

TABLE RONDE N°1

-

Un Islam sans frontières ? Le Sahel, le monde arabe et la oumma : processus de diffusion des idées islamiques.

Débat modéré par **Henri-Luc Thibault**, directeur des Affaires Internationales et Européenne à l'IRD.

Avec **Stéphane Lacroix** (Professeur associé à Sciences Po Paris (PSIA) et chercheur au CERI), **Jean-Yves Moisseron** (Directeur de recherche à l'IRD et professeur associé), et **Marc-Antoine Pérouse de Montclos** (Directeur de recherche à l'IRD et chercheur associé à Chatham House).

Résumé : Au-delà des inquiétudes sur la résurgence du djihadisme en Afrique, cette table-ronde questionnera les approches globales du rôle politique de l'Islam, entre l'Afrique subsaharienne et le monde arabe. On y analysera le rapport des acteurs religieux à l'Etat, y compris sur le plan diplomatique à partir d'exemples marocain et saoudien. On montrera également que la circulation des idées islamiques ne se fait pas à sens unique et que les mouvements de protestation islamique (violents ou non) sont très largement issus des dynamiques locales qui les façonnent.

Intervention de Stéphane LACROIX :

L'Arabie saoudite, Etat prosélyte : les ressorts et effets d'une politique missionnaire¹.

Depuis que, avec les événements du 11 septembre 2001, l'Arabie Saoudite a fait irruption dans l'actualité mondiale pour ne plus la quitter, on ne compte plus les pages écrites sur l'exportation par le royaume saoudien d'un islam intolérant, le « wahhabisme » ou salafisme, volontiers présenté comme le terreau du jihadisme. L'Arabie Saoudite a en effet la particularité d'être un Etat prosélyte, au sein duquel des milliards de dollars ont servi – et servent toujours – à alimenter une entreprise missionnaire à destination des pays musulmans comme non-musulmans. Pour dépasser ce constat propice à toutes les simplifications, il importe néanmoins de comprendre précisément ce que recouvre ce prosélytisme. Quels en sont les acteurs et quelle est sa rationalité ? Comment s'inscrit-il dans les rapports de pouvoir en Arabie même ? Et quel islam les Saoudiens exportent-ils précisément ? Le processus de « salafisation » de l'islam sunnite auquel on assiste depuis plusieurs décennies est-il seulement le résultat de l'action saoudienne ? Enfin, quel contrôle les Saoudiens continuent-ils aujourd'hui d'exercer sur le prosélytisme salafiste ?

Un Etat bicéphale

L'histoire de l'Arabie Saoudite remonte à 1744, lorsqu'un prince d'une petite localité d'Arabie Centrale, Muhammad bin Sa'ud, fondateur de la dynastie éponyme, fait alliance avec un prédicateur, le cheikh Muhammad bin 'Abd al-Wahhab (1703-1792). Ibn Abd al-Wahhab s'est fait connaître par ses appels à réformer la religion de ses contemporains pour la ramener à ce qu'il considère être l'islam authentique, celui des « pieux ancêtres » assimilés aux premiers musulmans – en arabe, *al-salaf al-salib*, d'où le terme « salafisme » qui fait florès depuis la première moitié du 20^e siècle. C'est ce terme, utilisé par les acteurs eux-mêmes, que nous emploierons ici pour désigner cette tradition religieuse, même si « wahhabisme », d'abord popularisé par les Ottomans, est également en usage. Il s'agit pour Ibn Abd al-Wahhab, d'une part, de redéfinir l'orthodoxie islamique de manière particulièrement restrictive autour du principe de *tawhid* (unicité, unité, transcendance divine) pour en exclure soufis, chiites et autres « adorateurs de saints » qui représentent la majorité des musulmans de son époque, et, d'autre part, de prôner une approche littérale de la *shari'a*, dans la continuité de l'école juridique la plus rigoriste de l'islam, le hanbalisme².

Les termes du pacte de 1744 sont les suivants : Ibn Sa'ud s'engage à soutenir et faire appliquer le message d'Ibn Abd al-Wahhab, qui, en retour, apportera à Ibn Sa'ud la légitimité religieuse qui lui faisait défaut. C'est ainsi que voit le jour un Etat bicéphale car dominé par deux élites distinctes : d'un côté, les oulémas, en charge du domaine religieux, qui édictent la norme ; et de l'autre les princes, en charge des affaires politiques, qui gouvernent. Avec le temps se dessine une frontière relativement étanche entre les domaines réservés des uns et des autres qui agissent selon des logiques distinctes : les princes se voient en protecteurs des intérêts de l'Etat, tandis que les oulémas se veulent les gardiens et promoteurs de l'islam salafiste.

Un prosélytisme aux multiples facettes

Avec la manne pétrolière qui grandit à partir des années 1960 et irrigue le champ politique comme le champ religieux, princes et oulémas ont désormais les moyens de leurs ambitions. Pour les oulémas, l'affaire est entendue : cette « bénédiction divine » doit servir à la promotion de l'islam tel qu'ils l'entendent, à la fois à destination du peuple d'Arabie et par-delà ses frontières. Ce souhait entre alors en résonance avec la stratégie politique des princes. La décennie 1960 représente l'apogée du nationalisme et du socialisme arabes, incarnés par la figure charismatique de Gamal Abdel Nasser, et les Saoudiens se sentent menacés par une lame de fond qui a déjà emporté plusieurs monarchies arabes. La contre-offensive saoudienne s'appuie donc sur l'islam, transmué en une arme idéologique dirigée contre les « idéologies séculières ». Différentes institutions sont créées à cet effet : l'université islamique de Médine, fondée en 1961, destinée à concurrencer la prestigieuse université al-Azhar du Caire et qui forme pour l'essentiel des boursiers étrangers appelés à

¹ Extrait de l'article de Stéphane Lacroix, *L'Arabie Saoudite, un État prosélyte*, dans : Alain Dieckhoff, Philippe Portier, *L'Enjeu mondial. Religion & politique*, Presses de Sciences Po, 2017

² Nabil Mouline, *Les clercs de l'islam : autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite (18^e-21^e siècle)*, PUF, 2011

revenir prêcher dans leurs pays d'origine³; la Ligue Islamique Mondiale, fondée en 1962, qui ouvre des bureaux dans des dizaines de pays du monde et chapeaute d'autres organisations comme l'International Islamic Relief Organization (IIRO), fondée en 1978 et qui mêle action humanitaire et prosélytisme⁴; l'Association Mondiale de la Jeunesse Musulmane, fondée en 1972, qui rassemble des dizaines d'organisations étudiantes musulmanes à travers le monde ; et enfin l'Organisation de la Conférence Islamique, organisation interétatique vouée à concurrencer la Ligue Arabe.

Si la « guerre froide arabe » qui oppose l'Arabie et ses alliés aux régimes nationalistes perd en intensité après la mort de Nasser en 1970, un nouvel adversaire surgit en 1979 : l'Iran khomeiniste, qui affiche son projet d'exporter sa « révolution islamique » aux pays musulmans, qu'ils soient chiites ou sunnites. De nouveau, le discours salafiste est brandi par le pouvoir saoudien comme un talisman, puisqu'il proclame l'impiété des chiites et renvoie donc la révolution iranienne à son aspect confessionnel, ce qui doit suffire à lui retirer toute attractivité dans le monde sunnite. La nécessité de faire pièce à l'influence iranienne suscite par conséquent un regain de prosélytisme saoudien, au Moyen-Orient mais aussi en Afrique où Saoudiens et Iraniens se livrent une concurrence acharnée en investissant dans des dizaines de centres islamiques et de mosquées.

C'est également ainsi qu'il faut comprendre le soutien financier massif apporté par l'Arabie aux moudjahidines afghans au cours des années 1980. Il s'agit pour le royaume de redorer son blason en soutenant ce qui s'impose comme la cause islamique du moment, dans un contexte où la légitimité religieuse de la monarchie est écornée tant du fait des critiques khomeinistes qu'en raison de la montée d'une opposition islamiste interne au royaume. Le soutien aux moujahidines s'inscrit en outre dans une logique de « containment » de l'influence iranienne, les Iraniens ayant eux aussi commencé à soutenir certaines factions afghanes. Le même raisonnement s'étend au Pakistan, base-arrière des moujahidines, où les Saoudiens craignent une extension de l'influence iranienne et promeuvent un salafisme censé limiter cette dernière.

Dans les cas jusqu'à présent mentionnés, la promotion du salafisme s'inscrit donc dans une rationalité politique claire relevant de ce que les princes perçoivent comme la « raison d'Etat ». Mais le prosélytisme émanant d'Arabie est loin de s'y réduire. Du fait de la bicéphalité du système saoudien, les acteurs religieux jouissent dans le royaume d'une autonomie réelle. Ils sont largement maîtres des institutions qu'ils contrôlent – institutions qui jouissent d'un afflux de ressources dérivées de la manne pétrolière. L'une des fonctions de ces institutions, en conformité avec ce que les oulémas considèrent comme une part centrale de leur mission, est de diffuser le « message » (*da'wa*), sans nécessairement cette fois que ce prosélytisme réponde à des contingences politiques claires. S'il n'est pas, pour partie au moins, dénué d'objectifs politiques, le prosélytisme saoudien ne peut donc aucunement être réduit à un instrument de *soft power* ainsi que l'affirme, entre autres, Pierre Conesa dans un ouvrage récent⁵. Le financement des mosquées en Occident relève par exemple autant – sinon plus – de la logique missionnaire des oulémas saoudiens que d'une « politique de puissance » d'un Etat saoudien qui espérerait par ce biais accroître son influence en Europe et aux Etats-Unis.

Ce qui complexifie plus encore l'analyse du prosélytisme saoudien est que, au sein même du champ religieux, celui-ci est porté par une pluralité d'acteurs. Du fait de son autonomie historique, le champ religieux saoudien est longtemps demeuré un espace dérégulé irréductible à un islam officiel monolithique. A partir des années 1970, on y voit émerger de nombreux réseaux et organisations qui ne sont pas toujours affiliés aux institutions officielles et n'en partagent pas nécessairement la ligne doctrinale. Comme le rapporte un observateur avisé de cette période qui s'étonnait alors de cette prolifération, « il suffisait alors de prononcer le mot « Islam », et tout était possible »⁶. C'est ainsi que des ONGs, parfois qualifiées de « semi-officielles », voient le jour en grand nombre.

³ Sur cet aspect, voir Michael Farquhar, *Circuits of Faith: Migration, Education and the Wahhabi Mission*, Stanford University Press, 2016

⁴ Le seul ouvrage consacré à cet organisation est : Reinhard Schulze, *Islamischer Internationalismus Im 20. Jahrhundert: Untersuchungen Zur Geschichte Der Islamischen Weltliga*, Brill, 1990

⁵ Pierre Conesa, *Dr Saoud et Mr Djihad*, Robert Laffont, 2016

⁶ Stéphane Lacroix, *Les islamistes saoudiens. Une insurrection manquée*, PUF, 2011, p. 93

Un cas d'école est la fondation al-Haramayn, fondée en 1988 et qui sera accusée de soutien au terrorisme et fermée après le 11 septembre 2001. Du fait des équilibres internes en Arabie, elle jouissait d'un soutien tacite des autorités saoudiennes – sans néanmoins que celles-ci n'exercent sur elle de réel contrôle.

Par-delà les institutions, le prosélytisme saoudien passe enfin, de manière plus diffuse, par les individus. A partir des années 1970, l'Arabie, devenue une pétromonarchie en demande de main d'œuvre, accueille des millions de travailleurs expatriés, venant pour majorité du monde arabe ou du sous-continent indien. Elle reçoit en outre chaque année des centaines de milliers de pèlerins à l'occasion du Hajj. Que ce soit au terme d'un cheminement personnel, ou parce qu'ils ont été directement exposés aux efforts de conversion menés par des organisations locales, un certain nombre d'entre eux embrassent les thèses salafistes. Ils s'en font alors les relais à leur retour au pays.

Quel salafisme ?

Nous avons précédemment parlé de « salafisme » pour désigner l'islam exporté depuis l'Arabie Saoudite, comme s'il s'agissait d'une entité monolithique aux caractéristiques clairement identifiables. En réalité, à mesure que l'islam saoudien s'ouvre au monde musulman, il subit l'influence d'une variété de courants politico-religieux à l'origine extérieurs au royaume. Les Frères musulmans jouent un rôle central dans ce processus : accueillis par milliers en Arabie Saoudite à partir des années 1950 alors qu'ils étaient persécutés par les régimes nationalistes ennemis du royaume, ils se voient intégrés tant aux instances de l'Etat saoudien qu'à celles d'un champ religieux en pleine expansion où ils sont vus comme des relais utiles. La Ligue Islamique Mondiale, comme l'Association Mondiale de la Jeunesse Musulmane, comptent à leur création une majorité de Frères musulmans dans leurs instances dirigeantes. Dans ce « melting-pot », le salafisme se diversifie, au point d'éclater en une pluralité de variantes qui, tout en s'opposant parfois violemment, prétendent incarner le salafisme « authentique ». On voit d'abord apparaître un salafisme politisé, produit d'une hybridation entre la pensée religieuse des héritiers de Muhammad bin Abd al-Wahhab et la pensée politique des Frères. Ce salafisme politisé, inspirateur en Arabie du puissant mouvement social dit de la Sahwa (le « réveil »), se divise lui-même en différents sous-courants. Le salafisme dit jihadiste, qui, à la différence du précédent, prône l'action violente, fait également la synthèse entre les idées du Frère révolutionnaire Sayyid Qutb, et certains éléments de la théologie d'Ibn Abd al-Wahhab. En réaction s'affirme un salafisme dit puriste, qui rejette ouvertement l'influence jugée « déviante » des Frères musulmans, et proclame son désintéret pour les questions politiques et son soutien inconditionnel aux autorités saoudiennes (et par extension, aux autorités en place, quelles qu'elles soient)⁷.

A partir des années 1970, le champ religieux saoudien devient le lieu d'une lutte d'influence sans merci entre ces différents salafismes. L'enjeu de cette lutte est le contrôle des institutions du champ, parmi lesquelles les institutions dédiées au prosélytisme. Le cas de l'université islamique de Médine est emblématique de ces dynamiques. Dans les années 1960, l'influence des Frères musulmans y est forte – notamment parce que les Frères y ont été embauchés en nombre au sein du corps professoral. A partir des années 1970, le salafisme politisé y gagne en influence, au point de devenir quasi-hégémonique dans les années 1980. Les années 1990 voient s'opérer un bouleversement radical des équilibres, cette fois sous l'impulsion des autorités qui font face à un puissant mouvement de contestation né au lendemain de la guerre du Golfe et mené par des figures issues du salafisme politisé. Des dizaines de professeurs sont remerciés et remplacés par des partisans du salafisme puriste. Ce dernier demeure aujourd'hui dominant à Médine.

Ces équilibres internes ont une influence réelle sur le type de salafisme exporté depuis l'Arabie. Ainsi, un étudiant étranger séjournant à l'université de Médine dans les années 1980 était largement susceptible d'embrasser les thèses du salafisme politisé. Dix ans plus tard, la plupart des étudiants seraient plus systématiquement influencés par le salafisme puriste. Les effets de ces changements sont perceptibles à l'étranger. On peut ainsi supposer que l'une des raisons pour lesquelles le salafisme présent en Grande-Bretagne comporte un sous-courant politisé très actif est que des Britanniques sont partis étudier à Médine en nombre dès les années 1980.

⁷ Stéphane Lacroix, *Les islamistes saoudiens. Une insurrection manquée*, op.cit.

En revanche, ce n'est qu'à partir des années 1990 que des Français ont commencé à rejoindre l'université islamique – ce qui pourrait contribuer à expliquer la nature ultra-dominante du courant puriste au sein du salafisme français.

Depuis les années 2000, les autorités saoudiennes ont adopté une série de politiques visant à la fois à reprendre la main sur le champ religieux, et à promouvoir plus systématiquement le salafisme puriste en limitant au maximum, au moins dans les institutions officielles, l'influence du salafisme politisé. Si les promoteurs de ce dernier restent actifs et souvent populaires en Arabie, ils font face à une pression grandissante qui limite leur capacité d'influence. Leur action s'est aujourd'hui repliée sur les réseaux sociaux, où certains de leurs cheikhs comptent néanmoins des millions de « followers » - ce qui signifie qu'ils conservent une réelle aura⁸. Il est probable également qu'ils continuent de soutenir financièrement des acteurs étrangers favorables à leurs idées, mais ils doivent aujourd'hui le faire par l'entremise de réseaux privés, en contournant les règles de plus en plus strictes que cherche à faire appliquer l'Etat saoudien. Quant au prosélytisme officiel, il se poursuit, sous la forme quasi-exclusive du salafisme puriste : alors que, dans les années 1980, la Ligue Mondiale Islamique distribuait tout autant – sinon plus – les ouvrages de Sayyid Qutb que ceux de Muhammad bin Abd al-Wahhab, les premiers sont aujourd'hui proscrits et sont même devenus difficilement trouvables en Arabie. Et les salafistes puristes sont encouragés à redire, chaque fois que l'occasion leur en est donnée, tout le mal qu'ils pensent de leurs cousins jihadistes.

Si le contrôle du pouvoir politique sur le champ religieux s'est affermi depuis une dizaine d'années, on ne note en revanche aucune volonté de contenir les efforts prosélytes des oulémas officiels. Prendre une telle décision reviendrait en effet à ébranler le pacte fondateur qui lie les oulémas et les princes – et les princes ne sont nullement disposés à prendre un tel risque.

L'Arabie Saoudite et la « salafisation » de l'islam sunnite.

Il est indéniable que le prosélytisme émanant d'Arabie a joué un rôle important dans ce que l'on pourrait appeler le « salafisation » de l'islam sunnite, observable depuis plusieurs décennies au Moyen-Orient et ailleurs. Cette « salafisation » s'est traduite à la fois par l'apparition de puissants mouvements salafistes hors d'Arabie, et, de manière plus diffuse, par une adoption croissante de pratiques et de dogmes jusqu'alors étrangers à l'islam sunnite majoritaire (par exemple, le rejet du soufisme et du chiisme, ou encore le port du niqab chez les femmes). Elle est également visible au fait qu'aujourd'hui, que ce soit pour l'exégèse coranique ou pour la doctrine, les ouvrages les plus diffusés et considérés comme canoniques sont d'inspiration salafiste (ou pour le moins salafo-compatibles).

Ce constat appelle néanmoins deux remarques. La première est que, dans le monde arabe, la « salafisation » de l'islam sunnite doit au moins autant aux modes de gestion du religieux par les Etats autoritaires qu'à la seule influence de l'Arabie. L'Egypte est ici un cas d'école. Si le salafisme y existe au sein de l'élite religieuse égyptienne depuis les années 1920, lorsque fut fondée l'association des « partisans de la tradition prophétique », ce n'est qu'à la fin des années 1970 que naît dans le pays un mouvement salafiste de masse, la Da'wa Salafiyya (« prédication salafiste »). Indépendante de l'Arabie Saoudite avec laquelle elle n'entretient que des relations lointaines, la Da'wa Salafiyya prône, au moins en apparence, un salafisme d'inspiration puriste. Cela lui vaut une certaine bienveillance de la part d'un appareil sécuritaire obsédé par la lutte contre les Frères musulmans et les jihadistes, perçus comme représentant une menace directe pour le régime, et qui voit dans les salafistes un contre-feu utile⁹. Dans les années 2000, les autorités les autorisent même à créer une série de chaînes émettant sur le satellite national NileSat – et donc accessibles à tous. Leur popularité ne cesse de croître au point que, lorsqu'au lendemain de la révolution égyptienne de 2011 la Da'wa Salafiyya – qui s'était toujours tenue à distance du champ politique – décide de créer un parti, Hizb al-Nour, ce dernier recueille plus de 25% des suffrages aux élections parlementaires. Au-delà de l'Egypte, on pourrait montrer

⁸ Stéphane Lacroix, *Saudi Islamists after the Arab Spring*, LSE Kuwait program paper, n°36, May 2014, http://eprints.lse.ac.uk/56725/1/Lacroix_Saudi-Islamists-and-theArab-Spring_2014.pdf

⁹ Stéphane Lacroix, *Egypt's Pragmatic Salafis : The Politics of Hizb al-Nour*, Carnegie Endowment for International Peace, novembre 2016, <http://carnegeendowment.org/2016/11/01/egypt-s-pragmatic-salafis-politics-of-hizb-al-nour-pub-64902>, p. 5

que des régimes aussi supposément laïcs que la Tunisie ou l'Irak de Saddam Hussein ont également permis – toujours dans l'espoir de faire pièce à l'islam politique – le développement du salafisme.

Il est une seconde leçon à tirer de l'expérience égyptienne. Si la littérature religieuse produite en Arabie Saoudite a initialement servi d'inspiration aux promoteurs de la Da'wa Salafiyya, cette dernière a connu un développement autonome, au point de se constituer en une « école » à part entière, dotée de ses propres structures d'autorité et générant sa propre production religieuse. Il est aujourd'hui rare, dans les cercles d'étude de la Da'wa Salafiyya, que l'on lise ou même que l'on cite un cheikh saoudien contemporain. Le salafisme égyptien s'est, pourrait-on dire, séparé du salafisme saoudien. On pourrait faire le même constat pour des pays comme la Jordanie, le Koweït ou le Yémen, où des « écoles » salafistes se posent aujourd'hui en autorités indépendantes¹⁰. Celles-ci jouent à leur tour un rôle prosélyte, en attirant des étudiants qui ne font plus nécessairement le voyage jusqu'à Riyad. Les salafistes koweïtiens ont par exemple exercé un rôle majeur, par des moyens humains et financiers, dans le développement du salafisme au Liban¹¹. Quant à l'Égypte, elle était dans les années 2000 une destination privilégiée des salafistes français, dont beaucoup venaient suivre les cours des cheikhs de la Da'wa Salafiyya.

Conclusion : lorsque le salafisme s'émancipe de la tutelle saoudienne.

Le prosélytisme religieux est inscrit dans l'ADN d'un Etat saoudien fondé sur un partenariat original entre princes et oulémas, ces derniers s'engageant à soutenir le pouvoir politique dès lors qu'il leur est permis d'accomplir ce qu'ils considèrent être leur mission prédicatrice. Si les princes ont souvent utilisé le salafisme à des fins de politique étrangère, pour faire pièce d'abord à l'influence de Nasser puis à celle de Khomeini, ce prosélytisme possède donc également sa logique propre irréductible aux seules contingences politiques. Il semble peu probable que les princes ne cherchent à l'avenir à mettre un terme aux ambitions missionnaires de leurs partenaires religieux, de peur d'ébranler le pacte fondateur qui les unit à ces derniers depuis près de trois siècles.

Le prosélytisme saoudien a néanmoins changé de visage depuis les années 2000. Le champ religieux jouissait jusqu'alors d'une large autonomie et rassemblait acteurs officiels et officieux, partisans de différents sous-courants du salafisme, qui se livraient une concurrence acharnée pour le contrôle des institutions religieuses, notamment à visée prosélyte. Le salafisme exporté depuis l'Arabie était alors souvent politisé, et parfois jihadiste – ce qui illustre bien l'autonomie dont jouissait le champ religieux saoudien puisque ces deux courants n'hésitaient pas à brocarder la monarchie. La reprise en main du champ religieux entamée il y a un peu plus d'une décennie s'est traduite par une marginalisation des acteurs non-officiels, et par la promotion du seul salafisme puriste, aujourd'hui ultra-dominant dans les instances officielles.

Ces efforts menés par les autorités saoudiennes sont pourtant voués à n'avoir qu'un impact limité. Le salafisme a aujourd'hui largement essaimé, au point que l'Arabie n'en constitue plus que l'un des pôles. Il est aussi très présent sur les réseaux sociaux, où les cheikhs les plus influents – saoudiens et autres – sont rarement les plus en phase avec la ligne officielle de la monarchie. Si le prosélytisme saoudien a, sur le plan historique, joué un rôle central dans l'implantation du salafisme à l'échelle globale, il n'explique plus aujourd'hui que partiellement l'expansion d'un phénomène à la fois diffus et multiforme, et dont on peut dire qu'il s'est doté d'une existence propre.

¹⁰ Laurent Bonnefoy, *Salafism in Yemen: Transnationalism and Religious Identity*, Hurst, 2012; Joas Wagemakers, *Salafism in Jordan: Political Islam in a Quietist Community*, Cambridge University Press, 2016; Carine Abou Lahoud, *Islam et politique au Koweït*, PUF, 2012

¹¹ Zoltan Pall, *Kuwait Salafism and Its Growing Influence in the Levant*, Carnegie Endowment for International Peace, 2014, http://carnegieendowment.org/files/kuwaiti_salafists.pdf

Pour approfondir :

- Carine Abou Lahoud, *Islam et politique au Koweït*, PUF, 2012
- Muhammad Abu Rumman, *Al-sira' 'ala al-salafyya: qira'a fi-l-idiulujyyat wa-l-kehilafat wa kbaritat al-intisbar*, Al-shabaka al-'arabiyya li-l-abhath wa-l-nashr, 2016
- Laurent Bonnefoy, *Salafism in Yemen: Transnationalism and Religious Identity*, Hurst, 2012
- David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, IB Tauris, 2006
- Michael Farquhar, *Circuits of Faith: Migration, Education and the Wahhabi Mission*, Stanford University Press, 2016
- Bernard Haykel, Thomas Hegghammer, Stéphane Lacroix (eds.), *Saudi Arabia in Transition: Insights on Social, Political, Economic and Religious Change*, Cambridge University Press, 2015
- Thomas Hegghammer, *Jihad in Saudi Arabia*, Cambridge University Press, 2010
- Stéphane Lacroix, *Les islamistes saoudiens. Une insurrection manquée*, PUF, 2011
- Stéphane Lacroix, "Saudi Islamists after the Arab Spring", LSE Kuwait program paper, n°36, May 2014, http://eprints.lse.ac.uk/56725/1/Lacroix_Saudi-Islamists-and-theArab-Spring_2014.pdf
- Stéphane Lacroix, *Egypt's Pragmatic Salafis : The Politics of Hizb al-Nour*, Carnegie Endowment for International Peace, novembre 2016, <http://carnegieendowment.org/2016/11/01/egypt-s-pragmatic-salafis-politics-of-hizb-al-nour-pub-64902>
- Stéphane Lacroix, Laurent Bonnefoy, « Le wahhabisme, rempart ou inspirateur de l'Etat Islamique », *Le Crieur*, n°3, mars 2016
- Roel Meijer, *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, Columbia University Press, 2009
- Nabil Mouline, *Les clercs de l'islam : autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite (18^e-21^e siècle)*, PUF, 2011
- Zoltan Pall, "Kuwaiti Salafism and Its Growing Influence in the Levant", Carnegie Endowment for International Peace, 2014, http://carnegieendowment.org/files/kuwaiti_salafists.pdf
- Madawi al-Rasheed (ed.), *Kingdom Without Borders: Saudi Arabia's Political, Religious and Media Borders*, Hurst, 2008
- Bernard Rougier (dir.), *Qu'est-ce que le salafisme ?*, PUF, 2008
- Reinhard Schulze, *Islamischer Internationalismus Im 20. Jahrhundert: Untersuchungen Zur Geschichte Der Islamischen Weltliga*, Brill, 1990
- Naveed Sheikh, *The New Politics of Islam: Pan-Islamic Foreign Policy in a World of States*, Routledge, 2007
- Joas Wagemakers, *Salafism in Jordan: Political Islam in a Quietist Community*, Cambridge University Press, 2016

ACTES

Rencontre

Sahel – Méditerranée

IRD-MEAE

Mardi 18 avril 2017
Salle Jacques Clergier
1 rue Robert Esnault-Pelterie
75007 Paris