationale.

Le livre de Nasser, *Philosophie de la révolution* (1953) dans lequel il expose son projet politique, constitue un bon point de départ pour appréhender cette configuration idéologique nationaliste³. Le *Rais* y parle d'une « vocation de l'Égypte » et du rôle qu'elle doit jouer au sein de trois cercles : l'arabe, l'islamique, l'africain. Par contre, la non mention d'un cercle méditerranéen est ici très significative. Pour Nasser, le cercle islamique ne permet pas de secréter parmi ses agents, une communauté d'objectifs stratégiques, d'intérêts et de vues. Mais il peut fonder des solidarités, des fraternités, être le champ d'échanges, etc. Cette vision vaut *a fortiori* pour le cercle africain, vital parce que le Nil y puise ses sources, et parce qu'il s'est souvent opposé aux diktats des grandes puissances. Par contre, le cercle arabe est objectivement porteur d'une unité plus ou moins fusionnelle d'objectifs, d'intérêts, et surtout de destin existentiel. Une lecture du texte de Nasser met en évidence un non-dit : la dichotomie « amis absolus/amis politiques » et « ennemis absolus/ennemis politiques ». Les ennemis ab-

solus ne perdent jamais leur statut, même si le contexte impose un commerce d'une nature ou d'une autre avec eux, même si la meilleure manière de conduire la guerre contre eux passe par l'instauration de la paix. Les amis absolus ne perdent jamais ce statut, même s'ils sont dirigés par des équipes hostiles à l'Égypte, qui font montre d'une « fausse conscience ». Nasser a tenté de donner un fondement sinon laïc, du moins géopolitique « objectif » à ces méta-amitiés, ces métras-inimitiés et à la primauté absolue du cercle arabe, et de les expliquer par une compatibilité/incompatibilité essentielle et permanente des intérêts. Cependant, son argumentation très intéressante est fragilisée parce qu'elle n'a rien à dire « contre le test de l'expérience ». Il disqualifie de manière convaincante le cercle islamique parce que « cela ne marche pas » et on peut montrer que son argumentation vaut pour le cercle arabe. Par ailleurs, qui dit « essence » et « permanence » sous-entend que l'argumentation est scientifique et que tout désaccord sur ces notions, leurs conséquences sur ce discours, relève de la fausse conscience ou de la mauvaise foi. En d'autres termes, l'intérêt national est un critère d'action et non l'objectif d'une recherche. On peut souligner le fait paradoxal que le rapport à la question des eaux du Nil est le seul élément qui corresponde un peu à cette conception scientifique de l'intérêt national. Plus subtilement, tout ce qui filtre des débats internes aux communautés de politique étrangère, de défense et de renseignement, montre que la question, corollaire de celle des essences, de la durée et du temps long est toujours omniprésente. Pour ne citer que deux exemples provenant de l'actualité immédiate, les analystes et décideurs égyptiens se demandent si Recep Tayyip Erdogan et Vladimir Poutine sont des phénomènes passagers, qui ne justifient pas des réalignements en profondeur, ou si eux, leurs régimes et leurs conceptions stratégiques sont là pour durer. Ceux qui pensent qu'ils ne dureront pas sont partisans d'une gestion diplomatique n'engageant pas irrémédiablement l'avenir.

Les choses ont bien changé depuis Nasser et Sadate. Le nationalisme musulman est devenu plus « islamisé ». Les évolutions internes aux cercles arabe et islamique ont suscité deux nouveaux aménagements. D'une part, si l'immense popularité de Nasser auprès de « la rue arabe » permettait de croire en la possibilité d'une unité arabe, il est clair aujourd'hui que présupposer une communauté d'intérêts ou de conceptions entre peuples arabes est impossible, ne serait-ce qu'en raison du fossé séparant les pays du Golfe des autres. Plus encore, il faut accepter l'idée que certains « frères » arabes (le Hamas palestinien et à un degré moindre le Soudan) sont aussi dangereux pour l'Égypte que l'État hébreu. D'autre part, les politiques étrangères des monarchies du Golfe et de l'Iran posent avec acuité la question suivante : les cercles arabe et islamique doivent-ils être supplantés par un cercle arabo-sunnite ? L'intérêt national de l'Égypte doit-elle la conduire à adopter un pan-sunnisme concurrent de celui proposé par la Turquie de l'AKP et les Frères Musulmans ? Doit-elle, au contraire, s'opposer à ce pan-sunnisme et au pan chiisme, porteurs d'une guerre confessionnelle qui risque d'être interminable ? La question corollaire est : l'Arabie Saoudite, qui se pose en leader du sunnisme contre le chiisme, est-elle dans ce cas une puissance amie et protectrice de l'Égypte, ou une concurrente dangereuse pour elle-même et pour ses alliés et clients ?

Notes

¹ On peut considérer qu'il existe deux types d'idéologie. D'une part, celles qui sont un système de mise en ordre, de simplification du réel à des fins perceptuelles et instrumentales, et qui peuvent souvent le déformer, mais qui constituent néanmoins un mode opératoire nécessaire face à la complexité. D'autre part, celles qui se constituent autour d'un grand récit structurant le réel, le sens de l'histoire, et annonçant *la fin* de cette dernière par l'instauration d'une parousie accomplie par une minorité d'élus. Cette autre forme d'idéologie est un mode de lecture du réel qui consiste en la création d'une surréalité, laquelle rend impossible toute communication sincère.

Le poids des idéologies dans les enjeux stratégiques actuels au Moyen-Orient

re avec celui qui n'y croit pas. Elle entretient un rapport très particulier au langage ordinaire en inventant de nouveaux concepts, en vidant tous les autres de leurs sens, le tout dans un dessein souvent totalitaire.

Références bibliographiques

Aclimandos T., 2001, « Nationalisme arabe et nassérisme », in Delannoi G., Taguieff P.-A., 2002, *Nationalismes en perspective*, Berg .

Aclimandos T., 2002, « *Officiers et frères musulmans* », CEDEJ.



LES SPÉCIFICITÉS IDÉOLOGIQUES DE L'ÉTAT ISLAMIQUE DANS L'ESPACE JIHADISTE GLOBAL

DOMINIQUE THOMAS

Chercheur associé à l'IISMM—EHESS

Le salafisme jihadiste reste la matrice idéologique de l'État islamique (EI)

Le courant dit salafiste jihadiste représente le cadre idéologique dominant des groupes jihadistes, qu'ils appartiennent à l'EI ou à la nébuleuse Al-Qaïda. Depuis la naissance de l'État islamique en Irak (EII) en 2006, devenu en 2013 l'État Islamique en Irak et au Levant (EIL), puis prenant finalement l'appellation d'État islamique en 2014, la majorité des actions armées, perpétrées au nom de cette entité, ont été commises par des activistes se réclamant de ce corpus idéologique, utilisant des narratifs classiques du champ de l'islamisme contemporain, tels que ceux de l'unicité (*tawhîd*) ou de l'anathème (*takfir*). En cela, cette matrice idéologique ne constitue pas une spécificité. Elle repose sur trois concepts fondamentaux : le salafisme, le jihad et le *takfir*. Le salafisme reste le modèle de société prônée. Il correspond à une vision de l'islam donnant la primauté des textes juridiques de la première communauté de Médine et des quatre premiers califes dits « Bien Guidés » (622-661). Il s'appuie sur les fondements que sont le Coran et la *sunna* (corpus reprenant les actes et paroles du prophète). Le jihad demeure un moyen d'action pour mettre en place une lutte armée offensive ou défensive, tandis que le *takfir* désigne une manière de se distinguer des autres groupes de l'islam en devenant exclusiviste et totalitaire. Ainsi, si l'EI s'appuie sur un corpus idéologique déjà connu du jihadisme, son interprétation et les conceptions extensives qui en sont faites autour des notions du jihad et du *takfir* confinent un caractère original à la mouvance.

Daech : État ou Califat islamique ?

Sur le plan de la théorie politique de l'État, à l'instar des mouvements islamistes radicaux antérieurs, le salafisme jihadiste, mis en avant par l'EI, appelle à un retour à la communauté originelle de l'islam et à l'instauration du Califat. Il proclame également la rupture avec l'État-nation et toutes les institutions qui le structurent (étant donné qu'il s'agit pour l'EI d'une gouvernance d'inspiration non divine qui s'appuie sur l'utilisation de lois forgées par les hommes). Dans l'esprit des jihadistes, seule la référence aux deux sources du Coran et de la Sunna est donc nécessaire.

Cette entité a fini par adopter en juin 2014 une nouvelle appellation hybride assez originale : État du Califat islamique. L'EI doit très certainement cette centralité de l'État à son histoire irakienne qui a structuré une partie de son ancrage territorial. Outre cette construction innovante généralement réfutée par une grande partie des théoriciens du salafisme jihadiste car elle associe l'État à une nation particulière, la notion même du Califat énoncée par l'EI fait débat au sein même du champ jihadiste. L'instauration du Califat nécessite en effet la mise en place d'une consultation qui soit représentative de la communauté. Sur ce point, la mouvance d'Al-Qaïda reproche à l'EI, dont le leadership est largement composé d'Irakiens, d'avoir proclamé le Califat de manière unilatérale en juin 2014 après la prise de Mossoul. De la même manière, en l'absence de Califat reconnu qui détient l'autorité juridique pour légiférer sur le monde musulman, les allégeances de groupes extérieurs à la Syrie et l'Irak - fief de l'EI ne peuvent revêtir un caractère obligatoire comme l'affirme l'organisation dans plusieurs de ses appels. Al-Qaïda considère que l'EI n'a pas respecté le principe de la territorialité islamique appelé *tamkîn*, et

que, par conséquent, l'EI ne peut accepter des allégeances venant de groupes qui ne sont pas présents sur le territoire qu'il contrôle. Ainsi, pour une grande partie des penseurs historiques du courant salafiste-jihadiste, les conditions générales actuelles concernant le contexte et la situation politiques des musulmans, ne permettent pas l'instauration du Califat selon la méthode prophétique comme le revendique l'EI aujourd'hui. Pour la mouvance d'Al-Qaïda, la constitution d'émirats islamiques locaux doit être la première étape avant une concertation générale pour la création d'un Califat sous l'autorité d'un chef suprême désigné selon un mode de consultation spécifique.

Des notions extensives du jihad et du *takfir*

La notion du jihad dans l'esprit de l'EI est extensive. Il s'agit pour ses partisans d'engager une confrontation avec l'ensemble des ennemis désignés (infidèles, idolâtres et apostats). Pour l'EI, le jihad défensif est resté une obligation individuelle pour tous les musulmans au sens où il convient de protéger la terre d'islam contre les agressions extérieures. La seconde forme, offensive, est une obligation religieuse solidaire qui incombe au Califat et à ses représentants légitimes de le décréter. Elle comprend les aspects du jihad auquel les États du monde musulman sont accusés d'avoir renoncé. Le jihad offensif signifie que les musulmans, contrairement à la notion défensive, ne sont pas dans l'obligation de répondre à une attaque venant du camp ennemi. Ils peuvent lancer une offensive dans le seul but de forcer les populations à accepter le Califat. Cette notion n'a jamais été centrale dans le discours développé par Al-Qaïda, qui a toujours établi comme priorité le concept de jihad défensif même lorsque sa mouvance s'est territorialisée, comme ce fut le cas au Yémen ou au nord Mali.

L'EI adopte également une notion extensive de la lutte contre les apostats (les régimes musulmans et leurs populations qui ne suivent pas la même vision, y compris les sunnites, et *a fortiori* les chiites considérés comme des renégats). Cet aspect se fonde sur la pratique du *takfir*, acte qui consiste à réfuter l'islamité d'une personne ou d'un groupe. Par exemple, lorsque les jihadistes de Daech parlent de renverser les régimes apostats, ils portent l'anathème sur la classe des gouvernants, mais généralisent l'acte à la société dans son ensemble qui soutient cet État. Là encore, des divergences ont profondément fragmenté le champ du jihadisme. Al-Qaïda reproche à l'EI son extrémisme dans la pratique à outrance du *takfir* contre les apostats, estimant que verser le sang de musulmans sunnites en appliquant des procédures extra-judiciaires et sans la mise en place de tribunaux islamiques légitimes, ne peut être accepté en islam. Cela comporte aussi des implications stratégiques sur le terrain. Tandis qu'Al-Qaïda s'est montré beaucoup plus inclusif dans sa gestion territoriale observée en Syrie, au Yémen, en Afrique du Nord et au Sahel, l'EI recherche systématiquement l'hégémonie en éliminant tout adversaire potentiel y compris sunnite sur son territoire.

Une vision messianique au cœur de la représentation du monde

Celle-ci est fondée sur une notion juridique de territoire que suivent tous les mouvements de la doctrine salafiste-jihadiste. Le monde politique se divise en territoires juridiques (*Dar*) et en territoires communautaires (*Bilad*). La notion du *Dar* fait précisément référence aux lois appliquées sur un territoire donné. Ainsi, l'islam se base sur le territoire de l'islam (*Dar al-Islam*), espace où s'applique la souveraineté des lois coraniques. Ce territoire se présente sous la forme d'un Califat ou d'un État islamique qui applique la charia. Il s'oppose au territoire de la guerre (*Dar al-Harb*) sur lequel la loi islamique n'est pas appliquée et qui se trouve inévitablement en conflit

avec le premier. Dans l'esprit de l'EI, le territoire de l'islam est constitué et soumis à une menace extérieure¹.

Parallèlement à cette vision, l'EI a cherché à surinterpréter la vision messianique de l'islam que les salafistes adoptent généralement dans leur pensée. Les adeptes de ce courant aiment régulièrement se définir comme les gens de la communauté salvatrice, celle qui suit la tradition prophétique authentique et qui bénéficiera seule de la rétribution divine le jour de l'apocalypse. Outre la référence permanente des jihadistes à la violence sacrificielle (martyr), cette notion est centrale dans le narratif de l'EI. Elle est régulièrement mentionnée comme facteur de motivation, d'exaltation et d'engagement. Elle est basée sur un discours eschatologique qui place la région du Levant (*al-Cham* en arabe) au centre de l'ultime confrontation entre croyants et ennemis de l'islam. Si cette vision est partagée généralement par les autres mouvances du jihadisme, l'EI en a fait un élément central de son discours.

L'EI reste une mouvance profondément structurée par les contours du salafisme-jihadiste tout en adoptant une interprétation extensive de certaines notions clés (État, jihad, *takfir* et messianisme). Ces spécificités sont symptomatiques des divergences récurrentes apparues au sein de la mouvance jihadiste internationale durant les vingt dernières années. Les théâtres historiques précédents, de l'Afghanistan au Maghreb (en particulier à travers le conflit algérien des années 1990), en passant par la péninsule arabique et l'Irak, ont tous été parcourus par des fractures. Certaines étaient idéologiques. D'autres reposaient parfois sur des rivalités de pouvoir au sein de la mouvance. Avec sa montée en puissance, l'EI a profondément transformé le paysage jihadiste avec pour conséquence une bipolarisation entre ses militants et ceux de la nébuleuse d'Al-Qaïda, amenant chaque groupe jihadiste à se déterminer en faveur d'un de ces deux camps.

Notes

¹ Par analogie, la première communauté islamique de Médine correspondait au territoire de l'islam en guerre contre la cité de La Mecque, entre les mains des « idolâtres », qui représentait quant à elle le *Dar al-Harb* conquis en 629.

