



HAL
open science

**La genèse d'un "islam du juste milieu" en Indonésie :
histoire et portée de l'institutionnalisation d'une notion
ambigüe**

Andar Nubowo

► **To cite this version:**

Andar Nubowo. La genèse d'un "islam du juste milieu" en Indonésie : histoire et portée de l'institutionnalisation d'une notion ambigüe. Histoire. Ecole normale supérieure de lyon - ENS LYON, 2023. Français. NNT : 2023ENSL0099 . tel-04460996

HAL Id: tel-04460996

<https://theses.hal.science/tel-04460996>

Submitted on 16 Feb 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THESE

en vue de l'obtention du grade de Docteur, délivré par
l'ECOLE NORMALE SUPERIEURE DE LYON

École Doctorale N° 483

Sciences Sociales (Histoire, Géographie, Aménagement, Urbanisme,
Archéologie, Sciences politiques, Sociologie, Anthropologie)

Discipline : Histoire

Soutenue publiquement le 12/12/2023, par :

Andar NUBOWO

La genèse d'un « Islam du juste milieu » en Indonésie : histoire et portée de l'institutionnalisation d'une notion ambiguë

Devant le jury composé de :

ALLES, Delphine
DIRECHE, Karima
SAMUEL, Jérôme
JAMMES, Jeremy
LACROIX, Stéphane
MADINIER, Rémy

Professeur des universités INALCO
Directrice de recherche CNRS
Professeur des universités INALCO
Professeur des universités IEP de Lyon
Associate Professor SciencesPo
Directeur de recherche CNRS

Examinatrice
Rapporteur
Rapporteur
Examinateur
Examinateur
Directeur de thèse

À mes parents et beaux-parents
À Farida, Nazwa, Nobel, et Nay

Remerciements

Mon parcours doctoral, depuis ses débuts jusqu'à la rédaction de cette thèse, doit beaucoup à plusieurs personnes. Je tiens à remercier infiniment Rémy Madinier pour sa volonté et sa patience à me guider en tant que '*santri*' en histoire à l'École normale supérieure (ENS) de Lyon, ainsi qu'à Makram Abbas, sans l'aide précieuse duquel je n'aurais jamais pu m'inscrire. Je suis également très reconnaissant à Abdul Mu'ti, Ahmad Najib Burhani, Amin Abdullah, Andrée Feillard, Bahtiar Effendy, Hajriyanto Y. Thohari, Jeffery Geovani, Ken Narotama Hidayatullah, Muhadjir Effendy, Raja Juli Antoni, Rizal Sukma, Soetrisno Bachir, et Syafiq Hasyim pour leur encouragement et leur soutien durant mes études doctorales. Mes remerciements vont également à Jean-Pierre Dedieu, Samia Kotele et Sophia Mouttalib pour leur relecture attentive et détaillée.

Je souhaite exprimer ma gratitude à Leonard C. Sebastian, directeur du programme d'Indonésie à la S. Rajaratnam School of International Studies (RSIS), Université Technologique de Nanyang (NTU) à Singapour pour son soutien au cours de mes deux années de recherche à Singapour. Je remercie également Beatrice Jaluzot, directrice de l'Institut d'Asie orientale (IAO), ENS de Lyon, pour m'avoir permis d'y travailler à la rédaction de ma thèse. De plus, je tiens à remercier Jérôme Samuel et Gabriel Facal, directeur et directeur adjoint de l'IRASEC de Bangkok, pour la bourse de terrain qui m'a permis d'entamer la recherche documentaire et sur le terrain à Paris, Leiden, Singapour, Medan, Jakarta, Yogyakarta, Surakarta, Surabaya, Makassar et Manado. Enfin, je tiens à exprimer ma gratitude envers Phillippe J. Vermonte, doyen de la Faculté des sciences sociales de l'Universitas Islam Internasional Indonesia (UIII) de Jakarta, pour m'avoir facilité l'hébergement dans cette nouvelle université pendant deux mois de mes recherches en Indonésie.

Je n'oublie pas de remercier chaleureusement mes collègues doctorants, les « anak-anak de Rémy », et le groupe « Pomodoro » composé d'Eka Ningtyas, Gloria Truly Estrelita, Samia Kotele, Sophia Mouttalib et Tohir Mustofa pour leur accompagnement inlassable au cours de ces quatre dernières années. Enfin, je souhaite exprimer ma gratitude envers toutes les personnes que je n'ai pas pu mentionner, mais dont le travail a laissé une trace dans cette thèse.

Note sur l'orthographe

L'orthographe indonésienne a connu, depuis l'indépendance, deux réformes. La première, en 1947 a conduit à transcrire le « oe » en « u ». La seconde, en 1972, a remplacé « dj » en « j », le « tj » en « c », le « j » en « y » et le « ch » en « kh ». Hormis dans les citations, tous les termes indonésiens seront transcrits selon cette nouvelle orthographe. Pour les noms propres, j'ai adopté la forme la plus courante. Certains Indonésiens ont adapté leur nom, d'autres ne l'ont pas fait. Il n'existe souvent aucune règle en la matière. Sukarno s'écrit encore le plus souvent Soekarno, en revanche, son successeur est généralement orthographié Suharto. J'ai retenu le nom Sunan Kalijogo, l'un des neufs prédicateurs musulmans à Java, au lieu de Sunan Kalijaga.

Pour les mots arabes, j'ai préféré utiliser la translittération arabe ci-dessous :

| | | | |
|---|---------------|----|-----------------------------|
| ا | - a | ظ | - z |
| ب | - b | ع | - ' (ay) |
| ت | - t | غ | - gh |
| ث | - s (t ou th) | ف | - f |
| ج | - j | ق | - q |
| ح | - h | ك | - k |
| خ | - kh | ل | - l |
| د | - d | م | - m |
| ذ | - z (d) | ن | - n |
| ر | - r | و | - v, u, o, ow (w, û, u, aw) |
| ز | - z | ه | - h, -a |
| س | - s | ی | - y, i, ey (î, ay) |
| ش | - sh | ء | - ' (ay) |
| ص | - s | یه | - -îya |
| ض | - z (d) | خو | - khw |
| ط | - t | ة | - -a, -at |

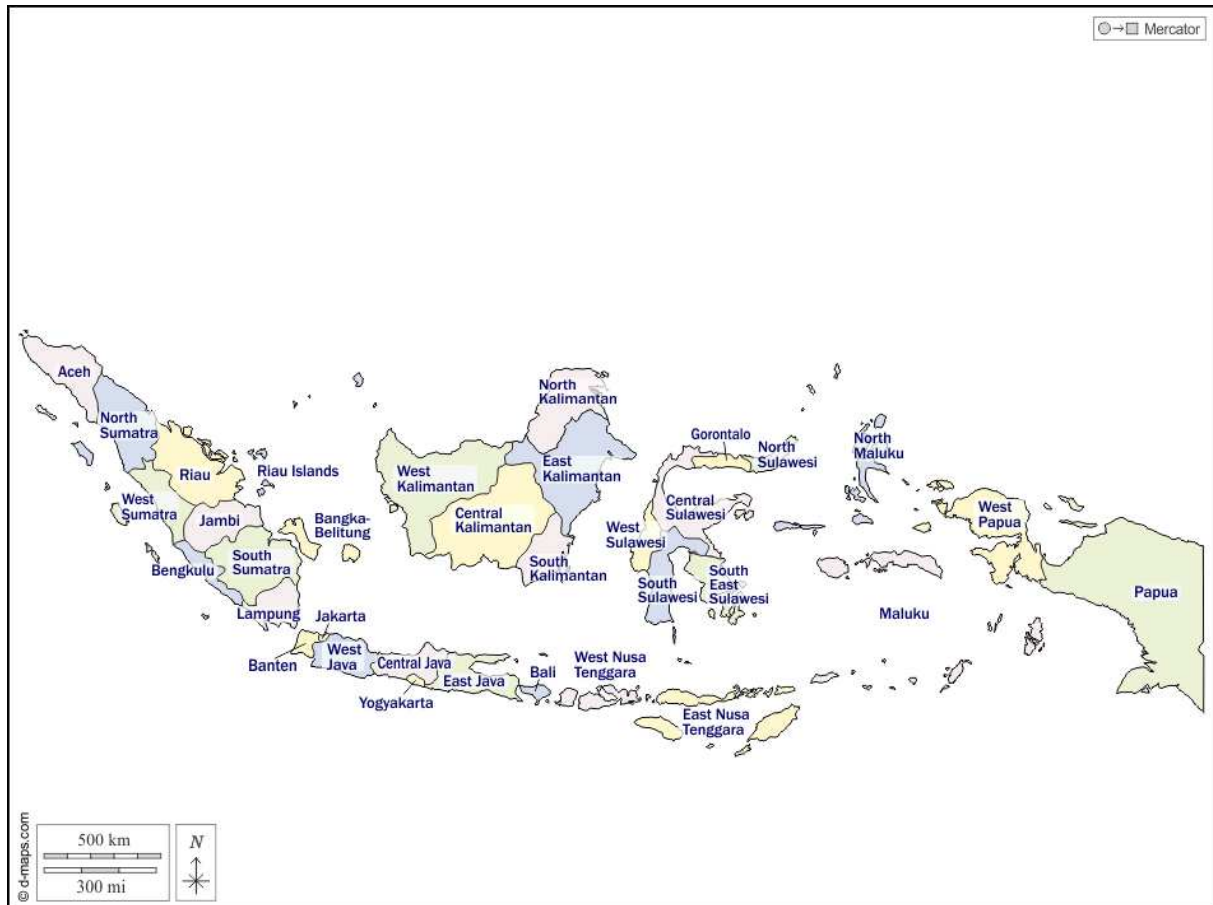
- voyelles arabes : a, â, à, i, î, u, û
- article arabe : al- (même devant les lettres solaires)

Carte d'Asie du Sud-Est¹



¹. La compagnie des cartes, www.compagniedescartes.fr, le 25 aout 2023.

Carte d'Indonésie²



². La carte d'Indonésie, www.d-maps.com, le 25 aout 2023.

Carte de Java³



³. La carte de Java, www.d-maps.com, le 25 aout 2023.

Introduction

« *La position indonésienne sur le wasatiyyat islam est très claire. Nous poussons à la création d'un axe de l'islam du juste milieu dans le monde musulman. Avec cet axe du wasatiyyat, nous montrons que l'Islam est une religion rahmatan lil 'alamin* »⁴.

Le 1^{er} mai 2018, vêtu d'une veste bleue, d'une chemise blanche et d'un pantalon noir, le président Joko « Jokowi » Widodo fit son entrée dans la salle Garuda, située au sein du palais présidentiel de Bogor, en Java Ouest. À l'intérieur de cet espace solennel, le Grand Cheikh d'Al- Azhar en Égypte, Ahmad Muhammad Ath-Thayeb, accompagné par l'Envoyé spécial du président, Din Syamsudin, prirent place de chaque côté du président. Devant plus de cent oulémas et intellectuels musulmans provenant des quatre coins du globe, le président Jokowi affirma que, en s'appuyant sur le Pancasila et sur le principe du Bhinneka Tunggal Ika (Unité dans la diversité), célébrant la diversité religieuse, ethnique et linguistique, l'Indonésie avait réussi à contrer la propagation de la haine et du radicalisme⁵. La Haute Consultation dont ce rassemblement était un épisode déboucha sur la rédaction du Message de Bogor (*Risâlatu Bogor*), qui exposait les sept préceptes essentiels de l' « *islam wasathiyah* » (« l'islam du juste milieu ») : *tawassuṭ* (modération), *i'tidâl* (équité et justice), *tasâmuḥ* (tolérance, coexistence pacifique), *shûrâ* (délibération), *iṣlâḥ* (réforme), *qudwa* (comportement exemplaire), et *muwâṭana* (nationalisme et citoyenneté)⁶. La notion d'*islam wasathiyah*, consacrée ce jour-là, est la forme indonésienne du terme arabe « *wasatiyyat al-islâm* », terme certes moderne, mais bien ancré dans le Coran et la parole prophétique (hadith). Dans la sourate al-Baqara, 2 : 143,

⁴. Allocution du Président Joko Widodo a la cérémonie de l'ouverture de la Haute consultation du *wasatiyyat islam* au palais présidentiel de Bogor Java Ouest, le 1 mai 2018. "Rahmatan lil 'alamin" signifie : miséricordieuse à tous les peuples.

⁵. Fabian Januarius Kuwado (2018), « Di Depan 100 Ulama Dunia Jokowi Singgung Medsos yang Dipakai Sebar Radikalisme », *Kompas*, le 1 mai, disponible sur : <https://nasional.kompas.com/read/2018/05/01/15234261/di-depan-100-ulama-dunia-jokowi-singgung-medsos-yang-dipakai-sebar?page=all> (consulté le 26 mai 2022).

⁶. *Risâlatu Bogor*, La Haute consultation internationale du *wasatiyyat islam*, le 1-3 mai 2018, Bogor, Java Ouest. Voir l'annexe.

le mot « *wasatiyyat* » est relié au terme « *wasat* » dans le concept « *ummatan wasatan* », désignant une « communauté du juste milieu » qui témoigne aux gens (*shuhadâ* 'alâ al-nâs). En disant « *khiyâr al-umûr awsatuhâ* (le meilleur est au milieu) », Muhammad a également signalé le « *wasat* » comme étant « le meilleur choix » pour la communauté musulmane⁷.

L'adoption officielle par l'État d'une telle notion a constitué indubitablement un changement majeur dans le discours et la politique du gouvernement indonésien. Ce faisant, en effet, le président Jokowi a semblé instaurer un nouveau principe religieux, au côté de la « croyance en un dieu unique », consacrée par l'idéologie nationale, le Pancasila et qui, jusque-là, régissait la communication officielle des autorités.

La présente thèse se donne pour objet de comprendre ce changement, introduit dans la politique gouvernementale par l'institutionnalisation de la notion d'*islam wasathiyah* dans l'espace national et international. Ce « nouveau mantra », dont les sept préceptes énoncés plus haut présentent des similitudes évidentes avec les cinq principes du Pancasila, préfigure-t'il l'abandon progressif de ce dernier ?⁸ Que recouvre au juste l'emploi de ce vocabulaire islamisé et arabisé en lieu et place du sanskrit et du malais de l'idéologie nationale par le président de la République ?

Les défis de la radicalisation

C'est après la mobilisation islamiste du 2 décembre 2016, également désignée sous le terme de « mouvement 212 », qui a mis en cause la politique nationaliste et inclusive de son gouvernement, que le président Jokowi a instauré une politique en faveur de « l'islam du juste

⁷. La notion de « *wasatiyyat* » en Islam est donc moderne u sens où elle ne se trouve pas dans le Coran. Cependant, elle est liée au concept d' « *ummatan wasatan* » dans la sourate Al-Baqarah (2), versets 142 à 147, qui traite du changement de qibla de la Palestine vers La Mecque en 624 ou 16-17 mois après la migration du Prophète à Médine. Le mot « *wasat* » (modéré, au milieu, le meilleur) est également présent dans de nombreux versets du Coran, tels que dans Al-Baqarah (2) : 238, Al-Maidah (5) : 89, Al-Qalam (68) : 28 et Al-'Adiyat (100) : 4-5. Selon Ibn Manzur, dans la langue arabe, « *wasat* » est un nom se référant à une chose entre deux extrêmes (*wasat al-shai' mâ bayna tarfayn*). Le terme « *wasat* » peut également être utilisé lexicalement comme un nom (*ism*) pour désigner ce qui se trouve entre deux extrêmes, par exemple, « Vous tenez la corde du milieu », « Vous êtes assis au milieu de la maison ». De plus, le mot « *wasat* » peut parfois être employé comme un adjectif (*shifat*), même si son origine est un nom, comme dans la phrase « *Anna awsat al-shay' afḍaluhu wa khiyâruhu, ka wasati al-mar'i khayr min tarfihi* » (« En fait, la chose au milieu est la plus noble et la meilleure, tout comme une personne se trouvant au milieu est préférable à celle qui occupe une position extrême ». Muḥammad ibn Mukarram Ibn Manzûr (1993), *Lisân al-'arab al-mujallad al-sâbi* ', Beyrouth : Dâr Ihya' al-Turâṣ al-'Arabî : Mu'assasat al-Târikh al-'arabî, p. 426-432.

⁸ . Le Pancasila (littéralement cinq principes) adopté en 1945 au moment de la proclamation de l'indépendance consacre : 1. La croyance en un dieu unique ; 2. Une humanité juste et civilisée ; 3. L'unité de l'Indonésie ; 4. Une démocratie guidée par la sagesse à travers la délibération et la représentation ; 5. La justice sociale pour tout le peuple indonésien.

milieu ». Il a ressenti le besoin d'établir un bastion modéré au sein de l'islam indonésien pour soutenir sa vision politique, fondée sur la défense de l'idéologie nationale du Pancasila et de l'État unitaire de la République d'Indonésie (Negara Kesatuan Republik Indonesia, NKRI), tous deux mis en question par l'islamisme radical. Face à des « ennemis » similaires, dont l'influence dans le pays allait croissant, Jokowi, comme ses prédécesseurs, Megawati Sukarnoputri et Susilo Bambang Yudhoyono, a invité les acteurs non étatiques musulmans, la Muhammadiyah et le NU au premier chef, à s'impliquer dans une cogestion avec l'État de l'islam du juste milieu et du Pancasila. Par une série de mesures gouvernementales, qui concernent tant la politique intérieure que la politique extérieure, Jokowi a ainsi associé les notions d'*islam wasathiyah* et de modération religieuse pour renouveler sur cette base, conjointement avec le Pancasila, l'identité religieuse de l'Indonésie.

Ce renouvellement de l'idéologie religieuse officielle nationale s'inscrit dans le cadre d'un mouvement beaucoup plus vaste, à savoir la confrontation de l'ensemble du monde musulman avec le phénomène du radicalisme religieux depuis 1979. Le coup d'État de La Mecque, perpétré par Juhayman al-Utaybi le 20 novembre 1979, constitue un événement d'une grande importance qui a déclenché une mutation idéologique en Arabie saoudite et dans le monde musulman, les faisant passer du modérantisme islamique au radicalisme⁹. Malgré l'échec total de son opération militaire, Utaybi a semé une idéologie radicale en Arabie saoudite, inspirée du salafisme-wahhabisme. Salafisme et wahhabisme ont alors transformé les pratiques religieuses jusque-là modérées des Saoudiens en fondamentalisme et conservatisme religieux. La révolution islamique iranienne dirigée par l'ayatollah Khomeiny en 1979 a aggravé cette radicalisation. Gardiens autoproclamés du sunnisme, appuyés sur la manne pétrolière, les Saoudiens ont alors commencé à exporter le salafisme et le wahhabisme vers le reste du monde pour contrecarrer l'influence chiite iranienne¹⁰. La propagation du salafisme-wahhabisme à l'échelle internationale est également étroitement liée à la guerre

⁹. Juhayman al-Utaybi et un groupe de quelques centaines de militants djihadistes occupèrent la Grande Mosquée de La Mecque pendant 14 jours. Al-Utaybi réclamait une réforme islamique de l'État et le renversement du régime d'Ibn Saoud jugé corrompu et impie. Pour les combattre, la famille royale a demandé une fatwa au cheikh 'Abd al-'Aziz b. Baz (afin d'autoriser l'effusion de sang dans un lieu sacré) et l'aide militaire française. Sous le commandement de Paul Barril, qui s'était d'abord converti à l'islam, les forces françaises ont réussi à contrecarrer la tentative de coup d'État. L'*Imam Mahdi* (Muhammad Al-Qahtani) a été abattu, al-Utaybi et ses partisans ont été arrêtés le 3 décembre et exécutés quelques mois plus tard. Voir : Yaroslav Trofimov (2007), *The Siege of Mecca : The Forgotten Uprising in Islam's Holiest Shrine and the Birth of al Qaeda*, Doubleday Books, 301 pages.

¹⁰. Madawi Al-Rasheed (2007), *Contesting the Saudi State Islamic Voices from a New Generation*, Cambridge University Press, Notamment par la construction des universités islamiques à La Mecque et à Médine dans des années de 1960.

d'Afghanistan contre l'URSS, depuis 1986, pendant laquelle l'Arabie saoudite a été un acteur majeur pour l'envoi de moudjahidines dans les zones de guerre.

Dans ce processus de radicalisation globale, un homme d'affaires saoudien, Usama bin Laden, fut une figure emblématique. En finançant la lutte en Afghanistan contre l'invasion soviétique, il a réussi à y rassembler les djihadistes du monde entier. Après le retrait de l'URSS, se proclamant héros de l'islam, Usama ben Laden a cherché à établir une communauté islamique mondiale et un califat islamique. Lorsque l'Arabie Saoudite a appelé les États-Unis et Israël pour combattre l'invasion irakienne du Koweït dans la guerre du Golfe de 1991, Bin Laden a vu là une désacralisation des lieux saints de l'islam et une capitulation devant l'Occident. Comme al-Utaybi et son mouvement l'avaient fait trois décennies plus tôt, il a appelé ses partisans djihadistes et tous les musulmans à détruire les pouvoirs musulmans trop proches de l'Occident, en particulier le Royaume d'Arabie saoudite¹¹. Le retour de centaines de militants d'Afghanistan après la chute du régime Taliban en 2001, a activé la cellule djihadiste saoudienne sous la direction de Bin Laden et d'un duo d'oulémas salafi-djihadistes, Nasir al-Fahd et 'Ali al-Khudayr. Le Royaume saoudien a depuis connu plusieurs vagues de radicalisme violent et sanglant. Le 12 mai 2003 à Riyad, par exemple, douze poseurs de bombes-suicides ont attaqué des résidences particulières, tuant 30 personnes et en blessant environ 200¹².

Le réseau de djihadisme international dirigé par Usama bin Laden et Al-Qaïda opérait également dans de nombreuses nations à majorité musulmane, du Maghreb à l'Asie du Sud-Est. En coopération avec les djihadistes locaux, il a semé une violence meurtrière. En mai 2003 à Casablanca et dans d'autres grandes villes, des attaques terroristes ont coûté la vie à 45 personnes. Dans la région sahélienne subsaharienne, le réseau d'Al-Qaïda a également engendré des groupes de djihadistes locaux ou régionaux tels que Boko Haram, qui se définit comme un groupe de hanbalo-wahhabites, menant une campagne terroriste au nom de l'islam¹³. En Indonésie, au début des années 2000 les attaques contre des lieux de culte, puis les attentats à Jakarta, les attentats de Bali 1 et de Bali 2, ainsi que les conflits religieux à Poso et dans les Moluques, sont inextricablement liés aux réseaux de djihadistes locaux affiliés au groupe régional Jamaah Islamiyyah et au djihadisme international d'Al-Qaïda. Les pays musulmans et

¹¹. Stéphane Lacroix (2005), « Post-Wahhabism in Saudi Arabia », *ISIM Review*, 15 (Spring), p. 17.

¹². International Crisis Group (2004), « Saudi Arabia Backgrounder : Who are the Islamists ? », *ICG Middle East Report*, 31, le 21 septembre, p. 12-14.

¹³. Cédric Bayloq et Aziz Hlaoua (2016), « Diffuser un « islam du juste milieu » ? Les nouvelles ambitions de la diplomatie religieuse africaine du Maroc », *Afrique contemporaine*, 1 (257), p. 113 -128.

les pays occidentaux ont vu également se propager des discours islamistes radicaux opposant diamétralement l'Occident et l'islam. Les attentats terroristes du 11 septembre 2001 à New York, aux États-Unis, les attentats à la bombe de Madrid en mars 2004, qui ont fait 202 victimes, les attaques radicales de Paris en 2015, notamment celles contre Charlie Hebdo, ainsi que la décapitation de Samuel Paty en 2020, sont perçus également comme des preuves de la menace du radicalisme en Occident. Utilisant les inventions de la technologie la plus moderne (internet et plateformes de réseaux sociaux), l'idéologie djihadiste a atteint les jeunes musulmans dans les pays occidentaux laïques. En Europe comme en Amérique le fondamentalisme radical a continué à semer la terreur pour implanter son utopie politique : l'application totale de la charia et la création du califat islamique par la guerre sainte contre l'Occident impie¹⁴.

Le débat houleux sur l'islam et la démocratie

L'essor du djihadisme et du radicalisme islamique, tant dans le monde musulman que dans les sociétés occidentales, a engendré un débat politique et scientifique, parfois difficile à suivre dans la mesure où la frontière entre les deux domaines n'est pas toujours claire, notamment en ce qui concerne la compatibilité entre l'islam et la démocratie. La thèse de Francis Fukuyama en 1989 sur la « fin de l'histoire », qu'annonçait la victoire irréversible de la démocratie sur l'idéologie communiste et marxiste¹⁵, a été mise en doute par Daniel Pipes en 1995 et Samuel Huntington en 1997. Daniel Pipes, un écrivain et historien américain, a montré que l'islamisme et le radicalisme étaient des phénomènes généralisés dans le monde musulman après la guerre froide. Depuis 1985 le Moyen-Orient a été inondé par cette idéologie. Au lieu d'adopter la démocratie et l'islam modéré, selon lui, le fondamentalisme musulman avance un schéma utopique radical, antidémocratique, antisémite, anti-occidental, et rejette la coexistence

¹⁴. Selon Shirali, une sociologue franco-iranienne, les jeunes musulmans en France sont contraints de vivre une double vie : valeurs et culture musulmanes à l'intérieur de leur maison, sécularisme et la démocratie à l'extérieur. En conséquence, certains d'entre eux souffrent de la schizophrénie, et sont piégés dans un repli identitaire en tant que musulmans et français. Déboussolés psychologiquement, certains ne parviennent pas à trouver une réponse. Ce sont des jeunes musulmans qui n'arrivent pas à construire leur identité personnelle entre l'islam et la démocratie. Voir : Mahnaz Shirali (2007), *Entre islam et démocratie : Parcours de jeunes Français d'aujourd'hui*, Paris : Armand Collin, 256 pages.

¹⁵. La chute du mur de Berlin le 9 novembre 1989 et l'effondrement de l'immense empire de l'Union des républiques socialistes soviétiques (URSS) le 26 décembre 1991 ont donné naissance à la théorie de la « fin de l'histoire », début d'une ère marquée par la victoire des États-Unis et leurs alliés constitutifs du bloc de l'Ouest contre l'Union des républiques socialistes soviétiques (URSS) et ses États satellites formant le bloc de l'Est dans la guerre froide qui durait depuis 1947. Voir : Francis Fukuyama (1989), « The End of History ? », *The National Interest*, 16 (Summer), p. 3-18 ; Francis Fukuyama (1992), *The End of History and the Last Man*, New York, London, Toronto, Sydney : Free Press, 464 pages.

avec le modèle occidental¹⁶. Contrairement à Fukuyama, Huntington a dépeint l'islam, de même que la Chine, comme une nouvelle menace potentielle pour des États et des civilisations occidentales. Selon lui, l'islam est par essence en contradiction et en conflit avec le concept de démocratie tel qu'adopté par les sociétés libérales des états occidentaux. Dans l'Islam, a-t-il affirmé, quelle que soit la tendance politico-religieuse, il n'y a pas de place pour la démocratie et la culture séculière. Il conclut que le manque de démocratie dans le monde musulman est en grande partie dû à la nature de la culture musulmane, hostile et inhospitalière au libéralisme de l'Occident¹⁷. L'observation des faits corrobore l'opinion de Pipes et Huntington. Malgré une tendance marquée vers la démocratie dans plusieurs pays après la guerre froide, l'organisation Freedom House, sur les 57 pays musulmans, n'en classe que douze comme des États semi-démocratiques. Les 35 autres sont considérés comme régimes autoritaires. Sur les quinze pays les plus répressifs dans le monde, huit sont des pays musulmans¹⁸.

Ces données ont confirmé l'opinion de ceux qui sont persuadés qu'il y a incompatibilité entre l'islam et la démocratie. Pour l'historien Bernard Lewis cette incompatibilité découle de la perfection, de l'autosuffisance, et de l'unicité affirmée de l'islam. Dans la tradition islamique, selon lui, l'idée de séparation entre la religion et le politique, comme base de la démocratie politique moderne, est inacceptable. Les mots « séculier », « sécularisme », « laïque » et « laïcité » dans les langues des pays à majorité musulmane sont soit des mots empruntés, soit des néologismes. L'islam, toujours selon Lewis, est une entité unique holistique et complète, dont l'histoire et la tradition se distinguent de la démocratie libérale des pays de l'Occident¹⁹. En France, la poussée du radicalisme a mis au premier plan une question latente depuis des décennies : l'islam est-il une religion modérée, compatible avec la laïcité et la démocratie ? En France, des penseurs républicains et laïcs comme Pierre-André Targuiéff et Alain Finkielkraut, ont insisté sur le fait qu'il est un fondamentalisme, une menace pour la démocratie. Une partie de la gauche socialiste non-universitaire, ni spécialiste de l'islam, à l'image de Didier Motchane ou de Manuel Valls par exemple, a-t-elle aussi dénoncé la mobilisation au nom de l'islam quelle que soit sa forme, modérée, libérale ou laïque²⁰. Le

¹⁶. Daniel Pipes (1995), « There Are No Moderates : Dealing with Fundamentalist Islam », *The National Interest*, 41 (Fall), p. 48-57.

¹⁷. Samuel P. Huntington (1997), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, India : Penguin Books, p. 112.

¹⁸. Michael Buehler (2010), *Countries at the Crossroads : Indonesia 2010*, Freedom House Report, August.

¹⁹. Bernard Lewis (1996), « Islam and Liberal Democracy : Historical Overview », *Journal of Democracy*, 7 (2), p. 52-63.

²⁰. Olivier Roy (2005), *La laïcité face à l'islam*, Paris : Stock, p. 3

politologue Gilles Kepel, spécialiste du monde musulman, a également soutenu sa thèse sur la « radicalisation de l'islam », qui signifie selon lui qu'en tant que système d'enseignement, l'islam pousse les individus à la radicalisation²¹. L'islamologue Marie-Thérèse Urvoy a déclaré que l'islam et l'islamisme sont comme des frères siamois difficiles à séparer. Pour elle, la distinction entre l'islam modéré ou l'islam de lumière et l'islam radical n'est pas pertinente, parce que les modérés et les radicaux ont les mêmes ambitions spirituelles et politiques²².

Contrairement à cette vision pessimiste, d'autres universitaires, comme John O. Voll et Graham H. Fuller, ont insisté sur la compatibilité de l'islam et de la démocratie. Ils ont affirmé que les valeurs intrinsèques de l'islam telles que l'ouverture, l'égalité et la liberté d'opinion pouvaient être retracées dans la tradition des démocraties occidentales. Ils ont convenu que, sous couvert de défendre la religion d'Allah, le radicalisme et le fondamentalisme musulman ont terni la beauté originelle de l'islam. Ils ont insisté sur le fait que l'islam n'est pas une religion monolithique, mais une mosaïque de traditions et d'idées politico-religieuses (scripturalisme, traditionalisme, mysticisme, modernisme, et libéralisme)²³. Au sein de la communauté musulmane, Ahmad Shawqi al-Fanjar et un islamiste tunisien, fondateur du parti El-Nahda, Rachid Ghannouchi, sont convaincus que l'islam est compatible avec la démocratie, car les valeurs démocratiques peuvent être déduites de principes universels de l'islam, comme la justice (*'adl*), le droit (*ḥaqq*), la consultation (*shûrâ*) et l'égalité (*musâwa*). Ghannouchi, en outre, a fait valoir que dans les conditions de l'ère contemporaine, la « démocratie parlementaire pluraliste » est « l'instrument idéal pour mettre en pratique la charia de Dieu ». Il a soutenu que sous régime démocratique le principe de la souveraineté divine, fondamental dans l'Islam, est maintenu, car la démocratie ne revendique qu'une souveraineté individuelle ou de classe²⁴.

Ce débat implique principalement des perspectives essentialistes qui soutiennent que la violence et le radicalisme sont inhérents à l'enseignement de l'islam, affirmant ainsi que l'islam est une religion de violence. À l'inverse, certaines thèses invoquent l'islam comme une religion de paix, intrinsèquement. Ces deux perspectives apparemment opposées se rejoignent en réalité en ce qu'elles tombent dans le piège de l'essentialisme. Elles négligent les questions sociales, politiques et économiques ainsi que la pluralité et la spécificité socioreligieuse et

²¹. Cécile Dumas (2016), « Olivier Roy et Gilles Kepel, querelle française sur le djihadisme », *Libération*, le 14 avril, disponible sur : https://www.liberation.fr/debats/2016/04/14/olivier-roy-et-gilles-kepel-querelle-francaise-sur-le-jihadisme_1446226/ (consulté le 7 avril 2023).

²². Marie-Thérèse Urvoy (2021), *Islam et Islamisme, Frères ennemis ou frères siamois ?* Artege, 168 pages.

²³. John O. Voll (2007), « Islam and Democracy : Is Modernization a Barrier ? », *Religion Compass*, 1/1, p. 170-178 ; Graham H Fuller (2002), « The Future of Political Islam », *Foreign Affairs*, 81 (2), p. 48-60

²⁴. John O. Voll (2007), « Islam and Democracy », *ibid.*, p. 170-178.

culturelle de la manifestation de l'islam dans chaque pays musulman. A cet égard, un politologue français spécialiste de l'islam, Olivier Roy, a critiqué la vision culturaliste et essentialiste des universitaires, qui suppose un rapport immuable entre ce que dit le Coran, la vie politique dans les sociétés musulmanes et le comportement en général des musulmans à l'égard du politique²⁵. Il a critiqué la thèse de Kepel sur la radicalisation de l'islam, influencée par le sociologue français Émile Durkheim, qui affirme la prééminence du système sur l'acteur individuel. Dans une optique wébérienne où l'action de l'individu a prise sur le système social, Roy a insisté sur l'idée que l'islam n'est pas la source principale de la violence et du radicalisme. Pour lui, ce n'est pas « la radicalisation de l'islam », mais « l'islamisation de radicalité » qu'ont entrepris les terroristes et les djihadistes²⁶.

Contrairement aux perspectives essentialistes évoquées précédemment, un certain nombre de chercheurs occidentaux et musulmans, ont avancé l'argument que l'islam et ses manifestations socio-politiques et religieuses ne peuvent être appréhendés de manière générale. Parmi eux, des spécialistes de l'Indonésie ont souligné le rôle qu'avait joué l'islam dans le développement de la démocratie dans ce pays. Ainsi, sur la base de recherches anthropologiques et politiques, Robert W. Hefner observe que la Muhammadiyah et le Nahdlatul Ulama (NU) sont des moteurs de démocratisation.²⁷ Jeremy Menchik, quant à lui, les voit comme des « acteurs contingents » de la démocratie, à la fois promoteurs de la démocratie et défenseurs d'un conservatisme antidémocratique²⁸. A propos de la poussée de l'islamisme radical en Indonésie, Andrée Feillard et Rémy Madinier ont également noté que le radicalisme au nom de l'islam ne peut y être assimilé à l'islam radical, comme il existe ailleurs, car l'islamisme radical en Indonésie se nourrit de l'histoire religieuse de l'Archipel, marquée par une suite de conflits et de réconciliations, se distinguant ainsi du radicalisme islamique du Moyen-Orient²⁹.

²⁵. Olivier Roy (2005), « 'Bon' islam, 'mauvais' islam », *Le Monde Diplomatique*, Octobre, p. 31

²⁶. Cécile Daumas (2016), « Olivier Roy et Gilles Kepel, querelle française sur le djihadisme », *loc.cit.*.; Nadia Henni-Maulāi (2021), « Olivier Roy : Ce n'est pas la lecture du Coran qui pousse à la radicalité », *Jeune Afrique*, le 1 mai, disponible sur : <https://www.jeuneafrique.com/1162865/politique/olivier-roy-ce-nest-pas-la-lecture-du-coran-qui-pousse-a-la-radicalite/> (consulté le 29 août 2023).

²⁷. Robert Hefner (2000), *Civil Islam : Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton, and Oxford : Princeton University, xxiv-286 pages.

²⁸. Jeremy Menchik (2019), « Moderate Muslims and Democratic Breakdown in Indonesia », *Asian Studies Review*, 43 (3), p. 1-19.

²⁹ Andrée Feillard et Rémy Madinier (2006), *La fin de l'innocence : L'islam indonésien face à la tentation radicale de 1967 à nos jours*, Jakarta/ IRASEC/ Les Indes savantes, p. 11-12.

Un islam du juste milieu, une réponse civilisationnelle ?

Au sein du monde musulman les violences d'Al-Qaïda et de Daesh (*Dawla Islamiya*, ISIS), qui semblent justifier l'argument de la violence intrinsèque de l'islam, en commettant comme ils le font des crimes abominables au nom de l'islam, ont provoqué une prise de conscience. En réponse à tels enjeux, un certain nombre d'universitaires, intellectuels, et dirigeants musulmans, dans le monde musulman, ont entamé une recherche sur la doctrine musulmane de la modération islamique promue par le Coran et la tradition de Muhammad. Cette initiative a pour but d'enquêter sur la notion d'un islam du juste milieu pour combattre le radicalisme³⁰. Le 9 novembre 2004, le roi Abdallah II bin Al-Hussein a proclamé le Message d'Amman, en Jordanie. Il y appelle la communauté internationale à travailler pour mettre fin aux oppressions et éradiquer les causes de la violence, du fanatisme et de l'extrémisme. Il a souhaité que les savants et les intellectuels éclairent tant les extrémistes que les islamophobes sur les chemins de la tolérance, de la modération (*wasatiyyat*), dans l'idée de la bonté de l'islam, et les empêchent de tomber dans les abîmes de l'extrémisme et du fanatisme qui détruisent toute humanité³¹. Dans la même ligne, le 7-8 décembre 2005, l'Organisation de la Coopération islamique (OCI), inspirée par le Message d'Amman, a émis la Déclaration de La Mecque, et appelé les pays membres à redoubler et à coordonner les efforts internationaux de lutte contre le terrorisme et l'islamophobie par la promotion des valeurs fondamentales de l'islam du juste milieu. Elle déclare :

« En effet, la civilisation islamique fait partie intégrante de la civilisation humaine, fondée sur les idéaux de dialogue, de modération, de justice, de droiture, et de tolérance, en tant que nobles valeurs humaines qui contrecarrent le fanatisme, l'isolationnisme, la tyrannie et l'exclusion. Il est donc d'une importance capitale de célébrer et de consacrer ces valeurs magnanimes dans notre discours musulman à l'intérieur et à l'extérieur de nos sociétés »³².

³⁰. Abdel Wahab Meddeb (2011), « Religion et Islam », *Esprit*, 2 (2), p. 112-124.

³¹. « The Amman Message », Amman : The Royale Aal Al-Bayt Institute for Islamic Thought, disponible sur : <https://ammanmessage.com/the-amman-message-full/> (consulté le 10 avril 2023).

³². « The Makkah Al-Mukarramah Declaration », voir dans l'annexe.

Sur la base de la Déclaration de La Mecque de 2005 signée par les rois, les émirs et les dirigeants des pays membres, le monde musulman s'est mis à adopter l'idée de la modération islamique, y compris le pays le plus rigoriste du Moyen-Orient, l'Arabie Saoudite. De nombreuses critiques à l'égard du wahhabisme y ont été lancées par les intellectuels réformistes et libéraux, et même par des intellectuels wahhabites dénonçant les manifestations sociales du wahhabisme, telles que la police religieuse et l'interdiction pour les femmes de conduire une voiture. En réponse à ces critiques et aux actions terroristes sur le sol saoudien, le roi Abdallah ibn Saoud avait organisé en 2003 la première Conférence de dialogue national sur l'extrémisme et la modération, à laquelle ont participé trente oulémas appartenant à tous les groupes confessionnels présents sur le territoire du royaume – sunnites wahhabites et non wahhabites, soufis, ismaéliens et chiites duodécimains. C'était un premier pas dans cette direction³³. Poursuivant dans cette voie, en octobre 2017, le prince héritier Muhammad b. Salman a entamé des projets de réformes sociales et religieuses, dénonçant le wahhabisme et ouvrant la porte à la modernisation et à la modération musulmane. Selon lui, depuis la fin des années 1970, le salafisme et wahhabisme ont transformé les pratiques religieuses, jadis modérées, des Saoudiens en fondamentalisme et conservatisme religieux. Retour, donc, à la modération. Il a ensuite entamé des réformes sociales telles que la permission donnée aux femmes saoudiennes de conduire sur les autoroutes, une reconnaissance symbolique des droits des femmes qui a été avant un tabou en Arabie saoudite³⁴.

La réforme vise bien sûr à redorer l'image du royaume saoudien aux yeux de la communauté internationale. Lors de sa visite à Jakarta en 2017, en l'occurrence, le roi Salman 'Abd al-'Aziz al-Saoud a exhorté à l'unité de tous les pays musulmans pour lutter contre le terrorisme et contre ce qu'il a appelé le « choc des civilisations ». Cet appel marquait la volonté saoudienne de mettre en œuvre une action diplomatique de *soft power* à l'échelle mondiale. Le roi Salman a habilement envoyé un bon message, à savoir que son pays n'est pas un partisan du radicalisme et de l'islamisme transnational, mais d'une version pacifique de l'islam

³³. Abdallah al-Hamid, par exemple, partage l'opinion d'al-Maliki en disant que le wahhabisme est devenu la véritable doctrine du salafisme. Il a appelé alors au salafisme non au wahhabisme. Un avocat et activiste Abd al-Aziz al-Qasim insiste sur l'authenticité de la tradition wahhabite respectant le pluralisme et la différence depuis sa fondation il y a 250 ans en Arabie saoudite et il croit à la nécessité de faire revivre ses aspects tolérants. Stephane Lacroix (2005), « Post-wahhabisme in Saudi Arabia », *loc.cit.*, p. 17.

³⁴. La réforme sociale menée par le prince Muhammad ben Salman est un retour à l'islam modéré. L'une de ses réformes est de permettre aux femmes de conduire des voitures sans accompagnement. Madawi Al-Rasheed (2007), *Contesting the Saudi State Islamic Voices from a New Generation*, *op.cit.*, p. 9-12 : Michael Chulov (2017), « I will return Saudi Arabia to moderate Islam, says crown prince », *The Guardian*, le 24 octobre, disponible sur : <https://www.theguardian.com/world/2017/oct/24/i-will-return-saudi-arabia-moderate-islam-crown-prince> (consulté le 16 avril 2023).

modéré³⁵. En ce sens, l'Arabie saoudite, qui a souffert du terrorisme transnational, a tenté de gagner les cœurs et les esprits des peuples du monde en menant une diplomatie de *soft power* plutôt que *hard power* fondé sur la coercition militaire et les exigences économiques. Cette diplomatie religieuse semble avoir pour but d'inverser une image négative de son pays dans l'opinion mondiale³⁶. La visite du roi saoudien en Indonésie en 2017 s'est produite dans un contexte bien préparé. Elle a confirmé le rôle que ce pays pouvait jouer dans l'émergence de la notion d'un « islam du juste milieu » lié à la fois à des pratiques anciennes d'un islam de dialogue confronté à la grande variété des horizons possibles et à la prise de conscience d'une montée du radicalisme dans l'ensemble du monde musulman.

Dans le contexte indonésien, les érudits et les intellectuels musulmans, ainsi que des grandes organisations religieuses telles que la Muhammadiyah, le NU, tout comme les autorités gouvernementales, ont utilisé la notion de l'islam du juste milieu en référence à sa signification dans les langues européennes et arabe. En plus d'être influencé par les penseurs musulmans classiques et contemporains pour ce qui concerne les concepts de « *wasat* » (modération) et « *ummatan wasaṭan* » (communauté modérée), le terme a également été influencé par la nécessité d'institutionnaliser le concept d' « islam modéré » dans la vie sociale, politique et religieuse.

La notion d' « islam du juste milieu » fit une première apparition en Indonésie en 1997 sous la forme « *ummatan wasaṭan* », terminologie finalement abandonnée au profit de la traduction indonésienne d' « islam modéré » (« *islam moderat* »), avant de réapparaître pour des raisons sur lesquelles nous reviendrons sous la forme d' « *islam wasathiyah* ». Cette variété des termes fut le reflet d'une flexibilité conceptuelle notable, la notion évoluant et se transformant au gré des contextes socio-historiques et politiques. En raison de son caractère conflictuel, l'utilisation du terme « *islam moderat* », notamment au début de la montée du terrorisme mondial, a progressivement cédé la place à des termes tels « *islam berkemajuan* (islam progressiste) » proposé par la Muhammadiyah, ou « *islam nusantara* (islam nousantarien) » adopté par le NU, puis enfin « *islam wasathiyah* » promu par le MUI en 2015. Après son adoption par Jokowi en mai 2018 le terme « *islam wasathiyah* » a été largement accepté aussi bien par les modérés et les islamistes-conservateurs que par les libéraux,

³⁵. *The Jakarta Post*, le 2 mars.

³⁶. Nabil Mouline (2020), « Arabie Saoudite : une nouvelle diplomatie religieuse ? » *Politique étrangère*, 1 printemps, Institut Français des Relations Internationales, p. 43-55.

accélérant la mise en place de nouveau projet étatique de la modération religieuse (*moderasi beragama*) en 2019.

L'émergence de cette notion arabe et coranique et les fluctuations de son histoire constituent un excellent poste d'observation de l'évolution de l'islam indonésien. Elle témoigne en effet de la quête d'une définition d'une identité islamique complémentaire au Pancasila. A ce titre intéresse beaucoup les autorités indonésiennes et s'inscrit également dans le cadre d'une cogestion de l'islam par l'État et les grandes organisations que sont la Muhammadiyah et le NU, bousculées, ces dernières années par l'irruption de petites organisations qui ont obtenu une audience considérable lors de différentes polémiques. Cette notion d'*islam wasathiyah* témoigne du retour à une prise en main de ce système de cogestion ainsi menacé, mais également de la prise de conscience de l'Indonésie du rôle mondial qu'elle a à jouer dans la promotion d'un islam modéré qui trouve ses racines non pas dans les injonctions occidentales, ni seulement dans l'histoire religieuse de l'Indonésie, mais également au cœur de la source coranique.

S'appuyant sur la sociohistoire³⁷, cette thèse s'intéresse particulièrement à l'institutionnalisation et à l'usage de la notion d'*islam wasathiyah* sur la scène socioreligieuse et politique nationale et internationale. Elle utilise également la sociologie de Pierre Bourdieu³⁸, notamment les concepts d'« habitus », de « champ », de « capital », et de « pouvoir symbolique ». Elle utilise aussi la théorie sociologique « archéologie du savoir » de Michel Foucault³⁹ pour analyser les relations de savoir et de pouvoir qui se trouvent derrière cette notion arabe et coranique. Dans ce contexte, l'exploration de la notion, son institutionnalisation et son usage en Indonésie revêtent un intérêt particulier. La thèse tente de comprendre la genèse de la notion en examinant le contexte de son apparition, son utopie sous-jacente, ses imaginaires sociopolitique et religieux, ainsi que sa propagation au sein de la communauté musulmane indonésienne. En cartographiant le rapport de force entre les acteurs de ce courant, elle vise à analyser l'installation et les usages de cette notion dans les domaines politiques, diplomatiques et socio-organisationnels, à l'échelle nationale et internationale. Elle décortique ensuite les

³⁷ La sociohistoire s'intéresse particulièrement à la genèse des phénomènes pour mieux comprendre comment le passé pèse sur le présent. L'objectif de la sociohistoire est d'étudier ces formes d'interdépendance et de montrer comment elles affectent les relations de face à face. Voir : Gerard Noiriel (2006), *Introduction à la sociohistoire*, Paris : Édition La Découverte ; Miles Fairburne (1999), *Social History : Problems, Strategies and Methods*, London : Macmillan Press.

³⁸ Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant (1992), *The Purpose of Reflexive Sociology -The Chicago Workshop ! An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago : University of Chicago Press ; Pierre Bourdieu (2001), *Langage et pouvoir symbolique*, Paris : Seuil.

³⁹ Michel Foucault (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris : Gallimard.

implications religieuses, sociales et politiques de l'utilisation et de l'institutionnalisation de cette notion en terre indonésienne.

Ce travail s'appuie, d'abord, sur la très ample littérature scientifique sur l'islam indonésien, tiraillé entre rigorisme et modération. Contrairement aux thèses huntingtonienne sur l'incompatibilité de l'islam avec la démocratie, Robert W. Hefner (2000),⁴⁰ qui s'est intéressé aux dimensions anthropologiques de l'islam civique, a bien montré que l'islam indonésien représenté par des institutions musulmanes comme la Muhammadiyah et le NU, s'est parfaitement marié avec la liberté civique et démocratique. Andrée Feillard et Rémy Madinier (2006),⁴¹ ainsi que Bernhard Plattdasch (2009),⁴² ont bien balisé la sociohistoire de l'islamisme radical indonésien depuis la fin des années 1960 et l'emprise du radicalisme au sein de la société indonésienne, notamment après l'ouverture de la *Reformasi*. Carol Kersten (2015)⁴³ a étudié les débats intellectuels contemporains chez les musulmans indonésiens entre les courants progressistes et conservateurs, sur la démocratie, les droits de l'homme, et de la femme. Ensuite, Martin van Bruinessen (2013), Rémy Madinier (2018), Marcus Mietzner et Burhanuddin Muhtadi (2018) ont consacré leurs publications à dévoiler le contexte social, politique et religieux du tournant conservateur et de la mobilisation islamiste de 2016⁴⁴. Malgré l'importance de leur contribution scientifique, ils n'ont pas théorisé la prise de conscience au sein de l'islam modéré indonésien de la nécessité de répondre au radicalisme et au conservatisme religieux à travers la cogestion de la promotion de l'*islam wasathiyah* par l'État et les sociétés civiles modérées.

En Indonésie, il existe nombre d'ouvrages traitant de l'islam du juste milieu envisagé dans ses différentes formulations : *islam moderat*⁴⁵, *islam berkemajuan*⁴⁶, *islam nusantara*⁴⁷,

⁴⁰. Robert W. Hefner (2000), *Civil Islam : Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton, and Oxford : Princeton University Press, xxiv-286 pages.

⁴¹. Andrée Feillard et Rémy Madinier (2006), *La fin de l'innocence*, *loc.cit.*

⁴². Bernhard Plattdasch (2009), *Islamism in Indonesia : Politics in the Emerging Democracy*, Singapore : ISEAS.

⁴³. Carol Kersten (2015), *Islam in Indonesia : The Contest for Society, Ideas and Values*, Oxford University Press.

⁴⁴. Martin van Bruinessen (2013), *Contemporary Developments in Indonesian Islam : Explaining the 'Conservative Turn'*, Singapore : ISEAS ; Rémy Madinier (2018), « Le gouverneur, la sourate et l'islamiste adultère : retour sur l'affaire Ahok », *Archipel*, 95, p. 173-193 ; Marcus Mietzner et Burhanuddin Muhtadi (2018), « Explaining the 2016 Islamist Mobilisation in Indonesia : Religious Intolerance, Militant Groups and the Politics of Accommodation », *Asian Studies Reviews*, 42 (3), p 1-19.

⁴⁵. Kementerian Agama (2012), *Moderasi Islam (Tafsir Al-Qur'an Tematik)*, Jakarta : Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Balitbang Kementerian Agama.

⁴⁶. Alpha Amirrachman, Andar Nubowo, Azaki Khairudin (2015), *Islam Berkemajuan untuk Peradaban Dunia : Refleksi dan Agenda Muhammadiyah ke Depan*, Bandung : CDC Jakarta et Mizan Pustaka.

⁴⁷. Syafiq Hasyim (2018), *Islam Nusantara dalam Konteks Multikulturalisme Hingga Radikalisme*, Yogyakarta : Penerbit Gading.

*islam wasathiyah*⁴⁸. La plupart de ces études s'intéressent principalement à la capacité de l'islam du juste milieu à éradiquer les défis du radicalisme. Publiées au moment d'une vaste promotion de la modération soutenue par les gouvernements indonésiens successifs, elles font la promotion de l'islam du juste milieu comme instrument préférentiel pour éradiquer les défis du radicalisme et de l'intolérance religieuse. En complément à cette littérature, la thèse s'appuie sur des sources de première main (manuscrits, documents d'archives), complétée par plus d'une vingtaine d'entretiens approfondis avec des acteurs de différents niveaux (dirigeants de la Muhammadiyah et du NU, intellectuels musulmans, activistes, hommes politiques et responsables gouvernementaux) issus de plusieurs régions, à Java et Sumatra, réalisées en 2018, 2019 et 2022. Pour compléter et approfondir l'analyse, des entretiens en distanciel ont été effectués pendant la pandémie mondiale de Covid-19.

La thèse est structurée en quatre chapitres. Le premier analysera l'héritage historique de la synthèse mystique javanaise que l'on pourrait qualifier, par analogie, de « spiritualité du juste milieu ». Il examinera les tensions et les conflits liés aux courants théologico-politiques dans l'histoire de l'islam indonésien, depuis le XVI^e siècle jusqu'à nos jours. Ce chapitre explorera l'émergence du soufisme modéré à Sinkili et Sumatera Ouest, la synthèse mystique javanaise à Java, la réconciliation entre les oulémas *Paderi* et les *Kaum Adat* à Minangkabau, le consensus national sur l'État indonésien et le Pancasila, ainsi que la montée du renouveau de l'islam (progressiste et modéré) dans l'Indonésie post-Suharto. Ce faisant, ce chapitre mettra en lumière l'héritage socioculturel et politique de l'islam indonésien, caractérisé par des tensions persistantes entre rigorisme et accommodation. Il soulignera la tentation de l'obscurantisme et du radicalisme d'un côté, et d'autre part, l'existence d'un habitus de tolérance et de pluralisme et la manière dont l'État-nation en gestation s'est efforcé de dépasser ces tensions.

Le deuxième chapitre de cette étude se penchera sur l'utilisation politique des différentes versions de l'islam du juste milieu (*islam moderat* et *islam wasathiyah*) par les autorités au pouvoir dans l'Indonésie post-Suharto. Bien que cette approche ait connu des hésitations et des échecs lors des mandats de Megawati Sukarnoputri et Susilo Bambang Yudhoyono, le président Jokowi a entrepris de se réapproprier la notion d' « *islam wasathiyah* » ainsi que celle de modération religieuse (*moderasi beragama*). Cette démarche visant à la fois à lutter contre l'islamisme radical et à renforcer le projet d'inculcation de l'idéologie du Pancasila. Le troisième chapitre se concentrera sur l'usage de cette notion à l'échelle

⁴⁸. Muhammad Quraish Shihab (2019), *Wasathiyah : Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama*, Jakarta : Lentera Hati : Jakarta, 204 pages.

internationale, décisive pour son acceptation dans le pays. En collaboration avec des acteurs non étatiques, les gouvernements successifs se sont engagés dans un *soft power* de l'islam indonésien modéré et tolérant sur la scène internationale. Cette démarche découlait de la prise de conscience croissante de la nécessité de promouvoir un islam indonésien en rupture avec l'islam arabo-musulman, un islam centré sur la diplomatie de la paix, le dialogue interreligieux, et la coopération entre les religions et les civilisations. Cette diplomatie s'inscrit dans une tentative de construire une identité internationale indonésienne en tant que grande nation musulmane modérée, tolérante, et démocratique.

Le quatrième chapitre de cette recherche se consacrera à l'analyse des diverses interprétations du concept de « juste milieu » dans les domaines religieux, politiques et socioculturels en Indonésie. Ce chapitre retracera l'évolution des différentes notions depuis l'« *ummatah wasathan* », l'« islam modéré », l'« *islam jalan tengah* », l'« islam progressiste », l'« *islam nusantara* », jusqu'à l'institutionnalisation et l'adoption de l'*islam wasathiyah*. Il analysera l'évolution des équilibres au sein de la communauté musulmane que cette dernière a entraînée : en raison de son instrumentalisation par l'État, consécutif à la mise en place d'un projet de modération religieuse géré principalement par le gouvernement, l'islam indonésien, a vu récemment se réveiller au sein de ses organisations, en particulier la Muhammadiyah et le NU, des tensions et rivalités théologico-politiques et sociales dont les conséquences sont potentiellement préjudiciables pour la consolidation et la promotion de l'islam du juste milieu, et, notamment, pour son combat contre le radicalisme et l'obscurantisme.

Chapitre I

L'héritage historique de l'islam

indonésien : un islam éclaté entre

rigorisme et pondération

Étalée sur dix-sept mille îles, s'étirant de Sabang à Aceh jusqu'à Merauke en Papouasie, l'Indonésie abrite environ 234 millions de musulmans sur une population totale qui dépasse les 270 millions d'individus, soit environ 87 %. Cette prédominance démographique place de manière incontestable l'Indonésie au rang de pays ayant la plus importante population musulmane à l'échelle mondiale, dépassant de manière significative les États du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord. Cependant, un regard d'ensemble sur les agencements sociaux, politiques et religieux des divers pays musulmans montre que l'islam et la communauté musulmane indonésienne sont tout sauf monolithiques. Ils ne se soumettent ni à la domination, ni à l'hégémonie d'un courant religieux ou politique spécifique. L'arrivée tardive et pacifique de l'islam, en comparaison d'autres régions, semble avoir conféré à l'islam indonésien une tonalité plurielle, transcendant les époques depuis les temps anciens jusqu'à nos jours. Cette diversité a occasionnellement donné lieu à des schismes, des contestations et des conflits, tout en engendrant des processus de réconciliation et de pacification. Cette réalité historique et sociale a contribué à enrichir la nature de l'islam indonésien et le vécu des croyants musulmans, tout en préservant leur identité propre en tant que nation.

Dans cet écosystème religieux et historique, souvent qualifié de syncrétique ou encore d'acculturatif, les musulmans indonésiens, se sont révélés capables à naviguer habilement entre les tensions, les conflits et les combats tant physiques qu'idéologiques. Une rétrospective sociale et historique permet de suivre la tradition de la « voie médiane » de l'islam indonésien

au fil d'une série d'événements marquants, depuis les prémices de l'islam au sein de l'archipel, avec le sultanat d'Aceh, l'ère des Walisongo à Java, le sultanat islamique de Mataram à Yogyakarta, jusqu'à l'indépendance lors de laquelle a été adopté le Pancasila symbole d'une voie médiane religieuse pour la nation indonésienne. Néanmoins, c'est également le débat à propos du contenu du Pancasila qui entretient les dynamiques de l'islam en Indonésie jusqu'à nos jours. Ces dynamiques impliquent la contestation des conceptions rigides, conservatrices et radicales, mais aussi des conceptions libérales et séculières, tout en perpétuant l'idéologie de la voie du « juste milieu ». Au milieu de la diversité religieuse dans et à l'extérieur de la communauté musulmane, celle-ci s'attache à préserver l'héritage social, culturel et politique de cette orientation, tout en œuvrant pour la promotion de l'harmonie et de l'équilibre.

La longue quête d'un islam d'un « juste milieu » spirituel

Une arrivée tardive et pacifique de l'islam

Aucun consensus précis n'a été établi chez les historiens quant à la période exacte à laquelle l'Islam est entré dans l'archipel nousantarien, soit l'Indonésie actuelle. Certains affirment – sans toutefois pouvoir asseoir leurs intuitions sur des traces concrètes - que sa présence a pu se manifester dès le VII^e siècle en mettant en avant l'existence de routes commerciales et politiques déjà développées à cette époque, qui favorisaient les échanges entre la péninsule arabique, où l'islam était répandu, et les commerçants et dirigeants locaux de la nousantara⁴⁹. La première trace archéologique musulmane en Indonésie est une inscription de la tombe de Maimun Habatullah trouvée à Leran, Gresik, Java Est, datée de 475 hégire/ 1082 E.C. Néanmoins, on ne sait toujours pas si elle a été la première musulmane locale ou une musulmane émigrée. Le style des lettres coufiques inscrites sur sa tombe laisse supposer qu'elle n'était pas une indigène javanaise, mais faisait partie d'un groupe de colons musulmans venus

⁴⁹. Selon les conclusions de Hamka, en l'an 675 E.-C., des émissaires sont venus de la péninsule arabe à Java pour visiter le royaume de Kalingga dans le centre de Java. Après avoir constaté l'ampleur de l'influence de la religion hindoue dans cette région, ils sont repartis. Ce récit insiste sur le fait que la diffusion de l'Islam dans les terres malaises n'a pas été entreprise par la force, mais plutôt dans un esprit de paix, sans contrainte religieuse. Il est mentionné également l'existence, en l'an 684 E.C., d'une colonie arabe dans l'ouest de Sumatra. Hamka (1981), *Sejarah Umat Islam*, Jakarta : Bulan Bintang, p. 49. Pour une bonne synthèse des différentes théories de l'islamisation de l'archipel nousantarien, Voir : G.W.J. Drewes, « New Lights on the Coming of Islam in Indonesia ? », en : Ahmad Ibrahim (et al.) (ed.) *Readings on Islam in Asia*, Institute of Southeast Asia Studies, Singapore : 1985, p. 407.

à Java oriental d'outre-mer. Dans ce cas, la tombe ne serait l'indice d'aucune islamisation locale massive à Java ou dans le monde malais en général au XI^e siècle.⁵⁰

Le processus d'islamisation locale a commencé de manière certaine après la conversion de Malikus Shaleh, premier dirigeant musulman de Samudraï Pasai Sumatra, décédé en 696 hégire/1297 E.C. Des récits locaux de l'*Hikayat Raja Pasai*, quant à eux, narrent la conversion à l'islam d'un souverain ancestral après sa rencontre avec le Prophète dans un rêve, ou bien sa conversion par un émissaire mecquois ou encore après la visite d'un sage étranger capable de guérir une maladie spécifique⁵¹.

Au-delà de ces débats sur la date de l'arrivée de l'islam et sur l'origine des propagateurs qui l'ont diffusé dans l'Archipel (Arabes, Égyptiens, Perses, Gujaratis, Malabars, voire Chinois) on retiendra que la période du XIII^e au XV^e siècle voit l'émergence de nombreuses principautés musulmanes au nord de Sumatra (Sultanat de Samudera Pasai), à Java-Centre (Sultanat de Demak) et (Sultanat de Mataram islamique), à Lombok (Sultanat de Bima), aux Célèbes (Sultanat de Makassar) et aux Moluques (Sultanats de Ternate et Tidore) qui a conduit à une islamisation massive des populations locales. Outre l'action des dirigeants musulmans locaux, elle a été rendue possible par la présence de marchands musulmans et d'oulémas ou d'intellectuels originaires du Moyen-Orient, d'Asie du Sud et de Chine⁵². Il est important de souligner que l'islam a été initialement propagé et pratiqué par des marchands qui profitaient

⁵⁰. Ludvik Kalus et Claude Guillot ont étudié la stèle de Maimun et ont évoqué le fait qu'elle n'a pas été fabriquée localement mais importée d'une autre région située en dehors de Java ou du monde malais. Plus précisément, ils ont suggéré que la stèle a été probablement importée d'une région proche du centre historique du monde musulman de l'époque. Leur analyse a conduit à la conclusion que la défunte Maimun binti Habatullah n'était probablement pas une musulmane locale, mais qu'elle faisait plutôt partie d'une colonie de musulmans venus s'installer dans la région voire que sa pierre tombale avait servi de lest à un navire en provenance du Proche-Orient. Cette conclusion est plausible, notamment parce que du IX^e au XIV^e siècle, Leran était l'un des principaux ports de la côte Est de Java. Voir : Ludvik Kalus et Claude Guillot (2004), « Réinterprétation des plus anciennes stèles funéraires islamiques nousantariennes : II. La stèle de Leran (Java) datée de 475/1082 et les stèles associées », *Archipel*, 67, p. 17-36.

⁵¹. L'influence des Gujaratis et des Bengalis dans la formation d'un islam tolérant s'explique par le développement des ordres soufis en Inde. Le rôle des soufis dans ce processus n'est guère douteux. L'exemple le plus célèbre se trouve peut-être dans le *Hikayat Raja Pasai* (*Le roman des rois de Pasai*), dans lequel le roi Merah Silu (qui deviendra le Mâlik al-Şâliḥ commémoré par la pierre tombale de 1297), a rêvé que le Prophète lui avait craché dans la bouche, lui permettant ainsi de réciter le Coran à son réveil, tout comme le persanophone Abd al-Qadir avait été rendu un locuteur éloquent de l'arabe dans *khulâṣat al-mafâkhir d'al-Yâfi'i* (*Résumé des actes dignes de fierté*). Il est rapporté que Malikus Shaleh serait décédé en 696 après l'Hégire du Prophète à Médine, soit en l'an 1307 de notre ère. Voir : Michael Laffan (2011), *The Making of Indonesian Islam : Orientalism and the Narration of a Sufi Past* : Princeton and Oxford : Princeton University Press, p. 5-6.

⁵². Azyumardi Azra (2004), *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia : Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern "Ulamā" in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Crowns Nest, NSW : Allen and Unwin : Honolulu: University of Hawaii Press.

des anciennes routes maritimes internationales, notamment la Route maritime de la soie⁵³. Les marchands musulmans ont été présents activement en Indonésie bien avant le début de la conversion significative de la population locale. Cette conversion n'aurait pas été possible sans le commerce ; c'est l'insertion de l'Archipel dans un réseau commercial international qui a permis à l'islam de se diffuser en Indonésie⁵⁴.

Par la suite, l'islamisation de l'Indonésie s'est faite lentement par des mariages mixtes et grâce au rôle des confréries soufies. En s'installant et en épousant des femmes autochtones, notamment des nobles à la famille élargie et ayant accès à la terre, les commerçants musulmans purent faire pénétrer pacifiquement l'islam parmi la population locale. Sur la base de ces faits, l'érudit musulman indonésien Hamka, conclut, parmi d'autres, que l'islam s'est introduit pacifiquement dans l'archipel malais. « L'entrée de l'islam dans ces terres malaises semble avoir ses propres privilèges ». Arrivé pacifiquement, progressivement et rarement par l'usage de la violence, l'islam fut accepté par la population même si la transition se fit graduellement à la différence de nombreuses autres régions du monde musulman où il s'est imposé par la guerre⁵⁵.

Mais la propagation de l'islam en Insulinde ne s'est réalisée exclusivement de manière pacifique. Une fois un système politique islamique en place dans les sultanats de l'Archipel, son expansion a aussi parfois résulté de conflits et de conquêtes. Certes, il n'y a aucune preuve d'expédition militaire musulmane étrangère en Indonésie, mais une fois les dirigeants locaux

⁵³. L'arrivée de l'islam, sous l'empire bouddhiste de Srivijaya, au VII^e siècle, s'est déroulée dans un contexte où le commerce international, principalement avec la Chine, était déjà très développé. Lorsque les marchands arabes ont adopté l'islam comme mode de vie, la Route de la Soie leur a servi pour répandre leur nouvelle religion à travers le monde, y compris en Indonésie. Le commerce international mené par les royaumes locaux de Srivijaya et de Majapahit a façonné la manière dont l'islam a été introduit dans l'archipel. La théorie du *shahbandar* (trésorier), qui modélise la diffusion de l'islam par les routes commerciales, affirme que le point zéro de l'islam indonésien est le Barus, sur la cote de Sumatra. Les relations commerciales entre les Arabes et le Barus sont attestées depuis longtemps. En tant que zone unique de production de « craie de Barus », nom sous lequel le camphre était connu, Barus a été visitée par les commerçants arabes musulmans qui ont emprunté l'ancienne route de la soie. On y trouve la tombe d'un ami du Prophète qui y est mort sur le chemin de la Chine. Ces relations sont établies depuis 3^e siècle apr. J.-C au moins. La renommée du camphre lui-même est inscrite dans le Coran, « *kaafuura* ». Voir : Drewes, *ibid.*, p. 449-450 ; Pour en savoir plus, voir B.H.M. Vlekke, *Nusantara* (1945), *A History of East Indian Archipelago*, Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press ; W.P Groeneveld (1876), *Notes on the Malay Archipelago and Malacca, Compiled from Chinese Sources*, Vert. Bataviasche Genootschap van K. en. W. Deel ; Ludvik Kalus (2000), « La plus ancienne inscription islamique du Monde malais ? », *Archipel*, 59, p. 23-24 ; Claude Guillot (2004), *Histoire de Barus (Sumatra) : Le site de Lobu Tua, Volume II : Etude archéologique et documents*, Paris : Association Archipel, 342 pages.

⁵⁴. M.C. Ricklefs (1981), *A History of Modern Indonesia*, London : The Macmillan Press, p. 15.

⁵⁵. Dans ce cas, il convient de souligner que, selon Hamka, ce que l'on entend par terres malaises ou îles malaises provient de la péninsule malaise, de Sumatra, de Java, de Kalimantan, de Sulawesi et des îles de Nusa Tenggara, des îles des Moluques et de l'Irian, de Luzon et de Mindanau aux Philippines. Voir : Hamka (1981), *Sejarah Umat Islam*, *op.cit.* p. 34.

convertis à l'islam, ils l'ont introduit en d'autres endroits, ainsi que les dirigeants musulmans de Sumatra, Java, et Sulawesi l'ont fait au XVI^e et au XVII^e siècle⁵⁶.

Ce caractère tardif et pacifique de l'islamisation revêt une importance cruciale pour approfondir la compréhension des caractéristiques de l'islam indonésien, qui se montre plus accommodant, tolérant et conciliateur que d'autres. Il ne provient pas directement des pays arabes. Il est moins arabisé, et n'a pas adopté l'arabe comme langue véhiculaire, et ses pratiques culturelles ne suivent pas celles qui prévalent en Arabie⁵⁷. Il a été le lieu d'une acculturation par des traditions et des cultures locales, une coexistence qui n'a pas eu lieu en Arabie saoudite ni dans aucun autre pays musulman. Pendant des siècles, les musulmans javanais ont conservé un calendrier divisé en jours « chanceux et malchanceux »⁵⁸. Ce processus d'islamisation, à la fois lent et étendu, ainsi que la diversité des acteurs religieux, ont donné à l'Islam en Indonésie, dès ses débuts, un caractère pluraliste sur les plans théologique, juridique, spirituel, social et politique. Cette pluralité a engendré des tensions, des conflits et des divisions au sein de la communauté musulmane indonésienne, ou entre divers groupes islamiques et les pouvoirs politiques. Toutefois, des forces de modération ont émergé pour trouver des voies de compromis face aux conflits et divisions politico-religieux, sociaux et culturels au sein de la société musulmane indonésienne.

Les affrontements des grands maîtres soufis à Aceh : Fansuri, Raniri, et Sinkili

Le processus pacifique d'installation de l'islam en Indonésie est étroitement lié à la tradition soufie apportée par des propagateurs de l'islam venant du Gujarat, du Bengale et même de Perse. En raison de la diversité des traditions qui se sont implantées en Indonésie, le soufisme n'y masque pas la complexité et de la pluralité de l'islam local, pluralité qui a créé des tensions, des conflits, des contradictions vigoureuses et des contestations au sein de la communauté musulmane dès la période formatrice de l'archipel. L'une de ces querelles emblématiques s'est produite au Sultanat d'Aceh au XVI^e siècle. Le Sultanat a été le théâtre d'un conflit entre la mouvance soufie de Hamzah Fansuri et Syamsuddin Sumatrani d'une part, et la mouvance soufie orthodoxe de Nuruddin Raniri d'autre part. L'école panthéiste (*waḥdat al-wujūd*) de Fansuri et Sumatrani a été condamnée comme hérétique, car elle était considérée par ses

⁵⁶. M.C. Ricklefs (1981), *A History of Modern Indonesia*, *op.cit.* p. 17.

⁵⁷. Azyumardi Azra (2002), *Islam Nusantara : Jaringan Global dan Lokal*, Bandung : Mizan, 300 pages.

⁵⁸. Claude Guillot et Henri Chambert-Loir (1995), *Le Culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École française Extrême-Orient, 389 pages.

détracteurs comme allant à l'encontre de la charia et de l'orthodoxie musulmane⁵⁹. Le soufisme panthéiste avait autrefois été le *madhab* officiel du Sultanat. Ses adeptes, tels Kamaluddin Ashi et Saiful Rijal, en avaient ensuite hérité et continué à promouvoir la domination du soufisme *waḥdat al-wujūd*, influencé par le soufisme d'Ibn Arabi, après la disparition de Fansuri et Sumatrani. Cependant, lorsque Sultan Iskandar II accéda au pouvoir, l'école soufie panthéiste fut remplacée par l'école soufie de la charia propagée par Nuruddin Raniri. Les disciples de Fansuri et Sumatrani, tels que Kamaluddin Ashi, furent condamnés à mort, et leurs livres sur le soufisme panthéiste furent brûlés⁶⁰. À la place, l'école soufie chariatique propagée par Nuruddin Raniri, originaire du Gujarat en Inde, devint « une école ou idéologie officielle », à laquelle les politiques religieuses, sociales et politiques de l'État faisaient constamment référence. Cependant, le conflit entre les deux écoles perdura. Sous le règne de Sultane Safiyattudin, veuve d'Iskandar II, en août 1643, Saiful Rijal, disciple de Kamaluddin Ashi, saisit l'opportunité de s'opposer au soufisme de la charia propagé par Raniri. Dans un débat théologique entre les deux courants soufis, Raniri fut vaincu par cheikh Saiful Rijal, ce qui entraîna sa destitution de toutes ses fonctions religieuses⁶¹.

Cette querelle entre les deux écoles soufies perdura longtemps, au gré du soutien et de l'intervention du pouvoir politique. Ce conflit religieux et politique fut finalement apaisé par Abdurrauf Sinkili, membre de la confrérie soufie Shattariyah⁶². Sous le mandat de la *sultanah* d'Aceh, Safiyyat al-Din, il a écrit son *Mir'at al- Ṭullâb (Miroir des élèves)* dans lequel il a cherché une voie médiane entre l'école panthéiste de Hamzah Fansuri et ses disciples et l'école orthodoxes de Raniri. Il a paraphrasé la poésie sur le *waḥdat al-wujūd* de Hamzah Fansuri sans citer son nom. Mais, il n'a pas contredit les sept grades soufis de Cheikh Burhanpuri, influant le courant soufi panthéiste de Fansuri et Sumatrani refusé par Raniri et ses disciples⁶³. Au

⁵⁹. Le soufisme panthéiste (*waḥdat al-wujūd*) est une doctrine qui affirme que l'homme et l'univers sont des manifestations intégrales de Dieu. Dans cette acception, Dieu est compris comme étant présent et Un avec ses créatures, comme en témoigne la déclaration de Mansur Al-Ḥallāj : « ana al-Haq », je suis la Vérité (Dieu). En plus d'Al- Ḥallāj, ce courant du soufisme se réfère également aux enseignements d'Ibn Arabi concernant le *waḥdat al-wujūd* et le *waḥdat al-adyân*, l'unité des religions qui implique une compréhension du pluralisme religieux. Ainsi ces soufis expliquent-ils l'univers en termes d'une série d'émanations néo-platoniciennes et considèrent chacune de ces émanations comme un aspect de Dieu lui-même. Ce sont précisément ces concepts qui ont conduit leurs opposants, parmi lesquels Raniri, à les accuser de panthéisme et donc d'être égarés. Les enseignements et la doctrine de Fansuri et Sumatrani étaient qualifiés d'« hérétiques » ou « hétérodoxes » en opposition au soufisme « orthodoxe » tel qu'incarné par Al-Raniry et Al-Singkili. Voir : Azyumardi Azra. (2004), *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia* », *op.cit.*, p. 53-54.

⁶⁰. Michael Laffan (2011), *The Making of Indonesian*, *op.cit.*, p.14

⁶¹. Michael Laffan (2011), *The Making of Indonesian*, *ibid.* ; Azyumardi Azra (2004), *op.cit.*, p. 60-62.

⁶². Azyumardi Azra (2004), *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia*, *op.cit.*, p. 79

⁶³. Michael Laffan (2011), *The Making of Indonesian*, *op.cit.*, p. 19.

contraire de Raniri, qui s'opposait au leadership des femmes, ce qui bien sûr visait directement la sultane Safiyyat al-Din et fut à l'origine de sa destitution en tant que Shaykh al-Islam suivie de son exil dans son village natal de Ranir, Gujarat, en Inde, Sinkili dans son *Mir'at al-Ṭullâb* ne mentionne pas et ne rejette le leadership féminin.⁶⁴ Appréciant à sa modération, la sultane Tajul Alam Safiatuddin l'a nommé « *qâḍiyu al-mâlik al-'âdil* (le juge du roi juste) » après son retour du Hedjaz en 1661⁶⁵. Sinkili a écrit le premier livre en malais sur l'interprétation coranique intitulé *Tarjumân al-Mustafîd*⁶⁶. À cet égard, Azra dit que la modération de Sinkili a contribué à faire naître l'enseignement et la tradition musulmane indonésienne, qui consiste à combiner le soufisme avec la charia. Azra estime que Sinkili, rénovateur réformiste (*mujadid*) de l'islam, est parvenu à réconcilier avec succès les deux courants du soufisme en conflit à Aceh. Dans ses notes, même s'il est élevé contre les doctrines du *wujûdiyyah*, Sinkili n'exprime pas ses vues d'une manière explicite. De même, il ne montre pas explicitement son aversion pour l'approche radicale du renouveau de Raniri. Sans mentionner le nom de celui-ci pour le critiquer, il rappelle sagement aux musulmans le danger d'accuser les autres d'incroyance en citant un hadith du Prophète qui ne dit « Personne n'a le droit d'accuser un autre de mener une vie pécheresse ou infidélité, car l'accusation se retournera contre lui si elle est fautive »⁶⁷. Le soufisme modéré de Sinkili s'est ensuite diffusé dans diverses régions de l'Archipel, notamment à Sumatra occidentale, où il fut propagé par son disciple Burhanuddin Ulakan, ainsi qu'à Java occidentale, où il fut répandu par son disciple Abdul Muhyi Pamijahan⁶⁸.

Les influences de l'enseignement soufi modéré de Abdurrauf Sinkili se sont étendues dans tout le l'Archipel, non seulement à Aceh et à Sumatra, mais aussi à Java, une île qui connaissait à l'époque une islamisation massive menée par des prédicateurs islamiques connus sous le nom collectif de *walisongo*⁶⁹. Leur activité de prédication était inextricablement liée aux

⁶⁴ Azyumardi Azra (2004), *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia, op.cit.*, p. 79.

⁶⁵ Jajat Burhanudin (2012), *Ulama dan Kekuasaan : Pergumulan Elit Muslim dalam Sejarah Indonesia*, Jakarta : Mizan, p. 33.

⁶⁶ Sinkili a écrit le livre d'interprétation de *Tarjumân al-Mustafîd*. Ce travail a été écrit en malais et on pense qu'il est basé sur le travail de *Tafsîr al-Jalâlayn* en arabe. Pour une analyse sur cet ouvrage, voir la thèse de Peter Gregory Riddell (1984), *'Abd Al-Ra'ûf Al-Singkili's Tarjumân Al-Mustafîd : A Critical Study of His Treatment of Juz' 16*, Australian National University : Azyumardi Azra (2004), *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia, op.cit.*, p. 80-81.

⁶⁷ Voir : Azyumardi Azra (2004), *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia, op.cit.*, p. 83- 84 ; Oman Fathurrahman (1999), *Tanbih al-Masyi : Menyoal Wahdatul Wujud Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, Bandung : Mizan, 206 pages.

⁶⁸ Azyumardi Azra (2004), *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia, op.cit.*, p. 85-86.

⁶⁹ Dans l'histoire de l'islam indonésien, le *walisongo* (neuf saints musulmans) est composé de neuf propagateurs de l'islam à Java au XIV^e siècle dont les membres (les plus connus) sont Sunan Gresik ou Maulana Malik Ibrahim,

visées politiques des sultanats établis dans la région centrale de l'île, qui succédaient au royaume hindou de Majapahit, lequel s'était effondré à la fin du XV^e siècle dans la partie orientale de Java. Java, terre fertile, avait hérité d'une civilisation préislamique riche, en l'occurrence une civilisation indienne caractérisée par la prédominance des influences religieuses et culturelles hindoues et bouddhistes qui s'étaient maintenues pendant des siècles, d'un royaume à l'autre. Du fait de la richesse et de la profondeur de cette civilisation indienne, les structures sociales, culturelles et politiques de la société javanaise à cette époque s'étaient enracinées pour former une tradition locale robuste. Dans ce contexte de culture hindoue et bouddhiste, l'islam, dominé par le soufisme et par les marchands le long des côtes septentrionales, a oscillé entre rigorisme ou acculturation. Tout comme à Sumatra, cela avait suscité des débats et des conflits sociaux, religieux et politiques.

Le berceau de la synthèse mystique javanaise : les walisongo et la renaissance d'un Mataram musulman. L'esquisse d'une acculturation

Outre Aceh et Sumatra, le soufisme islamique a évolué au XV^e et au XVI^e siècles à Java. Durant cette période, dans la région centrale de l'île, l'islamisation a été conduite par des prédicateurs islamiques connus sous le nom collectif de *walisongo*, dont la plupart étaient originaires d'autres régions. Parmi eux figurait Maulana Malik Maghribi, en provenance de Champa au Vietnam en 1404 et mourut à Gresik, dans l'est de Java, en 1419. Confrontés à la structure politique et sociale de la société javanaise, qui avait déjà atteint un haut degré de développement religieux et culturel, notamment dans les civilisations hindoue et bouddhiste, ces prédicateurs ont choisi la voie du soufisme comme méthode d'enseignement et de diffusion. Par exemple, le disciple de Maulana Malik Maghribi, Sunan Kalijogo, d'origine javanaise, est reconnu comme l'un des prédicateurs islamiques ayant adopté une méthode de prédication caractérisée par son caractère malléable, syncrétique et surtout, polyphonique⁷⁰. Durant cette période, l'islam de la région de Java fut marqué par l'influence du soufisme islamique, qui, d'une certaine manière, facilita le processus d'islamisation des habitants locaux, lesquels avaient été imprégnés par la tradition mystique javanaise. Malgré leur faible nombre, Ludvik Kalus et

Sunan Ampel ou Raden Rahmat (fils de Maulana Malik Ibrahim), Sunan Bonang ou Raden Makhдум Ibrahim (fils de Raden Makhдум Ibrahim), Sunan Drajat ou Raden Qasim (fils de Sunan Ampel), Sunan Kalijogo ou Raden Said (élève de Sunan Bonang), Sunan Kudus ou Ja'far Shadiq, Sunan Giri ou Raden Paku ou Ainul Yaqin, Sunan Muria ou Raden Umar Said (fils de Sunan Kalijogo), et Sunan Gunung Jati ou Syarif Hidayatullah.

⁷⁰. Michael Laffan (2011), *The Making of Indonesian*, *op.cit.*, p. 8.

Claude Guillot ont relevé la présence de trois courants mystiques parmi les musulmans locaux, dont les enseignements et les traditions variaient en fonction de leurs maîtres respectifs : le courant «hallajien» (se référant clairement à al-Ḥallāj), dont témoignent les sources javanaises, représenté par Sheikh Siti Jenar, par le prince de Jipang et par Sunan Panggung ; le courant des « gnostiques » avec pour maître Samsu Tabris qui aurait entraîné dans son sillage Sunan Kalijogo et Sunan Kudus ; et un courant « akbarien », avec les tenants d'Ibn Arabi, dont l'existence se déduit du fait que Sunan Gunung Jati aurait, avant son arrivée à Demak, rencontré son compatriote Hamzah Fansuri, soit à Pasai, soit durant ses séjours à La Mecque, et sur le fait que ce courant jouit par la suite d'une grande renommée dans tout l'Archipel⁷¹.

Néanmoins, à l'instar de ce qui s'est produit à Aceh et dans d'autres régions de Sumatra, la plupart des propagateurs de l'islam à Java sont connus pour s'être chargés d'inculquer les normes comportementales islamiques à la population musulmane résidant sur la côte nord de l'île. Selon Laffan, qui cite une source javanaise, leur approche était orthodoxe, à l'exception de l'approche adoptée par un prédicateur islamique de la côte nord de Java du nom de Sheikh Bari. Sheikh Bari a été grandement inspiré par les enseignements d'Al-Ghazali. Rejetant la notion de *wujûdiyyah* d'Ibn Arabi, il concentra ses enseignements sur les points suivants en s'adressant aux élites de la société : (1) la nature de Dieu est à la lumière de l'interprétation coranique ; (2) la distinction entre Dieu et la création est primordiale ; et (3) comment le croyant pouvait parvenir à la connaissance de Sa transcendance⁷². Dans ce contexte de tension, un conflit éclata entre les tenants du soufisme panthéiste et ceux du soufisme chariatique. À Java à l'époque du sultanat musulman de Demak (1475-1568), la doctrine panthéiste de l'union entre l'homme et Dieu (*wujûdiyyah, manunggaling kawulo gusti*) prônée par Sheikh Siti Jenar et ses disciples Pangeran Jipang et Sunan Panggung (Pengging), a conduit à des oppositions sanglantes. Ces derniers furent exécutés sous l'ordre de Ja'far Sadik ou de Sunan Kudus qui était alors à la tête des affaires religieuses du sultanat de Demak⁷³. Dans les annales javanaises, encore une fois citées par Laffan, il est mentionné une réunion de huit saints (prédicateurs islamiques à Java) qui discutèrent de leur compréhension de Dieu (gnose). Lorsque le tour de Siti Jenar vint, reprenant les paroles du soufi panthéiste Mansur al-Ḥallāj de Bagdad (858-922) et la doctrine *wujûdiyyah* d'Ibn Arabi, il déclara « *Anâ al-Ḥaqq* (Je suis la Vérité) »⁷⁴. Outre ses

⁷¹. Ludvik Kalus et Claude Guillot (2002), « La Jérusalem javanaise et sa mosquée al-Aqsâ. Texte de fondation de la mosquée de Kudus daté de 956/1549 », *Archipel* n° 63, p. 53.

⁷². Michael Laffan (2011), *The Making of Indonesian*, *op.cit.*, p. 9.

⁷³. Ludvik Kalus et Claude Guillot (2002), « La Jérusalem javanaise et sa mosquée al-Aqsâ », *loc.cit.*, p. 53.

⁷⁴. Michael Laffan (2011), *The Making of Indonesian*, *op.cit.*, p. 10.

positions religieuses considérées comme hétérodoxes, l'exécution de Jenar fut également motivée par des facteurs politiques. En effet, Sunan Kudus vit en lui un opposant à la ligne politique adoptée par le sultanat. Bien que les récits qui nous ont été transmis à propos de Siti Jenar et de ses disciples, le Prince Jipang, Sunan Panggung ou Pengging, et Sunan Jangkung, ne présentent pas une précision historique offrant toute garantie, car certains d'entre eux relèvent de la légende. Ils représentent toutefois, au moins symboliquement une rencontre entre les mysticismes indonésien et arabe, tout en mettant en évidence les tensions et les polarisations théologiques religieuses parmi les prédicateurs islamiques de Java. Il est important de noter que ces dynamiques théologiques étaient souvent influencées et interrompues par des interventions politiques favorisant l'une ou l'autre faction⁷⁵.

En se basant sur l'anecdote susmentionnée, dans laquelle Siti Jenar fut confronté à une agression collective de la part de sept autres saints, un certain nombre de récits, révèlent que parmi les *walisongo*, un conflit politico-religieux a également émergé. Ce conflit se déroula notamment entre Sunan Kudus, réputé pour sa méthode rigoriste d'islamisation, et Sunan Kalijogo, reconnu pour sa démarche accommodante et bienveillante visant à islamiser Java tout en respectant les traditions et coutumes javanaises. Sunan Kudus, d'origine arabe, a adopté une version stricte de l'islam, tandis que Sunan Kalijogo, d'origine javanaise, représentait l'islam modéré. Les différences de méthodes et d'approches dans leur prédication se sont également étendues aux affaires politiques du sultanat. Les chroniques javanaises montrent deux principales factions prétendant au sultanat local : Sunan Prawoto, soutenu par Sunan Kalijogo et, d'autre part, le prince de Jipang soutenu par Sunan Kudus. À l'instigation du Sunan Kudus, Sunan Prawoto a été tué par le prince de Jipang. Mais, vaincu par Joko Tingkir, le fondateur du nouveau sultanat de Pajang, celui-ci n'a pu réclamer le trône de Demak⁷⁶. Sunan Kudus a également eu un désaccord avec le sultan de Demak concernant le début du mois de Ramadan. Vaincu par son adversaire, il quitta Demak pour s'installer à Tajug et transforma cette région en un état islamique en 1549.

⁷⁵. Sunan Kudus apparaît encore plusieurs fois dans les chroniques et les récits légendaires. Il fut envoyé en ambassade par le sultan de Demak dans le petit royaume de Pengging, au pied du Mont Merapi, pour tenter d'obtenir la soumission à Demak du prince régnant qui aurait été un adepte du mystique Sheikh Siti Jenar. Devant son refus obstiné, Sunan Kudus le fait tuer. Sunan Kudus aurait aussi joué un rôle déterminant dans le jugement et la condamnation à mort de Sheikh Siti Jenar. Il apparaît encore comme l'accusateur principal de deux autres maîtres de religion, Sheikh Jangkung sous le prétexte que celui-ci aurait voulu édifier une mosquée sans permission et un certain disciple de Sunan Gunung Jati, Sheikh Maulana, un soufi dont la doctrine divergeait de celle de Sunan Kudus. Voir : Ludvik Kalus et Claude Guillot (2002), « La Jérusalem javanaise et sa mosquée al-Aqsâ », *op.cit.*, p. 30.

⁷⁶. Ludvik Kalus et Claude Guillot (2002), « La Jérusalem javanaise et sa mosquée al-Aqsâ », *ibid.*

Les *walisongo* les plus ouverts sont réputées avoir adopté une approche *angajawi* de la prédication, terme qui signifie « fusionner avec la culture javanaise » et avoir promu *l'hamukti tanah jawi*, littéralement le « renforcement de la terre de Java ». ⁷⁷ Souvent cités comme exemples de la malléabilité indonésienne, certains *walisongo* ont créé des traits d'acculturations ou d'assimilations artistiques et culturelles pour expliquer l'islam dans l'idiome local : Sunan Kalijogo a mis au point un théâtre de marionnettes d'ombres (*wayang kulit*), Sunan Drajat a composé des mélodies pour la percussion traditionnelle (*gamelan*), et Sunan Bonang a inventé la forme poétique de la pédagogie javanaise connue sous le nom de *suluk* (mot arabe, signifiant « voyage » dans la quête de la connaissance divine) ⁷⁸. Même ceux des *walisongo* qui venaient du monde arabe, tels Maulana Malik Ibrahim, Sunan Ampel et Sunan Kudus, réputés pour leur orthopraxie, ont su parfois s'adapter à la culture locale. En dépit de son attachement à la charia, Sunan Kudus a ainsi engagé un processus d'acculturation et d'assimilation. Il a édifié une mosquée, la Menara Kudus, dont l'architecture adopte celle des temples hindous de Java. Il a également interdit aux musulmans de sa région d'abattre des vaches le jour de l'Aïd pour s'attirer la sympathie des hindous. Depuis lors jusqu'aujourd'hui, les musulmans n'y abattent pas de vaches ⁷⁹.

On l'aura compris, l'histoire des *walisongo* symbolise la confrontation entre orthopraxie et adaptation aux conditions locales aux premiers temps de l'islamisation. Elle reflète le conflit entre les méthodes orthodoxes rigoureuses et les méthodes de prédication islamique à caractère accommodatif. Les tensions et les réconciliations entre ces deux approches ont eu également des prolongements politiques. À Java cette approche accommodative s'est traduite par ce que Ricklefs a qualifié de « synthèse mystique ». Sunan Kalijogo, comme le relate la *Babad Sekaten*, qui décrit les origines de la tradition *sekaten* ou *maulidan* ⁸⁰, accompagnée de la musique gamelan, l'aurait ainsi exprimé en ces termes : « Quelque chose qui n'est pas islamique (*budo*) dans sa forme extérieure, mais qui est en réalité islamique dans son essence et son âme » ⁸¹. Dans la *Babad Cirebon*, on peut également observer l'application de cette approche accommodante et syncrétique dans l'intégration de certains

⁷⁷. Voir : Ahmad Baso (2023), « Moderasi Beragama dan Berbangsa : Belajar dari Tradisi Para Sayid-Wali Songo di Nusantara », un article présenté en *Simposium Poros Global Moderasi Beragama Indonesia-Timur Tengah*, Tunis le 17-21 juillet 2023, p.1-35.

⁷⁸. Michael Laffan (2011), *The Making of Indonesian*, *loc.cit.*, p. 8

⁷⁹. Ludvik Kalus et Claude Guillot (2002), « La Jérusalem javanaise et sa mosquée al-Aqsâ », *op.cit.*, p. 27-56.

⁸⁰. Pour la définition du *Sekaten* et du *maulidan*, voir le glossaire

⁸¹. « Wujud buda, nanging rasa Islam », Ahmad Baso (2023), « Moderasi Beragama dan Berbangsa », *op.cit.*, p. 10.

éléments de la structure politique de l'empire hindo-bouddhiste de Majapahit, alors en plein déclin, dans les institutions et pratiques des sultanats de Demak et de Cirebon⁸².

Après que la période fondatrice des *walisongo*, le sultanat musulman de Demak a été supplanté par le sultanat musulman de Pajang (1568-1586) puis par le « second » Mataram (1587-1755) après la conversion de son souverain à l'islam. Son souverain emblématique, Sultan Agung (1613-1645) fut l'incarnation de ce compromis culturel et spirituel en créant un calendrier né de la fusion du système calendaire javanais avec un système de calendrier islamique⁸³. La capacité de conciliation entre l'islam et la culture locale est demeurée, dans les siècles suivants, une des caractéristiques du paysage religieux javanais fondé sur un idéal d'harmonie et d'équilibre adopté également par la communauté musulmane. Après le règne de Sultan Agung toutefois des conflits religieux et politiques émergèrent à nouveau. Son fils Amangkurat I (r 1646-1677), fils de Sultan Agung ordonna l'un des plus grands massacres de dirigeants musulmans de l'histoire de Java, en faisant périr 5 000 à 6 000 érudits religieux et leurs familles⁸⁴. Cet événement déboucha finalement sur l'élaboration d'un nouveau syncrétisme mystique qui perdura jusqu'au début du XIX^e siècle.

À partir de cette date, et plus nettement après la Guerre de Java dirigée par Diponegoro de 1825 à 1830, la société musulmane javanaise s'est à nouveau polarisée autour de trois courants de pensée, à savoir les tenants de la synthèse mystique, les partisans d'un islam revivaliste et réformiste), et enfin les adeptes des confréries soufies inspirées par le messianisme islamique⁸⁵. Ces divisions, tout autant sociales et culturelles que religieuses perdurèrent au siècle suivant et s'étendirent même à l'ensemble de l'Archipel, d'autant plus naturellement que d'autres régions avaient connu de semblables tensions.

⁸². « Tant que tout est pratiqué et appliqué de manière concomitante, cette démarche perdurerait. Ils ont fusionné les enseignements arabes avec les principes juridiques javanais, les respectant tous deux en les amalgamant au sein d'une rencontre harmonieuse, et en puisant dans les connaissances du système *qadi* du droit islamique et du système *jaksa* du droit javanais. Tout oubli ou négligence, le cas échéant, se résoudrait en accord avec le système de justice qui prévalait déjà à l'époque du Roi Brawijaya, reconnu pour sa mise en œuvre d'une justice infaillible ». Voir : *Babad Cerbon*, Kodeks Br 75a/PNRI, Koleksi Perpustakaan Nasional RI, Jakarta, p. 213-214, cité dans Ahmad Baso (2023), « Moderasi Beragama dan Berbangsa », *ibid.*

⁸³. Michael Laffan (2011), *The Making of Indonesian*, *loc.cit.*, p. 9-10

⁸⁴. M.C. Ricklefs (2007), *Polarizing Javanese Society : Islamic and Other Visions c. 1830-1930*, Singapore : NUS Press, p. 4.

⁸⁵. M.C. Ricklefs (2007), *Polarizing Javanese Society*, *ibid.*, p. 30-83.

Comme évoqué précédemment, la dynamique de l'islam à Sumatra, en particulier à Aceh, fut marquée par des conflits ainsi que des conciliations religieuses et politiques entre soufisme orthodoxe et soufisme hétérodoxe, impliquant à la fois des érudits religieux et des dirigeants politiques. La tradition du soufisme modéré, introduite par le disciple d'Abdurrauf Sinkili, Burhanuddin Ulakan, avait joué un rôle déterminant dans le succès de l'islamisation à Sumatra Ouest, une région encore influencée par les traditions hindoues et bouddhistes qui étaient profondément enracinées dans les coutumes de la société Minangkabau. Après de nombreuses années de conflit entre les adeptes du soufisme de Fansuri et de Raniri à Aceh, des conflits religieux et politiques avaient éclaté dans cette région de Sumatra Ouest, au début du XIX^e siècle.

La guerre dites des Paderis (du nom donné aux pèlerins) débuta lorsque trois d'entre eux, Haji Miskin, Haji Haji Sumanik, et Haji Piobang revinrent en pays Minangkabau, en 1803 ou 1804, inspirés par la doctrine de Muhammad ibn Abdul Wahhab alors en cours à La Mecque. Soutenu par les trois pèlerins, Tuanku nan Renceh tenta d'imposer un réformisme musulman radical et lança une guerre civile contre l'aristocratie locale, garante de la coutume locale (*adat*) menacée⁸⁶. Tout en respectant les saints et les lieux saints, le mouvement Paderi s'opposait au jeu, aux combats de coqs, à certains aspects du droit coutumier matriarcal local (en particulier en ce qui concerne l'héritage), à l'utilisation de l'opium, des boissons fortes, du tabac et de la noix de bétel, ainsi qu'à l'observance généralement laxiste des obligations rituelles formelles de l'islam. Les *kaum adat* (les partisans de la coutume) et les *penghulu* (chefs de clan) se liguèrent contre ces attaques. Soutenu par les Hollandais, le *kaum adat* remporta la bataille en 1838. La guerre structura le conflit entre l'islam et l'*adat* (droit coutumier), ainsi qu'entre les *tuanku* (chefs religieux) et les *penghulu* (chefs de clan, *adat* ou chefs « laïcs »)⁸⁷.

Après douze ans de guerre civile, les *kaum adat* et les *kaum paderi* parvint à un accord de réconciliation. Celle-ci fut possible, car le mouvement Paderi n'était plus dirigé par Tuanku Nan Renceh, considéré comme radical et opposé au compromis mais par Tuanku Imam Bonjol,

⁸⁶. Le terme « Paderi » vient de l'expression « orang Pidari » ou hommes de Pedir, en référence à ceux qui faisaient le pèlerinage à La Mecque en partant du port Acehnais de Pidie. Après le pèlerinage à La Mecque, Haji Miskin, Haji Haji Sumanik, et Haji Piobang ont tenté de réformer l'islam de Minangkabau considéré comme couvert de coutumes locales étant contraire à la charia. *Encyclopaedia of Islam* 1960-2005, 2e édition, vol. 8, Leiden : E.J Brill, p. 237 ; Christine Dobbin, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy. Central Sumatra, 1784-1847*, Curzon Press, Londres-Malmö, 1983, XII-300 pages ; M.C. Ricklefs (2001), *A History of Modern Indonesia since c.1200*, Palgrave, p. 182.

⁸⁷. M.C. Ricklefs (2001), *A History of Modern Indonesia since c.1200*, *ibid.*, p. 182-184.

un ouléma réformiste plus souple. Dans son récit, Tuanku Imam Bonjol mentionne que les *kaum paderi* et les *kaum adat* avaient convenu de faire la paix et d'utiliser la charia comme base de leur droit coutumier, selon l'expression « *adat basandi syarak et syarak basandi adat*⁸⁸ ». Selon l'accord de réconciliation, les *kaum adat* obtinrent le maintien de la loi matrilineaire dans les affaires d'héritage mais firent de Tuanku Imam Bonjol leur chef, à charge pour lui la communauté indigène et ses traditions et de ne pas s'immiscer dans leurs affaires coutumières. Dans les problèmes concernant la coutume, la décision appartiendra aux *kaum adat* et si les affaires sont liées à la charia, elle appartiendra aux autorités islamiques des Paderis.

« Et ils ont accepté la loi du Coran, et ils ont suivi le Coran. Ainsi, tout le butin a été rendu à ses propriétaires. Et vendredi, alors que tout le monde était arrivé à la mosquée et n'avait pas encore commencé ses prières, l'imam Tuanku, devant tous les juges, a rétabli les choses telles qu'elles avaient été. « Je parle à tous les dirigeants *adat* et à tous les nobles de cet État. Et bien que d'autres ennemis puissent venir de toutes les directions, plutôt que de nous combattre, vous les dirigeants *adat* et moi vivrons dans le respect mutuel et la paix et je ne me mêlerai plus de la vie des dirigeants *adat* de l'État d'Alahan Panjang. Et donc je restaure tout ce qui est mauvais et bon dans cette Nagari [confédération de village]. A quoi il fut répondu : « Maintenant que vous nous parlez de cette façon, Tuanku, c'est sur vous que reposent nos espoirs. Vous remplacerez nos anciens, et si nous sommes opprimés ou contraints, nous nous plaindrons à vous, et vous serez notre protecteur. » C'était la demande de tous les dirigeants *adat* à l'imam Tuanku. Et donc, ils ont appliqué la loi selon les enseignements du Coran. Et les dirigeants *adat* ont utilisé la loi de l'*adat basandi syarak* – la charia comme base de la coutume. Et s'il y avait un problème avec l'*adat*, il serait porté aux dirigeants de l'*adat*. Et s'il y avait un problème avec la loi islamique, il serait porté devant les quatre autorités islamiques. Et ainsi la nouvelle s'est répandue à tous les *nagari* et *luhak*, du *nagari* de Tuanku Rao et Tuanku Tambusai [le front Mandailing] à Agam et Tanah Datar, en passant par Limapuluh Koto et Lintau. Et c'est ainsi qu'aujourd'hui chaque Nagari utilise cette division de l'autorité »⁸⁹.

⁸⁸. « La coutume est basée sur la charia, la charia est basée sur la coutume ».

⁸⁹. Tuanku Imam Bonjol et Naali Sutan Chaniago (2004), *Naskah Tuanku Imam Bonjol*, Padang : PPIM, p. 53-55 ; Jeffrey Hadler (2008), *Muslim and Matriarchs : Cultural Resistance in Indonesia through Jihad and Colonialism*, Ithaca et Londres : Cornell University Press, p. 28.

Il est important de noter que la paix entre les *paderis* et les *kaum adat* s'explique par la conversion idéologique d'Imam Bonjol du radicalisme-wahhabite à la modération envers les traditions autochtones. Cela se produisit après que Bonjol ait appris que le mouvement wahhabite en Arabie avait subi une défaite militaire et religieuse en 1818, nouvelle qu'il a reçue de Tuanku Tambusai et de son neveu Fakhri Muhammad envoyés faire le hadj à La Mecque. Lorsque le wahhabisme s'est effondré, la loi islamique a été adoptée par les *paderis* à Minangkabau est devenue invalide. Imam Bonjol s'est finalement senti coupable et s'est repenti, corrigeant ses erreurs précédentes, abandonnant la lutte armée, en rejetant ensuite le wahhabisme. Comme stipulé dans ses *Mémoires*, il a ensuite partagé avec les *kaum adat* la direction de l'islam à Minangkabau, en respectant la loi « *adat basandi syarak, syarak basandi adat* », où la loi islamique, le droit coutumier et la tradition se complètent l'un et l'autre. Le conflit entre l'islam et la coutume matrilineaire de Minangkabau s'est achevé par la réconciliation entre les deux camps, restée en vigueur depuis lors jusqu'à aujourd'hui. Après la réconciliation, les deux camps *kaum Paderi* et *kaum adat* menèrent une guerre contre les Hollandais, qui a pris fin en 1837 après l'arrestation de Tuanku Imam Bonjol en 1832. Ce grand imam de Paderi fut exilé au Manado Sulawesi Nord où il mourut en 1854⁹⁰. Malgré leur défaite militaire, le réformisme islamique propagé par les Paderis a continué à marquer la société Minangkabau. Un engagement solide en faveur de l'orthodoxie islamique s'est maintenu. Dans l'équilibre entre l'*adat* et l'islam, le rôle de l'islam en tant que composant du mode de vie dans la société Minangkabau a considérablement augmenté.

Pendant la période du colonialisme néerlandais, les mouvements réformistes du milieu du XIX^e siècle ont connu un essor rapide, ce qui a entraîné le développement massif et l'hégémonie des ordres soufis dans la région, tels que la Qadiriyyah et surtout la Naqshabandiyah à Minangkabau, qui accordaient la plus grande importance aux rituels orthodoxes, au détriment de l'ordre Shattariyyah, orienté vers l'hétérodoxie et le *wahdat wujud*,⁹¹. Par la suite, à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle à Sumatra Barat émergea une génération de jeunes musulmans éduqués (*kaum muda*) porteurs d'aspirations réformistes de l'islam, qui s'opposaient aux coutumes locales (*kaum adat*) et aux groupes soufis attachés à la tradition qui rejetaient le mouvement de réforme de l'islam. Nous y reviendrons. Le débat entre le *kaum muda* (réformistes musulmans) et le *kaum tua* (les conservateurs, les tenants des coutumes locales)

⁹⁰. Jeffrey Hadler (2008), *Muslim and Matriarchs*, *ibid.*, p. 27-30.

⁹¹. M.C. Ricklefs (2001), *A History of Modern Indonesia since c.1200*, *op.cit.*, p. 184.

s'étendit jusqu'à Java, en particulier après l'introduction de la « politique éthique » néerlandaise, qui a suscité l'émergence d'une nouvelle génération de musulmans éduqués.

L'islam et les débuts du nationalisme indonésien : une nouvelle version de la synthèse mystique ?

À travers l'accès à la lecture et la croissance des médias autochtones dans diverses régions, le XX^e siècle voit l'émergence d'une élite autochtone musulmane qui aspire à l'avènement d'une nation indépendante et moderne. Le début du XX^e siècle, l'archipel indonésien voit l'émergence de nouvelles organisations et idéologies (réformisme islamique, traditionalisme islamique, communisme-marxisme et nationalisme), issues de l'interaction des civilisations religieuses, sociales et politiques locales avec le monde occidental et arabo-musulman. Dans la continuité d'une société javanaise polarisée et simultanément syncrétique, l'aspiration nouvelle à l'indépendance, vivace au sein de la nouvelle génération, demeure, pour chacun, fonction de son inscription préalable dans l'un des camps idéologico-politiques et religieux en présence, chacun nourrissant sa propre utopie sociale, politique et religieuse pour la nation indépendante à naître. Malgré ces différences, cependant, unis par le rêve de l'indépendance, ces courants s'accordent sur des points de convergence et des compromis dans l'esprit de l'habitus culturel javanais et malais qui valorise l'unité, l'harmonie, la tolérance et l'équilibre. En cela, le protonationalisme et l'indépendance de l'Indonésie sont une redéfinition et une extension géographique de la synthèse mystique javanaise.

L'essor d'une élite musulmane éduquée : le système de culture et la politique éthique

Les trois guerres (napoléonienne⁹², des Paderis à Sumatra et de Diponegoro à Java) du début du XIX^e siècle avaient fragilisé financièrement et politiquement la colonie hollandaise⁹³. Menacés de faillite, les Néerlandais mirent en place un système de culture forcée (*cultuurstelsel*) vers 1830, poussant les indigènes à créer des plantations de produits exportables

⁹². La guerre napoléonienne a eu lieu en 1811 à Java opposant la force française contre les anglais.

⁹³. La guerre de Java qui a eu lieu de 1825 à 1830, fut un conflit entre les forces musulmanes dirigées par le noble musulman javanais Diponegoro et les forces coloniales néerlandaises. Ce conflit s'est soldé par la capture du Prince Diponegoro à Magelang en 1830. Par la suite, Diponegoro et ses partisans furent exilés à Manado, dans le nord de Sulawesi, puis Diponegoro fut transféré à Makassar jusqu'à sa mort et son inhumation là-bas. Pour approfondir l'histoire de Diponegoro, voir : Peter Carrey (2014), *Destiny: The Life of Prince Diponegoro of Yogyakarta, 1785–1855*, Peter Lang AG, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 431 pages.

tels que le café, la canne à sucre, le caoutchouc, le poivre, le clou de girofle, etc. Cette politique mise en place par le gouverneur général Johannes Van Den Bosch obligeait tous les villages de l'archipel à consacrer 20% de leurs terres à ces cultures commerciales. Les récoltes devaient être vendues au gouvernement à des prix préétablis et demeuraient un monopole de l'administration coloniale. Les villageois qui ne possédaient pas de terre devaient les remplacer en travaillant 20% des 365 jours de l'année, soit environ 75 jours par an, dans les plantations et les champs appartenant au gouvernement. Cette forme de travail forcé était appliquée en guise de remplacement de l'impôt.⁹⁴

Le système des cultures forcées donna naissance à une classe moyenne javanaise et à des entrepreneurs locaux. Certains emplois se développèrent en marge de cette nouvelle économie, tels que la poterie, la production de sacs en jute, la métallurgie, la menuiserie, la production de textiles, le transport terrestre, la navigation maritime ainsi que le commerce. Sheikh Ahmad Khatib, par exemple, fut un produit de cette politique néerlandaise. Après un passage par l'école du roi à Bukit Tinggi, il se rendit en Terre sainte pour approfondir sa connaissance de l'Islam⁹⁵. Devenu un éminent érudit musulman à La Mecque, il instilla la flamme du renouveau islamique au sein de ses étudiants réformistes de l'Archipel, tels que Muhammad Djamil Djambek, Abdullah Ahmad, Abdul Karim Amrullah et Muhammad Taib à Sumatra Ouest, ainsi qu'Ahmad Dahlan à Java⁹⁶. Leur rôle dans le développement de l'islam et

⁹⁴. Le système *Cultuurstelsel*, peut être traduit comme "système de culture ou de plantation". Cependant, ce système est également connu sous le nom indonésien de « Tanam Paksa » (système de plantation forcé), en raison de son caractère contraignant pour les populations autochtones, les obligeant à cultiver des produits agricoles et des cultures d'exportation tels que le café, la canne à sucre et l'indigo, sur leurs terres. Voir : M.C. Ricklefs (2013), *Mengislamkan Jawa : Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya* dari 1930 hingga Sekarang, Jakarta : Serambi, p. 42-43 ; Robert van Niel (1992), *Java Under the Cultivation System : Collected Writings*, Leiden : KITLV Press. 244 pages ; Zulkarnain Zulkarnain (2010), « Serba-Serbi Tanam Paksa », *ISTORIA* 7 (1) September, p. 3.

⁹⁵. Né en 1860 à Minangkabau au sein d'une famille notable d'érudits locaux jouissant d'une position sociale et économique relativement élevée, Ahmad, lors de son enfance dans son village natal, a eu l'opportunité de recevoir une éducation formelle. Il a suivi une éducation de base et a poursuivi ses études à l'école royale, également connue sous le nom de Kweekschool, où il a obtenu son diplôme en 1871 de notre ère. Parallèlement à son apprentissage dans le cadre de l'éducation formelle dispensée par les Néerlandais, Ahmad a également étudié les fondements de la religion, les « mabâdi' » (les fondements), auprès de son père, le Sheikh 'Abdul Lathif. C'est également de son père qu'il a mémorisé le Saint Coran et plusieurs chapitres de sourate. Achmad Khatib s'est ensuite rendu à La Mecque pour étudier auprès de Sayyid Bakri Syatha, Sayyid Ahmad bin Zaini Dahlan et Sheikh Muhammad bin Sulaiman Hasbullah al-Makkiy. Après avoir accompli le pèlerinage, il a poursuivi ses études dans la madrasa dirigée par le Sheikh Abdul Hadi, un érudit originaire d'Angleterre. Ayant élu domicile là-bas, il a épousé la fille d'une riche famille de marchands kurdes et a acquis une influence notable à La Mecque. En raison de sa relation avec Syarif Mecca, il est également devenu professeur de l'école Imam Shafii et a enseigné à la Grande Mosquée. Il est juriste, savant en *uṣūl al-fiqh* (fondements de la jurisprudence islamique), *falaq* (astronomie) et *handasah* (calculation). Ses élèves venaient du pays de Jawi – Nusantara. Voir : Hamka (1950), *Sedjarah Islam di Sumatra*, Medan : Perpustakaan Nasional, p. 38.

⁹⁶. Hamka (1950), *Sedjarah Islam di Sumatra*, *ibid.* p. 38-39.

de l'indépendance de l'Indonésie au XX^e siècle a été d'une importance considérable, comme nous le verrons.

Mais le système de culture forcée engendra également une exploitation accrue des populations locales et accrut la dépendance économique envers les Pays-Bas. Il fut sévèrement critiqué pour avoir institué un système d'esclavage auprès de la population des Indes néerlandaises. Les paysans des villages étaient contraints de travailler sans salaire, et leurs récoltes étaient rachetées par le gouvernement à des prix injustes. Plus grave encore, ce système provoqua des famines dans différentes régions, telles que celle de Cirebon en 1844, Demak en 1848 et Grobogan en 1849. Le colonialisme politique a véritablement rendu le peuple des Indes néerlandaises économiquement et politiquement impuissant, et sa santé mentale, physique et émotionnelle a également été détruite par la diffusion de l'opium parmi la population autochtone. Les importations en provenance du Bengale en Inde passèrent d'à peine une demi-douzaine de caisses en 1602 à 2.000 caisses en 1742. Afin de garantir leurs bénéfices, les Néerlandais encouragèrent les autochtones à consommer cette drogue. À la fin du XIX^e siècle, le consulat néerlandais à Singapour signala que l'exportation d'opium du Bengale vers les Indes néerlandaises atteignait près de 3.700 caisses. Ces événements eurent un impact dévastateur sur la population des Indes néerlandaises et ces pratiques suscitèrent des critiques croissantes en Europe et ailleurs. Elles contribuèrent à l'émergence d'un sentiment nationaliste et de la résistance contre l'oppression étrangère⁹⁷.

Le système des cultures forcées fut finalement été aboli au début du XX^e siècle en raison de sa nature injuste et oppressive. Un écrivain humaniste, Multatuli, dans son roman *Max Havelaar* (1860) avait critiqué le système comme étant une manifestation sans fard de l'exploitation des êtres humains par d'autres êtres humains⁹⁸. En 1899 Conrad Theodore van Deventer, un avocat libéral, fit paraître dans le journal libéral *De Gids*, un appel au gouvernement néerlandais visant à indemniser les colonisés à hauteur de plusieurs millions de florins pour les souffrances subies⁹⁹. Humanistes et les libéraux hollandais ont alors forcé le gouvernement néerlandais à changer l'orientation de sa politique coloniale en la remplaçant par une « politique éthique », visant à développer l'irrigation, l'éducation et la réinstallation des populations déplacées. Elle visait également à rembourser les dommages causés à la vie et aux

⁹⁷. Zulkarnain Zulkarnain, « Serba-Serbi Tanam Paksa », *op.cit.*, p. 17-19.

⁹⁸. Eduard Douwes Dekker, dit Multatuli, est un poète et romancier anarchiste néerlandais, né à Amsterdam le 2 mars 1820 et mort à Ingelheim am Rhein le 19 février 1887. Il est surtout connu pour son roman-pamphlet *Max Havelaar*, publié en 1860.

⁹⁹. Zulkarnain Zulkarnain, « Serba-Serbi Tanam Paksa », *op.cit.*, p. 17-19.

biens de ceux qui avaient été victimes du système de culture forcée depuis la promulgation de la loi *comptabiliteit* en 1867. On a ensuite proposé une politique de réciprocité par le développement de l'irrigation, de l'éducation et la réinstallation des populations déplacées¹⁰⁰. Dans une perspective économique coloniale, la mise en œuvre de cette politique humaniste et libérale a sans aucun doute constitué un lourd fardeau financier pour le gouvernement colonial.

La découverte de champs pétrolifères à Telaga Said, Pangkalan Brandan, Sumatra nord et dans d'autres régions telles que le centre de Sumatra, Bornéo, le centre de Java et l'est de Java, a cependant aidé financièrement le gouvernement néerlandais¹⁰¹. Pour conserver l'exploitation pétrolière sous contrôle du gouvernement, la loi *Mijnwet* de 1889 a été promulguée pour s'assurer que l'or noir ne tomberait jamais dans les mains de sociétés étrangères¹⁰². Le pétrole est alors devenu une manne financière pour le gouvernement néerlandais, qui avait besoin d'argent frais pour financer des projets de la politique éthique mise en place par la Reine Wilhelmine de 1901 à 1942¹⁰³. Le programme d'éducation éthique a finalement été dirigé vers la production d'une main-d'œuvre instruite et qualifiée mais bon marché. Il s'adressait dans les faits à quelques groupes de la classe sociale des *bumiputera*, à savoir les aristocrates javanaises (*priyayi*), les nobles, et les serviteurs coloniaux (*ambtenaar*). Pour cela, la colonie néerlandaise a construit de nombreux établissements d'enseignement, du niveau élémentaire au niveau universitaire, tels que Holland Inlander School (HIS, école élémentaire), Meer Uitgebreed Lager Onderwijs (MULO, collège), Algemene Middlebare School (AMS, lycée) et STOVIA (faculté de la médecine)¹⁰⁴.

¹⁰⁰. A. Kardiyat Wiharyanto, « Kebijakan Ekonomi Kolonial Tahun 1830-1901 », Program Studi Pendidikan Sejarah, FKIP - Universitas Sanata Dharma Yogyakarta, article non publié, p. 13.

¹⁰¹. Juli Panglima Saragih (2010), *Sejarah Perminyakan di Indonesia*, Jakarta : Pusat Pengkajian Pengolahan Data dan Informasi, Sekretariat Jenderal DPR RI, p. 16.

¹⁰². Le champ pétrolifère de Telaga Tunggal dans le nord de Sumatra Pangkalan Brandan produit 86.402 litres de pétrole brut à une profondeur de 31 mètres en 1885 : Oilfield Hall South Sumatra produit 500 barils par jour en 1926 ; en 1926, la production de pétrole brut de la société Shell atteint 50.000 barils par jour. En 1906, BPM produit jusqu'à 23 tonnes de pétrole à Tarakan dans le Kalimantan oriental. Par la suite, en 1928, BPM a réussi à forer 418 puits de pétrole dans la région de Parmusian avec une production de 22.700 barils par jour. Puis, en 1935, les Hollandais ont étendu la zone de forage à Sesanip, au mont Cangkol, à Mangatal et à Juwata et ont réussi à forer jusqu'à 937 puits : 857 puits à Parmusian, 32 puits à Sesanip, 68 au mont Cangkol et Juwata à Kalimantan Est. Juli Panglima Saragih (2010), *Sejarah Perminyakan di Indonesia*, *ibid.*, p. 16.

¹⁰³. A. Kardiyat Wiharyanto, « Kebijakan Ekonomi Kolonial Tahun 1830-1901 », *loc.cit.*, p. 13.

¹⁰⁴. Au début du XX^e siècle, pas plus de 3000 élèves sont entrés de l'école primaire au lycée (HIS, Mulo et AMS). Deux décennies plus tard, le nombre de *bumi putera* ayant reçu une éducation primaire et secondaire a d'augmenté : en 1928, il y avait 75 000 élèves du primaire et 6 500 lycéens. Pour l'enseignement supérieur ou universitaire en droit, médecine et technologie, le nombre d'étudiants inscrits était moindre. En 1920, il n'y eut que 11 personnes à obtenir un diplôme universitaire ; en 1930, 160 et 200 par an dans la période précédant la Seconde Guerre mondiale. Ce chiffre pyramidal montre que la plupart des peuples autochtones qui avaient reçu une politique éthique en matière d'éducation n'ont terminé que l'école primaire et secondaire dont la qualité était

L'aube du XX^e siècle a été marquée par la sensibilisation croissante à l'alphabétisation chez les *bumiputera* (indigènes), ce qui se traduit par la publication du journal *Soenda Berita* en langue indo-malaisienne en 1903 et du journal *Medan Prijajie* en 1907, fondé par Raden Mas Tirta Adi Suryo (1880-1918), fils d'un régent du centre de Java qui a reçu sa formation médicale à la STOVIA. Grâce au *Medan Prijajie*, l'élite éduquée du peuple indonésien prit progressivement conscience de la nécessité de disposer d'organisations structurées et modernes. Ces *bumiputera* éclairés ont commencé à intégrer les idées de progrès, de nationalisme, et de libération. Ils mettent en circulation le mot « progrès » ou d'autres qui s'y réfèrent, tels que *voortgang* (avancement), *opheffing* (édifiant), *ontwikkeling* (développement) et *opvoeding* (éducation), embellissant la langue populaire de l'époque par des notions telle « la promotion du bien-être » (*bevordering van welvaart*)¹⁰⁵. L'émergence d'une classe éduquée permet à ses membres d'appréhender les évolutions politiques mondiales, particulièrement les avancées dans le domaine de la connaissance scientifique et technologique, ce qui les conduit à aspirer à un avenir de prospérité et d'autonomie pour une nouvelle nation baptisée « Indonésie », dans le nouveau siècle à venir.

Les débuts du réformisme musulman : une modernité concurrente

En tant qu'élément du monde musulman, même située en marge de la civilisation arabo-musulmane, la dynamique sociopolitique et religieuse du *bilâd al-jâwî* (pays sous le vent, l'Archipel) ne peut être dissociée des dynamiques mondiales. Le réseau intellectuel qui lie les musulmans de l'archipel indonésien avec les érudits du Moyen-Orient, à travers le pèlerinage et les études, existe depuis l'introduction de l'islam dans l'Archipel. Il entre au XX^e siècle dans une nouvelle phase de développement. Dans le contexte du colonialisme occidental et de l'émergence de la classe moyenne musulmane instruite, les courants de pensée du réformisme islamique en provenance du centre arabo-musulman vers les terres indonésiennes se sont abondamment transmis. Par l'intermédiaire du réseau d'étudiants et de savants qui lie l'archipel indonésien et le Moyen-Orient (notamment La Mecque et l'Égypte), au tournant du XX^e siècle, le mouvement *Nahdlah* symbolisé par le panislamisme de Jamaluddin Al-Afghani et le

limitée et ne convenait qu'à un travail qualifié mais bon marché dans la bureaucratie néerlandaise et l'entreprise néerlandaise. Voir : Remy Madinier (2013), *Partai Masyumi : Antara Godaan Demokrasi dan Islam Integral*, Bandung : Mizan, p. 22-23 ; George Mc. Turnan Kahin (1952), *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Ithaca : Cornell University, p. 32.

¹⁰⁵. Takashi Shiraishi (1990), *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912–1926*, Ithaca : Cornell University Press. p. 27.

réformisme musulman de Muhammad Abduh et de son disciple Muhammad Rasyid Ridha, a initié une transformation fondamentale de l'islam indonésien. Par l'ouverture de la porte de l'*ijtihad*, le renouveau des relations avec l'Occident, l'adoption du progrès technique européen, la lutte contre le fatalisme et la reconnaissance de la liberté de l'intelligence, le réformisme musulman influença les revendications identitaires de certains groupes musulmans qui fondèrent les premières organisations réformistes d'Indonésie ¹⁰⁶.

La Jamiatul Khair, a été fondée en 1901 par des Sayyids d'origine arabe. Puis, en 1909, Tirta Adi Soerjo créa le Sarekat Dagang Islamiyah (SDI) à Batavia pour soutenir les commerçants indonésiens. En 1911, avec un marchand de batik de Surakarta, Samanhudi, il a fondé Sarekat Dagang Islam (Union islamique du commerce), coopérative musulmane de batik à Java, rebaptisée Sarekat Islam (Union de l'islam, SI) en 1912¹⁰⁷. Cette organisation avait pour but de réunifier et d'autonomiser le pouvoir économique des musulmans indigènes indonésiens. Elle est devenue par la suite la plus puissante organisation dans la mobilisation des musulmans indonésiens pour des revendications économique-politiques. Le réformisme a aussi entraîné l'éclosion de mouvements religieux, comme la Muhammadiyah (1912), Al-Irsyad al-Islamiyah (1915), et le Persatuan Islam (1923).

L'avènement de la Muhammadiyah illustre la façon dont les circonstances internes et internationales ont ensemble conditionné la formation de l'avenir de l'islam indonésien. Sous l'occupation hollandaise, selon les réformistes, le Javanais était profondément immergé dans les coutumes superstitieuses (*takhayyul*) et les innovations religieuses illégitimes (*bid'a*). Dans un contexte mondial, le réformateur musulman Jamaluddin Al-Afghani a prôné le panislamisme (réunifier l'oumma divisée et lui échapper du colonialisme occidental). En Égypte, Sheikh Muhammad Abduh et son disciple Muhammad Rasyid Ridha ont lancé un mouvement de modernisation de l'islam pour faire dialoguer l'islam, le rationalisme et la modernité, dans un jeu à égalité. Des ouvrages comme *Al-'Urwat al-Wuṣqâ* et *Tafsîr al-Manâr* ont introduit l'idée du panislamisme et du modernisme. En tant qu'étudiant à La Mecque, l'épicentre de l'Islam, Ahmad Dahlan les a lus et en a discuté avec ses contemporains. Aligné sur les contextes et les défis locaux et mondiaux, Dahlan a fondé une organisation. Au lieu de Dahlaniyyah (d'après son nom), il a préféré la nommer Muhammadiyah, ce qui signifie « le disciple du prophète

¹⁰⁶. Andrée Feillard et Rémy Madinier (2006), *La fin de l'innocence*, *op.cit.* p. 19.

¹⁰⁷L'histoire de la lutte de Tirta Adi Soerjo (TAS) est racontée dans le roman tétralogique de *La Terre Humaine, Serres, Pas à Pas et Enfants de Toutes les Nations*, l'œuvre de la littérature Pramoedya Ananta Toer. Dans cette romance, TAS est l'acteur principal du nom de Minke. M.C. Ricklefs (2001), *A History of Modern Indonesia since c.1200*, *op.cit.* p. 204.

Mahomet »¹⁰⁸. Profondément inspiré par le réformisme islamique de Muhammad Abduh, le mouvement a également cherché à concilier la piété islamique avec le rationalisme et la modernité. Fondée par un érudit musulman, au cœur de la culture hindoue et javanaise, à Jogjakarta, la Muhammadiyah a été décrite par le célèbre anthropologue Geertz comme « une société islamique vigoureusement moderniste, qui annonçait ce que les Javanais appellent « l'époque des organisations » et proclamait l'arrivée définitive sur la scène sociale indonésienne du musulman conscient de lui-même, de l'homme qui non seulement aime sa religion en théorie, mais s'y engage également dans la pratique »¹⁰⁹.

Mais l'hostilité des réformistes au mysticisme, au soufisme et aux traditions locales préislamiques suscita des résistances. Les oulémas traditionalistes, attachés à leur école de rite (*madhab*) et plus conciliants à l'égard de certaines pratiques considérées comme hétérodoxes, avaient vu que le développement rapide des mouvements modernistes et réformateurs parmi les

¹⁰⁸. L'établissement de Muhammadiyah le 18 novembre 1912, à Yogyakarta par Ahmad Dahlan, visait initialement à purifier *al-'aqida al-islamiya* (la théologie islamique) de toutes les coutumes et traditions superstitieuses et à préconiser l'*ijtihad* - interprétation individuelle du Coran et des hadiths par opposition au *taqlid* - acceptation aveugle de la compréhension traditionnelle proposée par les érudits musulmans. Contrairement aux mouvements islamiques dans d'autres parties du monde où le *fiqh* - la jurisprudence et la théologie islamiques suivent une école de pensée particulière (*madhab*), la Muhammadiyah n'a jamais adopté d'école de théologie (*kalam*) et de *fiqh*. L'organisation est théologiquement un mouvement puritain. Il efface les coutumes superstitieuses appelées *takhayyul*, *bid'a* et *khurafa*. Il exhorte les musulmans à mener leurs *ibâda* (rituels) selon l'interprétation originale du Coran et des Hadiths. Dans cette veine, bien qu'islamique sunnite par nature, la Muhammadiyah ne s'est jamais déclarée adepte d'une école sunnite du *fiqh* telle que Shaféite, Hanbalite, Malikite ou Hanafite.¹⁰⁸ L'organisation, à travers le Conseil des Fatwas (*Majelis Tarjih*), développe sa méthode de jurisprudence islamique. En tant qu'organisation scolaire non religieuse, la Muhammadiyah est beaucoup plus libre des liens rigides et traditionnels qui tendent à étrangler sa vision modérée et progressiste de l'islam. Cependant le *Majelis Tarjih* de la Muhammadiyah est souvent critiqué pour avoir rendu l'organisation rigide, stagnante et lente à s'adapter à la modernité. La Muhammadiyah est, théologiquement, en phase avec le mouvement salafiste établi par Muhammad bin Abdul Wahhab, brandissant le jargon classique de « retour au Coran et à la Sunna » (*al-rujû' ilâ al-Qur'ân wa al-Sunna*). Néanmoins, la confiance de la Muhammadiyah dans l'action pour le bien-être social, inspirée par le réformisme islamique et le mouvement chrétien, la distingue nettement du wahhabisme. La Muhammadiyah exhorte à la réouverture de l'*ijtihad* et du *tajdid* pour réconcilier la piété islamique avec le rationalisme et la modernité - des exercices intellectuels modernes que les Wahhabites et les Salafistes refusent catégoriquement. Il n'est pas étonnant que ce mouvement ait établi, à ce jour, 10.150 écoles et pesantren (internats islamiques), 179 universités, 457 hôpitaux et cliniques, 1 000 orphelinats et maisons pour les pauvres, 11.198 mosquées et gère 23.000 hectares de terres *waqf* (dotation islamique). Parmi les nombreuses études sur la Muhammadiyah, écrites par les chercheurs occidentaux ou indonésiens : Alfian (1989), *Muhammadiyah : The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization under Dutch Colonialism*, Gadjah Mada University Press, Bandung ; Deliar Noer (1963), *The Rise and Development of the Modernist Muslim Movement in Indonesia during the Dutch Colonial Period (1900-1942)*, Thesis (Ph. D.), Cornell University ; James Peacock (1978), *Muslim Puritans : Reformist Psychology in South East Asian Islam*, University of California Press, 276 pages ; Alwi Abdurahman Shihab (1995), *The Muhammadiyah Movement and Its Controversy with Christian Mission in Indonesia*, Thesis (Ph.D.), Temple University, 369 pages ; M. Sirajuddin Syamsuddin (1991), *Religion and Politics in Islam : The Case of Muhammadiyah in Indonesia's New Order*, Thesis (Ph. D.), University of California, Los Angeles ; Achmad Jaenuri (1992), *The Muhammadiyah Movement in Twentieth Century Indonesia : A Socio-Religious Study*, Institute of Islamic Studies McGill University Montreal, Thesis of Master, mars ; Achmad Jaenuri (1997), *The Formation of the Muhammadiyah's Ideology, 1912-1942*, Thesis (Ph.D.), McGill University (Canada), 236 pages ; Mitsuo Nakamura (2012), *The Crescent Arises over the Banyan Tree*, Singapore : Institute of Southeast Asian Studies.

¹⁰⁹. Clifford Geertz (1960), *The Religion of Java*, Illinois : Free Press, p. 124.

musulmans indonésiens remettait en question leurs influences. Ils considéraient que la pénétration de ces organisations réformistes reflétait l'avènement du wahhabisme, qui contrôlait une nouvelle fois les lieux saints de l'islam¹¹⁰. Sous la direction de Hasyim Asy'ari ils se rassemblèrent à Surabaya en janvier 1926 et fondèrent leur propre association, le Nahdlatul Ulama, « Le réveil des oulémas »¹¹¹. L'autre force motrice de la création du NU fut l'influence de plus en plus prégnante du mouvement wahhabite dans le monde musulman.

En second lieu, la réforme islamique a provoqué une réaction des partisans d'un État séculier, le groupe de nationalistes dits « religieusement neutres » (*netral agama*) qui se sont rassemblés en 1927 dans le Parti nationaliste indonésien (PNI) de Soekarno.

Ces organisations traditionnelles et séculières formaient l'avant-garde de la résistance à l'influence d'un islam wahhabite hostile aux coutumes locales, en particulier dans la communauté musulmane javanaise. Il est intéressant de savoir pourquoi la réforme islamique a été contestée par des groupes traditionalistes *santri* et laïques ou nationalistes. Clifford Geertz distingue trois horizons dans l'islam indonésien ; L' « *islam santri* » l'« *islam abangan* », et l'« *islam priyayi* ». Le premier insiste sur la pratique d'un islam « authentique », à l'instar du prophète Mahomet et de ses compagnons. Malgré son adhésion à l'islam, la seconde tendance, qui représente la classe populaire musulmane javanaise, considère les prescriptions et obligations religieuses musulmanes comme secondaires. Dans ce ralliement à la culture

¹¹⁰. La naissance du NU était également due à la déception de ses fondateurs face à la non-inclusion de clercs traditionalistes dans la délégation du Congrès de *Khilāfa* à La Mecque après l'effondrement du califat turc ottoman en 1924. La Conférence de La Mecque a été organisée par le nouveau souverain le roi Abdul Aziz ibn Saoud en juin-juillet 1926, pour répondre à la même conférence convoquée au Caire par le roi Fouad. Non inclus dans la délégation, les érudits traditionnels ont été déçus par les réformistes-modernistes de la Muhammadiyah et du PSI qui ont dominé la délégation. Ils ont envoyé leur propre délégation à La Mecque, formant le Comité Hedjaz le 31 décembre 1926, dont le nom a ensuite été changé en NU. Par l'intermédiaire du Comité de Hedjaz, certains oulémas du NU se sont enfuis en Arabie saoudite et ont demandé au Royaume saoudien de ne pas détruire les tombes des saints musulmans et des figures en Arabie saoudite. Yudi Latif (2004), *The Muslim Intelligentsia of Indonesia : A Genealogy of Its Emergence in the 20th Century*, Australian National University Canberra, p. 193-194 ; Martin van Bruinessen (1994), *Tradisi NU, Relasi-Relasi Kuasa, dan Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta : LKIS, p. 29-33.

¹¹¹. Le traditionalisme islamique est basé sur le respect des anciennes traditions apportées et introduites par les oulémas traditionalistes, s'adaptant aux anciennes traditions et coutumes locales, et suivant la compréhension de la théologie ascharite et de quatre écoles de jurisprudence islamique de Syafii, Hanbali, Maliki et Hanafi. Contrairement aux mouvements réformistes islamiques, les oulémas et les adeptes du NU maintiennent une tradition de respect des tombes ancestrales et des saints musulmans (*wālī al-llāh*) dans l'islam, tels que les tombes de Walisongo de Sunan Kalijogo, Sunan Ampel et d'autres à Java et restent pour préserver les traditions religieuses et sociales de *shalawatan*, *muludan*, etc. Les études sur les NU, les traditions, les programmes et ses impacts socioreligieux et politique en Indonésie réalisées par des universitaires occidentaux et indonésiens, entre autres : Zamakhsary Dhofier (1982), *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta : LP3ES, 192 pages ; Martin van Bruinessen 1994), *Tradisi NU, relasi-relasi Kuasa, dan Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta : LKIS, 311 pages ; Andrée Feillard (1995), *Islam et Armée dans l'Indonésie contemporaine*, Paris : L'Harmattan-Archipel, 380 pages ; Greg Fealy (1998), *Ulama and Politics in Indonesia: A History of Nahdlatul Ulama, 1952-1967*, Monash University, 622 pages ; Robin Bush (2009), *Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia*, Singapore : Institute of Southeast Asian Studies, 235 pages.

javanaise, elle reste attachée à la philosophie mystique du souverain local et aux pratiques religieuses hindo-bouddhistes intégrées dans un islam syncrétique javanais (*Islam Kejawen*)¹¹².

La troisième tendance représente les aristocraties nobles javanaises, les *priyayi* et les intellectuels javanais éduqués, en l'occurrence ceux qui se sont organisés au sein du Budi Utomo le 20 mai 1908 à Yogyakarta. Ces *priyayi* visaient à rassembler les élites javanaises dans la formation d'un nationalisme javanais, le javanisme¹¹³. Malgré leur adhésion à l'islam, ce groupe aristocratique, comme les nationalistes musulmans *abangan*, est demeuré attaché à la philosophie mystique javanaise et aux pratiques religieuses hindou-bouddhistes intégrées dans un islam syncrétique. Ils se méfient donc du projet de purification religieuse mené par les réformistes musulmans attaquant les coutumes locales et les traditions mystico- syncrétiques javanaises¹¹⁴.

Enfin, des conflits ont également eu lieu à propos du communisme au sein du Sarekat Islam, entre le camp *putihan* dirigé par HOS Tjokroaminoto, Abdul Muis et Abdus Salim, et le camp *abangan* dirigé par Semaun¹¹⁵. En 1918, il y a eu également un affrontement idéologique entre le nationalisme javanais et le réformisme islamique, lorsque Tjokroaminoto a formé une « armée du prophète Muhammad » pour combattre un blasphème contre le prophète commis par le journal javanais *Djawi Hisworo* (« Le Javanais du roi »). À cet égard, malgré sa désapprobation face à cet article, le *Comité voor het Javaansch Nationalisme* a condamné le fanatisme islamique en disant que l'islam enseigné par les réformistes constituait une importation étrangère indésirable¹¹⁶. Pour comprendre de telles différences, il faut remonter à la polarisation qui s'est produite à Java depuis la première moitié du XIX^e siècle, entre savoir musulmans *abangan* (musulman nominal, javanisme), *putihan* (musulman pratiquant) et

¹¹². Voir : Clifford Geertz (1960), *The Religion of Java*, Illinois : Free Press, xv + 396 pages.

¹¹³. La commémoration de l'établissement du Budi Utomo le 2 mai comme la fête de Hari Kebangkitan Nasional (l'Éveil National) suscite encore la controverse parmi les Indonésiens. Ses détracteurs disent que sa naissance ne représente pas l'éveil du nationalisme indonésien, mais du nationalisme javanais. Pramoedya Ananta Toer, par exemple, a mis en question le Budi Utomo comme instigateur du nationalisme indonésien, car il ne se composait que de membres de l'élite masculine javanaise. Tandis qu'Ariel Heryanto considère que Budi utomo n'était pas non plus assez nationaliste ni révolutionnaire, mais un mouvement conservateur. Il ajoute que c'est le Sarekat Dagang Islam qui a été la première organisation nationaliste qui a vu naître le nationalisme indonésien. Le Budi Utomo a été dissous en 1935. Ariel Heryanto (2008), « Questioning the relevance of national awakening today », *The Jakarta Post*, 21 mai, disponible sur : <http://blogs.arts.unimelb.edu.au/arielh/2008/05/22/on-national-awakening/> (consulté le 13 avril 2021)

¹¹⁴. Ahmad Najib Burhani (2016), *Muhammadiyah Jawa*, Yogyakarta : Suara Muhammadiyah, p. 145-146 ; Harry J. Benda (1983), *The Crescent and the Rising Sun : Indonesian Islam Under the Japanese Occupation 1942-1945*, Hollande : Foris Publications, p. 52 ; Deliar Noer (1973), *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*, East Asian Historical Monograph, Oxford University Press, p. 222-240.

¹¹⁵. Takashi Shiraiishi (1990), *An Age in Motion, op.cit.*, p. 22.

¹¹⁶. M.C. Ricklefs (2001), *A History of Modern Indonesia since c.1200, op.cit.*, p. 215.

priyayi (aristocratie javanaise). L'existence d'une telle structure sociale et religieuse divergente fut à la source de ces diverses contestations religieuses et politiques. Leur expression précoce, au travers de diverses organisations encouragées par les promesses associacionistes de la politique éthique (le colonisateur néerlandais ayant créé une première assemblée consultative sous le nom de *Volksraad*), permit cependant l'émergence très progressive d'un consensus autour des questions religieuses.

La serment de la jeunesse 1928 : un point de convergence

Progressivement, malgré leurs divergences, ces blocs idéologico-politiques se rassemblèrent derrière le même idéal de nationalisme, à savoir la construction d'un état indépendant « indonésien ». Le nom « indonésien » a été en effet un point commun rassemblant les intelligentsias protonationalistes qui se sont développées au début du 20^e siècle¹¹⁷. Ce terme a été alors adopté par les intelligentsias progressistes dans le but de donner une nouvelle orientation à la construction d'une nation¹¹⁸. En 1926, l'Association des étudiants indonésiens (Perhimpunan Pelajar-Pelajar Indonesia, PPPI) donna naissance à un premier Comité de l'union indonésienne (Komite Persatuan Indonesia) comprenant divers clubs d'étude, associations de jeunes étudiants, et organisations sociales et politiques (Budi Utomo, SI, Muhammadiyah, Pasundan). Cela conduisit à la création en 1927 de deux associations politiques, la Perserikatan Nasional Indonesia (Association nationaliste indonésienne) et la Permufakatan Perhimpunan-Perhimpunan Politik Kebangsaan Indonesia (Fédération des organisations politiques du peuple indonésien, PPPKI) qui toutes deux avaient pour but de structurer la lutte pour l'indépendance.

¹¹⁷. Le mot était en fait un néologisme déjà utilisé dans l'ethnologie et les études anthropologiques. Basé sur le terme « *indunesiens* », inventé par un érudit britannique, George Windsor Earl, à Singapour en 1850 et popularisé par son compatriote, James Richardson Logan, il avait d'abord été utilisé « pour identifier une géoculturelle particulière caractérisée géographiquement par l'archipel (*mus a* en malais ou *nesos* en Grèce) et culturellement par le terme *Indic*. Voir : James Richardson Logan (1850), « The Ethnology of the Indian Archipelago : Embracing Enquiries into the Continental Relations of the Indo-Pacific Islanders », *Journal of the Indian Archipelago and Eastern Asia* (JIAEA), 4, p. 252–347 ; Justus M. van der Kroef (1951), « The Term Indonesia : Its Origin and Usage », *Journal of the American Oriental Society*, 71 (3).

¹¹⁸. Le terme « Indonésie » a été adopté pour la première fois par les disciples d'un communiste néerlandais Henk Sneevliet en nommant leur parti par le parti communiste indonésien (Partai Komunis Indonesia) en 1917, nouvellement créé pour succéder à l'ISDV (Indische Sociaal-Democratische Vereeniging, "Union sociale-démocrate des Indes"). Ensuite, L'Indische Vereeniging (Association des Indes) a changé son nom en Indonesische Vereeniging (Association indonésienne) en 1922 et à nouveau s'est transformé en « Perhimpunan Indonesia » (PI, Association indonésienne) en 1924. Son journal, *Hindia Poetra*, est ainsi transformé en « *Indonesia Merdeka* » (Indonésie indépendante). Au sein des étudiants musulmans au Caire, l'association Jamaah Khairiyah s'est également transformée en Pemuda Indonesia Malaja (Perpindom, Association de la jeunesse indonésienne malaise) en 1927 et par la suite en Perhimpunan Kemerdekaan Indonesia (l'Union pour l'indépendance indonésienne). Yudi Latif (2004), *The Muslim Intelligentsia of Indonesia*, *op.cit.*, p. 182

Bien que ces associations n'aient pas duré longtemps, elles sont parvenues à rassembler les espoirs des dirigeants nationalistes quant à la possibilité d'une nation indonésienne. Dans les mois qui suivent, sous la houlette des jeunes, les associations de Jong Java, Jong Islamiten Bond, Jong Maluku, Jong Bali, Jong Ambon, Jong Minahasa, et Jong Sumatra organisèrent un grand rassemblement lors duquel fut solennellement prononcé le *Sumpah Pemuda* (Serment de la jeunesse) proclamant l'existence d'une seule patrie, une seule nation, et une seule langue nationale indonésienne.

« Nous, fils et filles de l'Indonésie, proclamons avoir une origine commune, la patrie indonésienne.

Nous, fils et filles de l'Indonésie, proclamons appartenir à une nation commune, la nation indonésienne.

Nous, fils et filles de l'Indonésie, proclamons aspirer à parler une langue commune, la langue indonésienne »¹¹⁹.

Ce serment de la jeunesse indonésienne est un point de rencontre ainsi qu'une manifestation hybride et englobante à travers de laquelle les divers blocs théologico-politiques et idéologiques ont réussi à partager le même cheminement vers la construction d'un état indépendant indonésien. La poursuite de l'idéal de l'indépendance a réduit le fossé idéologique qui séparait les intellectuels laïcs, musulmans réformistes et traditionalistes. Benedict Anderson a bien souligné que l'essor du nationalisme indonésien s'appuyait sur un « projet commun » pour le présent et l'avenir qui exigeait l'abnégation personnelle, pas le sacrifice d'autres¹²⁰.

La volonté d'unir des jeunes de diverses origines régionales et religieuses au sein d'organisations uniques, tels le Jong Java (Jeune Java), l'Indonesia Muda (Jeune Indonésie), le Jong Islamiten Bond (Ligue des Jeunes musulmans), et le Jong Minahasa (Jeune Minahasa), marqua le début de la formation de l'idée nationale indonésienne, car elle surgit au moment où, dans un territoire physique déterminé, les habitants commencèrent à sentir qu'ils partageaient un destin commun, un avenir commun. Cette vision se distinguait alors nettement de celle de leurs prédécesseurs javanais, balinaï, sumatranais qui prônaient un nationalisme ethnique et régional. Les jeunes nationalistes du *Sumpah Pemuda* dépassèrent tout cela ainsi que les

¹¹⁹. Pour approfondir la question du *Sumpah Pemuda* (Serment de la jeunesse), voir : B Sularto. (1986), *Dari Kongres Pemuda Indonesia Pertama ke Sumpah Pemuda*, Jakarta : Balai Pustaka, 64 pages.

¹²⁰. Benoît R. O'G. Anderson (1999), « Indonesian Nationalism Today and in the Future », *Indonésie*, 67, avril, p. 2.

conquêtes du passé, telle celle d’Aceh sur Minangkabau, de Java sur Sunda, de Makassar sur Tana Toraja, de Bali sur la tribu Sasak¹²¹. Malgré tout, il est essentiel de souligner que le nationalisme indonésien constitua également une continuation du protonationalisme ethnique et régional. Le nationalisme javanais du Budi Utomo, par exemple, a inspiré la naissance d’organisations régionales et ethniques telle que le Pasoendan Pagujuban en 1914 à Bandung ou le Tasimalaya, Bond van Studeerenden Van Java en Madoera (Union des étudiants javanais et madourais) en 1915, le « Tri Koro Dharma » (trois nobles objectifs), qui est devenu plus tard Jong Java après son premier congrès à Surakarta en 1918, pour accueillir les jeunes sundanais et madourais. L’existence du Jong Java a alors inspiré l’essor de diverses associations mêlant étudiants et non-étudiantes, comme le Jong Sumatranen Bond (1917), le Jong Celebes (1918), le Jong Minahasa (1918), le Sekar Rukun (1919), et le Jong Islamiten Bond (JIB) en 1924¹²².

Après le Serment de la jeunesse (*Sumpah Pemuda*) de 1928, les idées du nationalisme indonésien se sont largement diffusées au sein des intelligentsias musulmanes, nationalistes et laïques. Néanmoins, les différentes options envisagées pour définir la forme du futur État indonésien demeuraient marquées par une polarisation identitaire selon de lignes qui remontaient au début du XIX^e siècle. Dans les premières décennies du 20^e siècle, les catégories sociales, auparavant considérées sous l’angle des pratiques religieuses et culturelles, du style éducatif, du lieu de résidence, de goûts culturels, et de la classe sociale, commencèrent à être définies par l’appartenance à des organisations formelles qui se lancent en politique. Ce foisonnement de mouvements et d’associations a construit des manifestations ou revendications politiques bien faciles à identifier et distinguer. Malgré l’existence d’un socle commun, la polarisation du nationalisme et du désir d’indépendance autour de trois tendances pesa sur les débats autour de l’identité religieuse du futur état.

Un nouvel état indonésien et le Pancasila : point de consensus et d’éclatement

La querelle idéologique entre les musulmans modernistes et les traditionalistes connut un coup d’arrêt lorsque le gouvernement colonial japonais (1942-1945) demanda à toutes les organisations islamiques de s’unir pour contrebalancer l’influence du courant nationaliste en fondant une organisation musulmane unique. Ayant la même idée de l’indépendance, les associations islamiques avaient formé un Conseil islamique indonésien (Majelis Islam Ala

¹²¹. Benoît R. O’G. Anderson (1999), « Indonesian Nationalism, *ibid.*, p. 3

¹²². Yudi Latif (2004), *The Muslim Intelligentsia of Indonesia, op.cit.*, p. 133

Indonesia, MIAI) en 1937, une structure fédérative rassemblant l'ensemble des courants musulmans. En novembre 1943, les autorités nippones fondèrent le Conseil Consultatif des Musulmans d'Indonésie (Majelis Syuro Muslimin Indonesia, Masyumi) et se débarrassèrent ainsi du MIAI qui avait pris un tour antijaponais. Abrégée en Masyumi, cette nouvelle organisation se transforma en parti politique après l'indépendance, en novembre 1945. Dirigé par des élites musulmanes qui avaient reçu une éducation moderne et étaient capables de lire les principes coraniques à la lumière de la modernité occidentale, ce parti a consacré son combat politique et parlementaire à la défense de l'idéal d'une démocratie musulmane et non pas d'un état islamique¹²³. À la veille de l'indépendance, en 1945, la nouvelle nation subissait déjà des fractures idéologiques et politiques concernant le fondement même de l'État indonésien.

Après un débat intense, toutes les factions politiques se sont mises d'accord sur l'adoption des cinq principes (Pancasila), proposés par Soekarno comme fondement de l'État indonésien : la croyance en un dieu unique (*Ketuhanan yang Maha Esa*), un humanisme juste et civilisé (*kemanusiaan yang adil dan beradab*), l'unité indonésienne (*persatuan Indonesia*), la démocratie dans le consensus (*Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan dan perwakilan*) et enfin la justice sociale pour l'ensemble du peuple (*Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia*). La controverse rebondit cependant avec un compromis appelé « Charte de Jakarta », le 22 juin 1945 qui prévoyait d'ajouter sept mots (en indonésien) à la croyance en un Dieu unique : « avec l'obligation d'appliquer la charia pour les adhérents de l'islam »¹²⁴. De nombreuses personnalités religieuses et politiques des régions à majorité non musulmane (principalement chrétiennes) de l'Indonésie orientale s'y opposèrent et menacèrent de faire sécession si cet ajout n'était pas supprimé. Face à ces protestations, le comité de la préparation de l'indépendance de l'Indonésie (Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia - PPKI) dirigé par Soekarno accepta d'abandonner la Charte de Jakarta¹²⁵. À l'image de Ki Bagus Hadi Kusumo, dirigeant de la Muhammadiyah, l'immense majorité des leaders musulmans acceptèrent, en dépit de leur opposition initiale, la proposition d'abolition, afin de maintenir les idéaux communs, à savoir l'indépendance et la nationalité indonésienne défendues par tous les éléments d'une nation plurielle.

¹²³. Sur les effets de la politique éthique, voir Robert van Niel (1970), *The Emergence of the Modern Indonesian Elites*, La Haye-Bandung : W. Van Hoeve Ltd, x + 314 pages.

¹²⁴. Sur la genèse de l'idéologie Pancasila et son évolution, voir Marcel Boneff (et al) (1980), *Pantjasila, trente années de débats politiques en Indonésie*, Paris : Edition de la Maison des Sciences de l'Homme, 427 pages.

¹²⁵. Sur le débat autour de la Charte de Jakarta, voir Endang Saefuddin Ansari (1981), *Piagam Jakarta 22 Juni 1945 dan Sejarah Konsensus Nasional antara Nasionalis Islami dan Nasionalis « Sekuler » Tentang Dasar Negara Republik Indonesia, 1945-1959*, Bandung : Perpustakaan Salman ITB, xxvi + 238 pages.

La suppression de ces sept mots a cependant suscité des débats qui se prolongèrent dans les années qui suivirent. Pour un premier groupe de démocrates musulmans, cette suppression n'était en aucune façon une trahison des aspirations des musulmans, car les valeurs inscrites dans les principes du Pancasila ne s'opposent à aucun des principes de l'islam. En outre, selon l'un des dirigeants du Masyumi, Mohammad Roem, aucun verset coranique n'exige un établissement d'un état islamique¹²⁶. Un deuxième groupe, islamiste, tout en reconnaissant l'État unitaire de la République d'Indonésie, exigeait l'application de la charia. Pour ses représentants, la suppression des sept mots de la Charte de Jakarta était considérée comme le symbole de la plus grande défaite politique jamais subie par les musulmans. Malgré leur prise de position contre les islamistes radicaux qui condamnaient le Pancasila, cette faction voulait que les sept mots concernant la charia dans la Charte de Jakarta soient restitués par l'Assemblée constituante. Entre 1956 et 1959, au sein de la Constituante, les élites des partis musulmans Masyumi, NU, PSII (Partai Sarekat Islam Indonesia) et PERTI (Persatuan Tarbiyah Islamiyah) se sont unies dans la lutte pour donner à la République une tonalité islamique. Elles ont affronté la troisième tendance, celle des nationalistes laïques tels que PNI, PSI, ou le Murba (Musyawarah Banyak), qui proposaient de donner des bases nationalistes et laïques à l'État. Le deuxième groupe, dans sa version radicalisée, a donné naissance à la quatrième tendance, le mouvement séparatiste Darul Islam, dirigé par Sekar Marijan Kartosuwiryo au cours des années 1948-1962. Hostile à la suppression des sept mots et sensible à l'injustice du gouvernement central envers les milices islamiques après l'indépendance, Kartosuwiryo a proclamé l'établissement de l'État islamique indonésien à Tasikmalaya (Java Ouest) en 1948 à la place du Pancasila et de l'état unitaire de la République d'Indonésie¹²⁷. Cette proclamation a été suivie par des mouvements du même type au sud de Bornéo sous la direction d'Ibn Hajar (1950), à Macassar (Sulawesi Sud) sous la direction de Kahar Muzakar (1952) et à Aceh, au nord de l'île de Sumatra, sous la direction de Tengku M. Daoud Beureueh (1953). Conformément à l'ordre idéologique de la charia, l'islam a toutefois joué un rôle de ciment idéologique dans ce mouvement en réunissant les fidèles de SM Kartosuwiryo, qui reconnaissaient en lui l'*imam* de l'état islamique indonésien¹²⁸.

¹²⁶. Andrée Feillard et Rémy Madinier (2006), *La fin de l'innocence, op.cit.*, p. 156-157.

¹²⁷. Cees Van Dijk (1981), *Rebellion under the Banner of Islam. The Darul Islam in Indonesia*, La Haye : Nijhoff, xxv-409 pages ; Hiroko Horikoshi (1975), « The Dar-ul-Islam Movement of West Java (1942-62): An Experience in the Historical Process », *Indonesia* 20, p. 59-86.

¹²⁸. International Crisis Group (2002), « Al-Qaeda in Southeast Asia : The Case of the 'Ngruki Network' in Indonesia », *ICG Indonesia Briefing*, le 8 aout, p. 3-4.

La notion d'« État islamique » était donc au premier plan des revendications du mouvement nationaliste musulman dans les années précédant l'indépendance, et était même prédominante pendant les années d'avant-guerre. Dans le programme de lutte (*Program Perjuangan*) élaboré par le Masyumi le 17 décembre 1945, il était mentionné que pour les affaires intérieures, le parti souhaitait « renforcer et perfectionner la Constitution de la République d'Indonésie, fondée sur le Pancasila, afin de réaliser une société et un État islamiques ». ¹²⁹ De plus, il est précisé qu'un de ses objectifs prioritaires (*Program Cepat*) est d'établir un État de la République d'Indonésie basé sur l'islam. Ainsi, il s'engageait à « appliquer autant que possible les lois islamiques, autrement dit la charia, dans tous les aspects de la vie et de la société ». ¹³⁰ Le terme d'un « état islamique » fut ensuite détourné par le Darul Islam, pour qui cela supposait l'application intégrale de la charia, ce qui força le Masyumi à supprimer toute référence au « *negara islam* » (état islamique) de ses programmes, par crainte d'une confusion terminologique avec la notion appartenant à la rébellion islamiste. Par ce changement, le Masyumi tenta de « modérer » ses projets politiques en adoptant la démocratie musulmane moderne inscrite dans son idéal d'un État islamique entre 1946 et 1957 ¹³¹. Selon Remy Madinier, trois éléments clés ont contribué à cette modération : premièrement, la réalisation de l'idéal d'un État-nation indonésien et l'acceptation du Pancasila comme principe neutre sur le plan religieux ; deuxièmement, l'émergence de l'influence communiste au début de l'indépendance et la rupture entre l'islam et le communisme lors de la rébellion du PKI (Parti communiste indonésien) à Madiun en 1948 ; et troisièmement, la rupture du Masyumi avec le mouvement Darul Islam qui revendiquait un État islamique. Au pouvoir à deux reprises, le parti démocrate musulman combattit le Darul Islam militairement et idéologiquement avec d'autant plus d'énergie que ses adversaires séculiers, PNI et PKI, l'accusaient de poursuivre la même utopie islamiste ¹³².

A la suite de son échec lors des élections de 1955 qui l'ont relégué à la deuxième place avec 20 % des voix, après le Parti nationaliste indonésien (PNI), le Parti Masyumi a été confronté à une période de schizophrénie politique : la défense d'une démocratie universelle

¹²⁹. Masjoemi (1946), *Anggaran dasar dan Rumah Tangga : Program Perdjoengan -Program Oesaha-Tjepat Masjoemi (Partai Politik Islam)*, Bogor : Penerbit Masjoemi Tjabang Bogor, p. 15

¹³⁰. Masjoemi (1946), *Anggaran Dasar dan Rumah Tangga*, *ibid.*, p. 18-19.

¹³¹. Remy Madinier (2022), « Pancasila in Indonesia a 'Religious Laicity' Under Attack ? », en : Pascal Bourdeaux, Eddy Dufourmont, André Laliberté and Rémy Madinier (ed.), *Asia and the Secular Francophone Perspectives in a Global Age*, Berlin et Boston : Walter de Gruyter, p. 73.

¹³². Remy Madinier (2022), « L'expérience indonésienne d'une démocratie musulmane », en : François Burgat et Matthieu Rey (eds.), *Histoire des mobilisations islamistes, d'Afghani à Baghdadi*, CNRS-éditions, p. 137-152.

menacée par le nouvel autoritarisme de Soekarno a poussé ses élites à s'impliquer dans la rébellion politique et militaire du PRRI/Permesta contre le président en 1958 et, d'autre part, ses 112 représentants à la Constituante étaient piégés par leur revendication de la charte de Jakarta du 22 juin 1945, prônant la charia¹³³. Lors des débats de l'Assemblée constituante qui s'est tenue entre 1956 et 1959, cette aspiration islamiste s'est heurtée à l'aspiration opposée d'un État indonésien basé sur le Pancasila défendu par les partis nationalistes, communistes, laïques, chrétiens et socialistes, entre autres, que le Parti national indonésien (PNI), le Parti communiste indonésien (PKI), Parkindo, l'IPKI, le Parti Murba.¹³⁴ La situation étant bloquée par cette opposition entre les islamistes, les nationalistes laïques et les communistes, Soekarno intervint par un décret présidentiel le 5 juillet 1959, stipulant la dissolution de la Constituante et le retour à la Constitution de 1945. Ce décret lui a permis d'établir un pouvoir exécutif puissant et de mettre en place « une Démocratie guidée » basée sur l'idéologie du NASAKOM (nationalisme, religion, communisme), lui permettant d'imposer comme seule référence sa propre interprétation du Pancasila et de la démocratie indonésienne.¹³⁵ Ensuite, sous prétexte que la révolution était inachevée, il interdit les partis d'opposition, le Masyumi et le PSI, en août 1960. Il les considérait comme impliqués dans la rébellion régionaliste du Gouvernement révolutionnaire de la République d'Indonésie (Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia, PRRI) de 1958.¹³⁶

Cette reprise en main autoritaire a mis fin au consensus religieux longuement muri dans l'entre-deux-guerres et consacré par l'adhésion de l'ensemble des forces politiques au

¹³³. Étant nationaliste laïc concernant l'idéologie nationale du Pancasila, Soekarno se revendiqua membre de la Muhammadiyah et se considérait comme un adepte du libéralisme musulman. Il avait des convictions libérales en ce qui concerne l'islam et s'impliqua dans le débat intense des années 1936-1940 sur l'islam et la fondation idéologique de l'Indonésie, aux côtés d'Ahmad Hassan (fondateur d'une organisation réformiste rigoriste appelée Persatuan Islam, Persis) et de Mohammad Natsir, membre de Persis et futur chef du parti Masyumi.

¹³⁴. Andrée Feillard et Rémy Madinier (2006), *La fin de l'innocence*, *op.cit.*, p. 156-157.

¹³⁵. Justus M. van der Kroef (1957), « 'Guided Democracy' in Indonesia », *Far Eastern Survey*, 26 (8), p. 113-124.

¹³⁶. A la fin de l'année 1957 de nombreuses conférences eurent lieu entre les commandants militaires dissidents de Sumatra et Sulawesi. Au début de l'année 1958, ils furent rejoints par plusieurs leaders civils issus du Masjumi et du Parti socialiste indonésien (PSI). Le 10 février, ce groupe adressa un ultimatum au gouvernement de Djakarta. Leurs principales revendications étaient le renvoi du cabinet dirigé par le Premier ministre Djuanda et de ses "sympathisants communistes" (le document ne les nommait pas), leur remplacement par un gouvernement sans participation communiste dirigé par Hatta et le Sultan de Jogjakarta, le retour du Président Soekarno à une position constitutionnelle, et l'abandon de ses efforts pour mettre en œuvre la Démocratie Guidée. Lorsque ces demandes furent rejetées, les rebelles proclamèrent un contre-gouvernement (PRRI). Voir : Daniel F. Doeppers (1972), « An Incident in the PRRI/Permesta Rebellion of 1958 Indonesia », 14 (10), p. 182-195 ; Herbert Feith and Daniel S. Lev (1963), « The End of the Indonesian Rebellion », *Pacific Affairs*, 36 (1), p. 32-46 ; Allan Samson (1968), « Islam in Indonesian Politics », *Asian Survey*, 8 (12), p. 1001-1017 ; Justus M. van der Kroef (1957), « 'Guided Democracy' in Indonesia », *ibid.*, p. 113-124.

premier principe du Pancasila. En instrumentalisant l'idéologie nationale pour mettre fin à la démocratie parlementaire, Soekarno a rompu le lien qui unissait de longue date la quête d'une république représentative et la recherche d'une concorde spirituelle qui devait en constituer le fondement. Cette rupture eut de profondes conséquences sur la représentation politique de l'islam. Le parti traditionaliste musulman NU, qui avait fait scission du Masyumi en 1952 pour devenir indépendant, se rallia à la démocratie dirigée, malgré ses positions conservatrices sur la charia et la Charte de Jakarta et resta silencieux lorsque Soekarno écrasé ses opposants politiques par la dissolution forcée du Parti musulman Masyumi et du Parti socialiste indonésien en 1960¹³⁷.

Sous la démocratie dirigée (1959-1965), l'Indonésie connut une période de désordre et de déclin, marquée par une polarisation croissante au sein des milieux politiques et des institutions socioreligieuses, ce qui a finalement conduit à la crise de septembre 1965. Dans cette situation chaotique, où les partis politiques et l'armée indonésienne rivalisaient pour le pouvoir et l'influence auprès de Soekarno, le Parti communiste indonésien (PKI) a été accusé d'être à l'origine du coup d'État par ses adversaires politiques, l'armée, le Parti nationaliste indonésien (PNI) et le NU, qui avaient auparavant soutenu Soekarno. En raison de ses liens présumés avec les dirigeants du PKI et les pays communistes (Chine et Russie), Soekarno a subi des conséquences politiques néfastes de ces événements : il a été contraint de prendre la responsabilité de la dissolution du PKI¹³⁸. Par la suite, ces instances ont apporté leur soutien au Général Suharto, qui avait reçu l'Ordre du Onze Mars (*Surat Perintah Sebelas Maret, Supersemar*) du Président Soekarno, autorisant des mesures pour rétablir la sécurité publique en vue de dissoudre le PKI et ses groupes affiliés en Indonésie. Par une transition politique soudaine et radicale, marquée par le massacre de plus de 500 000 personnes accusées de communisme, Suharto, soutenu par les forces militaires et les groupes nationalistes et religieux anticommunistes, mit fin à l'Ordre ancien remplacé par le régime de l'Ordre nouveau en 1966, offrant ainsi de grandes opportunités aux anciens opposants politiques de Soekarno, notamment ceux qui militaient au sein du groupe islamique Masyumi.

¹³⁷. Au congrès des oulémas NU à Cipanas, Java Ouest en 1953, le NU a décoré Président Soekarno du titre de « Waliyul Amri Dharuri Bis Syaukah » (leader au pouvoir à qui est du obéissance). La concession du titre a été mise en cause par le parti musulman moderniste, l'Indonésie n'étant pas un état islamique. La décoration reflète la politique du NU envers le président à l'époque de la démocratie guidée et du Nasakom. Deliar Noer (2000), *Partai Islam di Pentas Nasional*, Bandung : Mizan, p. 341-344.

¹³⁸. Robert Cribb (1990, « Problems in the Historiography of the Killings in Indonesia », en : Robert Cribb (éd.), *The Indonesian Killings of 1965-1966 : Studies from Java and Bali*, Monash University Centre of Southeast Asian Studies, Clayton, p. 1-44.

L'islam et le Pancasila en jeu : le retour de l'affrontement politico-idéologique

L'effondrement du pouvoir de l'Ordre ancien de Soekarno inaugura une nouvelle ère politique et redonna quelques espoirs au courant démocrate musulman indonésien. Ces attentes furent déçues et entraînèrent un sentiment d'amertume et un raidissement idéologique. Cet événement revêtit une importance capitale, car il a servi de catalyseur à l'essor du conservatisme et du radicalisme, qui cherchaient à remplacer le Pancasila par la charia et à établir un État islamique. Cet essor se produisit dès la période de l'Ordre nouveau, mais ne trouva sa véritable dynamique que pendant la période dite de *Reformasi*, après la chute de Suharto en 1998. Les conflits idéologiques, religieux et sociopolitiques qui avaient émergé dans les années 1950 : les groupes islamiques radicaux, qui prônaient la Charte de Jakarta ou idéalisait la charia et l'État islamique ; les partisans du Pancasila et de la démocratie ; les groupes qui se prononçaient en faveur du Pancasila tout en prônant un islam modéré. Ces trois courants ont structuré les luttes idéologiques et politiques de l'ère de la Réforme.

L'amertume et la radicalisation : le Masyumi et le DDII

À la suite de la dissolution du Parti communiste indonésien en 1966, juste après le coup d'État du 30 septembre 1965, le pouvoir de l'Ordre ancien de Soekarno s'effondra. Le 12 mars 1967, Suharto fut élu deuxième Président de la République d'Indonésie par le conseil de l'Assemblée de délibération du peuple provisoire (Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara, MPRS), qui venait de destituer Soekarno. La transition du pouvoir de l'Ordre ancien à l'Ordre nouveau de Suharto suscita de grands espoirs chez les dirigeants du parti Masyumi, qui pensaient que le nouveau président réhabiliterait leur parti. Il n'en fit rien. Les dirigeants du Masyumi, les anciens Premiers ministres Mohammad Natsir, Burhanuddin Harahap et Syajruddin Prawiranegara par exemple, restèrent emprisonnés pour trahison envers l'État, à cause de leur implication dans la rébellion régionaliste PRRI¹³⁹. Face à l'absence de réponse positive à leurs revendications de la part de Suharto, les dirigeants de Masyumi, entamèrent une mutation idéologique. Cette mutation s'accrut au fil du temps en raison de l'impossibilité de réhabiliter le parti musulman, et elle se cristallisa dans un processus de radicalisation et de

¹³⁹. K. E. Ward (1970), *The Foundation of the Partai Muslimin Indonesia*, New York : Cornell University Press, p. 25 ; Herbert Feith and Daniel S. Lev, « The End of the Indonesian Rebellion », *loc.cit.*, p. 32-46

raidissement, marqué par la création du Conseil de Prédication Islamique Indonésien (DDII) le 26 février 1967¹⁴⁰. Sous la direction de Mohammad Natsir, l'organisation publia le mensuel *Media Dakwah*, qui diffusa un discours rugueux, inspiré du wahhabisme, et marqué par une forte hostilité envers les Juifs, les Américains, les chrétiens et les laïcs, considérés comme des ennemis de l'islam, mais aussi envers la mystique javanaise. L'idéal d'harmonie spirituelle qui avait caractérisé le Masyumi des années 1950 semblait bien loin. Son ancien président, Mohammad Natsir dénonça la collusion entre le régime de l'Ordre nouveau et la minorité chrétienne, accusant cette alliance de s'opposer à la communauté musulmane. Suharto lui-même était décrit comme un adepte d'une forte tradition de mysticisme javanais, qui avait choisi ses collaborateurs ministériels parmi les musulmans *abangan* et les technocrates chrétiens-catholiques.¹⁴¹

La mutation idéologique vers une position plus radicale et conservatrice parmi les élites de haut rang des ex-Masyumi ne fut pas sans conséquence. On considère que le DDII a participé, par le biais de ses médias, à la naissance de mouvements islamistes radicaux au cours des années suivantes. Dès le début, il avait formulé de vives critiques contre le mysticisme javanais et les minorités chrétiennes. Ce discours ne peut probablement être compris que si l'on prend en compte le fait que l'administration de l'Ordre nouveau était dominée par les adeptes du mysticisme islamique javanais, et que les chrétiens y étaient nombreux. Suharto lui-même était un adepte du mysticisme javanais. Il prit ses assistants ministériels des cercles musulmans *kejawen* ou *abangan* et technocrates chrétiens-catholiques. Or le discours du DDII présente la minorité chrétienne, les adeptes du syncrétisme des mystiques javanais et les partisans de la laïcité comme les ennemis de l'islam¹⁴². En vue de prévenir et de contrecarrer les conspirateurs prêts à affaiblir l'islam (nous y reviendrons au chapitre 3), le DDII envoya de nombreux étudiants indonésiens poursuivre leurs études au Moyen-Orient, principalement en Arabie saoudite, en leur octroyant des bourses d'études. À partir de 1980, ces étudiants revinrent en Indonésie pour assumer le rôle de nouveaux leaders religieux au sein de la communauté musulmane et jouèrent un rôle essentiel dans la propagation en Indonésie du wahhabisme et des

¹⁴⁰. Andrée Feillard et Rémy Madinier (2006), *La fin de l'innocence*, *op.cit.*, p.35

¹⁴¹. William Liddle (1996), « Media Dakwah Scripturalism : One Form of Islamic Political Thought and Action in New Order Indonesia », en : Mark R. Woodward (éd.), *Toward a New Paradigm. Recent Development in Indonesian Islamic Thought*, Temple : Arizona State University, p. 323-356.

¹⁴². Martin van Bruinessen (2004), « Post-Suharto Muslim engagements with civil society and democracy », en : Hanneman Samuel et Henk Schulte Nordholt (éd.), *Indonesia in Transition : Rethinking 'Civil Society', 'Region' and 'Crisis'*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, p. 37-66.

idées d'autres mouvements et organisations islamiques transnationaux, tels que les Frères musulmans et le Hizbut Tahrir¹⁴³.

Face à l'amertume et à la mutation idéologique des élites dirigeantes musulmanes, qui ouvrirent la voie à une vague de radicalisation et d'islamisme, le président Suharto a mis en œuvre des mesures politiques : interventionnisme politique, et clientélisme. Grâce aux abondantes recettes pétrolières provenant du boom pétrolier des années 1970, le gouvernement de l'Ordre nouveau disposait d'un capital politique et économique lui permettant d'établir un clientélisme politique solide, renforçant ainsi le double rôle des forces armées (ABRI - *Angkatan Bersenjata Republik Indonesia*) et du parti au pouvoir, le Golkar (Golongan Karya, groupe fonctionnel), au nom de la « stabilité et de la sécurité »¹⁴⁴. Le but de Suharto était clair : maintenir le *statu quo* et écraser les opposants politiques assimilés aux communistes ou à l'islam politique radical¹⁴⁵. En plus des technocrates de haut rang qu'il utilisait, la bureaucratie et l'armée étaient les piliers centraux qui soutenaient les structures de pouvoir de l'Ordre nouveau. Rassemblées de manière monolithique, ces instances canalisèrent leurs aspirations politiques à travers le Golkar. Par conséquent, la structure de la politique en Indonésie est le régime électoral, faisant ainsi de Suharto « pilier principal » soutenant le pouvoir de Suharto construit en une structure de pouvoir pyramidale : Suharto en occupait le sommet, en s'appuyant sur une bureaucratie encadrée par des technocrates formés aux Etats-Unis et sur l'armée, au cœur du système politique. Suharto conserva le concept de la double fonction des forces armées (Dwi Fungsi ABRI) définie par le chef d'état-major général Abdul Haris Nasution en 1957 et permettant à l'armée la possibilité de s'engager activement dans tous les domaines, social, politique, défense et de la sécurité, de dominer la direction institutionnelle du Golkar pour en faire pendant trois décennies une machine politique au service de l'Ordre nouveau¹⁴⁶.

Dans cette perspective, la stratégie politique de Suharto à l'égard de l'islam indonésien s'apparenta à une habile instrumentalisation des différents courants. Avant les élections générales de 1971, bénéficiant de ressources financières solides, le Golkar se dota de ses propres

¹⁴³. Andrée Feillard et Rémy Madinier (2006), *La fin de l'innocence, op.cit.*, p. 101.

¹⁴⁴. Mudrajat Kuncoro (ed.) (2009), *Transformasi Pertamina : Dilema antara Orientasi Bisnis dan Pelayanan Publik*, Yogyakarta : Galang Press, p. 23

¹⁴⁵. Andrew Rosser (2007), « Escaping the Resource Curse : The Case of Indonesia », *Journal of Contemporary Asia*, 37 (1), p. 39.

¹⁴⁶. R. William Liddle (1978), « The 1977 Indonesian Election and New Order Legitimacy », *Southeast Asian Affairs*, ISEAS - Yusof Ishak Institute, p. 122-138 ; Leo Suryadinata (1997), « Democratization and Political Succession in Suharto's Indonesia », *Asian Survey*, 37 (3), p. 269-280.

institutions islamiques : un Conseil indonésien de l'éducation musulmane (Majelis Tarbiyah Islamiyah Indonesia, MT Perti) visait à promouvoir le renouveau de l'enseignement islamique au sein de l'islam traditionaliste, une Association pour la réforme de l'éducation islamique (Gabungan Usaha Pembaharuan Pendidikan Islam, GUPPI) cherchait à réformer l'éducation musulmane au sein des madrasas et des écoles coraniques de l'islam moderniste. L'Union fonctionnelle des oulémas (Satuan Karya Ulama, Satkar Ulama) avait, quant à elle, pour but d'unifier le réseau des érudits religieux, tandis que le Conseil indonésien de propagation islamique (Majelis Dakwah Islamiyah, MDI) se consacrait à la propagation de l'islam. Ces organisations islamiques au sein du Golkar visaient à assurer le soutien de l'islam à l'idéologie du développement et de la stabilité politique de l'Ordre nouveau, notamment à des fins électorales¹⁴⁷. En l'occurrence, leur but était de fragiliser le soutien que les groupes islamiques modernistes apportaient au parti rival, le Parmusi (Persatuan Muslimin Indonesia), perçu comme l'héritier du parti Masyumi. En utilisant ces manipulations politiques de l'islam, le pouvoir obtint d'indiscutables succès comme par exemple lors des élections générales de 1982, lors desquelles le Golkar remporta d'importantes victoires à Jakarta et dans la province d'Aceh, deux fiefs du parti islamiste PPP lors des élections de 1977¹⁴⁸.

Le succès électoral du Golkar ne peut être dissocié de la stratégie politique déployée depuis son accession au pouvoir pour faire face à ses adversaires réels ou imaginaires, à savoir les islamistes radicaux et les groupes communistes. Très méfiant envers le système multipartite de l'ère Soekarno, caractérisé par des impasses politiques et des troubles idéologiques difficiles à gérer, Suharto a mis en œuvre des artifices politiques afin d'établir un système politique propice à un régime autoritaire qualifié de « démocratie Pancasila ». Il obligea les différentes forces politiques à fusionner en trois partis en 1973 : un parti gouvernemental Golkar (littéralement « groupes fonctionnels » et bénéficiant à ce titre d'un statut privilégié) ; un Parti musulman (Parti de l'unité du développement PPP, rassemblant le parti réformiste musulman Partai Muslimin Indonesia, Parmusi, le parti NU, le parti du Sarekat Islam indonésien (PSII))

¹⁴⁷. Bahtiar Effendy (et al.) (2012), *Beringin Membangun : Sejarah Politik Partai Golkar*, Jakarta : Grafindo Khazanah Ilmu, xiii, 564 pages.

¹⁴⁸ En 1982, Golkar fut victorieux avec 64,34% des voix, tandis que le PPP en remportait 27,78% et le PDI 7,88%. Le Golkar gagnait 2,23% par rapport aux élections précédentes, le PPP perdait 1,5% PPP et le PDI 0,72%. Le Golkar avait réussi faire reculer tous les autres candidats ; en particulier le PPP, dans toutes les provinces, sauf à Aceh, où il remportait la victoire avec 59,08%, suivi par le Golkar en deuxième position avec 36,97%.

et un parti nationaliste séculier (Parti démocratique indonésien, PDI, rassemblant les partis chrétiens et nationalistes laïcs¹⁴⁹.

Convaincu après les élections de 1982 de jouir désormais d'un fort soutien politique et d'un pouvoir solide, Suharto a entrepris une consolidation de son autorité sans précédent, marquée par une série d'initiatives politiques prises au nom de la démocratie Pancasila.

L'Asas Tunggal ou le dévoiement autoritaire du Pancasila

Après avoir consolidé son pouvoir en régime de l'Ordre nouveau en obtenant le soutien des musulmans, des forces armées (ABRI) et de la bureaucratie, et en canalisant le tout grâce au véhicule politique qu'était le Golkar, Suharto avait eu l'ambition de contrôler et de dominer tous les aspects de la vie indonésienne. En plus d'imposer la loyauté exclusive aux fonctionnaires (c'est-à-dire l'obligation de voter pour le Golkar), il s'est engagé à renforcer le projet d'idéologisation du Pancasila en tant que « seul principe fondamental » (*asas tunggal*) au nom de la stabilité politique, de la sécurité et du développement. Imposé comme le principe unique de l'État, le Pancasila a suscité une vive opposition de la part des islamistes qui considéraient que son érection en tant qu'unique idéologie pour les musulmans et les Indonésiens constituait une déviation majeure et une hérésie inacceptable au vu des principes de l'islam. En septembre 1984, à Tanjung Priok (au nord de Jakarta), lors de manifestations auxquelles prirent part des centaines de musulmans, l'armée réagit de manière brutale¹⁵⁰. Ces mesures répressives ont poussé alors les islamistes dans la clandestinité. Ils ont secrètement construit des réseaux solides et ont établi des écoles islamiques ou madrasas, de petites congrégations à plusieurs niveaux (*usrah*) hors de portée de l'État¹⁵¹. Ces réseaux ont encadré des jeunes étudiants islamistes d'une manière très efficace pour développer un noyau d'adeptes engagés qui retrouveront leur vitalité politique après la destitution du régime de Suharto en mai 1998, en exigeant l'application de la charia et le retour de sept mots de la Charte de Jakarta.

¹⁴⁹. Douglas E. Ramage (1995), *Politics in Indonesia : Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*, New York : Routledge., p. 29.

¹⁵⁰. Pusat Studi dan Pengembangan Informasi (1998), *Tanjung Priok Berdarah, Tanggung Jawab Siapa : Kumpulan Fakta dan Data*, Jakarta : Gema Insani Press, p. 168.

¹⁵¹. Le system *usrah* (famille) est tiré de la méthode de régénération adoptée par les Frères musulmans de Hassan al-Banna en Égypte en 1926. *L'usrah* rassemble 10 à 14 personnes prêtes à vivre sous la réglementation de la charia et à recruter de nouveaux membres. En adoptant le recrutement marketing à plusieurs niveaux au sein des sociétés islamiques et des jeunes musulmans de la génération Y tels qu'un étudiant dans les écoles et les universités, le niveau d'*usrah* est le « pont ultime » pour l'application de l'État islamique à l'avenir. International Crisis Group (2005), « Recycling Militants in Indonesia : Darul Islam and the Australian Embassy Bombing », le 22 février, p. 12.

Face à cette opposition, l'appareil militaire a mené la politique de « diviser pour régner »¹⁵². À la suite de conflits internes sur le Pancasila, l'Himpunan Mahasiswa Islam s'est scindée en deux organisations concurrentes : HMI Diponegoro (qui a accepté l'idéologie de Pancasila) et HMI Majelis Penyelamat Organisasi (qui s'y est opposé)¹⁵³. Suharto a décidé de dissoudre toutes les organisations qui s'opposaient à lui, comme le Pelajar Islam Indonesia (Étudiants musulmans indonésiens, PII) en avril 1987. Cette répression a incité d'autres organisations islamiques, telles que la Muhammadiyah et le NU, à examiner attentivement la question du Pancasila, car des disputes internes avaient éclaté à son propos dans presque toutes les communautés et organisations musulmanes. Au Nahdlatul Ulama, le débat au sein de l'organisation prit fin lors du Congrès national de 1983 à Situbondo, où les *kiyai* (clercs islamiques) furent convaincus par l'argumentation d'Ahmad Siddiq selon laquelle le Pancasila ne contredisait aucun enseignement islamique. Selon Siddiq, s'opposer à donner au Pancasila le rôle de seule base idéologique et philosophique de l'État était une erreur dénuée de pertinence et de sens historique.

L'acceptation du Pancasila par la Muhammadiyah suscita de longs débats internes, tant au niveau national que local. Buya Malik Ahmad, ancien président de l'organisation, était très critique envers le Pancasila et ses manifestations idéologiques à l'époque de l'Ordre nouveau. Il qualifiait l'érection du Pancasila en tant qu'idéologie d'État de « nouvelle religion » (*agama baru*)¹⁵⁴. Réagissant aux pressions politiques et aux débats internes, lors du 41e Mukthamar (congrès) de la Muhammadiyah à Solo en 1985, son président, AR. Fachrudin, a comparé le Pancasila à une règle de circulation qui impose le port du casque lors de la conduite d'une moto. Le port du casque relève de l'obéissance aux règles sans pour autant mettre en cause l'identité et la personnalité de conducteur¹⁵⁵. Néanmoins, dans l'ouest de Sumatra, l'opposition interne envers cette interprétation du Conseil central de la Muhammadiyah restait forte. Selon le responsable de l'organisation dans la région, remplacer l'islam par une idéologie séculière telle que le Pancasila était une abomination. Le Conseil national lui demanda de démissionner,

¹⁵². Le nombre de morts des manifestations du 12 septembre 1984 à Tanjung Priok Nord Jakarta a été contesté. Certains parlent qu'une douzaine, d'autres de centaines. Selon la déclaration officielle du commandant militaire indonésien L.B. Moerdani, 18 personnes auraient été tuées et 53 blessées. AM Fatwa. (2005), *Pengadilan HAM ad hoc Tanjung Priok, Jakarta : Dharmapena Publishing*.

¹⁵³. Faisal Ismail (1995), *Islam, Politics and Ideology in Indonesia : A Study of the Process of Muslim Acceptance of the Pancasila*, Montréal : Dissertation of the Institute of Islamic Studies Mc Gill Universit, p. 261-267.

¹⁵⁴. Faisal Ismail (1995), *Islam, Politics and Ideology in Indonesia, ibid.*, p. 261-267.

¹⁵⁵. Muhammad Izzul Muslimin (2019), « Antara Mukthamar Muhammadiyah Ke-41 dan Ke-48, Muhammadiyah Solo », *Muhammadiyah Solo*, le 2 septembre, disponible sur : <http://muhammadiyahsolo.com/20190902/antara-mukthamar-muhammadiyah-ke-41-dan-ke-48-2-365> (consulté le 3 janvier 2022).

car la question du Pancasila relevait exclusivement des instances centrales. Dans le sud de Sulawesi, la section locale de la Muhammadiyah fut confrontée à l'opposition de l'un de ses membres éminents, Fathul Muin Daeng Magading, et de ses disciples qui ont ultérieurement pris leurs distances et créé une organisation salafiste appelée Wahdah Islamiyah¹⁵⁶.

Comme nous le verrons au chapitre 4, l'acceptation du Pancasila fut considérée au sein du NU et de la Muhammadiyah comme une attitude de voie médiane sur la base d'une compréhension modérée et large de l'islam et de la politique de l'État. La Muhammadiyah déclara officiellement que le Pancasila et la République d'Indonésie (NKRI) formaient le *Dâr al-'Ahdî wa al-Shahâda* (état du contrat et du témoignage) et encouragea les musulmans indonésiens à les accepter et à contribuer au développement de l'Indonésie¹⁵⁷. En se basant sur la déclaration de son Mukhtamar de 1936 à Banjarmasin, le NU affirma que l'Indonésie figurait le *Darul Salam* (état de la paix), et non le *Darul Islam* (état islamique), permettant ainsi de présenter les valeurs sur lesquelles reposait la politique nationale, à savoir la démocratie (*al-shûrâ*), la liberté (*al-hurriya*), la justice (*al-'adâla*) et l'égalité (*al-musâwa*), comme conformes aux valeurs et principes universels de l'islam¹⁵⁸.

¹⁵⁶. Au sud de Sulawesi, un éminent ouléma de Muhammadiyah, Fathul Muin Daeng Magading (Muin), a critiqué le règne de Suharto et ses politiques autoritaires envers l'islam. Concernant l'idéologisation du Pancasila, il a rejeté l'attitude indécise de la Muhammadiyah. Il a menacé de quitter l'Indonésie si la Muhammadiyah acceptait le Pancasila comme unique principe. Muin est connu pour sa conception puritaine et rigoureuse de l'islam et de sa relation avec l'État. Sa relation avec Kahar Muzakar, l'amir (président) de DI/TII (Darul Islam/Tentara Islam Indonesia) dans le sud de Sulawesi, l'a conduit à développer d'une vision islamiste de l'intégration de l'islam dans tous les aspects de la vie humaine. Il partageait avec Muzakar la conviction que les musulmans devraient mettre en œuvre leur croyance islamique s'ils ne voulaient pas être un outil du pouvoir politique des élites. Il a transmis à ses jeunes disciples, réunis dans une mosquée de la Muhammadiyah, Ta'mirul Masajid, à Makassar, dans le sud de Sulawesi, sa conception puritaine et islamiste de l'islam et de la politique indonésienne. Le groupe s'est séparé de la Muhammadiyah pour fonder une organisation salafiste en 1988. Pendant l'ère de la Réforme, cette nouvelle fondation s'est transformée en une organisation de masse, le Wahdah Islamiyah, dont l'utopie est d'islamiser l'Indonésie sous la charia au sein d'un « État unitaire de la République d'Indonésie, NKRI ». Wahdah formule son idéologie religieuse et ses méthodes propres de *dakwah* (propagation islamique) et de *tarbiyah* (formation et éducation islamiques). Elle construit des réseaux pour passer du stade d'organisation locale à celui d'organisation nationale. Outre l'influence de Muin, les jeunes militants étaient familiers des idéologies transnationales qui prônaient un réveil islamique contre les croyances et pratiques non islamiques, et un fort militantisme religieux et politique. Grâce à ces « étudiants » musulmans, l'idéologie de la Confrérie musulmane, celle d'Hizbut Tahrir (le Parti de la Libération) et le salafisme-wahhabisme, ont été insufflés dans l'islam indonésien. Bien que l'islam chiite soit généralement considéré comme un groupe déviant de l'islam, la Révolution islamique iranienne de 1979 a insufflé aux disciples de Muin l'esprit de révolution islamique. Voir : Andar Nubowo (2021), « Indonesian Hybrid Salafism : Wahdah Islamiyah's Rise, Ideology and Utopia », en : Leonard C Sebastian, Syafiq Hasyim, and Alexander R. Arifianto (ed.), *Rising Islamic Conservatism in Indonesia : Islamic Groups and Identity Politics*, New York : Routledge, p. 181-197.

¹⁵⁷. Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Pancasila sebagai Darul Ahdî Wa Syahadah*, Mukhtamar Muhammadiyah Ke-47 Makassar, 16-22 Syawal 1436 H / 3-7 Agustus 2015 M

¹⁵⁸. Said Aqil Siroj (2006), *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial : Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi*, Bandung : Mizan, p. 157-158.

Forts de cette vision nationale, le NU et la Muhammadiyah continuèrent à présenter le Pancasila comme plate-forme commune de la nation et de l'État indonésien même après la chute de Suharto en mai 1998 et s'intéressèrent davantage aux problèmes de la vie quotidienne qu'à l'application de la charia. Depuis 2000, par exemple, la Muhammadiyah et le NU coopèrent pour mener une campagne anticorruption et se concentrent sur le développement des ressources humaines par l'amélioration de l'éducation dans l'ensemble du pays.¹⁵⁹ Les deux entités se retrouvèrent également en première ligne pour faire face aux groupes religieux ou aux forces idéologiques non religieuses qui s'efforçaient avec détermination de renverser le Pancasila et la Constitution de 1945, en exploitant les ressources que leur offrait la démocratie qui avait émergé après la période autoritaire du régime de Suharto en 1998.

Les courants islamistes radicaux et l'exigence de la charia

La grave crise monétaire qui a frappé l'Asie du Sud-Est en août 1997 révéla la fragilité du système politique et du développement économique rapide des années 1990¹⁶⁰. Elle a généré une grande instabilité sociale et politique, ouvrant la voie au mouvement dit de *Reformasi* dirigé par Amien Rais¹⁶¹. La démission de Suharto en mai 1998, après trois décennies à la tête du pays, a suscité un nouvel espoir de démocratisation. L'archipel a enfin connu une séparation claire des pouvoirs voulue par Montesquieu, la liberté de la presse et d'expression, un système électoral démocratique et la politique des partis. L'organisation réussie d'élections générales en 1999 a fait de l'Indonésie à l'ère post Suharto la troisième plus grande démocratie du monde,

¹⁵⁹. En 2000 à Jakarta, le président de la Muhammadiyah Ahmad Syafii Ma'arif, le directeur The Partnership Indonesia, HS. Dillon, et le Président de NU Hasyim Muzadi ont signé un accord tripartite pour le combat contre la corruption par la méthode socioreligieuse et culturelle, à savoir par la voie de l'éducation, les prêches du vendredi, et des campagnes de sensibilisation aux projets anti-corruption au sein des communautés Muhammadiyah, NU et musulmane indonésienne en général.

¹⁶⁰. Le boom pétrolier de 1970 a favorisé les projets développementalistes des Suharto. À l'époque, le secteur pétrolier contribuait à environ 80 % des exportations totales et à 70 % des revenus annuels de l'État. Pendant la crise pétrolière mondiale de 1985-1986, la croissance économique de l'Indonésie est restée relativement forte et est revenue à la stabilité en 1990. La rente pétrolière a été utilisée économiquement pour développer les infrastructures de l'éducation, de la santé publique, de l'irrigation et de l'agro-industrie, du commerce et des transports. Dans les années 1990, l'Indonésie était perçue comme un géant économique asiatique pour la rapidité de sa croissance et sa stabilité politique. Anne Booth (ed.) (1992), *The Oil Boom and After : Indonesian Economic Policy and Performance in The Era of Suharto*, New York : Oxford University.

¹⁶¹. Amien Rais, président de la Muhammadiyah à l'époque, était un dirigeant national de premier plan qui a posé la question de la succession politique au début des années 1990 et a organisé la démission du président Suharto en mai 1998. Après la *Reformasi*, il a présidé le Majelis Permusyawaratan Rakyat (l'Assemblée consultative du peuple) et a modifié la Constitution à quatre reprises. Il a également été président du PAN, un parti nationaliste et moderniste basé sur les musulmans. En 2004, il a perdu la première et historique élection présidentielle véritablement libre dans la nouvelle Indonésie démocratique.

derrière l'Inde et les États-Unis¹⁶². Néanmoins, l'instabilité politique entraîna une explosion d'insécurité et de violence. Défini par son refus du statu quo religieux consacré par le Pancasila, le radicalisme islamique se manifesta par une réactivation des conflits interconfessionnels et de nombreuses violences. Entre mai et la fin de 1998, six attentats à la bombe furent enregistrés, neuf en 1999 et vingt en 2000. Les attaques à la bombe menées par les réseaux islamiques sont de trois types. Dans la première catégorie, on rangera des attentats effectués par les séparatistes du Mouvement de l'indépendance d'Aceh (Gerakan Aceh Merdeka, GAM) ; dans la deuxième, la puissante bombe utilisée dans une tentative de tuer l'ambassadeur des Philippines en Indonésie, probablement à la demande des séparatistes musulmans aux Philippines ; dans la troisième, une série d'attaques contre des églises, dont les liens avec des partenaires indonésiens n'ont toujours pas été clairement établis¹⁶³. Radicaux et islamistes ont aussi été impliqués dans des affrontements religieux entre musulmans et chrétiens, notamment, à Poso Sulawesi centre (1998-2001) et à Ambon Moluques (1999-2002)¹⁶⁴.

La réémergence des mouvements islamistes, dont l'ordre du jour est d'appliquer la charia et d'ériger un état islamique, a constitué une nouvelle phase des rapports de pouvoir entre l'État, l'islam et la démocratie dans le pays musulman le plus peuplé du monde. Les années 1998-1999 ont vu la naissance de 181 partis politiques, dont 42 partis politiques islamiques¹⁶⁵, et plusieurs organisations islamistes telles que le Conseil indonésien des moudjahidines (MMI), le Laskar Jihad (la milice du djihad), le Front Pembela Islam (le Front des défenseurs de l'islam), et Hizbut Tahrir Indonesia, l'Escouade des Jeunes de la Ka'ba (Barisan Pemuda Ka'ba, BPK), la Force de sécurité indépendante (Pamswakarsa), les Guerriers de Banten (Pendekar Banten), le Mouvement des Jeunes Musulmans (Gerakan Pemuda Islam, GPI) et le Front de l'armée d'Allah du Parti du Croissant et de l'Etoile (Front Hizbullah Bulan Bintang).¹⁶⁶ Les mouvements islamistes les plus radicaux sont le Front des défenseurs de l'Islam (FPI), le Laskar Jihad, et le Conseil des moudjahidines indonésiens (MMI). Ces trois mouvements se donnent pour but d'établir la charia. Ils sont renommés pour leur radicalité et leur violence à l'encontre des activités non islamiques. Le FPI se fit connaître en attaquant des endroits considérés comme

¹⁶². Après l'adoption de la démocratie, suite à la transition politique de l'état autoritaire à l'état démocratique, l'Indonésie est internationalement reconnue comme le troisième pays démocratique musulman et le plus grand pays musulman du monde. L'idée de marier l'islam et la démocratie est accréditée en Indonésie.

¹⁶³. International Crisis Group (2001), « Indonesia : Violence and Radical Muslims », *op.cit.*, p. 3-5.

¹⁶⁴. International Crisis Group (2001), « Indonesia : Violence and Radical Muslims », *ibid.*, p. 10

¹⁶⁵. Leo Suryadinata (2002), *Elections and Politics in Indonesia*, Singapore : ISEAS, p. 106.

¹⁶⁶ Bahtiar Effendy (2004), « Islamic Militant Movements in Indonesia : A Preliminary Account for Its Socio-Religious and Political Aspects », *Studia Islamika*, 11 (3), p. 401

des lieux de perversion et débauche, comme des bars, des pubs et les lieux de prostitution. Ces attaques s'intensifiaient pendant le ramadan¹⁶⁷. Quant au Laskar Jihad et au MMI, ils s'impliquèrent dans les conflits interconfessionnels qui ensanglantèrent Ambon et Poso.

Bien qu'ils partageassent le même objectif, l'instauration de la charia, ces trois groupes ont différé par leurs méthodes¹⁶⁸. Fondé et dirigé par Muhammad Rizieq Syihab, le FPI a passé une alliance stratégique et tactique avec une faction militaire pro islamique. En août 1998, juste après la chute de Suharto, le chef d'État-major général Wiranto et le chef de la police de Jakarta, Noegroho Jayusman, ont assisté à l'inauguration du FPI¹⁶⁹. Dans ses manifestations brutales contre tout ce qui est regardé comme non islamique et immoral, le FPI se présente toujours comme le défenseur de la morale de la société indonésienne, face à l'incapacité de l'État d'atténuer ou d'interdire des vices pervers. Cependant, son l'action est quelquefois liée à des intérêts politiques ou militaires pro-islamiques¹⁷⁰.

Comme le FPI, le Laskar Jihad entretenait une relation étroite avec les militaires et les politiciens procharia. Pendant la guerre confessionnelle entre les musulmans et les chrétiens aux Moluques, ses troupes ont été entraînées au camp de Bogor Java ouest par les militaires, qui lui ont fourni aussi des armes. Grâce au soutien de l'armée, il a fait embarquer plusieurs milliers de moudjahidines à Surabaya à destination des Moluques, pour aider ses coreligionnaires musulmans contre les chrétiens¹⁷¹. À l'origine, le Laskar Jihad était un mouvement salafiste très conservateur nommé Forum Komunikasi Ahlu Sunnah Wal Jamaah (Forum de communication des fidèles de la sunna et de la communauté du Prophète). Il était dirigé par Ja'far Umar Thalib, lequel avait terminé ses études islamiques en Arabe saoudite. Il a été fondé le 30 janvier 2000 à Jogjakarta, pour donner suite au conflit qui avait éclaté à Ambon Moluques en 1999. Ja'far Umar Thalib se targuait d'avoir rencontré Osama ben Laden lorsqu'il menait le djihad en Afghanistan contre les soviétiques, mais il a dénoncé son alliance avec Al-Qaeda et Bin Laden après avoir déclaré que ce dernier était un musulman *khawârij* (ceux qui sortent, les extrémistes) qui ne comprenait rien à l'islam. Comme le FPI, le Laskar Jihad

¹⁶⁷. International Crisis Group (2001), « Indonesia : Violence and Radical Muslims », *op.cit.*, p. 12.

¹⁶⁸. Robert Hefner (2006), « Muslim Democrats and Islamist Violence », *en* : Robert W. Hefner (ed.), *Remaking Muslim Politics*, Princeton University Press, p. 284.

¹⁶⁹. Robert Hefner (2002), « Globalization, Governance, and The Crisis of Indonesian Islam », Center for Global International and Regional Studies, Conférence on *Globalization State Capacity and Muslim Self Determination*, University of California-Santa Cruz, le 7-9 mars.

¹⁷⁰. En ce moment, la commission investiguait des violations des droits de l'homme pendant l'opération militaire mené par le ministre de la défense Wiranto, ancien chef de l'état-major. Robert Hefner (2002), « Globalization, Governance, and The Crisis of Indonesian Islam », *ibid.*

¹⁷¹. Robert Hefner (2002), « Globalization, Governance, and The Crisis of Indonesian Islam », *ibid.* p. 20

perpétra des attaques et des violences contre les lieux de perversion, de vice et de débauche. Au nom de l'islam ou de la charia, ses membres ont attaqué des cafés, des loteries dans la capitale et dans plusieurs villes indonésiennes. Le Laskar Jihad a aussi appliqué la charia, dans certains cas en recourant à la lapidation (*rajm*) pour des viols commis par certains de ses miliciens¹⁷². Anticommuniste fervent, il organisa une manifestation contre le Président Abdurrahman Wahid qui voulait abolir le décret de l'Assemblée de délibération du peuple interdisant le Parti communiste indonésien, ce que Ja'far Umar Thalib considérait comme un complot de l'Occident chrétien et des juifs israélites¹⁷³. En 2002, la dissolution du Laskar Jihad a été annoncée, la fin des conflits confessionnels le privant de raison d'être.

Ces actions violentes ne peuvent guère être dissociées du contexte sociopolitique et économique de l'Indonésie, alors en pleine transition et secouée de turbulences. Bien qu'elle ait réussi, du point de vue procédural, à organiser des élections démocratiques, les conflits entre les élites politiques et militaires étaient particulièrement vifs, et prenaient souvent la forme de conflits et de violences religieuses et ethniques sanglantes dans diverses régions. Dans ce contexte, les forces politiques et militaires, au début de la période de Réforme, ont souvent formé des alliances avec des groupes radicaux pour atteindre leurs objectifs politiques et économiques. Au contraire des deux organisations mentionnées ci-dessus, le MMI (Majelis Mujahidin Indonesia - Conseil des Mujahidin Indonésiens) n'avait aucun rapport avec les militaires. Il s'agissait cependant d'une organisation radicale dont les élites dirigeantes comme Abu Bakar Ba'asyir et Irfan S Awwas avaient été des activistes de l'islam poursuivis par l'armée et la police sous l'Ordre ancien de Soekarno et l'Ordre nouveau de Suharto,¹⁷⁴. De plus, le MMI était lié à des organisations internationales comme la Jamaah Islamiyyah ou Al-Qaeda par exemple. Avec son homologue Abdullah Sungkar, l'*amîr al-mu'minîn* Abu Bakar Ba'asyir est ainsi considéré comme le fondateur de la Jamaah Islamiyyah, branche d'Al-Qaeda en Asie du Sud-est¹⁷⁵.

¹⁷². International Crisis Group (2001), « Indonesia : Violence and Radical Muslims », *op.cit.*, p. 13.

¹⁷³. Noorhaidi (2005), *Laskar Jihad : Islam Militancy and the Quest for Identity in Post New Order Indonesia*, Thèse à l'University of Leiden, p. 7.

¹⁷⁴. Scott M. Donald et Jonathan Lemco (2002), « Political Islam in Southeast Asia », *Current History*, Novembre, p. 388.

¹⁷⁵. Ce réseau a été établi au milieu des années 1990 en Malaisie et se donnait pour but la création d'une république panislamique, le *Negara Islam Nusantara* (État islamique de l'Archipel), qui devait incorporer la Malaisie, l'Indonésie, le sud de la Thaïlande et le sud des Philippines. Le lien avec al-Qaïda s'intensifie surtout après l'explosion de la bombe de Bali, en octobre 2002, qui coûta la vie à 200 touristes étrangers, dont la plupart était australiens. Dans les années qui suivent, les attaques mortelles en Indonésie augmentèrent. Des bombes ont éclaté à l'hôtel JW Marriott de Jakarta en août 2003, à l'Ambassade d'Australie à Jakarta septembre 2004, et à Bali en

La naissance du MMI s'explique par l'action personnelle de membres de l'élite musulmane privés de moyens d'action par la dépolitisation de l'Ordre nouveau et jetés en prison par lui, tels Irfan Suryahardi, Deliar Noer, Syahirul Alim, Mursalin Dahlan, Mawardi Noor. Ils ont décidé de fonder une organisation susceptible de réunir toute la communauté musulmane en vue d'imposer l'application de la charia en Indonésie¹⁷⁶. Profitant des facilités ouvertes par la démocratisation, ils se sont efforcés d'atteindre leur objectif par la modification de l'article 29 de la Constitution de 1945, en imposant un texte selon lequel tous les musulmans indonésiens devaient respecter et appliquer la loi islamique dans son intégralité.¹⁷⁷ Le 5-7 août 2000, le Conseil des moudjahidines indonésien a tenu un congrès sur l'application de la charia islamique où il adopta une Charte de Yogyakarta (*Piagam Yogyakarta*) sur l'implémentation de la charia. Cette dernière obligeait les musulmans à appliquer la charia, en dénonçant toute idéologie s'opposant à l'islam ou incitant à l'associationnisme (*shirk*), à l'hypocrisie de la double pratique (*nifâq*) et, de manière plus surprenante, à la violation des droits de l'homme. Le Conseil entendait fonder un front unique et fort des militants moudjahidines, à l'échelle nationale, régionale et internationale, dans le but d'instaurer un pouvoir politique islamique (*khalîfa*) à l'échelle nationale, régionale et internationale, par la prédication (*dakwah*) et le djihad dans le monde entier, en faveur de l'islam, *rahmatan li al-'âlamîn*, « miséricorde pour tous les peuples ».¹⁷⁸

Ce combat politique pour la charia (*perjuangan syariah*) n'est pas parvenu à gagner l'adhésion de la majorité musulmane indonésienne. Au début de l'année 2000, deux partis islamistes, le PKS et le PBB, qui jusque-là militaient pour le retour de la charia dans l'article 29 de la Constitution de 1945, retirèrent leur revendication. Mis en échec au Parlement national, les islamistes avaient changé de stratégie, et tenté d'imposer la charia par le biais des législations régionales. Ce fut assez efficace. À la différence du niveau national, qui a dénoncé

octobre 2005. Les auteurs de ces actions terroristes étaient membres de Jamaah Islamiyyah et anciens disciples d'Abu Bakar Ba'asyir en Malaisie. Nombre d'entre eux sont membres du comité exécutif d'une organisation formée à Yogyakarta en 2000 appelée Conseil des moudjahidines indonésiens (*Majelis Mujahidin Indonesia*, MMI). Plusieurs, qui avaient été arrêtés dans le centre et l'est de Java et qui étaient restés en détention jusqu'à la fin des années 1980, sont devenus membres fondateurs du Conseil des moudjahidines indonésiens, tels que Irfan Awwas, Shobarun Syakur, Mochamad Achwan et Mahasin Zaini. Voir : Zachary Abuza (2003), *Militant Islam in Southeast Asia : Crucible of Terror*, London : Lynne Rienner, p. 128-39 ; International Crisis Group (2002), « Al-Qaeda in Southeast Asia, *loc.cit.*

¹⁷⁶. Irfan S. Awwas (éd.) (2001), *Risalah Kongres Mujahidin I dan Penegekan Syariat Islam*, Yogyakarta : Wihdah Press, p. 331.

¹⁷⁷. S. Yunanto (et.al.) (2003), *Militant Islamic Movements in Indonesia and South-East Asia*, Jakarta : Ridep Institute, p.34.

¹⁷⁸. Irfan S. Awwas (ed.) (2001), *Risalah Kongres Mujahidin I*, *loc.cit.*, p. 331.

la charia, la politique locale indonésienne a basculé vers la revendication islamiste de celle-ci. Depuis 2004, en profitant de la loi n° 10 de 2004 sur l'autonomie régionale et de la loi n° 32 de 2004 sur le gouvernement régional, les partis et mouvements islamistes, qui ont été parfois soutenus par les partis nationalistes séculiers,¹⁷⁹ ont imposé plus de 60 législations locales basées sur la charia, connue sous le nom de « *peraturan daerah syariah* » ou « *perda sharia* » dans divers districts ou municipalités, tels Aceh, Padang à Sumatra Ouest, Serang et Tangerang à Banten, Jombang à Java Est, Bulukumba à Sulawesi Sud, et Sumbawa Nusa, Tenggara Ouest. Même si ces règlements ne mentionnaient pas explicitement la charia, leur contenu jurisprudentiel s'enracinait dans la tradition de la loi islamique. Ils visent prioritairement à régler trois aspects de la vie publique : 1) éliminer la criminalité sociale, en particulier en ce qui concerne la prostitution et les jeux de hasard ; 2) respecter les obligations rituelles des musulmans telles que la lecture du Coran, la prière du vendredi et le jeûne du Ramadan ; 3) régler la manière de porter le *jilbâb* ou le *hijâb*, notamment pour les femmes musulmanes, dans la sphère publique¹⁸⁰.

Marginalisés sur le champ politique indonésien, les mouvements islamiques ont développé des activités sociales et humanitaires qui s'imbriquent dans leur revendication de la charia. Tirant avantage de la popularité qu'elles leur valent, ils ont cultivé le mythe ou l'utopie de la charia musulmane : « L'islam est la solution »¹⁸¹. Ils ont ostensiblement proclamé que tous les maux et les misères présentes ne peuvent être résolus qu'avec la charia. Tous les produits de la législation non islamiques devraient être remplacés par la charia. L'islamisme pourrait ainsi regagner en popularité parmi les musulmans indonésiens sous l'effet de l'activisme de mouvements comme le Front Pembela Islam, Hizbut Tahrir Indonesia ou, plus

¹⁷⁹. Nombre des partis nationalistes séculiers, notamment le Golkar et le PDI Perjuangan, ainsi que des politiciens ayant fait de longues carrières professionnelles dans la police et l'armée, ont soutenu le projet de la charia. Durant la période 1999-2009, sept des 33 provinces et 51 des 510 districts (*kabupaten*) ont adopté au moins une loi charaïque. Lors de l'élection de 2004, le Golkar a engrangé un soutien majoritaire pour la législation charaïque dans quatre districts. Il l'a emporté aussi, avec le soutien d'autres partis dans dix autres districts. Le PDIP a fait passer une législation de la charia dans huit districts. Deux partis musulmans, le Parti du mandat national (PAN) et le PPP ont fait passer des lois charaïques dans sept districts entre 2004 et 2009, le tout sans que le Parti islamiste PKS, considéré comme l'instigateur du mouvement charaïque, ne soit majoritaire dans aucun des districts appliquant la charia. Michael Buehler (2011), « Partainya Sekuler, Aturannya Syariah », *Tempo*, le 4 septembre, p. 75.

¹⁸⁰. Dewi Candraningrum (2007), « Unquestioned Gender Lens in Contemporary Indonesian Sharia Ordinance (Perda Syariah) », *Al-Jami'ah*, 45 (2), p. 296.

¹⁸¹. Le Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) a été connu pour sa stratégie de mobilisation pour la promotion, hors parlementaire, de l'idéal de la charia (« islam est un solution ») et du califat islamique, à savoir par des publications, ressources en ligne et digitales, séminaires, talk-shows, conférences, manifestations, mosquées. Il a ainsi bâti des réseaux des étudiants et des femmes etc. Voir : Mohamed Nawab Mohamed Osman (2010), « Reviving the Caliphate in the Nusantara : Hizbut Tahrir Indonesia's Mobilization Strategy and Its Impact in Indonesia », *Terrorism and Political Violence*, 22 (4), p. 601- 622.

récemment le Jamaah Ansharut Tauhid (JAT) fondé par Abu Bakar Baasyir et le Jamaah Ansharus Shari'ah (JAS) fondé par son fils¹⁸². Ces mouvements ont entrepris de distribuer des tracts de campagne et des affiches sur le thème du « *NKRI Bersyariah* (« L'État unitaire de la République d'Indonésie avec la charia »), ou du « *Syariat Islam adalah solusi* » (la charia islamique est la solution), avec l'aide de congrégations islamiques, tenant réunions et manifestations publiques dans la rue. Ils ont également proclamé ostensiblement que tous les problèmes de la nation ne pouvaient être résolus qu'avec la charia islamique. Ils ont accusé les partis politiques de manquer de crédibilité en raison de leur acceptation de croyances et de systèmes politiques non islamiques, tels que le Pancasila. Pour eux, toutes les législations antérieures sont considérées comme non islamiques et sont appelées à être remplacées par la loi éternelle de Dieu. La corruption endémique, l'instabilité politique et les difficultés économiques sont présentées comme résultats tangibles de systèmes législatifs qui ne se fondent pas sur la loi islamique : « La démocratie ne produit pas la prospérité et l'ordre, mais le désordre. En cas de besoin, allez à la charia »¹⁸³.

Le discours et l'action de ces organisations s'articulent autour de deux doctrines islamiques fondamentales : la solidarité islamique (*al-ukhuwa al-islâmiya*) et l'appel divin (*dakwah*) à « recommander le bien en empêcher le mal » (*al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar*). C'est autour d'elles qu'ils construisent leur stratégie pour attirer et gagner les cœurs et les esprits afin d'imposer leur but ultime : l'application de la loi islamique. Compte tenu du grand nombre de musulmans qui sont membres de la Muhammadiyah et du NU, et de l'importance du capital religieux, social, économique et politique que ces deux organisations détiennent, les groupes conservateurs ont lancé une stratégie d'infiltration idéologique et d'annexion de leurs actifs, qu'ils considèrent comme des portes d'entrée stratégiques pour conquérir à la vision islamique du monde l'islam indonésien. Les milliers d'écoles et de madrasas, les centaines de campus ou d'universités, les centaines de mosquées et les centaines de salles et d'hôpitaux dont ils espéraient prendre le contrôle, leur auraient permis de propager leur vision rigoriste de l'islam, prélude à une remise en cause du Pancasila. Dans cette perspective, la Muhammadiyah et le NU devinrent, pour ces radicaux, « de nouveaux marchés » passionnants à conquérir comme nous le verrons plus en détail dans le chapitre 4.

¹⁸². Bahtiar Effendy (2004), « Islamic Militant Movements in Indonesia, *loc.cit.*, p. 401

¹⁸³. Andar Nubowo (2013), « Arah Baru Politik Islam di Indonesia : Dari Nalar Syariatik Menuju Islam Partisipatoris-Transformatif », *Jurnal Maarif*, 8 (2), p. 14-37.

La libéralisation de l'Indonésie après la Réforme n'a pas seulement profité aux courants les plus intransigeants : elle a également été marquée par l'émergence de réseaux de jeunes intellectuels musulmans professant des idéologies occidentales laïques et libérales. En 2001, un groupe de jeunes intellectuels musulmans Ulil Abshar Abdalla, Luthfi Assyauckanie, Saiful Mujani, Denny JA, Syamsurizal Panggabean et Taufik Adnan Amal fonda un « Réseau de l'islam libéral » (Jaringan Islam Liberal, JIL)¹⁸⁴. L'utilisation du terme « islam libéral » était une réponse aux questions posées par le repli religieux et identitaire, marqué par l'islamisme, le radicalisme et le terrorisme. Il s'agissait pour eux de moderniser la compréhension de l'islam en ouvrant l'*ijtihad* dans un sens libéral. Le coordinateur de ce réseau, Ulil Abshar Abdalla, présenta cette nécessité de revigorer la compréhension de l'islam comme « une simple tentative pour rafraîchir la pensée islamique », qu'il considérait comme susceptible de se figer, de devenir un 'corpus clos' où il est difficile d'argumenter et plus encore de le remettre en question¹⁸⁵.

Co-fondateur du JIL, Luthfi Assyauckanie, déclara quant à lui que l'ennemi commun aujourd'hui résidait en une interprétation autoritaire des enseignements religieux normalisés par des institutions politiques autoritaires, qui se considèrent elles-mêmes comme des agents de moralisation hostiles à la liberté religieuse¹⁸⁶. Il ne fait guère de doute que, contrairement aux mouvements islamistes radicaux qui revendiquent une Indonésie avec la charia, ce réseau luttant pour construire une Indonésie post-Suharto démocratique et respectueuse de la liberté de conscience, de la séparation de la politique et des droits de l'homme, se montra parfois critique du rôle de la Muhammadiyah et le NU dans la réforme musulmane. Louant leur rôle lorsqu'elles étaient dirigées par des tenants d'une pensée islamique progressiste, ces membres soulignaient leur influence néfaste lorsque les conservateurs les dominaient et semblaient dans le puritanisme et la stagnation¹⁸⁷.

La formation de ce Réseau de l'islam libéral fut, à l'origine, inspirée par la publication du livre *Liberal Islam : A Sourcebook* par Charles Kurzman et par l'ouvrage de Leonard Binder,

¹⁸⁴. Muhammad Ali (2005), « The Rise of Liberal Islam Network (JIL) », *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 22 (1), p. 1-27.

¹⁸⁵. Ulil Abshar Abdalla (2002), « Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam », *Kompas*, le 18 novembre. 2

¹⁸⁶. Luthfi Assyauckanie (2006), « Pentingnya Pembaharuan Islam », *Islam Liberal*, le 26 février, disponible sur : <https://islamlib.com/gagasan/pembaruan/pentingnya-pembaruan-islam/> (consulté le 25 avril 2022)

¹⁸⁷. Ulil Abshar Abdalla (2006), « Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam », *loc.cit.*

Islamic Liberalism : Critique to the Development Ideologies, qui a de nombreux débats en Indonésie. Après la publication de sa traduction indonésienne, Kurzman nourrit une importante controverse parmi les musulmans indonésiens, particulièrement à propos de ses tentatives d'interpréter la doctrine musulmane d'une manière libérale¹⁸⁸. Ce réseau, nous y reviendrons, s'inscrivait également dans la filiation d'intellectuels musulmans indonésiens des années de 80 et 90 tels que Harun Nasution, Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Moeslim Abdurrahman, Jalaluddin Rahmat, dans Munawir Sjadzali, Azyumardi Azra, Komaruddin Hidayat, Amin Abdullah, et Masdar F. Mas'udi. En pleine politique accommodative de Suharto à l'égard de l'islam, ces penseurs avaient insisté sur la nécessité d'une réconciliation non pas tactique, mais conceptuelle, pour résoudre les tensions entre l'islam et le pouvoir, nourries par le traumatisme politique des années de 1970 et 1980 sous l'Ordre nouveau. Ils avaient alors recherché, « une voie médiane (*jalan tengah*) » en mettant en avant des idées et des conceptions islamiques favorisant le développement et le progrès de l'islam indonésien¹⁸⁹.

La diffusion massive et rapide des idées libérales de ce réseau se fait par la publication d'essais et d'articles dans les journaux *Jawa Post* et *Indopos*, par des séminaires, des conférences, des talk-shows et des publications de livres. Avec sa présence massive dans les médias, la JIL conquiert une grande popularité et une forte notoriété, en particulier parmi les jeunes étudiants des universités islamiques de Jakarta, Yogyakarta, et Surabaya. Pour cette raison, ces jeunes libéraux devinrent la cible de violentes critiques et même de menaces de mort de la part des islamistes radicaux. Les intellectuels islamistes considèrent que la pensée de l'islam libéral, depuis sa fondation, s'appuie sur des arguments obscurs et peu évidents, qui provoquent à la dispute et à la querelle théologique les musulmans indonésiens. Ils les considèrent également comme une troupe de déconstructeurs de la charia, remettant en cause le port du voile (*jilbâb*), la loi du talion (*qîṣaṣ*), la peine de la main coupée, etc. Enfin l'islam libéral est présenté comme un concept séculier et libéral, greffé par les juifs et les chrétiens occidentaux sur le tronc de la communauté musulmane. Il est considéré comme une

¹⁸⁸. Charles Kurzman (1998), *Liberal Islam : A Sourcebook*, New York : Oxford University Press, 360 pages ; Leonard Binder (1998), *Islamic Liberalism : A Critique of Development Ideologies*, Chicago : University of Chicago Press, 414 pages.

¹⁸⁹. Zuly Qodir (2010), *Islam Liberal : Varian-varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-2002*, Yogyakarta : LKiS, p. 88

continuation du projet libéral et séculier de Harun Nasution et Nurcholish Madjid¹⁹⁰. Très influencé par les pensées occidentales de Harvey Cox et Robert N. Bellah, le coordinateur de l'islam libéral Ulil Abshar Abdalla, a été condamné mort par une fatwa émise par le Forum de la solidarité de la communauté musulmane (Forum Ukhuwah Umat Islam, FUUI) dirigée par l'islamiste radical Athian Ali pour avoir écrit un article dans le quotidien *Kompas* intitulé « *Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam* » (« Rafrachir notre compréhension de l'islam »)¹⁹¹. Comme le projet du renouveau de l'islam de son prédécesseur Nurcholish Madjid dans les années de 1970, qui avait déclenché une virulente controverse, Ulil a été aussi été perçu comme grand détracteur et un ennemi de l'islam indonésien. En 2005, le MUI a publié une fatwa condamnant la diffusion des idéologies occidentales considérées dangereuses et destructives pour l'islam indonésien comme le libéralisme, le pluralisme et le sécularisme¹⁹². Malgré ces deux fatwas condamnant l'islam libéral qui marquent une nouvelle étape dans le débat théologico-politique indonésien, la notion du libéralisme islamique a été bien reçue par le vaste milieu des jeunes intellectuels musulmans.

En octobre 2003, un certain nombre de jeunes intellectuels de la Muhammadiyah se sont réunis à Bogor, Java Ouest pour tenir un séminaire intitulé « Membangun Tradisi Intelektual Baru yang Visioner, Terbuka, dan Kritis ». L'émergence de ce Réseau des jeunes intellectuels de la Muhammadiyah (Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah, JIMM) s'explique par le contexte interne de l'organisation, caractérisé par la disparition de l'esprit intellectuel progressiste chez ses dirigeants et ses militants. En se basant sur une herméneutique du Coran, le JIMM tente d'approcher l'islam à la lumière des sciences sociales critiques. Il se sent proche de la théologie de la libération de Paulo Freire et de l'islam de gauche d'Ali Syariati et d'Hassan Hanafi¹⁹³. Par cette trilogie méthodologique, le JIMM veut susciter un renouveau de l'islam, enraciné dans la lutte contre un autoritarisme religieux qui s'arcboute sur l'injustice structurelle de la société. Dans le contexte intellectuel indonésien, les idées de renouveau islamique que porte le JIMM sont une continuation de la doctrine d'Al-Maun élaborée par le fondateur de la Muhammadiyah Ahmad Dahlan. Ce réseau intellectuel s'aligne ainsi sur

¹⁹⁰. Pour un regard critique sur l'establishment de l'islam libéral indonésien, voir : Adian Husaini et Nuim Hidayat (2002), *Islam Liberal : Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan dan Jawabannya*, Jakarta : Gema Insani Press, xii, 236 pages.

¹⁹¹. La fatwa de la condamnation d'Ulil Abshar Abdalla est lancée par le FUUI le 20 Décembre 2002 en réponse à son article sur la nécessité de comprendre l'islam de manière nouvelle, publié par *Kompas* le 18 novembre 2002.

¹⁹². Fatwa du Conseil des oulémas indonésiens (MUI) No.7/MUNAS VII/MUI/11/2005 sur le pluralisme, libéralisme et sécularisme religieux.

¹⁹³. Andar Nubowo (2003), « Kebangkitan Intelektual Muda Muhammadiyah », *Kompas*, le 17 novembre.

intellectuels musulmans modernistes des années 1980, tels Kuntowijoyo, Ahmad Syafii Ma'arif, Amien Rais, Mansour Fakhri, et Moeslim Abdurrahman, qui soulignaient l'importance de faire de l'islam un instrument pour résoudre les problèmes qui se posent dans tout le champ de la vie.

Néanmoins, il est évident que les jeunes intellectuels du JIMM sont également influencés par la conception du renouveau islamique de Nurcholish Madjid, Muhammad Dawam Rahardjo, M. Amin Abdullah, et Abdul Munir Mulhan. Ce sont eux qui inspirent ces jeunes intellectuels progressistes de la Muhammadiyah en termes de propagation des idées de sécularisme, libéralisme et pluralisme, y compris la démocratie, la tolérance, les droits de l'homme, et la liberté religieuse¹⁹⁴. La présence du JIMM dans le champ intellectuel musulman indonésien a suscité autant de critiques que d'espoir de la part de personnalités comme Deliar Noer ou Kuntowijoyo. Dans le journal *Republika*, ces derniers ont critiqué l'impression d'arrogance et de légèreté que dégageaient selon eux les jeunes progressistes enfermés dans leur rapport compulsif avec les théories occidentales. Ils craignaient qu'ils n'y perdent leur identité islamique. Deliar Noer affirmait espérer que le JIMM deviendra un réseau de jeunes de la Muhammadiyah qui prendront intérêt à entrer en politique¹⁹⁵. Kuntowijoyo souhaitait pour sa part que ces jeunes progressistes continuent à faire de l'islam le pivot central et déterminant de leur vision du champ politico-économique et socioculturel¹⁹⁶.

Comme le JIL, le JIMM a également suscité la controverse. Yunahar Ilyas, l'un des dirigeants de la Muhammadiyah, l'a considéré comme une intrusion de la pensée occidentale au sein de l'organisation. Il a diabolisé ces jeunes progressistes comme ayant transgressé une règle en utilisant le nom de l'institution. Selon lui, une nouvelle association se réclamant de la Muhammadiyah n'est légitime qu'après avoir obtenu l'approbation du congrès. Un autre dirigeant, Goodwill Zubair, accusa le JIMM d'attaquer le *tawhid*, la foi de l'oumma et de la Muhammadiyah, au nom d'élucubrations confuses. Le magazine *Majalah Tabligh*, propriété de la Muhammadiyah, insinua que le JIMM était un agent libéral, pluraliste, laïc et inclusif, qui contredit l'islam et ses doctrines fondamentales, et ainsi que la méthode de *dakwah* des pères fondateurs, Ahmad Dahlan, Fachrudin, Buya Hamka, et Buya AR Sutan Mansur, et AR

¹⁹⁴. Budhy Munawar-Rahman (2010), *Sekularisme, liberalisme, dan Pluralisme : Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*, Jakarta : Grasindo, p. 26.

¹⁹⁵. Deliar Noer (2003), « 'Second' Muhammadiyah (Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah) », *Republika*, le 8 décembre.

¹⁹⁶. Kuntowijoyo (2003), « Agama sebagai Konsep Kognitif », *Republika*, le 8 et 9 décembre.

Fachrudin¹⁹⁷. Au 45e Congrès de la Muhammadiyah à Malang, à Java Est en 2005, les intellectuels progressistes et défenseurs du JIMM comme Moeslim Abdurrahman, Amin Abdullah, Abdul Munir Mul Khan, et M. Dawam Rahardjo ont été éliminés de la direction de la Muhammadiyah. La flamme du renouveau reprise par ces jeunes progressistes a donc été étouffée par le camp conservateur au sein de la Muhammadiyah.

Les hésitations des grandes organisations : la Muhammadiyah et le NU

Prises en tenaille par la montée en puissance des mouvements radicaux et de l'islamisme d'une part, des défenseurs de la démocratie, de la modernité et du libéralisme islamique d'autre part, les deux organisations qui structuraient traditionnellement l'islam indonésien perdaient en influence. Bien que le nombre de partisans des groupes radicaux et libéraux soit restreint, leur stratégie de communication était plus solide que celle des deux grandes organisations historiques. Dans ce contexte, Muhammadiyah et NU semblaient dépassés face à la vigueur des campagnes idéologiques menées par ces courants qui avaient également étendu leur influence au sein même des deux grandes organisations modérées. Nous verrons dans les chapitres suivants que la position de la Muhammadiyah et du NU sur des questions telles que la violence et le terrorisme perpétrés par les djihadistes et les musulmans radicaux le 11 septembre lors des attentats du World Trade Center à New York est floue, voire ambiguë : ils condamnent le terrorisme et la violence, mais refusent l'association de l'islam avec le terrorisme et la violence. Tous deux rejettent vigoureusement les campagnes menées par les États-Unis et l'Indonésie contre le terrorisme mondial ainsi que l'invasion américaine en Afghanistan et en Irak. Néanmoins, leurs positions ont évolué après les attentats à la bombe de Bali en 2002 et 2005. Ils ont alors convenu avec le gouvernement de s'opposer aux mouvements radicaux islamiques en promouvant un islam modéré en Indonésie.

Face à la montée en puissance des groupes islamistes et radicaux, ainsi que des forces transnationales prônant l'établissement de la charia islamique ou d'un État islamique en remplacement de l'idéologie du Pancasila et de l'unité nationale NKRI, les deux organisations se sont engagées à être en première ligne pour défendre ces idéologies nationales. C'est pour cette raison qu'elles ont commencé à se positionner en tant que représentants de l'islam modéré,

¹⁹⁷. Majalah Tabligh (2004), « Virus Liberal di Muhammadiyah », *Tabligh*, 2 (8), p. 13 ; Arief Chalid AR Sutan Mansur (2004), « Menyoal JIMM », *Tabligh*, 2 (8), p. 17 ; Ahmad Najib Burhani (2005), « JIMM : Pemberontakan Anak-anak Muda Terhadap Aktivisme, Skripturalisme dan Orientasi Struktural di Muhammadiyah », en : Imam Tolchah et Neng Dara Afifah (ed), *Gerakan Keislaman Pasca Orde Baru : Upaya Merambah Dimensi Baru Islam*, Jakarta: Balitbang Depag RI, p. 12.

se distinguant ainsi à la fois des idéologies islamistes radicales et des idéologies libérales séculières. En collaborant avec le gouvernement indonésien, elles ont activement œuvré à promouvoir l'islam modéré comme une doctrine tolérante, pacifique, ouverte et en accord avec les idéaux nationaux du Pancasila dont la remise en question se ferait, selon elles, au mépris des enseignements islamiques et une mise en danger de l'Indonésie¹⁹⁸. Dans le même ordre d'idées, au lieu de considérer l'application de la charia comme un symbole islamique, Din Syamsuddin a insisté sur la nécessité d'institutionnaliser la substance universelle des enseignements islamiques, notamment dans des domaines tels que le changement climatique, la réduction de la pauvreté, la lutte contre la corruption et le blanchiment d'argent, et ainsi de suite¹⁹⁹. En comparaison avec le modèle de l'islam au Moyen-Orient, Din a affirmé que l'islam indonésien est probablement différent, notamment en raison de la voie pacifique suivie pour son islamisation dans l'archipel. Le défi posé par la montée du radicalisme au sein de la société musulmane indonésienne est selon lui en partie créé par une interprétation étroite de l'islam et par les phénomènes mondiaux de la pauvreté et de l'injustice. En 2015, il déclara ainsi : « L'État islamique d'Irak et de Syrie (ISIS) n'est pas un mouvement religieux, mais politique, violant l'enseignement pacifique de l'islam »²⁰⁰.

De manière similaire, dans sa réponse aux Réglementations Régionales basées sur la Charia, Hasyim Muzadi, ancien président du NU, demanda aux gouvernements locaux de n'autoriser aucune ordonnance locale basée uniquement sur celle-ci. À ses yeux, l'exclusivité de l'application de la charia pourrait entraver son intégration constitutionnelle dans la loi positive de la République d'Indonésie. Ancien président du NU et ancien président de l'Indonésie, Abdurrahman Wahid, a vigoureusement argumenté que l'application de la loi islamique n'a nul besoin d'un état islamique, déclarant que la charia est contraire à la Constitution de 1945 : « La charia islamique doit être à mise en œuvre. Mais son application n'obligera jamais à la réalisation d'un état islamique »²⁰¹.

Mais face au déferlement de la tentation radicale et aux critiques de l'islam libéral au sein de la communauté musulmane et jusque parmi leurs propres membres, la Muhammadiyah

¹⁹⁸. Voir par exemple les déclarations de Ahmad Syafii Ma'arif alors président de la Muhammadiyah, « Demi Keutuhan Bangsa », *Republika*, le 11 juillet 2006.

¹⁹⁹. *Rakyat Merdeka*, le 17 décembre 2006.

²⁰⁰. Ichsan Emerald Alamsyah (2015), « Din Syamsuddin Kenalkan Islam Indonesia di Jepang », *Republika*, le 4 novembre, disponible sur : <https://khazanah.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/15/11/04/nxas12349-din-syamsuddin-kenalkan-islam-indonesia-di-jepang?> (consulté le 22 août 2023).

²⁰¹. Arif Keren (2007), « Gus Dur : Syariat islam Tak Perlu Negara Islam », *NU Online*, le 19 avril, disponible sur : <https://www.nu.or.id/warta/gus-dur-syariat-islam-tak-perlu-negara-islam-NUx95> (consulté le 22 août 2023).

et le Nahdlatul Ulama semblaient quelque peu désespérés. Pour cette raison, les deux organisations s'emparèrent avec enthousiasme du concept de *wasatiyyat islam* lorsqu'il commença à se diffuser en Indonésie.

Conclusion

L'arrivée tardive et pacifique de l'islam en Indonésie a profondément façonné la trajectoire de l'islam indonésien. Il fut souvent soumis à des tensions et des querelles théologico-politiques, parfois sanglantes et mortelles. Cependant, l'islamisation pacifique a contribué à l'émergence d'un *habitus* favorisant la conciliation et la pondération au sein de la communauté. La longue histoire de l'islam indonésien a démontré sa remarquable malléabilité et son caractère synchrétique, dont la « synthèse mystique » javanaise constitua l'exemple le plus abouti. Islamisation très progressive dont on peut dire qu'elle ne devint massive qu'au cours du vingtième siècle. Coïncidence du réformisme musulman et de la réification des idées javanaise et des nouvelles modernités spirituelles proposées par l'occident contribuèrent de manière équilibrée à la naissance d'un nationalisme musulman. Rien d'étonnant dès lors que de voir l'acceptation massive du compromis spirituel du Pancasila considéré comme le socle idéologique de l'État-nation. Mais instrumentalisé aussi bien dans ses composantes sociales, politiques que religieuses par deux régimes autoritaires, permis le développement d'une insatisfaction jusque-là contenue. Bien que limitée ou bloquées au niveau étatique, cette contestation se diffusa dans la société musulmane remettant en cause tant les fondements sociaux du Pancasila que l'encadrement de l'islam par les deux organisations.

Face à ce panorama de division et de polarisation de l'islam indonésien durant la période de la Réforme, plusieurs érudits et intellectuels musulmans, ainsi que les institutions religieuses modérées que sont la Muhammadiyah et le NU, en collaboration avec le gouvernement indonésien, s'efforcent de renforcer une identité de l'islam et une idéologie nationale de l'Indonésie, basées sur la tolérance, l'ouverture et la modération. Ils sont convaincus que l'avenir d'un « islam indonésien souriant » dépend de la préservation de l'autorité religieuse du juste milieu dans tous les champs sociaux, religieux et politiques, tant au niveau national qu'international. Dans cette perspective, *l'islam wasathiyah* a servi à restaurer l'autorité religieuse de l'islam, en mettant l'accent sur des discours modérés et éclairés qui seront analysés en profondeur dans les chapitres qui suivent.

Chapitre II

La genèse politique d'un islam du juste milieu

Après la chute du gouvernement de Suharto en 1998, l'Indonésie a été confrontée à une vague d'attaques terroristes à Jakarta, Medan, Bali, et Makassar et à une menace de radicalisation religieuse au sein de la communauté musulmane. Pour tenter de contrecarrer cette dernière, les gouvernements indonésiens de l'après-Suharto s'efforcèrent de restaurer l'autorité de l'État sur la communauté musulmane à travers un partenariat étroit avec la Muhammadiyah et le Nahdlatul Ulama (NU). Cependant, sous la pression d'un mieux-disant islamique de plus en plus répandu, les présidents Abdurrahman « Gus Dur » Wahid (1999-2001) et Megawati Sukarnoputri (2001-2004), deux fervents partisans d'un islam libéral, durent céder à certaines de ses revendications comme la mise en application de la charia à Aceh. Le président Susilo Bambang « SBY » Yudhoyono (2004-2014) fut, quant à lui, à l'origine d'une politique très opportuniste, annonciatrice des ambiguïtés de « l'islam du juste milieu » : tout en promouvant un discours très favorable à un islam modéré, visant à redorer l'image de tolérance de l'Indonésie à l'international, il noua une alliance tacite avec certains courants islamistes qui leur permit d'étendre leur influence au sein de la communauté musulmane indonésienne.

En 2016, la progression de l'intolérance religieuse portée par les courants conservateurs de l'islam a été à l'origine d'un bouleversement majeur dans la politique indonésienne : la condamnation pour blasphème d'un proche allié du président Joko « Jokowi » Widodo (2014-2024). Baptisée « mouvement 212 (pour 2 décembre) » l'importante mobilisation contre le gouverneur de Jakarta Basuki Tjahja « Ahok » Purnama, témoigna de l'emprise croissante du radicalisme islamique dans la vie politique indonésienne. Afin d'y faire

face, le président Jokowi se rapprocha des courants conservateurs et instrumentalisa le concept de l'*islam wasathiyah* afin d'en exclure les organisations islamistes radicales comme le Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) et le Front des défenseurs de l'islam (FPI), successivement interdites en 2017 et 2020. D'autre part, il s'est allié avec la Muhammadiyah et le NU, en reconnaissant leur contribution à la construction de l'Indonésie, et en érigeant leurs fondateurs en héros nationaux. Par ses projets de modération religieuse et d'idéologisation du Pancasila, il s'efforça de construire une nouvelle identité de l'État ayant pour objectif de contrecarrer l'extrémisme religieux.

En examinant le processus politique pendant les mandats de Megawati et de SBY et les initiatives de la politique menée par Jokowi, le présent chapitre discutera la façon dont l'État s'en est servi, en distinguant deux phases : une tentative, qui a échoué, d'instrumentalisation, notamment dans la période de Megawati et SBY, tous deux confronté au chaos domestique et à l'effacement de belles images de l'Indonésie aux yeux de la communauté internationale ; une idéologisation du Pancasila comme une nouvelle identité nationale, sous l'impulsion de la volonté politique de Jokowi de mettre en place la notion de *wasatiyyat Islam* et son projet de modération religieuse en faveur d'une vision nationaliste.

Une lente prise de conscience (1998-2016)

Avec Abdurrahman Wahid, une transition chaotique et une politique musulmane erratique

Les années 1998-1999 virent la naissance de 181 partis politiques, dont 42 étaient de tendance islamiste. Parmi les nouveaux partis politiques islamiques, seuls 20 ont participé aux élections générales de 1999 et seuls 10 ont eu des élus à l'Assemblée nationale (Dewan Perwakilan Rakyat). Les partis islamiques n'ont obtenu que 37,5% des voix (172 sièges sur 462), dont le Parti du Réveil de la nation (Partai Kebangkitan Bangsa, PKB) 51 sièges, le Parti du Mandat national (Partai Amanat Nasional, PAN) 34 sièges, le Parti Croissant et de l'Étoile (Partai Bulan Bintang, PBB) 13 sièges, le Parti de la Justice (Partai Keadilan, PK) 7 sièges, le Parti du réveil de l'ummah (Partai Nahdlatul Umat, PNU) 5 sièges, le Parti de l'Unité (Partai Persatuan, PP) 1 siège, Parti de l'Association islamique d'Indonésie, Partai Sarekat Islam Indonesia, PSII) 1 siège, le Parti Masyumi (1 siège) et le Parti du Réveil de l'ummah (Partai Kebangkitan Umat, PKU) (1 siège). En 2004, les partis islamistes, représentés par le Parti de la justice et de la prospérité (Partai Keadilan Sejahtera, le fief d'Ikhwatul Muslimin), le Parti de

l'Unité et du développement (Partai Persatuan Pembangunan), le parti du Croissant et de l'Étoile (Partai Bulan Bintang), n'ont recueilli que 18% des voix.²⁰² L'audience du courant islamiste allait néanmoins bien au-delà de ce faible soutien électoral, du fait de l'activisme de nombreux mouvements islamistes. En profitant de la nouvelle liberté démocratique, ils ont revendiqué un amendement de l'article 29 de la Constitution 1945, de façon à permettre l'imposition de la charia en Indonésie. C'est cependant un parti nationaliste séculier, le Parti de la démocratie d'Indonésie (Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan, PDIP), qui a remporté les élections générales de 1999. Malgré sa victoire, son leader, Megawati Sukarnoputri, fille du premier président Soekarno, échoua à se faire élire comme présidente. Sa candidature a été battue par une coalition des forces se réclamant de l'islam, connue sous le nom de « Poros Tengah » (Axe central),²⁰³ dirigée par Amien Rais, président de l'Assemblée nationale et président du Parti du mandat national (PAN). Le *Poros Tengah* a réussi à faire gagner la présidentielle à Abdurrahman Wahid, avec Megawati comme vice-présidente.

Après la chute de Suharto, le président B. J. Habibie (1998-1999) avait gouverné pendant une brève période de transition marquée par des espoirs démocratiques, la séparation du Timor-Leste, et des violences intérieures²⁰⁴. Le président Abdurrahman « Gus Dur » Wahid²⁰⁵ dut faire face aux mêmes problèmes. Au pouvoir pendant une période difficile

²⁰². Leo Suryadinata (2002), *Elections and Politics in Indonesia*, loc.cit, p. 106.

²⁰³. Le *Poros Tengah* était une alliance ou coalition politique des partis musulmans modernistes et traditionalistes (PAN, PKB, PPP, PK, PBB) pour combattre les partis nationalistes séculiers à l'élection présidentielle de 1999. Abdurrahman Wahid (PKB, musulmans traditionaliste NU) a battu Megawati Sukarnoputri du Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP), parti nationaliste séculier.

²⁰⁴ L'approche violente du régime de Suharto face aux pressions politiques lui a valu une opposition croissante d'intellectuels, d'étudiants, de ministres même. Le chef du Conseil délibératif du peuple (Majelis Permusyawaratan Rakyat, MPR), Harmoko, qui avait soutenu Suharto pendant des années, le somma de démissionner. Le 21 mai 1998 Suharto annonça sa démission et transmit le pouvoir au vice-président B. J. Habibie. Pendant son court mandat 1998-1999, Habibie, président de l'ICMI, a multiplié les succès. Il a réinstauré la liberté de presse, organisé l'élection générale de 1999, qui s'est déroulée démocratiquement, libéré les détenus politiques. Il a organisé un référendum en 1999 pour le Timor oriental, qui a débouché sur son indépendance le 30 mai 2002. Cet épisode a été considéré comme son grand échec. Sa candidature à l'élection présidentielle a brisé le mouvement pro-réforme. Le groupe Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam (KISDI) et l'ICMI la défendirent fortement. Ses partisans organisèrent plusieurs manifestations en mobilisant la milice civile *Pamsawakarsa*. Les adversaires d'Habibie exigeaient à l'inverse qu'il abandonne le pouvoir. A la veille de l'élection générale de 1999, sa carrière politique s'acheva lorsque son parti Golongan Karya lui refusa l'investiture pour l'élection présidentielle. En outre, l'Assemblée nationale rejeta son bilan présidentiel. Voir : Andrée Feillard et Rémy Madinier (2006), *La fin de l'innocence*, op.cit., p. 70-80 ; Martin van Bruinessen (2002), « Genealogies of Islamic Radicalism in post-Suharto Indonesia », *South East Asia Research*, 10 (2), p. 117-154.

²⁰⁵. Abdurrahman Wahid, né le 7 septembre 1940 dans le district de Jombang, dans l'est de Java, et décédé le 30 décembre 2009 à Jakarta, était un clerc, religieux musulman et homme d'État indonésien. Il a été le quatrième président de la République d'Indonésie, en fonction de 1999 à 2001. Il est l'un des illustres fils du fondateur de l'organisation traditionaliste musulmane Nahdlatul Ulama, Hasyim Asy'ari. Il est également le fils de l'ancien Ministre des Affaires religieuses, Wahid Hasyim, qui a assumé cette fonction d'avril 1951 à avril 1952. Élu président du NU en 1984, Abdurrahman Wahid était reconnu en tant qu'intellectuel progressiste et musulman

(d'octobre 1999 à juillet 2001), il tenta de convaincre l'opinion nationale et internationale de sa capacité à garder le pays intact et à le sortir de la crise économique. Il a également été contraint de faire face à la montée de l'islamisme radical, scandée par l'application de la charia, et le terrorisme : attentat à la bombe contre l'ambassade des Philippines en août 2000, attentat à la bombe à la bourse de Jakarta en septembre 2000, attentats à la bombe contre des églises à Sukabumi, Jakarta, Bandung et Pekanbaru en décembre 2000. Il a également dû faire face à des affrontements sanglants entre musulmans et chrétiens dans les régions des Moluques et de Poso, dans le centre de Sulawesi. À cela s'est ajoutée la violence communautaire entre les Dayaks et les Malais contre les madourais au Bornéo occidental et central.²⁰⁶

Personnalité reconnue de l'islam modéré, Abdurrahman Wahid était considéré comme le principal ennemi de l'islamisme. Les courants radicaux comme le FPI, le mouvement frères musulmans-*tarbiyah* affilié au parti islamiste Parti de la Justice (Partai Keadilan, PK), et les militants procalifat du HTI s'opposaient à sa personne et à ses idées libérales et laïques. Ils sont devenus les adversaires principaux de sa politique gouvernementale. Ils ont dénoncé son projet d'abolir le décret no. 25 de l'Assemblée nationale temporaire (Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara, MPRS) de 1966 portant sur l'interdiction du communisme et du marxisme-léninisme, l'ouverture qu'il proposait au sujet de la relation commerciale israélo-indonésienne, et la solution qu'il avançait pour les conflits confessionnaux aux Moluques et Poso²⁰⁷. Des manifestations islamistes et nationalistes ont eu lieu à Jakarta, à Solo et dans certaines villes d'Indonésie. Les discours des partisans du FPI attaquaient un président présenté comme un « adversaire de l'islam » et réclamaient l'interdiction du Parti communiste indonésien et de ses doctrines. Une coalition, autour du groupe islamiste radical et nationaliste d'Eurico Guterres, le *Laskar Merah Putih*, s'est mobilisée dans la rue pour procéder à l'interdiction des livres traitant du communisme sur le territoire indonésien.

En octobre 2000, des groupes islamistes radicaux se sont massivement mobilisés devant l'ambassade des États-Unis à Jakarta et ont effectué un « balayage » (*sweeping*) des citoyens américains à Solo s'opposant au plan de Wahid pour une ouverture commerciale avec l'Israël²⁰⁸. L'insistance de Wahid sur ce point était présentée comme le résultat d'un complot de

libéral. Les jeunes du NU s'inspiraient de lui pour promouvoir la démocratie, l'émancipation entre les sexes, les droits de l'homme, la justice sociale, ainsi que la liberté d'expression et religieuse, entre autres. Pour lire profondément ses parcours intellectuels, sociétaux, et politiques, voir : Greg Barton (2005), *Gus Dur : The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*, Equinox Publishing, 440 pages.

²⁰⁶. International Crisis Group (2001), « Indonesia : Violence and Radical Muslims », *loc.cit.*

²⁰⁷. Andrée Feillard et Rémy Madinier (2006), *La fin de l'innocence*, *op.cit.*, p. 84-86.

²⁰⁸. International Crisis Group (2001), « Indonesia : Violence and Radical Muslims », *loc.cit.* p. 13.

l'Occident chrétien et des juifs israélites²⁰⁹. Le 18 novembre 2000, Wahid a dû renoncer à sa politique à l'égard du communisme, et à son plan d'ouverture commerciale avec l'Israël. Face à ces noyaux islamistes radicaux critiquant sa gestion des conflits à Ambon (Moluques), il a cependant durci le ton. Plusieurs décisions politiques montrent la fermeté de ses positions. Il expulsa à cet égard le commandant Ja'far Umar Thalib du palais présidentiel de Jakarta pour avoir incité à mener un djihad contre les chrétiens des Moluques d'Ambon²¹⁰. Il a également initié un blocage policier empêchant l'envoi de djihadistes à Ambon. Malgré ce barrage, une partie de l'appareil militaire et des élites politiques de Jakarta leur ont fourni des armes et ont favorisé leurs circulations²¹¹. Wahid s'est avéré incapable de faire face aux pressions politiques et économiques et aux conflits sectaires et communautaires. Face à des oppositions de tous bords, partis politiques, militaires et islamistes radicaux, il a aboli le parlement indonésien qui renforça les mouvements d'opposition favorable à sa destitution. Le 23 juillet 2001, il a finalement été limogé par l'Assemblée nationale (MPR)²¹².

Avant sa chute, il a cependant signé la loi spéciale sur l'autonomie gouvernementale n° 18/2001, qui s'applique à la province de Nanggroe Aceh Darussalam (NAD). La promulgation d'une telle loi a conduit à la création du tribunal de la charia (*Mahkamah Syariah*), qui a permis aux musulmans d'Aceh d'adopter celle-ci. Traumatisé par le référendum qui avait abouti à la sécession du Timor oriental en 1999, Jakarta ne voulait pas risquer de perdre en outre Aceh, une région riche en ressources naturelles. Contraint de trouver une alternative à la répression militaire qui, sous le Nouvel ordre de Suharto, avait sapé les pourparlers de paix, Wahid choisit de proposer l'application de la charia à la province rebelle²¹³. Bien que non-revendiquée par le mouvement séparatiste d'Aceh (*Gerakan Aceh Merdeka*,

²⁰⁹. Noorhaidi (2005), *Laskar Jihad, loc.cit.*, p. 7.

²¹⁰. Greg Barton (2002), *Abdurrahman Wahid, Muslim Democrats, Indonesian President : A View from the Inside*. Sydney : UNSW Press, p. 306.

²¹¹. Andrée Feillard et Rémy Madinier (2006), *La fin de l'innocence, op.cit.*, p. 85-86.

²¹². Wahid a été jugé incompétent par ses opposants dans la gestion politique et militaire, le maintien de la suprématie civile sur l'armée, l'enquête sur les délits politiques et économiques de la famille Suharto et la gestion des relations centrales et régionales, en particulier à Irian Jaya et Aceh. Voir : Paulo Gorjão (2002), « Abdurrahman Wahid's Presidency What Went Wrong ? », en : Hadi Soesastro, Anthony L. Smith et Mui Ling Han, *Governance in Indonesia : Challenges Facing the Megawati Presidency*, Singapore : ISEAS-Yusuf Ishak Institute, p. 37.

²¹³. L'application de la charia a trouvé des partisans chez les Acihais, tant chez des religieux, des intellectuels, que dans le public. Ses partisans étaient persuadés que son application allait éteindre le long conflit sur l'autonomie et faire progresser l'insertion sociale des Acihais dans la République d'Indonésie. Lorsque le tsunami de décembre 2004 a dévasté Aceh, le GAM et l'Indonésie ont convenu de faire la paix par l'Accord d'Helsinki, en 2005, qui a été suivi par la Loi sur la gouvernance de l'Aceh en 2006, rétablissant localement la charia islamique comme fondement du système juridique et des institutions, sur la base d'un statut d'autonomie spéciale. Michael Feener (2013), *Shari'ah and Social Engineering : The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia*, Oxford : Oxford University Press, p. xvii.

GAM), l'islamisation des lois constituait un outil « d'ingénierie sociale », selon l'expression de Michael Feener, que Wahid et son gouvernement pouvaient utiliser pour atténuer le risque de séparatisme régional²¹⁴ Ce « cadeau non désiré » de Jakarta signifiait que Wahid avait été contraint de trouver un compromis politique avec les islamistes et les revivalistes locaux²¹⁵.

En dépit de ces oppositions, le président Wahid a réussi à produire des politiques laïques et pluralistes qui s'illustrent par exemple par l'officialisation de la religion confucéenne désormais reconnue par l'état indonésien aux côtés des cinq autres, l'établissement d'un jour férié pour célébrer le Nouvel an chinois et la défense de la séparation de la religion et de l'état indonésien. Considéré comme un intellectuel musulman libéral, Wahid était porteur d'un projet « d'indigénisation de l'islam » (*pribumisasi Islam*) s'opposant au projet d'arabisation de l'islam (*arabisasi Islam*) portée par les islamistes et les radicaux. Pour ce faire, dès les années 1980, il popularisa la salutation indonésienne « *selamat pagi* » (bonjour), « *selamat siang* » (bonjour), « *selamat sore* » (bonne après-midi), « *selamat malam* » (bonsoir), pour remplacer la salutation couramment utilisée dans les cercles islamiques, « *assalamu'alaikum warahmatullahi wa barakatuhu* » (que la paix soit avec vous et la grâce d'Allah et sa bénédiction). Bien qu'il ait été critiqué par de nombreuses personnes, y compris au sein du NU,²¹⁶ Wahid est resté fidèle à sa vision laïque et libérale. Il s'est opposé fermement à toute tentative d'utiliser un symbole religieux ou de formaliser l'islam dans les affaires étatiques. Pour lui, l'islam n'est pas une alternative aux autres systèmes sociaux, mais un élément complémentaire parmi un large éventail d'autres facteurs dans la vie de la nation. Plutôt que d'instrumentaliser l'islam, Wahid a favorisé un « islam indonésien », un islam nonsectaire et pluraliste légitimant l'état national du Pancasila²¹⁷. Depuis des années de 1980, Gus Dur a soutenu au sein du NU, notamment ses jeunes générations intellectuelles, les programmes sur l'égalité de genre en encourageant la relecture coranique sur la question des droits des femmes. Après la chute du Suharto, il a aussi encouragé les émergences des ONG musulmanes comme le centre Rahima créé en 1998 et dirigé par Ciciek Farha Assegaf, les centres de protection de la femme (Puspita, Pusat

²¹⁴. L'application de la charia à Aceh était considérée comme un moyen de surmonter les conflits politiques et militaires entre Jakarta et le GAM. Grâce à la loi spéciale d'autonomie, les comités d'application de la loi islamique à Aceh, tels que le Conseil de la charia d'Aceh et le parlement local, ainsi que les universitaires et intellectuels musulmans, estimaient que la charia islamique pouvait surmonter les conflits politiques et militaires et contribuer à la réinsertion dans la nation de la société d'Aceh qui avait longtemps été en proie à un conflit armé entre GAM et le gouvernement indonésien. Michael Feener (2013), *Shari'ah and Social Engineering*, *ibid.*, p. xvi.

²¹⁵. Andrée Feillard (2014), « Discordances à l'aube de l'islamisation du droit à Aceh Décembre 2002 », *Archipel*, 87, p. 63-80.

²¹⁶. Greg Barton (2002), *Abdurrahman Wahid, Muslim Democrats, Indonesian President*, *op.cit.*, p. 160.

²¹⁷. Rizal Sukma (2003), *Islam and Indonesian Foreign Policy*, London: RoutledgeCurzon, p. 118-119.

Perlindungan bagi Wanita) fondés en 1998 et établis jusque dans les écoles coraniques (*pesantren*) et le *Puan Amal Hayati* mis en place en 2009 et dirigé par sa femme Shinta Nuriyah Wahid. Avec le soutien de Gus Dur et les autres théologiens musulmans, ces ONG musulmanes visent à la promotion et la protection de l'égalité des droits des femmes au sein de la communauté musulmane, notamment dans le milieu de l'islam traditionaliste et des écoles coraniques²¹⁸.

Megawati Sukarnoputri : le double dilemme

Malgré la fatwa émise par des institutions islamiques et des camps islamistes-radicaux présentant sa candidature à l'élection présidentielle de 1999 comme *haram*, Megawati Sukarnoputri succéda à Abdurrahman Wahid, son allié incontournable contre la dictature de Suharto, après sa destitution par l'Assemblée nationale indonésienne le 23 juillet 2001. Contrainte à une coalition avec ses anciens adversaires du *Poros Tengah*, Megawati dut accepter comme vice-président Hamzah Haz, un islamiste conservateur du PPP qui avait dénoncé la légitimité d'une femme à diriger la nation²¹⁹. Contrairement à Wahid, intellectuel musulman de premier plan et dirigeant de la plus grande organisation musulmane d'Indonésie, elle n'avait aucune légitimité islamique. Héritière de l'idéologie nationaliste de Soekarno, elle se trouva en difficulté face à l'islamisme qui revendiqua l'instauration de la charia dès sa prise de fonction²²⁰. Outre le séparatisme d'Aceh, elle a été confrontée au terrorisme mondial et, sur

²¹⁸. Andrée Feillard et Pieternella van Doorn-Harder (2010), « Une nouvelle génération féministe au sein de l'islam traditionaliste : Une exception indonésienne ? », *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée (REMMM)*, 128, p. 113-133

²¹⁹. Dans le contexte du courant islamiste radical, Hamzah Haz s'est prononcé contre la candidature présidentielle de Megawati Sukarnoputri en raison de son genre. Il a avancé l'argument que, selon les préceptes de l'islam, une femme ne devrait pas occuper la fonction de dirigeante d'un État ou d'un pays. Toutefois, en 2001, les partis islamistes tels que le PPP, le PBB et le parti de la justice (Partai Keadilan, PK) ont consenti à accepter une femme à la tête du pays dans des circonstances dites « d'urgence ». En revanche, des groupes islamistes tels que Laskar Jihad et Hizbut Tahrir n'ont jamais reconnu la légitimité d'une femme à la présidence. Il est intéressant de constater qu'avant l'élection présidentielle de 1999, les érudits religieux de l'islam traditionaliste, représentés par le NU, avaient émis une fatwa déclarant que le fait pour une femme d'assumer une position de leadership était considéré comme *haram*, c'est-à-dire contraire aux enseignements islamiques. Cette fatwa entre en contradiction avec celle émise par le NU en 1975, qui avait accepté la possibilité d'avoir une femme vice-présidente. Même si Abdurrahman Wahid (Gus Dur), un fervent défenseur des droits des femmes, avait longtemps été reconnu comme tel, il s'en est servi pour critiquer la candidature de Megawati avant les élections présidentielles de 1999, en invoquant des considérations liées au genre. Ces élections étaient organisées par l'Assemblée délibérative du peuple (MPR). Voir : Susan Blackburn (2008), « Indonesian Women and Political Islam », *Journal of Southeast Asian Studies*, 39 (1), p. 99 ; Kathryn Robinson (2009), *Gender, Islam and Democracy in Indonesia*, New York : Routledge, p. 170-171.

²²⁰. Le retour de Charte de Jakarta a été demandé par le FPI à la fin du mois d'août 2001, un mois après l'investiture de Megawati en tant que présidente. Rizal Sukma (2003), *Islam and Indonesian Foreign Policy, op.cit.*, p. 125-127.

le plan national, à l'islamisme radical. Peu après les attentats du 11 septembre, elle s'est rendue à Washington pour une visite officielle. Lors de sa rencontre avec président George W. Bush, elle a manifesté son soutien la campagne américaine contre le terrorisme. Ses déclarations ont suscité un tollé en Indonésie, surtout parmi les musulmans islamistes et modérés. Les islamistes y ont vu une attaque contre l'islam et les musulmans. Opposés d'ailleurs au principe même de sa visite, ils exigeaient qu'une telle déclaration de guerre contre les terroristes soit retirée immédiatement²²¹.

Malgré leur condamnation du terrorisme, les musulmans modérés comme la Muhammadiyah, le NU et le conseil des oulémas indonésien (Majelis Ulama Indonesia, MUI), se sont opposés au projet des États-Unis de lutte contre le terrorisme en Afghanistan. Face à l'opposition des musulmans, Megawati a finalement modifié sa position à l'égard des États-Unis. Le 14 octobre 2003, elle a prononcé un discours à la mosquée Istiqlal Jakarta condamnant certes le terrorisme en disant : « Quiconque est l'auteur de la terreur doit être puni ». Mais elle a poursuivi en affirmant qu'il n'est pas logique de rechercher des terroristes en attaquant des pays tiers, car cela équivaut à une nouvelle forme de terrorisme. Dans ce discours, elle a également condamné la violence terroriste exercée au nom de l'islam, et a souligné que l'islam repose sur des enseignements de paix, de miséricorde et de bienfait à l'univers²²². La position du gouvernement Megawati sur le terrorisme et l'invasion américaine est considérée comme raisonnable par les modérés : elle a condamné le terrorisme et l'invasion américaine, et a résisté à la pression des islamistes pour que le gouvernement rompe les relations diplomatiques avec les États-Unis.²²³

Néanmoins, un an après le 11 septembre, une série d'attentats terroristes a eu lieu à Legian Kuta Bali, le 12 octobre 2002, tuant plus de 200 personnes (principalement des touristes australiens et occidentaux). Depuis lors, Megawati est devenu inébranlable dans la lutte contre le radicalisme. Elle a également déclaré à plusieurs reprises que le terrorisme n'est pas l'islam, en invoquant l'islam modéré comme une identité religieuse et nationale de la communauté musulmane indonésienne. Le 22 octobre 2003, elle a reçu une visite officielle du président

²²¹. Dewi Fortuna Anwar (2015), « Megawati's Search for an Effective Foreign Policy », en : Hadi Soesastro, Anthony L. Smith and Mui Ling Han (ed.), *Governance in Indonesia : Challenges Facing the Megawati Presidency*, ISEAS, Singapore, p. 85-86.

²²². A l'occasion de la célébration de *Isra' Mi'raj* (voyage nocturne du prophète Muhammad de la Mecque à Jérusalem, suivi par l'ascension aux cieux en compagnie de l'ange Gabriel sur une monture appelée *bouraq* le 27 rajab 2 avant l'hégire ou 620 E.C) à la mosquée de l'Istiqlal à Jakarta le 14 octobre 2003.

²²³. Fajar, Wuragil, Iwan (2003), « Pidato Megawati Disambut Baik Sejumlah Kalangan », *Tempo*, le 20 aout, disponible sur : <https://nasional.tempo.co/read/11221/pidato-megawati-disambut-baik-sejumlah-kalangan> (consulté le 20 mars 2023).

George W. Bush à Bali. Sous le regard irrité des islamistes, les deux pays ont insisté sur la nécessité de renouveler la relation bilatérale entre les États-Unis et l'Indonésie. Lors de la conférence de presse tenue après la réunion, Megawati a révélé l'ordre du jour de sa réunion avec Bush: préoccupation commune pour la lutte contre le terrorisme; soutien des États-Unis à la démocratisation en cours en Indonésie; coopération militaire; soutien des États-Unis à l'intégrité territoriale et à l'unité nationale de l'État unitaire de la République d'Indonésie; dénonciation à tout mouvement terroriste dans le pays; soutien des États-Unis à l'économie indonésienne, en particulier dans le programme post-FMI; coopération dans le domaine de l'éducation en Indonésie²²⁴.

En revanche, contrairement à Megawati qui n'a fait aucune allusion au caractère « modéré » de l'islam indonésien, le président Bush a exprimé de manière explicite son appréciation pour la démocratie, la tolérance, et la modération (religieuse) de l'Indonésie. Il a noté que cette tradition a été observée par deux grandes organisations islamiques, Muhammadiyah et NU, qui, selon lui, « soutiennent la tradition indonésienne de tolérance et de modération ». À cet égard, il a déclaré : « L'islam est pleinement compatible avec la liberté, la tolérance et le progrès comme nous en voyons la preuve dans votre pays et dans le nôtre. Les terroristes revendiquant l'islam comme leur inspiration ont terni l'une des plus grandes religions du monde. Le meurtre n'a sa place dans aucune tradition religieuse et ne devrait pas exister en Indonésie ». Le fils de l'ancien président George Bush a également déclaré que les États-Unis comptaient travailler avec l'Indonésie pour construire la paix, la démocratie et la gouvernance dans le monde, y compris par la lutte contre le terrorisme²²⁵.

À cette occasion, Megawati a organisé une réunion entre le président Bush et des dirigeants et intellectuels musulmans modérés tels que Ahmad Syafii Ma'arif (président de Muhammadiyah), Hasyim Muzadi (président de NU) et Azyumardi Azra (recteur de l'UIN Jakarta). Tout en rejetant tout acte de terrorisme, en particulier le terrorisme au nom de l'islam, ses interlocuteurs ont reproché à Bush de présenter l'islam comme un coupable. Maarif a remis en question la politique américaine dans le conflit israélo-palestinien et en Irak, arguant qu'elles étaient injustes et contraires aux principes de la démocratie et des droits de l'homme. Il a blâmé

²²⁴. Archive de la Maison Blanche sur la conférence de presse tenue par Président George W. Bush et la Présidente Megawati Sukarnoputri à Bali, « President Bush, Indonesian President Megawati Hold Joint Press Conference Remarks, Bali, Indonesia », *George W Bush White House Archives*, le 22 octobre 2003, disponible sur : <https://georgewbush.whitehouse.archives.gov/news/releases/2003/10/print/20031022-2.html> (consulté le 5 mars 2023).

²²⁵. « President Bush, Indonesian President Megawati Hold Joint Press Conference Remarks, Bali, Indonesia », *ibid.*

Bush pour avoir commis un crime de guerre contre l'humanité²²⁶. De même, Muzadi a exhorté Bush et le gouvernement américain à prouver avec prudence l'implication d'Usama bin Laden, afin d'éviter une confusion grave entre l'islam et le terrorisme car, selon lui, « sans preuves... [les représailles] ne peuvent être justifiées. Si cela se produit, la justification de l'attaque sera occultée et celle-ci sera interprétée comme une guerre entre l'islam et le christianisme »²²⁷.

La réunion de Bali a montré la convergence entre Megawati et l'islam modéré, en particulier avec les positions de la Muhammadiyah et du NU. Malgré leur regard critique sur la politique américaine en Afghanistan et en Iraq, lors d'une réunion tenue le 2 janvier 2002 à Jakarta, les dirigeants modérés Muhammadiyah et NU se sont mis d'accord pour lutter contre le terrorisme et l'islamisme radical. Ils ont souligné que ce sont des maux qui ont souillé l'image de l'islam. Ils ont également déclaré que leur opposition à l'imposition de la charia et à l'utilisation de la violence à des fins religieuses. Contrairement à l'islamisme radical, ils ont souligné leur engagement envers le Pancasila et l'État national indonésien²²⁸. Compte tenu la position claire de l'islam modéré, Megawati a pu recourir à lui pour combattre le terrorisme et le radicalisme en Indonésie²²⁹. Elle a entrepris des programmes pour la promotion de l'islam modéré et la démocratie indonésienne à l'échelle mondiale par le biais de la diplomatie du *soft power* indonésien. En 2004, elle a créé une direction au ministère des Affaires étrangères chargé de la promotion de l'islam et de la démocratie. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant.

Cependant, l'agitation islamiste et des troubles politiques et économiques ont contraint Megawati à faire des compromis avec les islamistes et les conservateurs musulmans. Après la création du tribunal de la charia régissant l'application de la celle-ci à Aceh, Megawati accepté la promulgation de la loi sur l'éducation nationale de 2003 (UU Sistem Pendidikan Nasional, Sisdiknas), soutenue par le camp musulman. Cette loi rend l'enseignement religieux obligatoire, oblige les écoles publiques et privées à recruter des enseignants religieux et à fournir des lieux de culte en fonction de la confession religieuse des élèves. Malgré les protestations de non-musulmans, piégée par son manque d'accréditation islamique et par son alliance avec les

²²⁶. Ahmad Syafii Ma'arif (2003), *Memoar Seorang Anak Kampung*, Yogyakarta : Penerbit Ombak, p. 317.

²²⁷. Anthony L. Smith (2015), « Epilogue : The Bali Bombing and responses to Internasional Forum », en : Hadi Soesastro, Anthony L. Smith, et Mui Ling Han (ed), *Governance in Indonesia : Challenges facing the Megawati Presidency*, Singapore : ISEAS-Yusof Ishak Institute, p. 309.

²²⁸. Hadi Soesastro (2015), « Introduction : Indonesia Under Megawati », in Hadi Soesastro, Anthony L. Smith, et Mui Ling Han (ed), *Governance in Indonesia : Challenges Facing the Megawati Presidency*, Singapore : ISEAS-Yusof Ishak Institute, p. 6.

²²⁹. A Bali, le président américain Bush a promis à Megawati de verser 157 millions dollars pour le combat contre le terrorisme. Voir la conférence de presse, « President Bush, Indonesian President Megawati ».

islamistes conservateurs, Megawati a finalement signé la loi en juillet 2003²³⁰. La pression islamiste sur Megawati s'est exercée par l'intermédiaire de son vice-président Hamzah Haz, leader du parti islamiste PPP, proche des cellules islamistes radicales indonésiennes. Haz a utilisé sa position de vice-président pour montrer son respect pour les personnalités islamistes et radicales telles que Abu Bakar Ba'asyir et Ja'far Umar Thalib, leur suggérant la possibilité de restaurer ou de construire une alliance islamiste avec le gouvernement Megawati²³¹.

Entourée par ces noyaux islamistes, Megawati n'était pas assez forte pour combattre le radicalisme et le terrorisme. Sa politique antiterroriste a été remise en question. En mai 2002, le Premier ministre singapourien Lee Kuan Yew a prononcé un discours affirmant que Megawati n'avait aucune intention d'éradiquer le terrorisme parce qu'elle craignait d'arrêter Abu Bakar Ba'asyir²³². Une telle déclaration étayait la position du gouvernement américain et une enquête du magazine *Time*, qui insistait sur le fait que le chef de la *Jamaah Islamiyah* (JI) Abu Bakar Ba'asyir était responsable de tous les attentats à la bombe à Bali et à Jakarta²³³. À cet égard, malgré son soutien à l'idéologie indonésienne du Pancasila et à sa vision pluraliste, y compris son désir de promouvoir un islam modéré, l'ère Megawati Sukarnoputri a fourni un terrain fertile pour la maturation d'un virage conservateur qui allait devenir apparent pour la première fois, sous la période de son successeur, le président Susilo Bambang Yudhoyono.

Susilo Bambang Yudhoyono un président ambigu face à l'islam radical

Susilo Bambang Yudhoyono (SBY), un ancien ministre du gouvernement Megawati Sukarnoputri, a battu l'ancienne présidente lors du second tour de l'élection présidentielle de 2004. Issu d'une famille musulmane javanaise, il a fondé une congrégation musulmane *Majelis Dzikir Nurussalam* auprès de la structure de son parti nationaliste Partai Demokrat (PD). Grâce au *Majelis*, SBY a réussi à améliorer son image et à accroître son acceptation parmi les musulmans. Cependant, comme ses prédécesseurs, il a également été contraint de faire face à des attentats terroristes, tels que les attentats à la bombe d'octobre 2005 à Bali et les attentats en série de 2009 à Jakarta qui ont visé le JW Marriott et le Ritz-Carlton. Il a ainsi été confronté

²³⁰. MC. Ricklefs (2012), *Islamisation and Its Opponents in Java : A Political, Social, Cultural and Religious History c. 1930 to Present*, Singapore : NUS Press, p. 280.

²³¹. MC. Ricklefs (2012), *Islamisation and Its Opponents in Java, ibid.*, p. 474.

²³². Selon Lee, se fondant des interrogatoires de suspects placés en détention à Singapour, Abu Bakar Ba'asyir était responsable du JI qui couvrait la Malaisie et la Singapour. International Crisis Group (2002), « Al-Qaeda in Southeast Asia, *op.cit.*, p. 2.

²³³. *TIME*, le 23 septembre 2003.

au problème de la gestion de l'islamisme radical et du conservatisme dans la société musulmane indonésienne. Bien que l'adoption de la loi n° 10 de 2004 sur l'autonomie régionale et de la loi n° 32 de 2004 sur le gouvernement régional n'ait pas conduit à promulguer la charia dans tout le pays, les islamistes, parfois en alliance avec les élites nationalistes locales, ont réussi à faire promulguer des réglementations locales inspirées de la loi islamique²³⁴.

Le gouvernement de SBY a vu une croissance ininterrompue des réseaux islamistes et radicaux dans l'espace public. L'infiltration islamiste a commencé à se s'étendre au sein des principales organisations confessionnelles, Muhammadiyah, NU et MUI, et dans toute la communauté musulmane indonésienne. Au sein de la Muhammadiyah, lors du Congrès (*Muktamar*) de 2005 à Malang, islamistes et conservateurs ont réussi à évincer les intellectuels progressistes de la structure dirigeante. Ils sont devenus majoritaires au sein du MUI. Dirigé par Ma'ruf Amin, un conservateur traditionaliste du NU, le conseil a émis plusieurs fatwas et avis controversés en 2005, condamnant la laïcité, le pluralisme, le libéralisme et les musulmans ahmadis et chiites et autres sectes musulmanes « déviantes »²³⁵. Parallèlement et à l'inverse de cette poussée radicale, la présidence de SBY vit la montée en puissance d'un mouvement des jeunes musulmans libéraux dont la rhétorique est réprouvée par les islamistes et les radicaux. Le tournant vers le conservatisme est donc parallèle à la présence d'un nombre croissant d'intellectuels musulmans libres penseurs et progressistes, regroupés au sein du réseau de l'islam libéral (JIL), du réseau des jeunes intellectuels Muhammadiyah (JIMM), et des *think tanks* musulmans tels que Rahima, P3M, LKiS, Maarif Institute²³⁶.

Cette polarisation croissante a été confirmée par la pénétration islamiste auprès des enseignants chargés de l'enseignement religieux islamique (*guru agama islam*). Une enquête menée par le Centre d'études sur l'islam et la société (PPIM) de l'Université islamique (UIN) de Jakarta en 2008 dans 500 lycées publics à Java comme à Jakarta, Bandung, Yogyakarta, Surabaya, Malang, Solo et Cirebon en octobre 2008 a révélé qu'environ 62,4 % des 500 enseignants interrogés (y compris ceux issus de la Muhammadiyah et du NU) refusaient le

²³⁴. Ces lois ont conduit plusieurs enclaves islamistes, qui toutes ont une longue tradition de rebellions contre le gouvernement central, telles Aceh, Java occidentale, et le Sulawesi-Sud, à promulguer des règlements régionaux fondés sur la *charia*. Cela confirme que la tentation chariatique, portée par les islamistes, mais aussi par des partis nationaux séculiers (Golkar et PDIP), était très présente dans l'islam indonésien. Voir : MC. Ricklefs (2012), *Islamisation and Its Opponents in Java, op.cit.*, p. 282 ; Dewi Candraningrum (2007), « Unquestioned Gender Lens », *loc.cit.*, p. 296.

²³⁵. Martin van Bruinessen a observé le tournant conservateur en 2005, date à laquelle les opinions libérales ont été dénoncées au sein de la Muhammadiyah et du NU. Le phénomène est devenu plus visible lorsque le MUI a émis les fatwas que nous venons de mentionner. Martin van Bruinessen (2013), *Contemporary Developments in Indonesian Islam, op.cit.*, p. 3-4.

²³⁶. Greg Fealy (2006), « A Conservative Turn », *Inside Indonesia*, le 15 juillet.

leadership des non-musulmans dans les affaires publiques ; 68,6 % étaient contre les directeurs d'école non musulmans ; 33,8 % refusaient la présence d'enseignants non musulmans; 73,1 % n'acceptaient pas l'existence d'édifices des cultes (*rumah ibadah*) non musulmans dans les l'école ; 85,6 % interdisaient à leurs élèves à célébrer les traditions occidentales. L'enquête a également révélé que 87 % des enseignants chargés des cours de religion islamique, avaient interdit à leurs élèves d'apprendre les religions non musulmanes, comme le christianisme, le catholicisme, le hindouisme et le bouddhisme ; 75,4 % souhaitaient que leurs élèves puissent inviter leurs enseignants non musulmans à se convertir à l'islam ; et 61,1 % ont rejeté les sectes de l'islam telles que l'Ahmadiyah et le chiisme; 67,4 % déclaraient qu'ils se considéraient davantage comme musulmans qu'indonésiens ; 58,9 % étaient favorables à la lapidation (*rajm*) ; 47,5 % étaient en faveur de la charia y compris l'amputation de main pour vol ; 21,3 % souhaitaient la peine de mort pour des apostats. 51 % des enseignants interrogés s'attachaient à l'enseignement des coutumes musulmanes (*akhlâq*) et seulement 3 % déclaraient qu'ils se sentaient obligés de former les élèves à la tolérance religieuse²³⁷.

Face à l'emprise croissant de l'islamisme, au lieu de le contrer, SBY a été contraint de s'accommoder de ses revendications. Il a fait de la fatwa du conseil des oulémas indonésiens (MUI) sur l'interdiction du sécularisme, du pluralisme, du libéralisme ainsi que des minorités religieuses hérétiques et déviantes, en 2005, une référence centrale pour sa politique vis-à-vis des minorités chiites et ahmadis²³⁸. Face aux agressions violentes contre les ahmadis à Parung Bogor en 2005, face à l'expulsion de la communauté Ahmadiyah à Transito, Mataram, Nusa Tenggara Ouest en 2006, face aux agressions à Cikeusik Pandeglang Banten en 2011, face aux violences exercées contre la communauté chiite Sampang à Madura Java Est en 2012, le gouvernement de SBY est resté muet. SBY et son gouvernement en ont acquis la réputation d'être incapables d'utiliser la loi pour protéger les victimes et arrêter la persécution²³⁹. SBY est allé plus loin encore, en essayant de répondre aux revendications islamistes sur l'islamisation de la loi indonésienne. Malgré une forte opposition, il a signé la loi sur la pornographie le 26 novembre 2008. Elle définit la pornographie comme « des images, des dessins, des illustrations, des photographies, des textes, des sons, des images animés, des animations, des dessins animés,

²³⁷. L'enquête du Centre pour l'étude de l'islam et de la société (PPIM), UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, intitulée « Attitudes socioreligieuses des communautés de Java », a été menée en octobre 2008. Pour plus d'informations, voir : Abdul Khalik (2008), « Most Islamic Studies Teacher Oppose Pluralism, Survey Finds », *The Jakarta Post*, le 26 novembre, disponible sur : <https://www.thejakartapost.com/news/2008/11/26/most-islamic-studies-teachers-oppose-pluralism-survey-finds.html> (consulté le 28 avril 2023)

²³⁸. MC. Ricklefs (2012), *Islamisation and Its Opponents in Java*, *op.cit.*, p. 319.

²³⁹. Kontras (2012), *Laporan Investigasi dan Pemantauan Kasus Syiah Sampang*, Surabaya, p. 5.

des discours, des gestes physiques ou d'autres informations obscènes ou sexuellement exploitables qui insultent les normes morales de la société »²⁴⁰. La loi a suscité des contestations de la part d'activistes de tendance libérale et d'artistes autochtones, ainsi que les féministes musulmanes traditionalistes de NU. Pour les féministes issues du monde paysan traditionnel de NU ou de l'UIN et l'IAIN, la loi se définit comme une manifestation parfaite d'un conservatisme religieux qui tendait depuis le début de la Réformasi à limiter les droits des femmes sous le prétexte de mieux les protéger. En outre, tant féministes traditionalistes que séculiers et les non musulmans ont argué que la pornographie méritait certes d'être combattue par l'application des lois existantes, sans restreindre les libertés individuelles des femmes²⁴¹. Malgré les critiques, la Cour constitutionnelle a rejeté un recours contre sa constitutionnalité en 2010 proposé par la communauté balinaise²⁴². En plus de la forte victoire du conservatisme religieux dans l'espace public national, la loi est également le reflet de la montée de l'islamisation du droit au niveau national, à la suite de la promulgation de législations locales inspirées de la charia (*perda syariah*) abordant la décence vestimentaire dans les provinces de Sumatra occidentale, Banten, Java occidentale et Sulawesi sud depuis 2002²⁴³.

L'administration de SBY s'est retrouvée au centre de l'attention internationale. Aux yeux de la communauté internationale, elle était considérée comme faible face aux attentats terroristes sur sol indonésien, qui ont terni l'image d'une Indonésie tolérante. Les attentats à la bombe de Bali en 2005, et à Jakarta en 2009, ont incité le gouvernement à mener des programmes antiterroristes de « modération islamique ». Ces projets avaient certainement pour but de rétablir une image favorable de l'Indonésie, mondialement connue jusque-là comme « une nation souriante et tolérante ». Plusieurs initiatives ont renforcé le programme gouvernemental d'action antiterrorisme et de déradicalisation. Par le biais de la diplomatie et du *soft power* indonésien, le gouvernement a défendu et promu l'harmonie et la compatibilité

²⁴⁰. En fait, l'un des objectifs déclarés de la loi est de « respecter, protéger et préserver les normes, coutumes et traditions artistiques et culturelles, ainsi que les cérémonies religieuses dans la diversité de la société indonésienne », ce qui est compris comme une exemption pour les cultures autochtones telles que traditions javanaises. Mais le paragraphe 20 stipule que "la société a un rôle à jouer dans la prévention de la création, de la distribution ou de l'utilisation de la pornographie", qui est considérée comme une autorisation pour l'autodéfense religieuse d'agir contre les contrevenants. Voir : « Undang-Undang Republik Indonesia tentang Pronografi No. 44 Tahun 2008 », signé par le président SBY et le ministre de la loi et des droits de l'homme Andi Mattalatta le 26 novembre 2008.

²⁴¹. Andrée Feillard et Pieterella van Doorn-Harder (2010), « Une nouvelle génération féministe au sein de l'islam traditionaliste, *loc.cit.*, p. 113-133.

²⁴². MC. Ricklefs (2012), *Islamisation and Its Opponents in Java, op.cit.*, p. 295- 296.

²⁴³. Andrée Feillard et Pieterella van Doorn-Harder (2010), « Une nouvelle génération féministe au sein de l'islam traditionaliste, *loc.cit.*, p. 113-133.

entre l'islam modéré indonésien, la démocratie occidentale et la modernité. La promotion de l'islam modéré passait par la diplomatie publique et par « le renforcement » des organisations de l'islam modéré comme la Muhammadiyah et NU²⁴⁴.

Cependant, la politique économique et sociale du gouvernement a été sévèrement critiquée par les autorités religieuses indonésiennes, en particulier par les organisations musulmanes modérées, la Muhammadiyah et NU, ainsi que par les autorités non musulmanes. Le 10 janvier 2011, le président de la Muhammadiyah, Din Syamsuddin, le président de la conférence des églises catholiques indonésiennes (Konferensi Wali Gereja Indonesia, KWI), Mgr. Martinus Situmorang, le président de l'Association des églises protestantes indonésiennes (Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia, PGI), Andreas Yewangoe, l'ancien président de la Muhammadiyah Buya Syafii Maarif, l'intellectuel catholique Franz Magnis Suseno, l'intellectuel NU Salahuddin Wahid, et le dirigeant bouddhiste Bhikhu Sri Pannyavaro, se sont réunis au siège de la Muhammadiyah à Jakarta. Ils y ont dénoncé une liste de 18 « mensonges » de l'administration de SBY dans sa gestion politique et économique, portant notamment sur diverses affaires de corruption majeures qui ont affecté les cercles gouvernementaux et les partis politiques au pouvoir et leurs partisans, tels que la Bank Century. Ils ont critiqué la corruption de l'élite du Parti démocrate et du PKS, considérée comme une menace pour la cohésion de la nation indonésienne²⁴⁵.

Sur le plan économique, le gouvernement SBY a promulgué des lois néo-libérales qui, selon ses opposants, mettaient en danger les intérêts du peuple indonésien et contre lesquelles la Muhammadiyah s'engagea dans un « djihad constitutionnel ». Elle a attaqué judiciairement les lois sur l'extraction d'énergie, les ressources en eau, les hôpitaux et les organisations de

²⁴⁴. Le chapitre suivant parlera du *soft power* indonésien mis en œuvre par l'islam modéré sous la période de SBY, marquée par la collaboration avec des autorités non-étatiques et des intellectuels musulmans dans le dialogue et la coopération des religions et des civilisations, ainsi que des résolutions à des conflits internationaux.

²⁴⁵. Étaient présents ainsi des intellectuels et des activistes non gouvernementaux comme Yudi Latif (intellectuel musulman), Siti Maimunah (activiste contre l'exploitation minière JATAM), Halid Muhammad (activiste écologiste, directeur de WALHI), Ray Rangkuti (activiste LIMA), et Tama S Langkun (activiste anti-corruption de ICW).

masse, sur l'électricité, le capital et la finance²⁴⁶. L'ampleur de cette opposition provoqua des tensions entre SBY et la communauté Muhammadiyah²⁴⁷.

Sous pression du point de vue politique et économique, notamment face à l'opposition des autorités religieuses, SBY a été contraint de passer des compromis avec des groupes islamiques et conservateurs, en menant des politiques populistes d'islamisation économique, législative, et culturelle²⁴⁸. Pourquoi était-il visiblement plus disposé à s'allier avec des groupes islamistes conservateurs qu'avec les modérés ? C'est que faute de légitimité islamique, il eut à cœur de se présenter comme « un bon président musulman » sensible aux préoccupations de la société musulmane, notamment celles des islamistes et conservateurs. Il a donc lancé des programmes politiques et économiques populistes, pour contenir l'opposition des islamistes et des radicaux. Son alliance avec le MUI, notamment dans la gestion des *fatwas* contre les groupes minoritaires musulmans considérés comme mécréants, incroyants et égarés, est révélatrice de sa stratégie pour maintenir le statu quo. Mais l'alliance tacite entre son gouvernement et les islamistes a encouragé ces derniers à revendiquer l'islamisation en profondeur et l'imposition de la charia dans l'espace public indonésien.

²⁴⁶. Par exemple la loi 7/ 2004 sur la ressource en eau, validée par le Conseil constitutionnel le 18 février 2015 ; la loi no. 22/ 2001 sur le pétrole et le gaz naturel, validée le 13 novembre 2012 ; la loi no. 44/2009 sur l'hôpital, validée le 22 mai 2014 ; et la loi no.17/2013 sur les organisations de masse, validée le 23 décembre 2014. La Muhammadiyah, sous la direction de Din Syamsuddin, a déféré aussi à examen judiciaire la loi no. 30/2009 sur l'électricité, la loi no. 24/1999 sur les devises et le système des changes, la loi no.25/2007 sur l'investissement du capital. Mahardika Satria Hadi (2015), « Jihad Konstitusi, Jihad Baru Muhammadiyah », *Tempo*, le 22 juillet, disponible sur : <https://nasional.tempo.co/read/685566/feature-jihad-konstitusi-jihad-baru-muhammadiyah> (consulté le 4 septembre 2022).

²⁴⁷. SBY a plusieurs fois refusé d'assister personnellement à des événements organisés par la Muhammadiyah, comme l'ouverture de son congrès à Yogyakarta, le 3 juillet 2010 : il y a prononcé une allocution en distanciel depuis Médine, en Arabie Saoudite. Le président n'a assisté qu'en vidéo-conférence à la célébration du centenaire (Peringatan Satu Abad) de la Muhammadiyah le 18 novembre 2012, au Stade Bung Karno Jakarta. Lors d'une réunion avec les dirigeants des Jeunes Muhammadiyah (*Pemuda Muhammadiyah*) au palais présidentiel, il a reconnu l'existence de tensions avec les organisations modérées, Muhammadiyah et NU. L'ancien président de la Muhammadiyah, Muhammad Amien Rais, a également perçu une mauvaise relation entre le président de la nation et celui de la Muhammadiyah, Din Syamsuddin. Malgré leur bonne entente au début du mandat présidentiel en 2014, marquée par sa présence aux célébrations de la Muhammadiyah et de NU, SBY a admis avoir été contraint de prendre ses distances avec ces organisations avant l'élection présidentielle de 2019, pour ne pas, disait-il, les instrumentaliser à des fins de électorales. Néanmoins, il a soutenu n'avoir aucun problème avec la Muhammadiyah, malgré le manque d'harmonie entre son président et lui-même. Lors de l'élection présidentielle, Din Syamsuddin a soutenu Jusuf Kalla, vice-président de SBY (2004-2009), qui se portait candidat à la candidature avec Wiranto, ancien état-major général des armées. Voir : DetikNews (2010), « SBY Tak Hadiri Muktamar, Amien Minta Warga Muhammadiyah Berbaik Sangka », *DetikNews*, le 29 juin, disponible sur : <https://news.detik.com/berita/d-1389182/sby-tak-hadiri-muktamar-amien-minta-warga-muhammadiyah-berbaik-sangka> (consulté le 14 septembre 2022) ; Zullhidayat Siregar (2011), « SBY Jelaskan Mengapa Jaga Jarak dari Muhammadiyah », *RMOL*, le 20 janvier, disponible sur : <https://rmol.id/read/2011/01/20/15686/sby-jelaskan-mengapa-jaga-jarak-dari-muhammadiyah> (consulté le 14 septembre 2022).

²⁴⁸. C'est l'un des volets de l'argumentation de Kepel sur les cas de l'Égypte, de la Malaisie et de la Turquie. Gilles Kepel (2000), *Jihad, Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris : Gallimard.

Au lieu de critiquer la gestion de l'administration de SBY, marquée par de gros scandales de corruption impliquant les dirigeants de son parti, le PD, et les élites du parti islamistes PKS, les islamistes radicaux, comme le FPI et le HTI, ont attaqué les partis politiques nationalistes pour leur manque de crédibilité, en raison de leur réticence à soutenir les croyances et les normes islamiques et en raison de leur promotion d'une idéologie politique non islamique, comme le Pancasila. Par des tracts et des affiches, des séminaires et des congrégations islamiques (*pengajian*), par des manifestations soulignant que « l'islam est la seule solution », ils ont toujours affirmé que les problèmes de l'Indonésie ne pouvaient être résolus que par l'application de la charia. Contrairement à l'Islam modéré, qui accepte le Pancasila, ils le condamnent comme hautement occidentalisé et incompatible avec l'Islam. De plus, pensent-ils, la corruption généralisée, l'instabilité politique et les difficultés économiques fournissent déjà de nombreuses preuves de l'échec de l'ordre actuel. Néanmoins, leur campagne pour la charia et le califat n'ont pas massivement attiré la population musulmane, notamment la classe populaire, imperméable de leur utopie islamiste jugée trop éloignée de la réalité économique et sociopolitique²⁴⁹.

Malgré tout, l'idéologie utopique de la charia et du califat a pénétré la classe moyenne urbaine et éduquée, y compris des organisations *a priori* modérées comme la Muhammadiyah, le MUI, et le NU. Tel qu'examiné dans le quatrième chapitre, la pénétration idéologique des groupes islamistes conservateurs se manifeste, par exemple, à travers l'adoption de pratiques islamistes conservatrices ou salafite-wahhabites telles que le port de la burqa par de milliers militantes et étudiantes affiliées à l'organisation de la Muhammadiyah ou ses antennes universitaires. De plus, bien qu'il existe des documents émis par Muhammadiyah au sujet de la tenue vestimentaire des femmes musulmanes (*jilbab*), aucune interdiction formelle n'a été émise par Muhammadiyah à l'égard de celles qui optent pour le port de la burqa. Dans la

²⁴⁹. Lors du deuxième mandat de SBY, les enquêtes de LSI, entre 2010 et 2011, ont montré une baisse importante de l'intolérance et du radicalisme parmi les musulmans indonésiens. La proportion de musulmans s'opposant à des événements religieux non musulmans dans leur quartier est passé de 51,6 % en 2010 à 49,6 % en 2011. Le pourcentage de musulmans indonésiens s'opposant à la construction de lieux de culte non-musulmans dans leur quartier est passé de 63,8 % en 2010 à 60,6 % en 2011. Les personnes interrogées qui ont déclaré avoir fait des dons à des organisations engagées dans la mise en œuvre de la loi islamique représentaient 37,4% en 2010, 25% en 2011. La proportion d'agresseurs de lieux de culte non musulmans passait cependant de 1,3% en 2010 à 1,8 % en 2011. Les trois enquêtes de LSI que nous avons dépouillées montrent toutes une tendance à la baisse de l'intolérance et du radicalisme entre 2010 et 2016. Les analyses de Mietzner et Muhtadi ont montré que c'était plutôt la classe populaire musulmane qui ne se sentait pas attirée par l'utopie de l'islamisme radical, à l'inverse de la classe moyenne. Chez les musulmans éduqués, la pénétration islamiste est visible. Voir : Marcus Mietzner et Burhanuddin Muhtadi (2018), « Explaining the 2016 Islamist Mobilisation in Indonesia », *op.cit.*, p. 5-6 ; LSI (2010), « Kerentanan terhadap Radikalisme Sosial-Keagamaan : Temuan Survei : 26 Maret – 6 April 2010 », Jakarta : Lembaga Survei Indonesia, p. 14-15, p. 89 ; LSI (2011), « Kerentanan terhadap Radikalisme Sosial-Keagamaan : Temuan Survei : Juni–Juli 2011 », Jakarta : Lembaga Survei Indonesia, p. 18, p. 114-115.

question politique, les islamistes radicaux et les conservateurs ont commencé à converger pour travailler ensemble à l'islamisation en profondeur de l'espace public indonésien. Ils ont pour cela utilisé le système démocratique électoral pour porter au pouvoir leurs « candidats musulmans idéaux ». Cette montée en puissance des islamistes et conservateurs musulmans sous la présidence de SBY, sert de toile de fond à un virage conservateur chez les musulmans indonésiens, notamment les jeunes milléniaux et la classe moyenne éduquée ; ainsi qu'à la riposte politico-religieuse qui aura lieu sous la présidence de Joko « Jokowi » Widodo.

Joko Widodo et le traumatisme de l'affaire Ahok

Issue d'une famille javanaise populaire de Solo, l'accession de Joko Widodo à la présidence de l'Indonésie en 2014 est un véritable phénomène dans la politique indonésienne. Débutant sa carrière politique comme maire de Solo, il devient une célébrité nationale grâce à ses actions politiques efficaces et humanistes. Fatigués de l'élitisme politique, les habitants de la capitale l'ont élu gouverneur avec Basuki Tjahaja « Ahok » Purnama comme vice-gouverneur lors des élections régionales de 2012, battant le sortant Fauzi Bowo-Nachrowi Ramli. Pendant la campagne, cependant, Jokowi fut l'objet d'attaques identitaires calomnieuses : il fut accusé d'être d'ascendance chinoise, issu d'une famille catholique et d'un membre du Parti communiste. Il a été attaqué par ses adversaires islamistes comme plus proche de intérêts non-musulmans que de l'islam : son ancien maire adjoint de Solo, FX Hadi Rudyatmo, est chrétien, ainsi que son vice-gouverneur de Jakarta Basuki Tjahja Purnama²⁵⁰. Sa politique pluraliste et nationaliste a poussé les islamistes à condamner sa présence dans les espaces politiques régionaux, voire nationaux. Attaqué sur les questions ethniques et religieuses, Jokowi a riposté en mobilisant lui aussi images et symboles religieux, à l'instar de son adversaire Fauzi Bowo-Nachrowi Ramli soutenu par les islamistes. Quoi qu'il en soit, le Jokowi-Ahok a remporté l'élection au second tour avec 53 % des voix contre 46 % pour le Fauzi Bowo-Nachrowi Ramli, sur un programme de réformes populistes visant à donner une nouvelle identité à Jakarta (*Jakarta Baru*).²⁵¹ Il ne resta gouverneur de la capitale que deux ans.

²⁵⁰. L'élection Jakarta en 2012 a été marquée par la campagne ethnoreligieuse pour attirer le électeurs Jakartanais dont la plupart sont musulmans (83 %). Malgré la posture laïque des tous les candidats, tant Jokowi que Fauzi Bowo se servaient de la religion pour s'approcher aux électeurs musulmans et pour dissiper des attaques des groupes islamistes radicaux. Ken Michi (2014), « The Role of Religion and Ethnicity in Jakarta's 2012 Gubernatorial Election », *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, 33 (1), p. 55– 83.

²⁵¹. Le populisme et la nouvelle identité "Jakarta Baru" de Jokowi ont réussi à gagner le soutien des électeurs, inquiets du mauvais état socio-politique et économique de Jakarta, marquée par une importante baisse d'efficacité

Sa grande popularité dans tout le pays en fit le candidat naturel de son parti, le PDIP, à la présidence nationale lors des élections de 2014. Il a laissé le pouvoir à son vice-gouverneur Ahok, qui gouverna la capitale jusqu'à 2017.

Comme lors des élections locales de 2012 à Jakarta, la politique identitaire a de nouveau influencé l'élection présidentielle de 2014. Les islamistes ont attaqué Jokowi, en affirmant qu'il était un mauvais musulman, un non-musulman, un communiste et un chinois. Cependant, sa décision de choisir comme colistier l'ancien vice-président de SBY, Jusuf Kalla, a persuadé les électeurs musulmans, modérés et nationalistes, notamment dans l'est de l'Indonésie, de voter à 53,46 % pour le Jokowi-Kalla, qui a battu le Prabowo Subianto-Hatta Rajasa soutenu par les islamistes et les conservateurs (46,54 % des voix). Durant ses premières années comme président, Jokowi n'a pas accordé beaucoup d'importance, au « virage conservateur » de l'islam dont il avait été victime en 2012 et 2014. Président et vice-président se sont concentrés sur les principaux problèmes auxquels l'Indonésie est confrontée, politiques et économiques. Jokowi a confié les questions liées à l'islam à son vice-président Jusuf Kalla, qui a une forte expérience du militantisme islamique au sein de l'Association des étudiants musulmans (Himpunan Mahasiswa Islam, HMI) et entretient des liens étroits avec des groupes islamiques modérés tels que la Muhammadiyah et le NU. Jusuf Kalla est apparu plus souvent que Jokowi lors des événements ou forums organisés par la communauté musulmane.

Héritier de la politique hésitante de ses prédécesseurs, Jokowi a été contraint de faire face à une réalité sociopolitique et religieuse qui s'imposait à lui : la flambée du conservatisme religieux et l'islamisme radical dans tout le champ indonésien. Un an après l'inauguration présidentielle, une nouvelle enquête de l'institut PPIM de UIN de Jakarta, confirma les progrès du radicalisme auprès des enseignants de lycée chargés d'assurer les cours d'islam ou de religion (*guru agama*)²⁵². En octobre 2016, une autre enquête montra que 78% des enseignants de la matière « religion islamique » dans les écoles primaires et secondaires soutenaient la promulgation de la charia dans l'Indonésie tout entière. Il en ressortait que la plupart des enseignants refusaient aux non-musulmans de droit d'occuper des postes de haut rang, tels que maires, régents et gouverneurs (89%), directeurs d'école (87%) et chefs de département (80%).

de l'administration de la ville face aux problèmes socio-économiques et politiques, à la corruption, et à la faible crédibilité des partis politiques. Jokowi et Ahok ont été perçus comme symbole de changement social et sociétal, et personnifiant l'émergence d'une forme de représentation politique hors des institutions politiques traditionnelles. Abdul Hamid (2014), « Jokowi's Populism in the 2012 Jakarta gubernatorial Election », *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, 33 (1), p. 85–109.

²⁵². L'enquête de PPIM, « Enseignants de religion, tolérance et questions de vie religieuse contemporaine en Indonésie » a été menée en octobre 2016. Pour plus d'informations, voir www.ppim.uinjakarta.ac.id.

La plupart (81%) ne sont pas favorables à accorder des permis de construire pour des lieux de culte non-musulmans dans leur région. D'autre part, bien qu'ils ne soient pas d'accord avec la fermeture ou la destruction des lieux de culte chiites et Ahmadiyah (77%), ils ne sont pas non plus disposés à accueillir les chiites et les ahmadis (80%)²⁵³.

Ces enquêtes confirmaient la montée en puissance d'un conservatisme musulman de plus en plus intransigent, luttant pour l'islamisation profonde de tout le champ sociopolitique et religieux de l'archipel indonésien. Sur la base de l'enquête Lembaga Survei Indonesia (LSI) de 2016, Marcus Mietzner et Burhanuddin Muhtadi montrèrent la hausse de ces influences au sein de la classe moyenne, aisée et éduquée musulmane : 43.9% musulman avec un diplôme de l'enseignement supérieur déclaraient refuser les non-musulmans comme gouverneurs, contre 39 % parmi ceux qui ont fait des études élémentaires (ou moins). Parmi les enquêtés à haut revenus, 50,6 % s'opposaient à un président non musulman, contre seulement 41,5 % parmi les personnes à faible revenu. En outre, pour toutes les questions d'intolérance posées dans l'enquête, les commerçants, les entrepreneurs privés et les employés d'entreprise étaient moins tolérants que les paysans, les hommes, les travailleurs occasionnels, les femmes de ménage et les chauffeurs de mototaxi²⁵⁴.

Le mouvement du 2 décembre 2016 : un tournant dans la politique indonésienne

En phase avec les aspirations de cette nouvelle classe moyenne musulmane éduquée, certains oulémas et intellectuels musulmans déclarèrent, sur la base d'une interprétation subjective du verset 51 dans la sourate coranique d'Al-Mâida, qu'un non-musulman ne saurait être un leader pour les musulmans. Ce discours virulent constitua un terreau favorable aux attaques contre Ahok, gouverneur de Jakarta et candidat à sa réélection en 2017. Le débat sur ce sujet ethnoreligieux très sensible a été propagé et diffusé de manière virale sur les médias et notamment sur les médias sociaux²⁵⁵.

²⁵³. Dadi Darmadi (2016), « Les enseignants religieux deviennent de plus en plus intolérants », *Tempo*, le 26 décembre, disponible sur :<http://www.tempo.co/read/kolom/2016/12/26/2446/guru-agama-makin-tak-toleran> (consulté le 24 décembre 2022)

²⁵⁴. Marcus Mietzner et Burhanuddin Muhtadi (2018), « Explaining the 2016 Islamist Mobilisation in Indonesia », loc.cit., p. 6 ; LSI (2016), « Potensi radikalisme dan intoleransi sosial-keagamaan di kalangan Muslim Indonesia. Temuan survei : 30 Maret – 9 April 2016 ». Jakarta : Lembaga Survei Indonesia, p. 225.

²⁵⁵. Les islamistes avancent que tous les maux que subissent les musulmans s'expliquent par l'action des chrétiens et des citoyens d'origine chinoise. Ce sentiment victimaire, selon Rémy Madinier, est dû à l'interdiction de l'Islam politique autonome, édictée par Soekarno, avec l'interdiction du Masyumi ; au renouveau du christianisme et à l'alliance étroite entre des milieux d'affaire sino-indonésiens avec le nouveau pouvoir depuis le début de l'ordre

La colère des islamistes et des politiciens conservateurs contre Ahok était d'autant plus vive qu'il les accusa frontalement, le 27 septembre 2016 de duper et de manipuler les musulmans en utilisant la sourate Al-Mâida 51. Lors d'une réunion avec les habitants des Iles Seribu, majoritairement musulmans, il déclara : « *Il est probable... Messieurs et Mesdames, (que vous) ne voterez pas pour moi car (vous êtes) dupés ou manipulés (par quel qu'un) qui se sert de la sourate Al-Mâida 51.... Ça c'est votre droit. Si Messieurs et Mesdames, vous ne pouvez pas voter par peur de l'enfer, car vous êtes dupés manipulés, oh cela ne me pose aucun souci, car cela est votre vocation personnelle* ». Tronquée et sous-titrée de manière tendancieuse par un opposant à Ahok, la version vidéo de ce discours souleva une vague de mobilisation islamiste en novembre et décembre, l'accusant de blasphème contre le Coran et les musulmans²⁵⁶. Provoqués par ce discours, les islamistes ont demandé au gouvernement de punir et de priver immédiatement Ahok de sa candidature en élection 2017 et de ses fonctions de gouverneur. L'apogée de ce mouvement fut un grand rassemblement de centaines de milliers de manifestants (200.000 à 750.000 selon les estimations) le 2 décembre 2016. Ils réclamaient l'emprisonnement de Ahok pour le blasphème contre l'islam²⁵⁷.

« Le mouvement 212 », ainsi qu'il fut dénommé, est considéré comme l'apogée d'« un tournant conservateur » marqué par la montée en puissance des islamistes et conservateurs musulmans dans l'espace public indonésien. Ces événements ont marqué l'effondrement de l'islam indonésien modéré, traditionnellement accepté comme le domaine du peuple indonésien à prédominance musulmane. Constatant la vague d'islamisme dont l'influence était déjà visible aux niveaux national et régional, dans tous les domaines, Jokowi, jusque-là peu intéressé par la question religieuse, comprit la nécessité d'agir en s'alliant aux courants conservateurs des deux grandes organisations musulmanes la Muhammadiyah et le NU. Un an après le Mouvement 212, il a demandé à Din Syamsuddin, ancien de la Muhammadiyah et président de MUI, de diriger au titre de délégué présidentiel le Dialogue de la coopération interreligieuse et inter-civilisationnelle (UKP-DKAAP). En 2018, sous la houlette du président Jokowi, Din a

nouveau de Suharto. Rémy Madinier (2018), « Le gouverneur, la sourate et l'islamiste adultère », *op.cit.*, p. 176-180.

²⁵⁶. Buni Yani, un doctorant qui avait échoué dans ses études à l'Université d'Amsterdam aux Pays-Bas, a posté la vidéo de ce discours sur son compte Facebook sous le titre « Un blasphème contre la religion ? » avec une transcription du discours d'Ahok, en coupant le mot « pakai » (utiliser, se servir de). Il a donc écrit « karena dibohongi Surat Al-Mâida 51 » (car dupé ou manipulé par la sourate Al-Mâida 51). Alors que dans son discours, Ahok a prononcé « car manipulé en se servant de la sourate Al-Mâida 51 ». Par la suite, le FPI, et le MUI Sumatra du Sud, ont porté plainte contre Ahok auprès de la police.

²⁵⁷. Pour une analyse plus complète de l'affaire Ahok, voir Rémy Madinier, « Le gouverneur, la sourate et l'islamiste adultère : retour sur l'affaire Ahok » *op.cit.*, p. 173-193.

convoqua une Grande consultation internationale sur le *wasatiyyat Islam* du 1 au 3 mai à Bogor. Y assistaient 100 oulémas et intellectuels musulmans venant de 50 pays. Parmi eux figuraient le grand cheikh de l'Université d'Al-Azhar Ahmad Muhammad al-Thayyeb, le président du Forum pour la paix parmi la communauté musulmane Muhammad al-Bayah, et le président du Conseil mondial de la société musulmane, Mustafa Cheric. La consultation visait à ériger le *wasatiyyat Islam* en référence pour la promotion de la modération islamique à l'échelle mondiale.

L'allocution présidentielle de Jokowi prononcée au palais de Bogor, vantant la richesse ethnoreligieuse et linguistique de l'Indonésie (714 ethnies, 1100 langues locales et 17000 îles), déclarait que la population musulmane, soit 210 millions d'habitants sur 250 millions, vivait dans la tolérance et l'harmonie avec les non-musulmans. « Nous remercions Allah, *alhamdulillah*, de ce que dans ce pluralisme l'Indonésie est capable de préserver une unité qui se maintient sur le fondement idéologique du Pancasila et du slogan de *Bhinneka Tunggal Ika*. En tant que nation plurielle, il ne faudrait pas que nous fussions négligents. L'Indonésie continuera de promouvoir la paix et l'unité, en privilégiant un dialogue plein de tolérance et de confiance, qui apportera justice sociale et paix durable ». Jokowi affirma alors publiquement son soutien à un « islam du juste milieu » pour endiguer la diffusion de la haine et du radicalisme, dont le président lui-même avait été victime et serait, à l'évidence, la prochaine cible lors de la campagne présidentielle de 2019.

« D'un côté, les réseaux sociaux facilitent l'interaction, mais d'un autre côté, ils sont utilisés pour diffuser la haine, voire le radicalisme. Cela signifie que développer la compréhension et l'enseignement d'un *islam wasathiyah* est un défi de plus en plus important. En conséquence, l'Indonésie accueille chaleureusement le renforcement de l'esprit de modération, comme un grand mouvement dans le monde musulman. Ce forum de la grande consultation constitue une plateforme pour l'échange d'expérience de *tasâmuh* (tolérance) et son développement »²⁵⁸.

L'adoption par Jokowi du *wasatiyyat islam* (selon l'orthographe indonésienne) symbolisa un changement considérable de la politique gouvernementale. Non seulement le président l'adopta comme idéologie de référence, mais il l'a mis en application dans sa pratique

²⁵⁸. Allocution de Joko Widodo à la cérémonie de l'ouverture de la Haute consultation des oulémas et des intellectuels musulmans sur le *wasatiyyat islam*, Bogor, le 1er-3 mai 2018.

politique. Il commença à recruter des personnalités musulmanes modérées au sein de son gouvernement : Ahmad Syafii Ma'arif et Ahmad Malik Fajar (anciens présidents de la Muhammadiyah), Said Aqil Siraj (ancien président du NU), Yahya Cholil Staquf (actuel président de NU) au sein d'un Conseil consultatif présidentiel, Muhadjir Effendy (recteur de l'université Muhammadiyah de Malang) en tant que ministre de l'Éducation et de la Culture de la République d'Indonésie.

Il a aussi formé deux équipes spéciales de collaborateurs directs dont les membres sont issus de l'islam modéré Muhammadiyah et le NU. Ahmad Syafii Ma'arif, Din Syamsuddin, Mahfud MD, Yudi Latif ont été chargés de créer une Unité présidentielle pour la propagation de l'idéologie du Pancasila. Le 7 juin 2017 fut publié le règlement présidentiel (Perpres) numéro 54 instaurant une Unité de travail présidentiel pour le développement de l'idéologie Pancasila (Unit Kerja Presiden - Pembinaan Ideologi Pancasila, UKP-PIP). L'universitaire Yudi Latif en pris la tête. Le président, enfin, a organisé un événement, la Semaine du Pancasila (*pekan Pancasila*), en faisant campagne sur le slogan « Je suis l'Indonésie, je suis Pancasila »²⁵⁹. Promu par tous les moyens possibles, identifié à la notion de *wasatiyyat islam*, généralement, le Pancasila fit son grand retour dans la sphère publique indonésienne²⁶⁰.

Cette campagne en faveur du Pancasila fut critiquée comme une riposte partisane de Jokowi à la mobilisation islamiste du Mouvement 212 et à la défaite de Ahok à l'élection de Jakarta en 2017. Face à ces critiques, Yudi Latif a répondu que le Pancasila est manifestement un outil de l'unité nationale indonésienne.

« Avec le Pancasila, au lieu de déchirer l'unité, mais nous voulons rattacher les nœuds relâchés. C'est comme le manche du balai. S'il n'est pas, il se dispersera. Le manche du balai sera fort s'il devient un lien fort. Et le lien pour l'Indonésie, c'est le Pancasila »²⁶¹.

Cependant, démentant l'optimisme de Latif, au cours de l'année qui a précédé l'élection présidentielle de 2019, la scène politique et religieuse a été caractérisée par une polarisation

²⁵⁹. La semaine de Pancasila est en effet une commémoration de la fête de la naissance de Pancasila le 1er juin 2017, adoptée par le gouvernement de Jokowi en 2016.

²⁶⁰. Humas Sekretariat Kabinet RI (2017), « Ketua UKP PIP Yudi Latif : Bulan-Bulan ini Harus Jadi Momen Gerakan kebajikan Pancasila », *Setkab*, le 7 juin, disponible sur : <https://setkab.go.id/ketua-ukp-pip-yudi-latief-bulan-bulan-ini-harus-jadi-momen-gerakan-kebajikan-pancasila/> (consulté le 4 septembre 2022).

²⁶¹. Humas Sekretariat Kabinet RI (2017), « Ketua UKP PIP Yudi Latief », *ibid*.

entre les partisans de Prabowo Subianto (groupes islamistes radicaux et conservateurs) et les partisans de Joko Widodo (nationalistes, laïcs, non-musulmans et musulmans modérés). Dans ce contexte, islamistes et conservateurs musulmans s'opposaient de nouveau à la candidature de Jokowi dont ils jugeaient la politique gouvernementale antimusulmane. Les opposants de Jokowi qui soutenaient son adversaire Prabowo Subianto, comme le FPI, les réseaux salafistes et les mouvements fréristes, jouèrent à fond le jeu de la démocratie électorale. Au lieu de rejeter l'élection en s'abstenant comme les partisans de HTI, ils ont profité du système électoral, pour hisser au pouvoir au fil des élections, tant locales que nationales, leur « leader musulman idéal ». Mis en confiance par leur victoire à Jakarta en 2017, ils croyaient que « l'esprit de Mouvement 212 » allait jouer également un rôle imparable dans l'élection présidentielle de 2019. D'un autre côté, les partisans de Jokowi se sont également très impliqués dans l'élection, afin de bloquer l'influence de l'utopie d'islamiste radicale et de consolider l'idéologie nationale du Pancasila.

Confessionnalisation et polarisation politico-identitaire

Bien que les thèmes abordés lors de l'élection de 2019 semblent similaires à ceux de 2014 (les candidats, les enjeux économiques, le nationalisme et l'identité sociale et politique), la mobilisation de l'islamisme 212 a exercé une influence significative sur l'élection de 2019. Elle n'est plus seulement un mouvement religieux et politique visant à renverser un chrétien d'ascendance chinoise, tel Ahok, mais un symbole de la montée du conservatisme dans la société indonésienne musulmane. Après avoir réussi à évincer Ahok, emprisonné pendant deux ans pour son supposé blasphème, les islamistes se sont engagés contre la candidature de Jokowi à sa réélection en 2019 en soutenant Prabowo Subianto. Le référent islamique devint omniprésent dans la campagne²⁶². Afin de se prémunir des attaques des islamistes, Jokowi choisit comme candidat à la vice-présidence, un *kyai* conservateur, Ma'ruf Amin, ancien président du NU. Considérant l'islam comme le principal moteur politique de l'élection, Jokowi adopta une série de tactiques politiques de « triangulation » pour approcher les musulmans conservateurs et les oulémas²⁶³. Tout d'abord, il a nommé Ali Mochtar Ngabalin,

²⁶². Marcus Mietzner et Burhanuddin Muhtadi (2018), « Explaining the 2016 Islamist Mobilisation in Indonesia », *op.cit.*, p. 1.

²⁶³. Selon Tornquist, la politique de triangulation consiste à combiner les aspects les plus attrayants des opinions de concurrents en essayant de transcender vers une troisième direction. Tony Blair, l'ancien Premier ministre du Royaume-Uni, a introduit des politiques néolibérales au sein du gouvernement travailliste britannique et a cherché

politicien conservateur et ancien porte-parole de Prabowo lors des élections de 2014, au Bureau du personnel présidentiel (KSP), dont la tâche est de communiquer les politiques gouvernementales favorables au public musulman. Devenu un « porte-parole » du gouvernement de Jokowi, il a demandé aux manifestants de la mobilisation islamiste 212 et à tous les musulmans indonésiens de venir voter pour le Jokowi-Ma'ruf²⁶⁴.

Jokowi s'est rapproché les deux principales organisations islamistes modérées Nahdlatul Ulama et Muhammadiyah. Il a fréquemment rencontré les oulémas et les dirigeants structurels de NU, notamment le chef suprême (*rais 'am*) de cette dernière, Kyai Ma'ruf Amin, dont il a fait son colistier. Il a visité de nombreuses écoles coraniques (*pesantren*) appartenant à cette organisation traditionaliste, en particulier à Java. Au cours de sa visite aux *pesantrens*, ses photos en sarong et en *peci* noir ont été virales sur toutes les plateformes de médias sociaux. Pour sécuriser le soutien de l'islam réformiste, représenté par la Muhammadiyah, il a nommé comme envoyés spéciaux du président Din Syamsudin et Muhadjir Effendy, le remplaçant de Anies Baswedan, à la tête du ministère de l'Éducation nationale. Quelques mois avant la sélection définitive d'un candidat vice-présidentiel, il a rencontré le président du conseil des oulémas indonésiens et chef suprême (*rais 'am*) de NU, Ma'ruf Amin, à plusieurs reprises. Ce dernier qui avait condamné strictement Ahok pour blasphème contre l'islam, loua la personnalité et la politique de Jokowi. Il a ouvertement et publiquement imposé aux autres oulémas de soutenir l'administration de Jokowi. Jokowi a utilisé également une organisation locale de Jakarta, le *Forum Betawi Rempug* (FBR) pour contrer l'influence du Front des défenseurs de l'islam (FPI) auprès des musulmans de Jakarta²⁶⁵.

Pour accroître son influence politique auprès des musulmans, le président a soutenu des programmes économiques basés sur la charia du Conseil des oulémas indonésiens (MUI).

à les associer aux politiques d'égalité des chances, proposant ainsi une "troisième voie". En Indonésie, Jokowi semble avoir tenté de réveiller l'approche du président Soekarno pour promouvoir son programme en combinant l'accent musulman du Nahdlatul Ulama avec le pouvoir coercitif des dirigeants militaro-nationalistes. Cependant, malgré cette vision à la manière de Soekarno, Jokowi semble compromettre sa base populaire (*wong cilik*), qui est essentielle pour la démocratie, en s'associant avec les élites et les partis politiques qui adoptent une approche de cartel. Sous l'ancien régime de Soekarno, une réduction similaire de la voix populaire s'est produite lorsque la démocratie constitutionnelle et libérale a été remplacée par la démocratie dirigée à la fin des années 1950. Voir : Olle Tornquist (2019), « Many Votes, Little Voice : Indonesia's 2019 Presidential and Parliamentary Elections », *Pacific Affairs*, 92 (3), p. 459-474.

²⁶⁴. Rahmat Nur Hakim (2018), « Ali Mochtar Ngabalin Jadi Tenaga Ahli KSP, Ini Kata Airlangga Hartarto », *Kompas*, 23 May, <https://nasional.kompas.com/read/2018/05/23/21115601/ali-mochtar-ngabalin-jadi-tenaga-ahli-ksp-ini-kata-airlangga-hartarto> (consulté le 20 septembre 2023).

²⁶⁵ Un mois avant l'élection, le 10 mars 2019, le Forum of Betawi Rempug (FBR) a déclaré son support à Jokowi-Maruf. Jessi Carina (2019), « Forum Betawi Rempug Deklarasi Dukung Jokowi-Maruf », *Kompas*, le 10 mars, disponible sur : <https://nasional.kompas.com/read/2019/03/10/18185101/forum-betawi-rempug-deklarasi-dukung-jokowi-maruf> (consulté le 4 septembre 2022)

Jouissant d'une position centrale dans l'islam indonésien, le MUI est devenu la première agence à mettre en œuvre des programmes économiques islamiques approuvés par le président, comme la construction d'une tour pour abriter ses bureaux et l'établissement des réseaux de supermarchés gérés par Lembaga Ekonomi Umat (LEU) affilié au Conseil²⁶⁶. Lors de la commémoration du Parti de l'Union et du Développement (*Partai Persatuan Pembangunan*, PPP) à Semarang, Ma'ruf Amin Amin a raconté en ces termes une conversation avec le président :

« Pour parler franchement, je m'intéresse à la personnalité de Pak Jokowi en tant que président. C'est un homme humble. Qu'est-ce que j'ai dit ? Pak Jokowi est choisi par Allah pour devenir président. A Pak Jokowi, j'ai dit : « Si Allah détermine que quelqu'un devient quelque chose que ce soit, Il dit simplement « *kun faya kun* » (*creatio, ex nihilo*). Et puis vous obtenez un tel *kun faya kun*, pas quelqu'un d'autre. Pourquoi Allah vous a-t-il choisi ? J'ai dit : « Sur votre personnalité, il y a quelque chose qui n'est en personne. Par conséquent, Allah vous permet de diriger ce pays, de développer la prospérité et le bien-être de cette nation et de cet État »²⁶⁷.

L'astucieuse stratégie de Jokowi a consisté à s'appuyer sur les éléments les plus conservateurs des grandes organisations structurant l'islam indonésien (NU, Muhammadiyah, MUI) afin d'isoler les éléments radicaux. Il a fini par choisir Ma'ruf Amin comme candidat à la vice-présidence au lieu de l'ancien ministre de la Défense d'Abdurrahman Wahid ou du professeur de droit, Mahfud MD, qui était, eux, fortement soutenu par les musulmans modérés, nationalistes, et les activistes libéraux²⁶⁸. La nomination de Ma'ruf Amin comme candidat à la vice-présidence visait à mettre à bas l'alliance entre radicaux et conservateurs qui avait provoqué la chute d'Ahok. L'affaire n'alla pas sans remous et cette nomination a été contestée

²⁶⁶. Jokowi a lancé le réseau des superettes LEU Mart basé sur la charia. Agnes Yasa (2018), « Le président Jokowi lance Modern Retail LEU Mart, *Bisnis.com*, 14 mars 2018, disponible sur : <https://ekonomi.bisnis.com/read/20180314/12/749902/presiden-jokowi-luncurkan-ritel-modern-leu-mart> (consulté le 4 septembre 2022).

²⁶⁷. Rakhmat Nur Hakim (2018), « Ma'ruf Amin Puji Kepribadian Jokowi sebagai Pemimpin », Kompas, le 14 avril, disponible sur : <https://nasional.kompas.com/read/2018/04/14/19401671/maruf-amin-puji-kepribadian-jokowi-sebagai-pemimpin> (consulté le 4 septembre 2022).

²⁶⁸. Le 9 août 2018, deux heures avant l'annonce officielle, Mahfud MD et ses partisans se trouvaient à Menteng, à Jakarta, à deux cents mètres du cortège où Jokowi allait annoncer officiellement son candidat à la vice-présidence, convaincus que ce serait lui. Mais sa candidature a été soudainement annulée. A la place de Mahfud, les chefs du PKB, Abdul Muhaimin, et du NU, Said Aqil Siraj, auraient proposé le nom de Ma'ruf Amin pour représenter le NU. Siraj objectait que Mahfud, bien que membre du NU, n'en était pas un cadre.

par des partisans inconditionnels de Jokowi. A leur yeux, Ma'ruf était le véritable « coupable » ayant orchestré l'émission d'une fatwa sur le blasphème à l'encontre de Ahok. Ils ont ainsi mis en cause son opinion sur la diversité religieuse et le pluralisme²⁶⁹. À l'inverse, Ma'ruf a été perçu par les islamistes et conservateurs comme ayant trahi la lutte islamique (*perjuangan islam*)²⁷⁰. Pourtant, le choix impopulaire et risqué de Jokowi a été payant pour solidifier l'islam modéré issu du NU et, d'un autre côté, réprimer les partisans musulmans conservateurs au sein du camp politique de Prabowo. Le NU et ses partisans, spécialement à Java (Centre et Est), ont manifestement soutenu la candidature de leur *rais 'am* comme le meilleur choix de Jokowi au poste vice-président.

Par le biais de l'appareil d'État, qu'il contrôlait, Jokowi a réprimé les dirigeants les plus radicaux. Rizieq Shihab, président du FPI et l'un des principaux leaders de la mobilisation islamiste 212, a fui l'Indonésie et s'est installé en Arabie saoudite. Il a été impliqué dans un scandale sexuel et a été poursuivi pour avoir tenu des propos « subversifs » sur le Pancasila. Bahtiar Nasir, figure de proue du réseau salafiste et coordinateur du Mouvement national de protection de la fatwa (GNPF-MUI), a également été accusé de fournir des armes illégales aux combattants palestiniens par le biais de son fond caritatif AQL (Al-Qur'an Learning)²⁷¹. Vus comme le symbole de la résistance contre Jokowi, leurs partisans les ont baptisés les « martyrs » du djihad contre la répression politique et symboles de la criminalisation des oulémas.

Contrairement à Jokowi, Prabowo Subianto a bénéficié de nombreux réseaux islamistes depuis le début de ses services dans l'armée indonésienne²⁷². Il a également joui de l'héritage politique de son père, Sumitro Djojohadikusumo. L'affiliation de Sumitro au Parti socialiste indonésien (PSI) lui a en partie donné accès aux vastes réseaux conservateurs, qui perpétuaient l'héritage politique de Masyumi. Historiquement, le Masyumi et le PSI ont été interdits par Soekarno en 1960 pour s'être opposés à la dérive autoritaire de la Démocratie dirigée. Dans l'ouest de Sumatra, par exemple, en tant que fils biologique de Sumitro, Prabowo était très populaire parmi la population musulmane en raison de l'alignement historique de

²⁶⁹. Ahmad Najib Burhani et Dessy Simanjuntak (2018), « The Ma'ruf Amin Vice-presidential Candidacy : Enticing or Splitting Conservative Votes ? *Perspective*, 51, Singapore : ISEAS, p. 1-8.

²⁷⁰. Saskia Schäffer (2019), « Democratic Decline in Indonesia : The Role of Religious Authorities », *Pacific Affairs*, 92 (2), p. 235-255.

²⁷¹. IPAC Report (2018), « After Ahok : The Islamist Agenda in Indonesia », *IPAC Report*, 44, le 6 avril, p. 9-11.

²⁷². Robert W. Hefner (2000), *Civil Islam, op.cit.*, p. 201–207.

Masyumi et du PSI dans la période de la rébellion locale du PRRI (1957-1961)²⁷³. C'est l'une des raisons pour lesquelles Prabowo est devenu un leader politique attrayant parmi les électeurs musulmans en 2014 et 2019. Sa longue proximité historique avec des groupes islamistes et conservateurs lui a permis d'obtenir facilement le soutien d'une population musulmane large et diversifiée en Indonésie.

Cette image et ces références islamiques étaient essentielles pour la mobilisation politique du camp de Prabowo-Sandi. Au moyen de la production de récits narratifs, Prabowo a été idéalisé comme le meilleur candidat musulman, sympathique à l'islam et non hostile aux causes, aspirations, et considérations musulmanes. Bien que son père ait été un musulman socialiste et *abangan* et que sa mère soit une non-musulmane, Prabowo est connu pour avoir développé de nombreuses relations avec des intellectuels et des militants musulmans qui l'appellent parfois « Umar ibn Khattab », pour sa bravoure et sa sincérité envers les causes musulmanes qui rappellent le deuxième calife de l'islam²⁷⁴. À cet égard, il est facile à comprendre qu'il ait obtenu un large soutien de la part de l'islam tant moderniste que conservateur²⁷⁵. Prabowo était habile à prendre et à gagner les cœurs et les esprits des groupes islamiques conservateurs. Contrairement à Jokowi, qui s'est montré hostile aux groupes conservateurs qui défendaient l'idée du califat et de l'État islamique, en janvier 2019, Prabowo a déclaré à ses milliers de partisans à Jakarta que les oulémas ont eu un rôle énorme dans la lutte pour l'indépendance. Ancien commandant de l'unité d'élite militaire Kopassus, il s'est dit prêt à protéger les oulémas et les autres chefs religieux de toute criminalisation ou persécution. Il a condamné la persécution que subissaient plusieurs oulémas de son camp, tels que Rizieq Shihab, Bahtiar Nasir, et Alfian Tanjung, selon lui persécutés par le gouvernement de Jokowi. En janvier 2019, Prabowo a déclaré devant des milliers de partisans à Jakarta :

²⁷³. Adriwanto and Leonard C. Sebastian (2020), « West Sumatra in the 2019 General Election : The Past in Shaping the Region's Identity », en : Leonard C Sebastian and Alexander R. Arifianto (ed.), *The 2018 and 2019 Indonesian Elections : Identity Politics and Regional Perspectives*, London et New York : Routledge, p. 108-127.

²⁷⁴. Le 25 juin 2015, le Forum Ngaji Guru Silaturrahmi (Fastra Aji) Jember, Java Est, a surnommé Prabowo « Umar bin Khattab » pour son caractère identique à la figure du chef des musulmans, immédiat successeur du prophète Muhammad. Ahmad Winarno (2014), « Sosok Prabowo Dinilai seperti Umar bin Khattab », *Kompas*, le 25 juin, disponible sur : <https://regional.kompas.com/read/2014/06/25/1410572/Sosok.Prabowo.Dinilai.seperti.Umar.bin.Khattab> (consulté le 8 avril 2023).

²⁷⁵. Ceci est confirmé par le témoignage de son ancien *guru ngaji* (enseignant religieux), Ansufrri Sambo, disant que bien qu'il soit un *abangan* (musulman nominal), il est défenseur de l'islam face aux attaques menées contre les musulmans en Indonésie. Il a ajouté que les musulmans le soutenaient à l'élection présidentielle non pas à cause de son respect des obligations religieuses, mais du fait de son engagement irréprochable en faveur de l'islam et des musulmans. Sudrajat (2019), « Alasan Di Balik Dukungan Para Aktivis Islam kepada Prabowo », *DetikNews*, le 15 janvier, disponible sur : <https://news.detik.com/berita/d-4385543/alasan-di-balik-dukungan-para-aktivis-islam-kepada-prabowo> (consulté le 8 avril 2023).

« Il faut reconnaître aux oulémas une importance énorme dans notre histoire de la lutte pour l'indépendance.... En fait, l'indépendance indonésienne avait été proclamée à Jakarta le 17 août 1945. Néanmoins, elle fut mise à l'épreuve et contestée (par l'agresseur) à Surabaya, dans l'est de la Java. Or, les combats à Surabaya ont été soutenus par une révolution djihadiste des grands oulémas »²⁷⁶.

À l'instar de Jokowi, mais bien plus tôt que lui, Prabowo a activé une politique populiste en abordant des questions sujettes au pèlerinage de la Mecque, à la finance, à l'économie, et à la dette indonésienne pour attirer les votes musulmans et peaufiner son profil sympathique à des causes musulmanes et populaires²⁷⁷. Mais il s'est également engagé à défendre tout groupe religieux qui suit la constitution et l'idéologie de Pancasila. La déclaration peut avoir été quelque peu forcée, en réponse aux allégations selon lesquelles il protégeait le FPI et le HTI, qui étaient considérés comme opposés à la Constitution de 1945 et au Pancasila. Il a attaqué la politique de Jokowi, porteuse selon lui d'une régression démocratique en raison de la persécution et de la criminalisation des voix dissidentes. Pour embellir son image de tolérance, Prabowo n'a pas hésité à exposer publiquement l'origine multireligieuse de sa famille. Sur la page Facebook de *Gerindra*, il a déclaré qu'elle embrasse de plusieurs religions. Son père est un musulman javanais, tandis que sa mère est une chrétienne. Il a déclaré que les principes du pluralisme et du multiculturalisme sont très respectés dans sa famille. En conséquence, il a affirmé être habitué aux différences religieuses et au pluralisme, étant proche d'autres groupes religieux tels que le christianisme, le catholicisme et les juifs. Sur sa page Facebook, il a ajouté qu'il avait grandi avec des collègues et des militants musulmans, y compris des *kyai* traditionnels appartenant à NU²⁷⁸.

Son colistier, Sandiaga Uno, a également joué de son identité islamique. Sandiaga est plus connu comme un jeune homme d'affaires que comme un étudiant coranique issu d'une famille pratiquante. Cependant, son personnage de « *santri* »²⁷⁹ a soudainement écloso lors de

²⁷⁶. Indra Komara (2019), « Prabowo, Kami akan Pastikan Semua Pemuka Agama Ulama Bebas kriminalisasi », *DetikNews*, le 14 janvier, disponible sur : <https://news.detik.com/berita/d-4384576/prabowo-kami-akan-pastikan-pemuka-agama-ulama-bebas-kriminalisasi> (consulté le 25 octobre 2022).

²⁷⁷. Vicky Fadil (2019), « Janji Prabowo di depan Ulama », *Warta Ekonomi*, le 20 février, disponible sur : <https://www.wartaekonomi.co.id/read216369/janji-prabowo-di-depan-ulama.html> (consulté le 25 octobre 2022)

²⁷⁸. Facebook Gerindra, le 24 décembre 2011 (consulté le 25 octobre 2022).

²⁷⁹. Le mot *santri* est une catégorie sociologique ou anthropologique de musulman pratiquant en Indonésie, particulièrement à Java. En ce qui concerne la communauté javanaise, Clifford Geertz, un anthropologue

son entrée en politique. Le PKS l'a appelé « le nouveau *santri* du post-islamisme » pour renforcer sa crédibilité islamique²⁸⁰. La douceur de son discours et sa rhétorique pleine d'expressions islamiques telles que « *insya Allah* » (si Dieu le veut), « *alhamdulillah* » (merci à Dieu) et « *subhanallah* » (gloire à Dieu) ont permis à ses collègues militants musulmans de l'idéaliser en tant que jeune « *santri* post islamiste ». Au début, Sandiaga Uno était mal à l'aise dans sa nouvelle identité, car il n'avait jamais fréquenté de *pesantren*. Lors de l'élection, les oulémas conservateurs ont émis une *fatwa* pour soutenir le ticket où il figurait²⁸¹. Ils croyaient que s'ils soutenaient la paire Prabowo-Sandi, le projet d'islamisation profonde de l'Archipel serait rapidement mené à bien. Ils se sont donc volontairement et activement engagés dans une longue campagne pour faire gagner ce candidat musulman idéal.

Une polarisation religieuse

L'un des phénomènes les plus frappants des élections depuis 2012 a consisté dans la production et la diffusion massive de récits concernant les candidats, largement diffusés sur les plateformes des médias sociaux. Ces récits se sont progressivement confessionnalisés, toujours sur un registre musulman, pour aboutir, lors du scrutin de 2019 à des proclamations de « djihad électoral » chez les partisans de chacune des deux équipes en présence (Jokowi-Ma'ruf et Prabowo-Sandiaga Uno) témoignant de la polarisation de la scène politique autour du seul registre islamique.

Nous avons été témoins directs de la manière dont le camp de Jokowi et l'équipe de Prabowo produisirent ces discours et récits politiques, dans le but de gagner cette bataille féroce.

américain, nous a relevé qu'à l'époque de 1950, il y a deux variantes de l'islam indonésien ; « islam *santri* » et « islam *abangan* ». Le premier veut que l'islam doive être purement pratiqué selon l'exemple du prophète Muhammad et ses compagnons. Le deuxième ne pratique pas ou ne remplit pas forcément l'obligation de l'Islam, bien qu'ils adhèrent à l'islam. Il conserve la philosophie mystique javanaise du souverain local et aussi la pratique religieuse hindoue bouddhique liée à l'islam. Dans l'histoire indonésienne, les deux variantes s'opposant l'un et l'autre, fixèrent des affrontements idéologique et religieux, voire politiques. En Indonésie contemporaine, le sens « *santri baru* » (nouveau *santri*) ne réfère pas seulement à un musulman qui est allé étudier à l'école coranique, mais à celui qui pratique l'islam et embrasse ses idéaux islamiques au sens large comme les partisans de l'islamisme radical et conservateur. Voir : Clifford Geertz (1960), *The Religion of Java*, *loc.cit.* ; Norshahril Saat et Ahmad Najib Burhani (2020), *The New Santri : Challenges to Traditional Religious Authority in Indonesia*, Singapore : ISEAS-Yusof Ishak Institute.

²⁸⁰. Gibran Maulana Ibrahim (2018), « PKS jelaskan Definisi Santri Post Islamisme Sandiaga Uno », *Detik*, le 13 août, disponible sur : <https://news.detik.com/berita/d-4163864/pks-jelaskan-definisi-santri-post-islamisme-sandiaga-uno> (consulté le 24 septembre 2022).

²⁸¹. Zunita Amalia Putri (2018), « Ini Alasan Ijtima Ulama Capreskan Prabowo Subianto », *Detik*, le 29 juillet, disponible sur : <https://news.detik.com/berita/d-4139032/ini-alasan-ijtima-ulama-capreskan-prabowo-subianto> (consulté le 25 octobre 2022).

Il fallait créer des histoires cohérentes à partir de la réalité complexe et désordonnée de la vie politique et humaine, pour avoir un impact sur le vote, en fin de compte, pour construire des ordres sociaux et politiques en puisant dans des ressources narratives limitées. Le processus de narration devait être nécessairement sélectif car il y a toujours plus d'une histoire à raconter. Les récits sont donc des outils pour comprendre, négocier et donner un sens aux situations qu'ils racontent. Dans le cas des élections, les récits sont « des équipements pour vivre et gagner »²⁸².

En utilisant des plateformes de médias sociaux telles que YouTube, Twitter, Facebook, BBM, etc., les couples de candidats à l'élection 2012 à Jakarta et à l'élection présidentielle 2014 ont mené des campagnes politiques, en formant des équipes de campagne numérique, chargées de traiter et diffuser les programmes et les récits politiques sur les médias sociaux. En 2012, les partisans de Jokowi, par exemple, avaient mené une campagne vidéo en transposant le succès international de K-Pop « *Gangnam Style* » en « *Jokowi style* », ou en un jeu vidéo, « *Angry Birds* », dans lequel Jokowi lance des tomates explosives sur des fonctionnaires corrompus. Ils les ont partagés sur Facebook, Twitter, YouTube et Path²⁸³. Le succès de Jokowi-Ahok en 2012 a encouragé l'utilisation de telles campagnes numériques lors des élections de 2014. Face à la stratégie numérique « *bottom up* » de Jokowi, le camp de Prabowo, a adopté une stratégie de campagne numérique « descendante ». Les messages ont été envoyés par la haute hiérarchie du parti Gerindra, y compris par Prabowo lui-même. Le parti Gerindra a organisé un centre de médias sociaux hautement professionnel à Ragunan, où environ 15 employés à temps plein ont étudié les données et les informations sur les médias sociaux. Prabowo avait également embauché le conseiller média américain Rob Allyn de Margate Films pour l'aider à produire ses récits politiques²⁸⁴.

Parallèlement, l'élection de 2014 a été marquée par l'existence de récits politiques diffusés par les réseaux sous la forme de « campagnes noires » (*black campaign*). En l'occurrence, Jokowi a été décrit comme un chinois chrétien, fils d'un certain Oey Hong Liong, par des comptes de partisans de Prabowo tels que @triomacan2000 sur Twitter, les comptes PKS Piyungan et aussi à travers le magazine *Obor Rakyat*. Pour contrer ces campagnes, quelques jours avant les élections de 2014, Jokowi s'est rendu à La Mecque pour faire le petit pèlerinage (*umrah*) qui a été diffusé par le biais des médias sociaux afin de renforcer ses

²⁸². Josefin Graef, Raquel da Silva, et Nicolas Lemay-Hebert (éd.) (2022), *Narrative, Political Violence, and Social Change, Studies in Conflict & Terrorism*, New York : Routledge-Francis and Taylor, p. 20-56.

²⁸³. Ross Tapsell (2017), *Media Power in Indonesia : Oligarchs, Citizens and Digital Revolution*, London and New York : Rowman and Littlefield International, p. 104-105.

²⁸⁴. Ross Tapsell (2017), *Media Power in Indonesia, ibid.*, p. 110.

références islamiques²⁸⁵. Après sa victoire électorale avec Jusuf Kalla, les cyber-attaques contre Jokowi n'ont pas cessé. Les groupes médiatiques d'opposition Saracen et le Muslim Cyber Army (MCA) ont continué de diffuser des récits de haine ethnico-identitaire l'attaquant, lui et son gouvernement. Entre avril et août 2015, le compte réseau du groupe Saracen, qui comptait 800 000 abonnés, a publié des photos et des messages qualifiant le président Joko Widodo avec des mots irrespectueux, tels que des éléments animaux²⁸⁶. Après l'arrestation du groupe Saracen en 2017, le MCA a également diffusé un récit d'opposition à Jokowi. Les comptes gérés par des personnes proches de Prabowo telles que Eggi Sudjana, un avocat du FPI et le général (à la retraite) Ampri Tanudjiwa, entre autres²⁸⁷ ont propagé des récits attaquant des personnalités proches de Jokowi. On citera : « Wiranto, un spécialiste des coups populaires », posté le 29 mai 2019, « Wiranto plaignant, Pamswakarsa vs étudiant 1998 », ou « Jokowi doit être destitué !!!, parce qu'il y a beaucoup de fraudes structurées, systématiques et massives impliquant des ministres, des policiers et des chefs régionaux » publié le 27 avril 2019, et « Hendro Priyono, Général Kacung Chine (raciste, anti-arabe, et ennemi de l'islam) », posté le 7 mai 2019²⁸⁸.

Lors des élections de 2019, l'utilisation des médias sociaux pour la campagne électorale et politique s'est développée à un rythme effréné, jusqu'à susciter une véritable polarisation politique-identitaire. Les récits et les discours ont été facilement acceptés par chaque camp politique, puis exploités comme instruments et armes politiques pour entraver le camp rival. Lors des élections de 2019, il y a eu une circulation sans entrave de grands récits politiques sur les plateformes de médias sociaux (Facebook, YouTube, Instagram, Twitter et WhatsApp). L'utilisation de noms d'animaux pour désigner l'adversaire, tel que « *cebong* » (têtard) pour les partisans de Jokowi et « *kampret* » (chauve-souris) pour ceux qui soutenaient Prabowo a exacerbé ce genre de polarisation politico-identitaire.

Parmi les partisans de Prabowo, on publia de grands récits et discours islamiques, largement propagés dans tout le pays : « Prabowo et Sandiaga sont de bons musulmans », « Prabowo-Sandi est un candidat musulman idéal », « Prabowo est compétent pour faire face aux détresses socio-économiques », « La victoire de Prabowo-Sandi c'est l'islamisation du

²⁸⁵. Ross Tapsell (2017), *Media Power in Indonesia*, *ibid.*, p. 111.

²⁸⁶. *Harian Kompas*, le 7 novembre, 2017.

²⁸⁷. Rémy Madinier (2018), « Le gouverneur, la sourate et l'islamiste adultère », *op.cit.*, p. 190.

²⁸⁸. A travers de son compte Instagram wb.official.id et d'un *Baret Putih* (*béret blanc*) avec 20 000 abonnés, le groupe du Muslim Cyber Army, une chaîne YouTube active depuis mars 2013, compte environ 4 millions de vues. Le groupe MCA a été arrêté 2 mois après les élections générales de 2019 le 17 avril, soit le 25 juin 2019. *Kumparan News* (2019), « Pemilik Akun YouTube Muslim Cyber Army Ditangkap karena Sebar Hoaks », *Kumparan News*, le 28 juin, disponible sur : <https://kumparan.com/kumparannews/pemilik-akun-youtube-muslim-cyber-army-ditangkap-karena-sebar-hoaks-1rMetGEIVUQ/full> (consulté le 10 avril 2023).

pays », « Jokowi est hostile à l'islam », « Jokowi proscrit, criminalise et persécute les oulémas », « Ma'ruf n'est guère convaincante », « Jokowi est incompetent », « Jokowi est proche des magnats chinois non musulmans », « *al-ukhuwa al-islâmiya* (solidarité islamique) », « *da'wa* (propagation islamique) », « *djihad* constitutionnel » et politique contre Jokowi-Ma'ruf, permettant la réalisation d'un *khayru umma* (la meilleure communauté musulmane) ». D'un autre côté, chez les partisans de Jokowi, les discours nationalistes et pluralistes sont légion : « Prabowo viole les droits de l'homme », « Prabowo est un islamiste pro-califat », « Je suis Pancasila, je suis l'Indonésie », « Jokowi est un sauveur de l'Indonésie et le NKRI avec lui », « Ils sont islamistes et radicaux, ils rêvent de la charia, de l'état islamique, et d'un califat », « Ils sont anti-Pancasila, anti-Bhinneka Tunggal Ika, anti-constitution de 1945, et anti-NKRI », et ainsi de suite.

Dans des régions comme Java, Sulawesi et Sumatra, le grand récit s'est propagé au sein de deux camps et eut des conséquences sur le vote électoral. Il dépeignait les deux candidats, Jokowi-Ma'ruf et Prabowo-Sandi, de façon contrastée. Jokowi a été considéré comme trop lent à répondre aux aspirations musulmanes, comme ayant criminalisé certains oulémas et persécuté l'opposition politique au nom de la stabilité politique et de l'ordre. Ma'ruf Amin était présenté comme un choix peu convaincant pour redorer l'image de Jokowi en tant que bon musulman. Certains *kyai* traditionnels dans un *Pesantren* As'adiyah Sengkang Wajo Sulawesi du Sud très influent ont, par exemple, expliqué cela de manière imagée :

« Nous préférons une tasse de *kopi pahit* (café noir) avec peu de sucre au *kopi teh susu* (café au lait et au thé). La candidature de *kyai* Ma'ruf Amin ne suffit pas à nous convaincre des références islamiques de Jokowi. Nous préférons voter pour un candidat musulman plus humble et plus honnête, Sandiaga Uno, bien qu'il soit né musulman nominal »²⁸⁹.

Ces *kyai* traditionalistes affiliés culturellement au NU déclarèrent que la sélection de Ma'ruf comme colistier de Jokowi avait mis en danger et terni la crédibilité des oulémas et du MUI. Ils ont ensuite précisé leur préférence lors de l'élection. « Nous voulons voter pour Prabowo-Sandi. Bien qu'ils ne soient pas bons *santri*, ils sont proches de l'islam et des aspirations musulmanes.

²⁸⁹ Focus groupe de discussion, le 25 novembre 2018, *Pesantren* As'adiyah Wajo Sulawesi du Sud.

Cependant, c'est un *kopi pahit* avec peu de sucre (peu de références islamiques) », ont-ils réclamé²⁹⁰.

En outre, parmi les musulmans, circulèrent des récits narratifs massivement diffusés sur la politique économique de Jokowi, jugée hostile aux intérêts des musulmans, trop favorable au libéralisme et au capitalisme. Sa politique libérale avait alimenté les rancunes et le ressentiment économique parmi les musulmans. En cela, certains chefs religieux de Makassar (Sulawesi Sud) ont fait part de leur mécontentement à Jokowi-Ma'ruf. Ils étaient convaincus de l'incompétence de Jokowi à s'attaquer au problème²⁹¹. Le ressentiment commun envers Jokowi est également apparu au sein des groupes musulmans conservateurs de Medan, dans le nord de Sumatra. D'après eux, Jokowi avait provoqué l'effondrement et la régression de l'économie indonésienne en embauchant des travailleurs chinois en Indonésie pour ses nombreux projets d'infrastructure. Ils ont ajouté que Jokowi, au lieu des intérêts musulmans, était proche des « neuf dragons », interprétés comme des conglomerats non musulmans et chinois²⁹². « Le déséquilibre de la croissance économique et de la propriété, principalement entre les mains de magnats non musulmans, a été un outil puissant pour renforcer la tragédie de l'injustice et de la dépression économique au sein de la communauté musulmane », déclare Slamet Pohan, un prédicateur Muhammadiyah à Medan²⁹³.

En ce sens, *Ijtimak Ulama* (Consensus des oulémas) tenu par les islamistes et les oulémas conservateurs de Jakarta émit une fatwa obligeant tous les musulmans à voter sans aucune réserve pour Prabowo-Sandi aux élections. La fatwa se fondait sur la perception que la paire Prabowo-Sandi ne constituait pas une atrocité envers l'islam et les intérêts musulmans. En outre, les oulémas conservateurs estimaient que Prabowo-Sandi était très compétent pour

²⁹⁰. Focus groupe de discussion, le 25 novembre 2018, Pesantren As'adiyah Wajo Sulawesi du Sud.

²⁹¹. Mostari Bassorah (Muhammadiyah), entretien personnel, le 22 juillet 2018, Makassar Sulawesi Sud ; Saharudin (Wahdah Islamiyyah), entretien personnel, le 27 juillet 2018, Makassar Sulawesi Sud ; Fahrudin Ahmad (Pesantren Darul Istiqamah), entretien personnel, le 1 août 2018, Makassar Sulawesi Sud.

²⁹². En Indonésie, le mot « neuf dragons » ne constitue qu'une notion, ne désignant ni un groupe, ni une société, ni une organisation. Leurs membres ne sont pas connus. La notion est déjà apparue sous l'Ordre nouveau de Suharto, sous l'intitulé de « bande des neuf » avec une connotation négative et effrayante : un groupe des personnes qui contrôlent des business noirs tels que le jeu, la drogue, et les trafics. Selon Tempo, sous l'Ordre nouveau, les neuf dragons étaient Aguan, Haryadi Kumala, Iwan Cahyadi, Yorrys, Arief Cocong, Edi Porkas, Arie Sigit, Jony Kusuma, et Tommy Winata. Après la chute de Suharto, malgré qu'il n'existe aucune liste exacte et précise, les neuf dragons seraient des hommes d'affaires indonésiens d'origine chinoise tels Robert Budi Hartono, Rusdi Kirana, Sofjan Wanandi, Jacob Soetoyo, James Riady, Tommy Winata, Anthony Salim, et Dato' Sri Tahir. Les activistes musulmans conservateurs ont l'opinion que les neuf dragons sont des hommes d'affaires d'une minorité non musulmane et ethnique (d'origine chinoise) contrôlant l'économie et la politique du pays. Pour des études plus approfondies sur les neuf dragons ou les hommes d'affaires indonésiens, voir : Sri Bintang Pamungkas (2014), *Ganti Rezim ganti Sistim : Pergulatan Menguasai Nusantara*, El Bima, 392 pages ; Pusat Data dan Analisa Tempo (2019), *Serial Investigasi : Mafia Bisnis Tommy Winata*, Tempo Publishing.

²⁹³. Slamet Pohan, entretien personnel, le 28 novembre 2018, Medan Sumatera du Nord.

s'attaquer à des questions urgentes et plus proche des causes islamiques que Jokowi-Ma'ruf²⁹⁴. Ils ont ensuite diffusé des discours et des récits islamiques mobilisant des notions islamiques mentionnées ci-dessus afin de motiver tous les musulmans à obtenir le titre de la meilleure communauté, en votant pour Prabowo-Sandi lors de l'élection. Rahmat Surya, un jeune prédicateur local et homme d'affaires à Medan, a témoigné leur esprit de djihad contre Jokowi perçu comme un ennemi de l'islam :

« Pourquoi est-ce un djihad ? Ahok est déjà *game over*. En ce moment, nous faisons le djihad pour arrêter Jokowi. Il est l'ennemi de l'islam, car il a criminalisé nos oulémas. Le djihad constitutionnel est notre obligation. Combattre Jokowi-Ma'ruf et faire gagner Prabowo-Sandi est une obligation pour tous les musulmans. Je crois que voter pour la victoire de Prabowo fait partie de la religion ».

Son raisonnement suivait la *fatwa* politique des oulémas. « Si j'ai mal choisi Prabowo-Sandi, au moins mon péché appartient à la responsabilité des oulémas. Cependant, au contraire, si je me décide à voter le Jokowi-Ma'ruf et que c'est une erreur, alors personne ne porte mon péché parce que les oulémas ne l'ont pas soutenu. Par l'esprit du djihad, nous devons mener des campagnes pour Prabowo de manière militante et volontaire », a dit-il avec confiance²⁹⁵.

Il est intéressant de noter qu'au nom du djihad et pour la victoire de la communauté musulmane et de l'islam (*'izz al-islâm wa al-muslimîn*), de nombreux groupes musulmans se sont engagés de manière militante dans la campagne pour la victoire de Prabowo-Sandi. Ils se composaient principalement de militants musulmans et de partisans du Mouvement 212. Dans le nord de Sulawesi, Muhammad As'ad, un prédicateur au Pesantren Darul Istiqamah Manado, était à titre individuel partisan de Prabowo-Sandi. Il a créé un groupe de bénévoles en leur faveur à Manado. N'ayant jamais reçu de soutien financier de la coalition du parti ou de l'équipe de Prabowo-Sandi, ils ont collecté des fonds pour mener la campagne. Ils espéraient que ce qu'ils avaient fait pour la victoire de Prabowo ferait partie du djihad pour l'islam²⁹⁶. Dans le centre de Java, les partisans volontaires de Prabowo-Sandi n'ont jamais perdu leur militantisme. Leur esprit et leur énergie de djihad leur ont interdit de reculer, même lorsqu'ils étaient en difficulté pour convaincre les partisans du NU et les *abangan*. Dans l'ouest de Java, certaines

²⁹⁴. CNN Indonésie, le 16 septembre 2018.

²⁹⁵. Rahmat Surya, entretien personnel, le 28 novembre 2018, Medan Sumatra du Nord.

²⁹⁶ Muhammad Asad, entretien personnel, le 23 décembre 2018, Manado Sulawesi du Nord.

militantes islamistes et conservatrices ont mené campagne de porte-à-porte pour Prabowo-Sandi. Elles étaient fermement convaincues que cela faisait intrinsèquement partie de leur djihad que de mettre en œuvre une utopique charia, selon elle menacée la victoire de Jokowi-Ma'ruf²⁹⁷.

Contrairement aux partisans musulmans de Prabowo, le bénévolat dans le camp de Jokowi au camp était relativement faible. Ses partisans n'étaient pas aussi militants qu'en 2014. Dans le sud de Sulawesi, un membre du parti de la coalition Jokowi ne se serait engagé dans aucune campagne sans fonds.²⁹⁸ « J'étais impliqué dans la campagne pour Jokowi en 2014, mais en 2019, je n'étais plus actif, bien que je l'aie finalement choisi, » a témoigné le réalisateur indonésien Indra Gunawan, supporteur de Jokowi-Kalla lors de l'élection présidentielle de 2014. Cependant, parmi les élites de NU, on trouve quelques exemples d'un autre djihad d'un militantisme politique étonnant. Un jeune religieux NU à Brebes (Java central) considérait l'élection comme une bataille décisive pour NU, entre la victoire ou la gloire et la perte et la honte (*kekalahan dan hal memalukan*). Il a dit avec enthousiasme, que « si la paire Pak Jokowi et Kyai Ma'ruf perdait l'élection, la congrégation de NU aurait honte »²⁹⁹. Pour les élites NU à Demak, Jepara, Kudus et Tegal dans le centre de Java, faire gagner Jokowi-Ma'ruf était incontestablement une obligation. « Il ne s'agit pas seulement de savoir comment faire gagner Pak Jokowi et Pak Ma'ruf. Il s'agit de nos valeurs, de défendre l'institution du Pancasila et du NKRI. HTI et d'autres groupes conservateurs prendront leur place, s'ils gagnent, et promulgueront l'État islamique et le califat mondial », ont-ils proclamé³⁰⁰. Pour eux, le combat pour la victoire de Jokowi-Ma'ruf est un djihad pour la défense du Pancasila et de la République d'Indonésie contre les partisans de Prabowo-Sandi qui rêvent de la mise en œuvre de la loi islamique. Dans ce régime narratif, toute personne ou tout groupe qui soutient Prabowo-Sandi tente d'établir la charia, l'État islamique, ou le califat, et à ce titre est un « ennemi » de la démocratie, du Pancasila et du NKRI.

Lors de l'élection 2019, le NU a intensifié sa campagne contre des groupes islamistes tels que HTI et FPI. Il a incité ses partisans à voter pour Jokowi, car la victoire de Prabowo aurait permis aux islamistes de saper, selon eux, la constitution et la société pluralistes de l'Indonésie. Même avant cette prise de position, la milice des jeunes Banser (Bantuan

²⁹⁷. Kompas, février 2019

²⁹⁸. Indra Gunawan, entretien personnel, le 27 décembre 2019, Lyon France.

²⁹⁹. Aqib Malik, entretien personnel, le 11 mars 2019, Tegal, Java central.

³⁰⁰. Aqib Malik, entretien personnel.

Serbaguna) Ansor, affiliée au NU, avait attaqué des rassemblements du FPI et du HTI, et des prêcheurs salafi-wahabites considérés comme des soutiens de Prabowo-Sandi tels que Khalid Bassalamah, Syafiq Bassalamah, et Abdul Shomad. Malgré leur réputation de défenseurs du pluralisme et la démocratie, le NU et ses membres ont mené des campagnes politiques répressives à l'encontre de partisans de Prabowo-Sandi, au nom du pluralisme et de la démocratie. Ce genre de campagne se montra efficace pour de changer des attitudes électorales les membres du NU³⁰¹. Elle marqua aussi un renouveau de la rivalité avec la Muhammadiyah et réactiva les frictions religieuses et idéologiques et les divisions des années 1950 entre l'islam moderniste et le traditionalisme.

A Solo, Java centre, les élites locales de NU ont ainsi accusé la Muhammadiyah de soutenir l'islamisme et le califat, en opposition au Pancasila et au NKRI ; à preuve, le silence que l'organisation réformiste avait gardé sur la montée du radicalisme et du conservatisme religieux proposés par HTI et d'autres groupes islamistes et néo-fondamentalistes locaux tels que le LUIS (Laskar Umat Islam Solo)³⁰². Pour les membres du NU, œuvrer à la victoire de Jokowi-Ma'ruf était présenté comme un acte de protection à l'égard du NKRI et du Pancasila. Un récit de défense fut donc aussi diffusé au nom du djihad au sein de la communauté NU.

Après une élection acharnée, la paire Joko Widodo-Ma'ruf Amin a obtenu 85,6 millions de voix (55,5%). Elle remporta ses plus gros scores dans les bastions de l'identité javanaise ou dans des régions à majorité non musulmane (Jakarta, Java central, Yogyakarta, Java oriental, Kalimantan occidental, Kalimantan central, Kalimantan oriental, Sumatra du Nord, Lampung, Sulawesi central et Sulawesi du Nord, Moluques et Papouasie, Bali et Nusa Tenggara Est. En revanche, le ticket Prabowo Subianto-Sandi Salahudin Uno réussit à conquérir les bastions musulmans tels que Banten, Java occidentale, Aceh, Sumatra occidentale, Riau, Jambi, Bengkulu, Kalimantan du Sud, Nusa Tenggara Ouest, Sulawesi du Sud, Sulawesi du Sud-Est, et Moluques du Nord³⁰³. Ce résultat électoral reflète bien la répartition idéologique et ethnique de chaque camp. Certains observateurs ont analysé que l'élection présidentielle 2019 a marqué le retour des clivages ethniques et identitaires, de la polarisation régionale, et de la

³⁰¹. Selon un sondage d'Indikator Politik, en 2018, 37% des membres de NU soutenaient le FPI et ses programmes. Après les élections de 2019, ce chiffre a chuté de 10 points à 27%. Voir : Marcus Mietzner et Burhanuddin Muhtadi (2020), « The Myth of Pluralism : Nahdlatul Ulama and the Politics of Religious Tolerance in Indonesia », *Contemporary Southeast Asia*, 42 (1), p. 71-72.

³⁰². Focus discussion de groupe, le 13 mars 2019, Solo Java central.

³⁰³. KPU (2019), « Hasil Hitung Suara Presiden dan Wakil Presiden RI Tingkat Nasional », le 18 décembre, disponible sur : <https://pemilu2019.kpu.go.id/#/ppwp/hitung-suara/> (consulté le 25 octobre 2022).

politique de l'*aliran* (courant idéologique) dans la sphère sociopolitique indonésienne³⁰⁴. Elle attesta également de l'ampleur du « tournant conservateur » de l'islam indonésien, en particulier chez les jeunes musulmans urbains, y compris chez ceux se réclamant de l'islam modéré de la Muhammadiyah et du NU.

La construction d'une nouvelle identité religieuse étatique

Un contrôle accru sur le discours islamique

En 2018, afin de répondre à l'ampleur du mieux-disant islamique révélé par l'affaire Ahok, le ministre de Religion Lukman Hakim Saifuddin (2014-2019) a publié une liste de certification de 200 prédicateurs modérés³⁰⁵. Aucun de ceux qui avaient soutenu la mobilisation islamiste du Mouvement 212, tels Abdullah Shomad, Adi Hidayat, Muhammad Rizieq Syihab, Tengku Zulkarnain, ou Bahtiar Nasir, n'y figurait. D'après le Ministère, cette certification visait à éliminer les prêcheurs islamistes radicaux qui desservent des mosquées au sein des ministères, des agences et des institutions de l'État³⁰⁶. Elle témoignait surtout d'une tentative de contrôle gouvernemental de la parole religieuse inédite depuis la *Reformasi*. Préoccupé par le radicalisme et l'intolérance religieuse, Lukman a par la suite lancé un projet de diffusion de la modération religieuse (*moderasi beragama*). En optant pour le concept de *moderasi beragama*, au lieu de s'en tenir à l'*islam wasathiyah*, adopté par le MUI en 2015, il s'efforça d'étendre ses efforts à toutes les religions pour sortir ainsi d'un affrontement en vase clos à l'intérieur de l'islam en s'affirmant convaincu que l'enseignement du juste milieu fait partie intégrante de toutes les doctrines religieuses³⁰⁷.

³⁰⁴. Tom Pepinsky (2019), « Religion, Ethnicity and Indonesia's 2019 Presidential Election », *New Mandala*, le 28 mai ; Syafiq Hasyim (2020), « *Aliran* Politics, Political Jihad, and Disappointment : Notes for Muslim Javanese in the Pre- and Post-2019 General Election in Central Jawa », en : Sebastian, Leonard et al (ed.), *The 2018 and 2019 Indonesian Elections: Identity Politics and Regional Perspectives*, London: Routledge, 75-89); Dedi Dinarto et Andar Nubowo (2020), « The 2018 and 2019 Elections in South Sulawesi: Jusuf Kalla's Decline and The Return of Islamists », in : Sebastian, Leonard et al (ed.), *The 2018 and 2019 Indonesian Elections: Identity Politics and Regional Perspectives*, London: Routledge, p. 128-144.

³⁰⁵. Parmi lesquels on peut citer : Said Aqil Siraj, Ma'ruf Amin, Muhammad Din Syamsuddin, Nasaruddin Umar, Goodwill Zubir, Haedar Nasir, Adian Husaini, Moh Arifin Ilham, Habiburrahman el-Shirazy, Dedeh Rosidah (Mama Dedeh), Yusuf Mansur, et Abdullah Gymnastiar (AA Gym).

³⁰⁶. Ihsanuddin (2018), « Kemenag Rilis daftar 200 Penceramah yang Dianggap Moderat », *Kompas*, le 18 mai, disponible sur : <https://nasional.kompas.com/read/2018/05/18/19452091/kemenag-rilis-daftar-200-penceramah-yang-dianggap-moderat> (consulté le 3 mars 2023).

³⁰⁷. Lukman Hakim Saifuddin, entretien personnel, le 22 novembre 2022, Jakarta.

Après sa réélection en 2019, Jokowi intensifia sa politique religieuse. Fahrul Rozi, ancien chef d'état-major de l'armée et nouveau ministre des Affaires religieuses, poursuivit le projet de certification des prêcheurs musulmans après avoir été nommé.³⁰⁸ Cependant, en réponse aux critiques selon lesquelles il s'agissait d'un outil de contrôle politique, la certification a fut ensuite remplacée par un programme visant à « renforcer la capacité des orateurs religieux », lancé en septembre 2019, en coopération avec le MUI. En outre, le ministère des Affaires religieuses a coopéré avec le Conseil des oulémas et la Commission indonésienne de radiodiffusion (Komisi Penyiaran Indonesia, KPI) pour surveiller les émissions religieuses à la télévision, dans le but de s'assurer qu'aucun prédicateur religieux qui y paraît n'est impliqué dans des conflits avec la République d'Indonésie³⁰⁹.

Critiqué dans divers cercles pour avoir nommé Fachrul Rozy, considéré comme incompetent dans le domaine des affaires religieuses, le président Jokowi le remplaça, en décembre 2020 par Yaqut Cholil Qoumas, président du GP Ansor NU et politicien du PKB. La nomination de Yaqut, fut accueillie positivement par la communauté NU. Ulil Abshar Abdalla l'a saluée comme étant conforme à la « grande plateforme » de l'administration Jokowi qui visait à s'attaquer sérieusement aux problèmes du conservatisme et du radicalisme religieux en Indonésie. Selon lui, cette nomination était aussi conforme au projet du gouvernement de « commercialiser » le modèle du *wasatiyyat islam* auprès de la communauté internationale, comme une continuation de la politique de modération religieuse lancée par le ministère des Affaires religieuses sous le ministre Lukman Hakim Saifuddin³¹⁰. Yaqut lui-même, une fois nommé, a déclaré qu'il empêcherait le développement du populisme islamique³¹¹.

Après cette réorganisation en 2020, le gouvernement de Jokowi et le parlement se sont mis d'accord pour augmenter le budget de la modération religieuse, de 400 milliards de rupiahs (environ 24 millions d'euros) en 2000 à 3,2 billions de rupiahs (environ 194 millions d'euros) en 2021, afin de financer de manière globale la promotion de la modération religieuse, ainsi que

³⁰⁸. Ardito Ramadhan (2019), « Kementerian Agama Siapkan Program Sertifikasi Dai », *Kompas*, le 22 novembre, disponible sur : <https://nasional.kompas.com/read/2019/11/22/09511711/kementerian-agama-siapkan-program-sertifikasi-dai> (consulté le 27 novembre 2023).

³⁰⁹. Tim Detikcom (2020), « Kemenag Akhirnya Ganti Nama Program Penceramah Bersertifikat », *DetikNews*, le 18 septembre, disponible sur : <https://news.detik.com/berita/d-5178288/kemenag-akhirnya-ganti-nama-program-penceramah-bersertifikat> (consulté le 27 janvier 2023).

³¹⁰. Ulil Abshar Abdalla (2020), « Jokowi Telah Kembali ke 'Khittah', *Alif*, le 23 décembre, disponible sur : <https://alif.id/read/ulil-abshar-abdalla/jokowi-telah-kembali-ke-khittah-b235009p/> (consulté le 30 janvier 2023).

³¹¹Dewi Nurita (2020), « Menteri Agama Gus Yaqut : Saya Tidak Ingin Populisme Islam Berkembang Luas », *Tempo*, le 27 décembre, disponible sur : <https://nasional.tempo.co/read/1417976/menteri-agama-gus-yaqut-saya-tidak-ingin-populisme-islam-berkembang-luas> (consulté le 30 janvier 2023).

l'idéologie nationale du Pancasila, comprenant l'unité nationale de la République d'Indonésie (NKRI), la Constitution de 1945, et le Bhinneka Tunggal Ika, menacés actuellement par une idéologie islamiste transnationale³¹². Jokowi a inscrit ce projet dans le Plan national de développement à moyen terme (RPJPMN) 2020-2024 (décret présidentiel n° 18/2020). Le plan stipule que la modération religieuse constitue une stratégie culturelle intégrée pour faire progresser celles des ressources humaines indonésiennes qui suivent des enseignements spirituels conformes aux valeurs nationales³¹³. L'indice d'harmonie religieuse³¹⁴ est passé de 75,4 en 2015 à 73,8 en 2019. Le gouvernement de Jokowi espère que son projet le fera remonter à 75,8 en 2024. Dans cette optique, la modération religieuse est « un effort stratégique pour renforcer la tolérance et l'harmonie dans la diversité, en faisant référence à l'idée que les personnes religieuses devraient trouver un terrain d'entente dans la vie spirituelle et gérer la diversité pour minimiser le risque de conflits entre les citoyens, les groupes, et les croyants »³¹⁵.

Pour cela, le gouvernement Jokowi a invité des institutions religieuses et sociales, les chefs religieux, les dirigeants communautaires, les fonctionnaires, l'armée et la police indonésiennes à renforcer la pratique du juste milieu religieux³¹⁶. Le 3 novembre 2020, devant le Forum de l'harmonie religieuse (FKUB), Jokowi a réitéré l'engagement du gouvernement d'encourager la modération religieuse afin de dissiper la vague d'extrémisme. Aux yeux de Jokowi, les organisations religieuses ont l'obligation d'embrasser et de promouvoir la modération religieuse, parce que, selon lui, la modération soutient l'engagement en faveur de l'idéologie du Pancasila, de la Constitution de 1945 et de l'unité nationale. Elle renforce ainsi la tolérance envers les autres, les principes non-violents et les traditions locales et la culture

³¹². En 2021, le parlement indonésien (DPR) a accepté de compléter le budget national pour mener un projet de modération religieuse à 3,2 billions de rupiah. *Republika* (2021), « DPR : Anggaran Moderasi Beragama Naik Jadi 3,2 T », *Republika*, le 28 septembre, disponible sur : <https://www.republika.id/posts/20756/dpr-anggaran-moderasi-beragama-naik-jadi-rp-32-t> (consulté le 20 janvier 2023).

³¹³. Kementerian Agama (2019), *Moderasi Beragama*, Jakarta : Kementerian Agama RI, p. vi-vii.

³¹⁴. Selon le ministère des affaires religieuses indonésienne, l'harmonie religieuse dépend de facteurs tels l'éducation, l'action du gouvernement, et la sagesse ou la tradition locale. Il y a trois indicateurs pour la mesurer, à savoir la tolérance, l'égalité, et la coopération. Voir : Muhammad Adlin Sila et Fakhruddin (2020), *Indeks Kerukunan Umat beragama Tahun 2019*, Jakarta : Litbangdiklat Press- Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 70 pages.

³¹⁵. Presiden Republik Indonesia (2020), « Lampiran Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomor 18 Tahun 2020 tentang Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional 2020-2024 ».

³¹⁶. Presiden Republik Indonesia (2020), « Lampiran Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomor 18 Tahun 2020 tentang Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional 2020-2024 ».

indonésienne³¹⁷. Par le décret présidentiel numéro 12 de 2023, Jokowi confia au ministère des Affaires religieuses la direction du projet. L'article 6 du décret prévoyait la création d'un nouvel organe, l'Agence de modération religieuse, et de développement des personnels nécessaires pour formuler et de fournir des recommandations politiques dans le domaine de la modération religieuse et du développement des ressources humaines dans le domaine religieux³¹⁸.

Pour compléter son engagement envers l'islam modéré, en 2018, Jokowi a également recruté deux équipes spécifiques composées de personnels issus des organisations de la Muhammadiyah et du NU. Cette alliance politico-religieuse entre le président nationaliste et les grandes organisations islamiques s'est traduite par le renforcement de l'idéologie nationaliste et pluraliste du Pancasila et du Bhinneka Tunggal Ika. Bastions du nationalisme religieux (*nasionalis-relijius*), acceptant pleinement le Pancasila et le pluralisme indonésien, la Muhammadiyah et le NU devinrent les partenaires indispensables du gouvernement.

Le renforcement du Pancasila

Dans la même veine, Jokowi renforça l'idéologisation du Pancasila. Son engagement en faveur de la modération religieuse, ou de l'islam modéré, lui paraît en totale adéquation avec son souci de préserver l'idéologie du Pancasila, le Bhinneka Tunggal Ika et NKRI. Afin de mettre en œuvre les valeurs du Pancasila dans la vie de la nation et de l'État, le gouvernement de la République d'Indonésie considère qu'il est nécessaire d'en promouvoir l'idéologie auprès de tous les administrateurs de l'État, de façon planifiée, systématique et intégrée. Dans ce contexte, il a cherché à renforcer l'idéologie nationale par la création d'une institution spéciale qui en recevrait la mission. Le 28 février 2018, le président Jokowi a signé le règlement présidentiel numéro 7 de 2018 créant l'Agence de développement de l'idéologie Pancasila (*Badan Pengembangan Ideologi Pancasila, BPIP*), en remplacement de l'Unité présidentielle pour le développement de l'idéologie Pancasila (UKP-PIP) de 2017. Après la démission du chef du BPIP, Yudi Latif, le 18 juin 2018, exactement un an après son investiture à la tête de l'UKP-PIP, la cheffe du comité directeur, Megawati Sukarnoputri a nommé Yudian W. Asmin, recteur de l'UIN Jogjakarta, à la tête de cet organe.

³¹⁷. Humas Sekretariat Kabinet RI (2021), « Empat Pesan Presiden Jokowi untuk Tingkatkan Moderasi Beragama », *Setkab*, le 7 avril, disponible sur : <https://setkab.go.id/empat-pesan-presiden-jokowi-untuk-tingkatkan-moderasi-beragama/> (consulté le 30 janvier 2023).

³¹⁸. Le décret présidentiel numéro 12 de 2023 concernant le ministère des Affaires religieuses remplace le règlement présidentiel numéro 83 de 2015 concernant le ministère des Affaires religieuses.

Le BPIP a pour tâche d'aider le Président à formuler l'orientation politique du développement de l'idéologie Pancasila, d'assurer la coordination, la synchronisation et le contrôle du développement de l'idéologie Pancasila de manière globale et durable, de mettre en œuvre les accords de normalisation de l'éducation et de la formation, d'organiser l'éducation et la formation et de formuler des recommandations basées sur les résultats d'études sur les politiques ou les réglementations qui entrent en conflit avec le Pancasila dans les hautes institutions et ministères de l'État, les gouvernements locaux, les organisations sociopolitiques et les autres composantes de la société³¹⁹. Le BPIP a popularisé l'idéologie et les valeurs du Pancasila, comme la tradition du *gotong royong* (entraide) et du *tepa slira* (tolérance). Megawati Sukarnoputri, chef du conseil d'administration, a encouragé les responsables de la communauté et du village à adopter l'esprit du *gotong royong*³²⁰. Elle a aussi popularisé la salutation Pancasila (*salam Pancasila*), considérée comme allant à l'encontre des traditions ou des mouvements anti-Pancasila³²¹. En outre, le BPIP a cherché à insérer l'idéologie du Pancasila dans la vie quotidienne, afin qu'il puisse être utilisé dans la résolution aux problèmes quotidiens, tels que la prévention de la violence sexuelle contre les enfants et les femmes, la violence domestique et l'anticipation et la mitigation des catastrophes naturelles³²².

Le chef du BPIP, Yudian W. Asmin, installé par le président Jokowi le 5 février 2020, a énoncé la nécessité du recours au Pancasila pour endiguer le radicalisme et la perte de conscience idéologique chez les milléniaux. Il a soutenu que dans le contexte actuel, le socle premier du Pancasila « Le Dieu unique » (*Ketuhanan Yang Maha Esa*), était détourné par des groupes religieux minoritaires (bien que prétendant être la majorité) pour imposer leur volonté religieuse et politique. Ainsi, selon lui, lors des élections, par l'intermédiaire de l'*Ijtimak Ulama*, des groupes extrémistes instrumentalisaient la religion pour combattre le Pancasila³²³.

³¹⁹. « Peraturan Presiden Nomor 7 Tahun 2018 tentang Badan Pembinaan Ideologi Pancasila », signé par le président Jokowi le 28 février 2018.

³²⁰. Nora Azizah (2023), « BPIP Minta Para Kepala Desa Bangkitkan Semangat Gotong Royong di Desa », *Republika*, le 20 mars, disponible sur : <https://news.republika.co.id/berita/rrt4fc463/bpip-minta-para-kepala-desa-bangkitkan-semangat-gotong-royong-di-desa> (consulté le 10 avril 2023).

³²¹. Pusdatin (2021), « Ketua Dewan Pengarah BPIP Konsisten Populerkan 'Salam Pancasila' », *BPIP*, le 22 juin, disponible sur : <https://bpip.go.id/berita/991/777/ketua-dewan-pengarah-bpip-konsisten-populerkan-salam-pancasila.html> (consulté le 10 avril 2023).

³²². Ibrahim (2023), « Kick off Meeting Pancasila dalam Tindakan- Semangat Gotong Royong BMKG dalam Membangun Sistem Peringatan Dini Bencana », *BMKG*, le 17 février, disponible sur : <https://www.bmkg.go.id/berita/?p=kick-off-meeting-pancasila-dalam-tindakan-semangat-gotong-royong-bmkg-dalam-membangun-sistem-peringatan-dini-bencana&lang=ID> (consulté le 10 avril 2023).

³²³. Detik (2020), « Blak-blakan Kepala BPIP : Jihad Pertahankan NKRI », *20 Detik*, le 12 février, disponible sur : <https://20.detik.com/blak-blakan/20200212-200212003/-blak-blakan-kepala-bpip-jihad-pertahankan-nkri> (consulté le 10 avril 2023).

Vivement critiqué par divers groupes, en particulier les groupes islamiques radicaux, pour avoir déclaré que « l'ennemi du Pancasila c'est la religion », Yudhanegara a expliqué que le Pancasila est « une idéologie à la fois religieuse et séculière », parce que les cinq préceptes du Pancasila peuvent être trouvés facilement dans le livre sacré de toutes les six religions constitutionnellement reconnues par la République d'Indonésie³²⁴. Il a également critiqué l'idée selon laquelle « l'Indonésie n'était ni religieuse ni séculière » popularisée par le gouvernement de l'Ordre nouveau. Cette déclaration avait été, selon lui, motivée en son temps par le souhait de l'administration Suharto de se situer à égale distance de deux pôles politiques condamnés et interdits, à savoir le DI-TII, un mouvement de rébellion islamiste des années 1940-1960, qui revendiquait un État islamique, et d'autre part le Parti communiste indonésien (PKI), qui exigeait la laïcité. Yudhanegara a soutenu que cette affirmation 'poignardait' le Pancasila de deux côtés. « Pour mettre en pratique ces valeurs religieuses, nous avons besoin de la sécularisation, pas du sécularisme, parce que nous ne les trouverons pas dans les Écritures sacrées », a-t-il expliqué de manière convaincante³²⁵.

La promotion de l'idéologie Pancasila par le biais du BPIP ne se distingue guère de l'idéologie nationaliste et laïque du parti au pouvoir, le PDIP. Jokowi a fixé la Journée du Pancasila au 1er juin, en conformité à la date où le premier président Soekarno a formulé le Pancasila et non au 22 juin, date de la Charte de Jakarta où le Pancasila fut reformulé en des termes plus islamiques. Le Pancasila, selon la formulation de Soekarno, est une quintessence de diverses traditions de la spiritualité indonésienne. Son premier pilier s'adresse à « la divinité du Tout-Puissant », formule qui reflète la complexité de la tradition religieuse de la nation indonésienne. Bien qu'elle se réfère au concept de *tauhid* (unicité en Dieu) dans l'Islam, elle recouvre aussi les mots sanskrits « *Ketuhanan* » et « *Yang Maha Esa* », englobant ainsi toutes les traditions et les systèmes idéologiques religieux de la nation indonésienne, à savoir l'islam, le christianisme, le catholicisme, le bouddhisme, l'hindouisme, le confucianisme, et les croyances locales (*aliran kepercayaan*)³²⁶. Compromis entre des pôles pluriels d'attraction religieuse et politique, le Pancasila se veut équidistant de tous, organisant les éléments en

³²⁴. Kagama (2020), « Pancasila dan Agama Bukan Dua Hal yang Saling Bertentangan », *Kagama*, le 15 février, disponible sur : <https://kagama.co/2020/02/15/pancasila-dan-agama-bukan-dua-hal-yang-saling-bertentangan/2/> (consulté le 14 avril 2023).

³²⁵. Detik (2020), « Blak-blakan Kepala BPIP », *loc.cit.*

³²⁶. En ce qui concerne la discussion sur le Pancasila en tant que laïcité religieuse, et en particulier la discussion sur le *Ketuhanan Yang Maha Esa*, voir : Remy Madinier (2020), « Pancasila in Indonesia a 'Religious Laicity' Under Attack ? », *op.cit.*, p. 71-91.

présence et ne se rangeant au côté d'aucun d'eux, fût-ce l'islam. C'est en héritier de l'idéologie politique nationaliste laïque de Soekarno que Jokowi a établi le BPIP.

Parallèlement au renforcement du Pancasila, en 2020, en pleine crise du Covid-19, le parti nationaliste laïc PDIP a soumis un Projet de loi directrice pour l'idéologie Pancasila (*RUU Haluan Ideologi Pancasila*, HIP). Ce projet a été rejeté par les organisations islamiques même modérées (Muhammadiyah, NU, MUI), ainsi que par les partis politiques islamiques (PPP, PKS) et les autres partis nationalistes³²⁷. Initialement, il visait à renforcer la position institutionnelle du BPIP, comme stipulé à l'article 44 de sa charte fondatrice. Ce qui a suscité la controverse et l'indignation au sein de la communauté musulmane, c'est l'article 7, stipulant les principales caractéristiques du Pancasila sous la forme du *Trisila* (trois piliers), à savoir le socio-nationalisme, la socio-démocratie et le principe divin ancré culturellement (*Ketuhanan yang Berkebudayaan*), la formulation même du Pancasila proposée par Soekarno le 1 juin 1945. Le *Trisila* en question s'incarne en fin de compte en un pilier unique (*Ekasila*), à savoir le *gotong royong*, l'entraide mutuelle. Les critiques portaient sur le fait que le texte de loi faisait référence au Pancasila du 1er juin, et non au Pancasila adopté le 18 août 1945, au lendemain de l'indépendance. La Muhammadiyah, NU, et d'autres organisations ont donc demandé au parlement de retirer de la discussion de ce projet de loi. Ce qui fut finalement fait en 2021. A sa place, le gouvernement Jokowi a soumis le Projet de loi BPIP qui régleme de manière explicite le renforcement institutionnel du BPIP, sa fonction de développement du Pancasila et renouvelle l'interdiction des enseignements du marxisme, du communisme et du léninisme portée en 1966 par la TAP MPRS XXV. La nouvelle loi, dès son article 1 paragraphe (1), affirme que le Pancasila est officiellement défini par les cinq préceptes adoptés par le Comité préparatoire pour l'indépendance indonésienne (PPKI) le 18 août 1945, et non par la proposition de Soekarno du 1er juin 1945³²⁸.

Un pouvoir symbolique : Consécration ou instrumentalisation ?

Depuis 2015 Jokowi a tenté d'établir de bonnes relations avec certains groupes islamiques, en particulier la frange conservatrice du NU. Pour tenir une promesse électorale, en

³²⁷. La Muhammadiyah a publié un communiqué de presse n° 09 / PER / I.0 / I / 2020 concernant le projet de loi sur la direction de l'idéologie Pancasila le 15 juin 2020, alors que MUI a soumis une lettre de requête au Parlement No B-1291 / DP MUI / VI / 2020, daté du 25 juin 2020, concernant le retrait et l'abrogation du projet de loi HIP.

³²⁸. Le projet de loi BPIP est très concis, il ne fait que 16 pages ; il se compose de 7 chapitres et 17 articles. Alors que le projet de loi HIP compte 46 pages contenant 10 chapitres et 60 articles.

2014, il a décrété le 22 octobre comme journée nationale célébrant les étudiants des écoles musulmanes (*Hari Santri*). La date fait référence à la déclaration de djihad, le 22 octobre 1945, par le fondateur de NU, Hasyim Asyari, contre l'agression militaire des Alliés (Anglais - Néerlandais) dans la bataille de Surabaya, au cours de laquelle 20.000 combattants indonésiens furent tués. La Muhammadiyah a critiqué cette décision en soutenant que le *Hari Santri* risquait de minimiser le sens de la lutte des musulmans, qui s'efforcent de former et de maintenir l'État unitaire de la République d'Indonésie et avait « le potentiel de créer des barrières sociales, d'affaiblir l'intégration nationale et de raviver de vieilles rancœurs religieuses ». En mentionnant que Soekarno fut lui-même élève d'une école coranique, la Muhammadiyah indiquait que le choix de cette date pouvait occulter le rôle, dans la lutte pour l'indépendance, des musulmans n'ayant pas été impliqués dans l'incident du 10 novembre (sous-entendu ceux n'appartenant pas au NU)³²⁹. Malgré ces objections Jokowi créa la fête par décret présidentiel³³⁰.

Toujours pour renforcer la reconnaissance de l'islam comme pilier de l'identité nationale de l'Indonésie, Jokowi a élevé à la dignité de « héros national » plusieurs personnalités de la Muhammadiyah et du NU : Ki Bagus Hadikusumo, (décret numéro 116 de 2015), Lafran Pane, (décret numéro 115 de 2017), Abdurahman Baswedan, (décret numéro 123 de 2018), Kasman Singodimejo (décret numéro 123 de 2018), Abdul Kahar Mudzakkir (décret numéro 120 de 2019), pour la Muhammadiyah³³¹; Idham Chalid (19 décembre 2016), As'ad Syamsul Arifin (9 novembre 2016), Syam'un (8 novembre 2018) et Masjkur (8 novembre 2019)³³². De plus, à plusieurs reprises, Jokowi a exprimé son estime pour les deux organisations, en tant que

³²⁹. La Muhammadiyah avait aussi émis une fatwa appelant au djihad à Yogyakarta le 28 mai 1946. Voir : Suara Muhammadiyah (2021), « Mengulas Dokumen 28 Mei 1946 Amanat Jihad Muhammadiyah », *Suara Muhammadiyah*, le 7 août, disponible sur : <https://suaramuhammadiyah.id/2020/05/28/mengulas-dokumen-28-mei-1946-amanat-jihad-muhammadiyah/> (consulté 14 avril 2023).

³³⁰. CNN Indonesia (2022), « Hari Santri Nasional : Janji Kampanye Jokowi yang Tuai Polemik », *CNN Indonesia*, le 22 octobre, disponible sur : <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20201021081244-20-560849/hari-santri-nasional-janji-kampanye-jokowi-yang-tuai-polemik> (consulté le 10 avril 2023).

³³¹. Sont issus de la Muhammadiyah les héros nationaux suivants: son fondateur de Muhammadiyah KH Ahmad Dahlan, Nyai Walidah Dahlan, Soekarno, le général Sudirman, KH Mas Mansur, Buya Hamka, Fatmawati, Agus Salim (SK numéro 657 de 1961), Soetomo (SK numéro 657 de 1961), Djuanda Kartawijaya (SK 244 de 1963), Fakhruddin (décret no 162 de 1964), Otto Iskandardinata (décret no 88 de 1973) Adam Malik (décret no 107 de 1998), Fatmawati (décret no 118 de 2000), Nani Wartabone (décret no 085 de 2003), Gatot Mangkupraja (décret no 089 de 2004), Andi Sulthan Daeng Radja (SK 085 de 2006), Teuku H. Mochammad Hasan (décret numéro 085 de 2006).

³³². Le gouvernement indonésien a donné les titres héros à Hasyim Asy'ari le 17 novembre 1964, Abdul Wahid Hasyim le 17 novembre 1964, Zainul Arifin le 17 novembre 1964, Zainal Musthafa en 1972, Abdul Wahab Chasbullah le 8 novembre 2014. Le gouvernement de Jokowi l'a ajouté par la suite d'autres figures du NU.

gardiennes implacables du Pancasila face aux menaces radicales terroristes, par leur engagement en faveur de la modération, de la tolérance, et la reconnaissance à la diversité.

Cette alliance avec les grandes organisations musulmanes s'est encore renforcée lors de la crise du Covid-19. Contrairement aux radicaux et aux conservateurs qui propageaient des fausses nouvelles et des théories du complot, les organisations musulmanes modérées s'efforcèrent de favoriser un dialogue entre l'islam, la science et la modernité pour étayer scientifiquement des arguments sur le danger du Covid-19. Dès le tout début de la pandémie, elles ont émis une série de fatwas pour lutter contre le Covid-19 ainsi ont exhorté les musulmans à renforcer les actions sociales, économiques et humanitaires. Le 18 novembre 2021, à l'occasion des 109^{ème} anniversaires de la Muhammadiyah, Jokowi a manifesté sa gratitude à l'organisation pour sa contribution considérable au bien-être social pendant la pandémie³³³. Il a également remercié le MUI de ses fatwas de pour avoir exhorté les musulmans à surmonter la pandémie de Covid-19³³⁴. Il a réitéré ce type de déclaration dans son discours d'ouverture au 34e Congrès de Nahdlatul Ulama en décembre 2021³³⁵. Il s'est à nouveau dit disposé à coopérer avec l'islam modéré qui, selon lui, « se conforme aux intérêts de l'oumma lorsqu'il recommande la mise en œuvre des protocoles sanitaires »³³⁶.

Ce soutien est apparu d'autant plus nécessaire que la critique de son action s'est considérablement élargie ces dernières années : un certain nombre d'observateurs ont noté que durant la pandémie Jokowi a systématiquement mené des actions antidémocratiques, par le biais d'une série de mesures politiques et législatives et par l'utilisation des appareils politiques et juridiques de l'État pour contrer l'opposition³³⁷. En outre, il a été critiqué pour l'utilisation qu'il fait de son appareil militaire et de ses services de renseignement, laquelle aurait contribué au

³³³. Dewi Nurita (2021), « Jokowi Puji Muhammadiyah Tunjukan Kesalehan Sosial selama Pandemi Covid-19 », *Tempo*, Le 18 novembre, disponible sur : <https://nasional.tempo.co/read/1529865/jokowi-puji-muhammadiyah-tunjukkan-kesalehan-sosial-selama-pandemi-covid-19> (consulté le 16 janvier 2022).

³³⁴. MUI (2021), « Presiden Jokowi, MUI Berperan Besar Tangani Covid-19 Lewat Fatwa dan Tausiyahnya ». *MUI*, le 26 juillet, disponible sur : <https://mui.or.id/berita/30738/presiden-jokowi-mui-berperan-besar-tangani-covid-19-lewat-fatwa-dan-tausiyahnya/> [consulté le 18 janvier 2022].

³³⁵. Discours d'ouverture du président Jokowi au 34e Congrès national des oulémas de Nahdlatul à Lampung, le 22 décembre 2021. Kompas TV, « Pidato Presiden Joko Widodo Buka Muktamar ke-34 NU, Bahas Soal Pandemi hingga Pengajian Virtual », disponible sur : <https://www.youtube.com/watch?v=Ea8jBollsmY> (consulté le 19 janvier 2023).

³³⁶. Tim Detikcom (2021). « Ijtihad Kebangsaan Lawan Covid-19 ala Jokowi », *Detik*, le 11 juillet, disponible sur : <https://news.detik.com/berita/d-5639686/ijtihad-kebangsaan-lawan-covid-19-ala-jokowi> (consulté le 18 janvier, 2022)

³³⁷. Thomas P. Power (2018), « Jokowi's Authoritarian Turn and Indonesia's Democratic Decline », *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, 54(3), p. 307-338

déclin de la démocratie indonésienne³³⁸. Pour sauver ses soi-disant « recettes économiques » (*jokowinomic*), construction de la nouvelle capitale de l'Indonésie dans le Kalimantan oriental, autoroutes à Java et à Sumatra, et autres mégaprojets comme la construction d'aéroports, de ports maritimes et de milliers de centrales électriques, il a cherché d'abord à asseoir sa politique face au Covid-19 par des moyens non-démocratiques³³⁹. En pleine crise sanitaire, il a légalisé ou proposé des lois qui ont suscité l'indignation et la contestation de la part de la communauté civile indonésienne, y compris l'islam modéré : la loi omnibus (UU Cipta Kerja), la loi sur l'idéologisation du Pancasila (HIP), le Code pénal (KUHP), un amendement de la constitution de 1945 permettant un troisième mandat présidentiel et ainsi de suite.

Bien qu'ils soutiennent Jokowi, les organisations de l'islam modéré ont vivement critiqué le gouvernement et le parlement. Le NU a condamné la loi omnibus³⁴⁰, car elle ne profitait qu'à un petit groupe de magnats, de capitalistes et d'investisseurs, mais opprimait les travailleurs, les agriculteurs et les gens ordinaires³⁴¹. De même, le MUI a condamné la loi car elle persécutait les petites gens et contredisait la Constitution de 1945³⁴². La Muhammadiyah a, quant à elle, exhorté les élites politiques et les gouvernements à ne pas produire de réformes législatives menaçant la démocratie³⁴³. Les trois organisations ont critiqué le président pour avoir donné priorité à la sécurité et non à la santé humaine, comme en témoigne l'influence du Comité national de gestion et de relance économique du Covid-19, peuplé d'économistes et de représentants des conglomérats. Elles ont également exigé que Jokowi dirige personnellement l'éradication de la pandémie au lieu de déléguer cette tâche au ministre coordinateur Luhut

³³⁸. Greg Fealy (2020), « Jokowi in the Covid-19 Era : Repressive Pluralism, Dynasticism, and the Overbearing State », *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, 56 (3), p. 301-323.

³³⁹. Eve Warburton (2016), « Jokowi and the New Developmentalism ». *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, Septembre, 52 (3), p. 297-320 ; Rindo Sai'o (2019). « Jokowiomics and the Future Path for Indonesia's Economy », *The Diplomat*, le 18 janvier, disponible sur : <https://thediplomat.com/2019/01/jokowinomics-and-future-path-for-indonesias-economy/> (consulté le 19 janvier 2022).

³⁴⁰. Une « loi omnibus » est une législation qui regroupe diverses dispositions, amendements ou réformes législatives sous un seul projet de loi.

³⁴¹. Mohammad Arif Hidayat et Ahmad Farhan Faris (2020), « Kritik Keras Omnibus Law (Cipta Kerja), NU akan Gugat ke MK », *Viva*, le 8 octobre, disponible sur : https://www.viva.co.id/berita/nasional/1309983-kritik-keras-omnibus-law-cipta-kerja-nu-akan-gugat-ke-mk?page=2&utm_medium=page-2 (consulté le 19 janvier 2022).

³⁴². La loi omnibus (Undang-Undang Cipta Kerja) aurait violé l'article 20, paragraphe (1), de la Constitution de 1945, qui stipule que le Conseil représentatif du peuple (DPR) a le pouvoir de former des lois, et non le gouvernement.

³⁴³. Haedar Nashir (2021), « Atasi Pandemi Hentikan Kontroversi », *Suara Muhammadiyah*, le 29 juin, disponible sur : (consulté le 21 janvier 2022). <https://suaramuhammadiyah.id/2021/06/28/haedar-nashir-atasi-pandemi-hentikan-kontroversi/> (consulté le 20 janvier 2022).

Binsar Panjaitan³⁴⁴. Sans écouter ces critiques, Jokowi a quand même promulgué certaines des lois controversées, telles que la loi omnibus le 5 novembre 2020 et le Code pénal le 6 décembre 2022 dont certains articles sont considérés comme attentatoires à la démocratie (articles 218 et 219 sur l'insulte au président et articles 240 et 241 sur l'insulte à l'État), et à la liberté (article 412 sur la relation non-conjugale).³⁴⁵.

Pour les défenseurs des droits de l'homme, le parlement et le gouvernement de Jokowi ont franchi une ligne rouge, en implantant des normes morales et des mœurs venant de l'islam dans le droit pénal³⁴⁶. La Muhammadiyah et le NU ont ainsi produit des notes critiques, notamment sur des articles qui menacent la démocratie et les libertés civiles. Ils sont pourtant restés silencieux pour les articles portant sur la cohabitation maritale, la relation non-conjugale et la peine de mort. Contrairement aux militants des droits de l'homme, NU a souligné la nécessité de reconnaître et d'accepter dans le Code pénal des lois que la société vit comme des lois religieuses (*hukum agama*) ou coutumières (*hukum adat*). Dans ce sens, NU a demandé que la peine de mort continue à figurer dans le Code pénal³⁴⁷.

La diffusion des discours de la modération religieuse

La reconnaissance par Jokowi du rôle éminent des deux organisations islamiques les plus influentes d'Indonésie a jeté les bases d'une reconquête de l'espace politique et social qui

³⁴⁴. Andrea Lidwina (2020). « Kritik NU dan Muhammadiyah Soal Pandemi ». *Katadata*, le 20 septembre, disponible sur : <https://katadata.co.id/ariayudhistira/infografik/5f6d3ea3dda4e/kritik-nu-dan-muhammadiyah-soal-pandemi> (consulté le 20 janvier 2022)

³⁴⁵. Charlotte Setijadi (2021), « The Pandemic as Political Opportunity : Jokowi's Indonesia in the Time of Covid-19 », *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, Septembre, 57 (3), p. 297-320. L'article 412 sur la cohabitation se lit comme suit :

« Toute personne qui vit avec une autre en tant que mari et femme hors mariage est punie d'un emprisonnement maximal de 6 (six) mois ou d'une amende maximale de la catégorie II. 2) Aucune poursuite ne peut être engagée contre une infraction pénale visée au paragraphe 1, sauf sur plainte : du mari ou de la femme pour une personne liée par le mariage ; de parents ou d'enfants pour les personnes qui ne sont pas liées par le mariage ».

³⁴⁶. Ade Rosman (2022), « Daftar 13 Pasal di KUHP Baru yang Tuai Kontroversi dan Disorot Asing », *Katadata*, le 9 décembre, disponible sur : <https://katadata.co.id/ira/berita/6392865236b18/daftar-13-pasal-di-kuhp-baru-yang-tuai-kontroversi-dan-disorot-asing> (consulté le 14 avril 2023).

³⁴⁷. La Muhammadiyah rejette les articles qui restreignent les libertés civiles et la démocratie, comme insulter le président et les symboles de l'État. En 2018, La Muhammadiyah a également demandé que les articles du Code pénal qui protègent les auteurs de corruption et affaiblissent la Commission pour l'éradication de la corruption (KPK) soient révisés ou révoqués. Voir : M. Risfan Sihasolo (2022), « LHKP Muhammadiyah : Bila RUU KUHP Dipaksakan Diundangkan, Akan Ulangi Praktik Buruk Legislasi », *Tajdid*, le 19 septembre, disponible sur : <https://tajdid.id/2022/09/19/lhkp-muhammadiyah-bila-ruu-kuhp-dipaksakan-diundangkan-akan-ulangi-praktik-buruk-legislasi/> (consulté le 14 avril 2023).

remet à l'honneur une conception nationaliste et pluraliste de la nation indonésienne, dont on peut dire qu'au cours des deux dernières décennies et demie elle a subi un sérieux déclin. Cette nouvelle politique a aussi bénéficié d'importants moyens de l'État.

Le ministère des Affaires religieuses (UIN/IAIN/STAIN)

Le *wasatiyyat islam*, la modération religieuse, est devenu un outil de l'État indonésien pour consolider à nouveau une identité nationale basée sur le Pancasila, la Constitution de 1945, le pluralisme et la diversité³⁴⁸. Un livre intitulé *Moderasi Beragama* publié par le ministère des Affaires religieuses en 2019 déclare que chaque composant de la société et des organismes d'État est invité à travailler à la modération religieuse³⁴⁹. Afin de créer une société modérée, l'État doit être présent et faciliter la création d'espaces publics qui génèrent une interaction religieuse. La généralisation de sentiments religieux discriminatoires dans les lieux publics est interdite. La présence de l'État doit inclure, et non discriminer tous les citoyens indonésiens³⁵⁰. À cette fin, le gouvernement de Jokowi a fait du ministère des Affaires religieuses l'agent principal chargé de centraliser la diffusion du projet de la modération religieuse et de coordonner dans ce but les acteurs étatiques, bureaucratiques, universitaires, et sociétaux.

Le gouvernement de Jokowi s'est lancé dans une campagne systématique de lutte contre les symptômes de l'extrémisme violent. L'Agence nationale de lutte contre le terrorisme (BNPT), l'Agence de renseignement de l'État (BIN), le Ministère des Affaires religieuses et deux instituts de recherche, Setara et le CRCS UIN Jakarta, les ont signalé, spécialement dans les campus : (1) existence d'idées et d'idéologies transnationales visant à construire un État islamique (*dawla islâmiya*) ou le califat, (2) existence d'attitudes *takfîrî*, consistante à taxer

³⁴⁸. Quatre indicateurs de modération religieuse : 1) l'engagement national, l'acceptation des principes de la nation contenus dans la Constitution de 1945 et ses règlements ; 2) la tolérance : respecter les différences et donner aux autres l'espace nécessaire pour croire et être disposés à coopérer ; 3) la non-violence : rejeter les actions d'une personne ou d'un groupe particulier qui utilise des moyens violents à la fois physiques et verbaux ; 4) le respect de la tradition : accepter les traditions et de la culture locales tant qu'elles n'entrent pas en conflit avec les principaux enseignements de la religion.

³⁴⁹. Sous le titre « Modération Religieuse », plutôt que « Modération Islamique », cet ouvrage s'adresse au lectorat indonésien, englobant à la fois la communauté religieuse musulmane et non-musulmane. Conformément aux affirmations de Lukman Hakim Saefuddin, ce livre portant sur la modération religieuse a été réimprimé pour la deuxième fois en mai 2022, la première impression datant de 2019 étant épuisée. Selon lui, cet ouvrage constitue un effort visant à doter les fidèles religieux d'Indonésie d'une compréhension et d'une pratique religieuse qui se caractérisent par la retenue, sans excès, sans franchir les limites et sans tomber dans l'extrémisme.

³⁵⁰. Kementerian Agama (2019), *Tanya Jawab Moderasi Beragama*, Jakarta : Kementerian Agama, 2019, p. 25.

d'incroyant ou de mécréant une personne de la même religion, mais dont des croyances et des pratiques religieuses différentes, (3) interdiction de la tolérance et des bonnes relations (*mujâmalâ*) avec les adeptes d'autres religions. La fréquence de ces symptômes dans les universités, en a fait une cible prioritaire pour l'intervention des organismes de la modération religieuse. Le ministère des Affaires religieuses a donc édicté un règlement sous la forme d'une lettre circulaire du directeur général de l'éducation islamique (numéro B-3663.1/DJ. I/BA.02/10/2019, datée du 29 octobre 2019) concernant les Maisons de la modération religieuse (*Rumah Moderasi Beragama*). La lettre appelle tous les recteurs des universités islamiques d'État à établir une telle Maison, comme un lieu d'éducation, de tutorat, et de renforcement de la modération religieuse dans l'environnement universitaire³⁵¹.

Depuis lors, des maisons de modération religieuse ont été établies sur tous les campus des établissements universitaires d'enseignement supérieur islamique, chrétien, protestant, hindou, et bouddhique (UIN, IAIN, STAIN, IAKN, STAKPN, IAHN, STABN³⁵²) sous le ministère des Affaires religieuses. Chargées de lutter contre l'intolérance religieuse au sein de la communauté, elles organisent diverses activités, en particulier des séminaires, des discussions, des focus groupes de discussion (FGD), la publication de livres et la coopération avec les instances religieuses. À l'UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, par exemple, la modération religieuse est perçue comme une continuation d'une tradition académique que cette université défend depuis longtemps, à savoir le renforcement de la tolérance et du dialogue entre les religions, et une vision de multiculturaliste. Elle a déjà mis en pratique la modération religieuse, en acceptant des étudiants et des conférenciers multiculturels et multiconfessionnels³⁵³. En collaboration avec le ministère des Affaires religieuses, elle a également créé des modules d'enseignement sur la modération religieuse, notamment l'organisation d'ateliers et de séminaires, la formation des formateurs (TOT), des pratiques de *live in* interconfessionnel, la promotion de la Semaine de la modération religieuse; le développement d'un village de sensibilisation à la modération religieuse et à l'harmonie; la préparation du programme et des textes religieux à utiliser dans les écoles liées au mouvement de modération religieuse, et un programme de motivation à la modération religieuse à l'usage des fonctionnaires, des chefs

³⁵¹. PPIM (2021), « Hasil Penelitian : Potret Moderasi Beragama di Kalangan Mahasiswa Muslim : Kasus di Tiga Kampus Islam (Jakarta, Bandung, Yogyakarta) », PPIM UIN Jakarta, le 25 février, p. 2 et 11.

³⁵². Universitas Islam Negeri (UIN), Institut Agama Islam Negeri (IAIN), Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN), Institut Agama Kristen Negeri (IAKN), Sekolah Tinggi Agama Kristen Protestan Negeri (STAKPN), Institut Agama Hindu Negeri (IAHN), Sekolah Tinggi Agama Budha Negeri (STABN). Voir table de sigles et acronym.

³⁵³. Al Makin, entretien personnel, le 17 octobre 2022, Yogyakarta.

religieux, des dirigeants communautaires, des jeunes leaders, des étudiants, des institutions pour femmes, des éducateurs et des personnels éducatifs, des conseillers religieux et communautaires³⁵⁴.

Le ministère des Affaires religieuses a également coopéré avec la Muhammadiyah et le NU pour lutter contre les mouvements et les conceptions radicales et intolérantes, sur les réseaux sociaux³⁵⁵. Le Ministère a aussi des programmes avec les universités de la Muhammadiyah à Jakarta, Yogyakarta, Magelang, Purwokerto, Kupang, Sumatra occidental etc. Ils donnent lieu à des séminaires, des recherches, des discussions, des FGD, ainsi qu'à des campagnes de modération religieuse dans les régions sous-développées, éloignées et ultrapériphériques, tels Nusa Tenggara, la Papouasie, et les Moluques. Le Ministère a également établi une synergie avec le Conseil exécutif de Nahdlatul Ulama (PBNU) basée sur la promotion de la « famille musulmane modérée » à Java oriental. À cet égard, le NU recommande à ses membres et congrégations de créer conjointement une société tolérante, modérée, et « miséricordieuse pour l'univers » (*rahmatan li al-'âlamîn*), en rejetant les fausses nouvelles, les calomnies, les mensonges, et les discours de haine qui diviseront les fidèles et la population³⁵⁶. Le Ministère a collaboré enfin avec le Mouvement des jeunes (Gerakan Pemuda) Ansor à Lumajang, Java oriental avec l'organisation d'un « camp de modération religieuse »³⁵⁷.

La promotion de la modération religieuse est également entreprise par les établissements d'enseignement supérieur publics non musulmans. À titre d'exemple, l'École Supérieure d'Études protestantes (STAKPN) de Sentani en Papouasie a organisé une Sensibilisation au Village de la Modération Religieuse, parrainée par la STAKPN Sentani, dans le village d'Entrop. L'école protestante a choisi le quartier d'Entrop comme « village de la Modération Religieuse » (*Kampung Moderasi Beragama*) en raison de la diversité religieuse qui y prévaut. En effet, ce quartier abrite des adeptes des religions chrétiennes, catholiques,

³⁵⁴. Humas UIN Sunan Kaligga (2021), « UIN Sunan Kalijaga Dipercaya Membuat Modul Pembelajaran Moderasi Beragama », *UIN Sunan Kalijaga*, le 4 juin, disponible sur : <https://uin-suka.ac.id/id/berita/detail/684/blog-post.html> (consulté le 20 mars 2023).

³⁵⁵. ITB Ahmad Dahlan (2022), « Kemenag Dorong media Massa Muhammadiyah Kampanyekan Moderasi Beragama », *ITB Ahmad Dahlan*, le 14 novembre, disponible sur : <https://www.itb-ad.ac.id/2022/11/14/kemenag-dorong-media-massa-muhammadiyah-kampanyekan-moderasi-beragama/> (consulté le 20 mars 2023).

³⁵⁶. Laidia Maryati (2022), « Menag, PBNU, Gubernur dan Kanwil Kemenag Jatim Bersinergi Sukseskan Penguatan Moderasi Beragama Berbasis Keluarga Masalah, Kemenag Tuban », *Kemenag Tuban*, le 12 décembre, disponible sur : <https://kemenagtuban.com/2022/12/12/menag-pbnu-gubernur-dan-kanwil-kemenag-jatim-bersinergi-sukseskan-penguatan-moderasi-beragama-berbasis-keluarga-masalah/> (consulté le 2à mars 2023).

³⁵⁷. Sufyan Arif (2022), « Garap Moderasi Beragama, Kemenag Lumajang Libatkan Ansor », *NU Online*, le 10 mars, disponible sur : <https://jatim.nu.or.id/tapal-kuda/garap-moderasi-beragama-kemenag-lumajang-libatkan-ansor-kERMo> (consulté le 20 mars 2023).

musulmanes, hindouistes, bouddhistes, et confucianistes, dont les membres s'engagent à vivre dans l'harmonie, le respect mutuel, la préservation et la tolérance envers les croyants d'autres confessions religieuses.³⁵⁸ De manière similaire, l'Institut Hindou d'État (IAHN) de Palangkarya a entrepris des actions analogues par le biais de sa Maison de la Modération Religieuse. Dans le but de fournir une compréhension du concept de modération religieuse aux étudiants, l'institut a organisé le renforcement de la Modération Religieuse pour la promotion 2023. Dans son discours d'ouverture, le Recteur a souligné qu'en tant qu'établissement d'enseignement supérieur hindou sous l'égide du ministère des Affaires religieuses, la modération religieuse est une nécessité impérieuse à la fois pour la compréhension et la mise en pratique par tous les individus dans la vie sociale de l'Indonésie.³⁵⁹

Des agences d'état (BPIP, BNPT, Kepolisian Republik Indonesia)

Outre le ministère des Affaires religieuses, une Agence de développement de l'idéologie de Pancasila (*Badan Pengembangan Ideologi Pancasila*, BPIP), une instance d'état créée en 2018, œuvre également au renforcement de la modération religieuse. Elle a pour tâche d'aider le président à formuler l'orientation des politiques de développement de l'idéologie du Pancasila. Elle collabore avec le ministère des Affaires religieuses et suscite des rencontres, des focus groupe de discussion, des séminaires, des publications de livres, etc. Le BPIP collabore également avec les organisations musulmanes comme la Muhammadiyah, NU, les universités islamiques d'état et les universités publiques UI, UGM, ITB. L'Agence nationale de lutte contre le terrorisme (*Badan Nasional Pemberantasan Terorisme*, BNPT) collabore avec d'autres agences et ministères, tel le ministère de la Religion, le ministère de l'Éducation et de la Culture, afin de créer une synergie pour la prévention du radicalisme et de l'intolérance dans les unités éducatives parascolaires et extrascolaires³⁶⁰. En collaboration avec la Muhammadiyah et NU, ICMI, Darul Da'wah wal Irsyad (DDI), les *pesantren*, les « groupes autochtones » (*lembaga*

³⁵⁸. Maykel (2023), « Sosialisasi Kampung Beragama Binaan STAKPN Sentani di Kelurahan Entrop », *STAKPN*, le 9 août, disponible sur : <https://stakpnsentani.ac.id/2023/08/09/sosialisasi-kampung-moderasi-beragama-binaan-stakpn-sentani-di-kelurahan-entrop/> (consulté le 20 mars 2023).

³⁵⁹. Ni Made Sudharmi (2023), « Sosialisasi Penguatan Moderasi Beragama Angkatan III, IV, dan V IAHN-TP Tahun 2023 », *IAHNTPNews*, disponible sur : <https://iahntp.ac.id/2023/09/05/sosialisasi-penguatan-moderasi-beragama-angkatan-iii-iv-dan-v-iahn-tp-tahun-2023/> (consulté le 20 mars 2023).

³⁶⁰. Wisubro (2018), « Kemenag Kemendikbud dan BNPT Jalin Sinergi Cegah Radikalisme dan Intoleransi », *InfoPublik*, le 19 juillet, disponible sur : <https://infopublik.id/kategori/sorot-sosial-budaya/422812/kemenag-kemendikbud-dan-bnpt-jalin-sinergi-cegah-radikalisme-dan-intoleransi?video=> (consulté le 20 mars 2023).

adat)³⁶¹, le BNPT a renforcé l'implantation du concept de modération religieuse auprès des jeunes générations pour lutter contre la propagation de l'idéologie intolérante, du radicalisme et du terrorisme³⁶².

La police nationale indonésienne est une autre agence d'État impliquée dans la sensibilisation à la modération religieuse. Conformément à la politique de Jokowi sur l'islam modéré, le chef de la police nationale, M. Toto Karnavian, a déclaré que le radicalisme en Indonésie découle des groupes de catéchèses islamiques (*taklim*) et doit être combattu par le Pancasila, l'islam modéré, tel que l'islam nousantarien de NU ou l'islam de progrès de la Muhammadiyah³⁶³. Sa déclaration a suscité des protestations d'autres autorités musulmanes. Tito leur a répondu que la police nationale souhaite établir de bonnes relations avec toutes les organisations de masse qui se donnent pour but de défendre la République d'Indonésie et le Pancasila³⁶⁴. Pour cela, la police indonésienne entretient une bonne collaboration avec toutes organisations musulmanes modérées, Muhammadiyah, NU, LDII, et universités, chefs religieux et communautaires, dans le but de sensibiliser à la modération et à l'idéologie nationale. Sous la direction de son nouveau chef, Listyo Sigit, la police nationale a développé une approche humaniste des problèmes, fondée sur la modération religieuse, parallèlement à l'approche légale. Ainsi, le concept de modération religieuse que le général Sigit met en œuvre repose sur le maintien de la sécurité et de l'ordre national en incorporant la modération religieuse dans sa politique de renforcement de la République d'Indonésie³⁶⁵.

³⁶¹. Kumparan News (2022), « Kepala BNPT ke Muhammadiyah, Bahas Moderasi Beragama hingga Tolak Radikalisme », *KumparanNews*, le 2 avril, disponible sur : <https://kumparan.com/kumparannews/kepala-bnpt-ke-muhammadiyah-bahas-moderasi-beragama-hingga-tolak-radikalisme-1xnujvn2epz> (consulté le 20 mars 2023).

³⁶². Andi Nur Aminah (2022), « BNPT : Pemuda Harus Dibekali Moderasi Beragama Agar Cegah Radikalisme », *Republika*, le 31 août, disponible sur : <https://news.republika.co.id/berita/rhgpbp384/bnpt-pemuda-harus-dibekali-moderasi-agama-agar-cegah-radikalisme> (consulté le 20 mars 2023).

³⁶³. Kukuh S. Wibowo (2017), « Kapolri Tito Karnavian : Radikalisme Tumbuh dari Taklim Tertentu », *Tempo*, le 14 août, disponible sur : <https://nasional.tempo.co/read/899827/kapolri-tito-karnavian-radikalisme-tumbuh-dari-taklim-tertentu> (consulté le 20 mars 2023).

³⁶⁴. Une vidéo présente le discours de Tito à Pesantren Annawawi, Serang, Banten, le 8 février 2017. Le chef de la police y fait une déclaration qui jette l'anathème sur les organisations islamiques de masse en dehors de Nahdlatul Ulama et de la Muhammadiyah. Le discours a duré 26 minutes. Alors que la vidéo virale ne dure que deux minutes environ. Ainsi, de nombreuses parties de la vidéo sont coupées afin que l'ensemble du message ne soit pas transmis. Tim Cek Fakta Kompas (2018), « Syarikat Islam Minta Penjelasan Kapolri terkait Video yang Viral », *Kompas*, le 31 janvier, disponible sur : <https://nasional.kompas.com/read/2018/01/31/16091181/syarikat-islam-minta-penjelasan-kapolri-terkait-video-yang-viral> (consulté le 15 mars 2023).

³⁶⁵. Eka Yudha Saputra (2022), « Kapolri Listyo Sigit Prabowo Ajak Mahasiswa Sebarkan Moderasi Beragama », *Tempo*, le 29 octobre, disponible sur : <https://nasional.tempo.co/read/1650795/kapolri-listyo-sigit-prabowo-ajak-mahasiswa-sebarkan-moderasi-beragama> (consulté le 15 mars 2023).

Conclusion

L'Indonésie d'après Suharto a vu s'amplifier un mouvement d'islamisme radical apparu quelques années plus tôt. Ce courant théologico-politique a tenté, par la voie parlementaire ou par la violence, d'imposer l'utopie de la charia à une Indonésie plurielle : islamisation du droit, établissement d'un état ou califat islamique. La faible capacité de l'état des deux premiers présidents élus (Abdurrahman Wahid et Megawati Sukarnoputri) à faire face les pressions politiques, économiques et sociales a contribué à « un terreau fertile » pour le foisonnement d'une nébuleuse islamiste. Atteints du syndrome de l'*abangan*, un sentiment d'illégitimité islamique, Megawati et son successeur SBY ont été contraints de s'entendre avec les islamistes par le biais d'une série de politiques populistes, qui a conduit à une « chariatisation » de la loi indonésienne. Leur tentative de se rallier l'islam modéré (Muhammadiyah et NU) dans le cadre d'une lutte contre l'extrémisme a été mise en échec par leur compromis tacite avec les islamistes et les conservateurs. Confronté aux effets politiques de la montée de l'intolérance et se sentant sans doute plus légitime sur le plan religieux, Jokowi s'est efforcé de s'appuyer sur « un courant de l'islam bien établi » (Muhammadiyah et NU), pour s'opposer à ce « nouveau courant émergent de l'islam » (FPI, réseaux salafistes-wahhabites, HTI, et mouvement frériste-tarbiyyah) qui embrassent l'utopie et l'imaginaire socio-politique de la charia, d'un état islamique ou d'un califat. Jusque-là considérés comme les leaders naturels de l'islam indonésien, Muhammadiyah et Nahdlatul Ulama s'étaient vus affaiblis par ces nouveaux courants émergents ces dernières années. Les mouvements islamistes ont été très actifs dans les campagnes électorales (élection régionale de Jakarta 2012, élection présidentielle 2014, élection 2017, et élection présidentielle 2019). En utilisant la technologie digitale et les médias sociaux, ils ont mis en avant des candidats « musulmans idéaux », face à des candidats jugés comme anti-islamiques et non musulmans. Réunis par les mêmes récits narratifs, ils ont réussi à se mobiliser dans le Mouvement 212 marquant une convergence entre radicaux et conservateurs dans laquelle les seconds se sont vu dicter leur conduite par les premiers.

En tentant de bâtir « une nouvelle identité d'État », celle de la laïcité religieuse à l'indonésienne, basée sur la modération religieuse et l'idéologie du Pancasila, Jokowi a permis aux deux grandes organisations de reprendre la main. Mais cet appel à la modération et à l'idéologie du Pancasila a été gêné par la politique du président qui a imposé certains projets économiques et politiques, au détriment de la démocratie et des libertés civiles. Jokowi et son

gouvernement ont mobilisé toutes les ressources à leur disposition (politiques, financières, bureaucratiques, et sociétales) pour combattre et dissiper l'idéologie islamiste radicale et pousser à la modération, à la tolérance. Cette politique nationale a été complétée par un nouvel élan diplomatique dont nous allons voir maintenant qu'il a été conçu pour élargir mais aussi légitimer le choix du concept d'un islam du juste milieu.

Chapitre III

La diplomatie de l'islam du juste milieu : un nouveau 'soft power' indonésien ?

Longtemps relativement discrète malgré son poids démographique au sein du monde musulman, l'Indonésie a commencé à s'affirmer récemment sur la scène diplomatique. Deux raisons, toutes deux étroitement liées à la mise en avant de la notion d'*islam wasathiyah*, expliquent ce choix. La première relève de la politique religieuse intérieure : en visant une légitimation de sa politique religieuse par la communauté internationale, l'Indonésie espère faire pièce à la propagation croissante de l'islamisme transnational sur son territoire depuis l'ère Suharto. La seconde tient à la confiance nouvelle du pays, longtemps enfermé dans un complexe d'islam périphérique, liée à la fois à l'orthodoxification de sa politique religieuse et aux difficultés de tous ordres rencontrés par la plupart des autres pays à majorité musulmane. Présenté comme un modèle à suivre par les pays occidentaux et désormais aussi par certains états du monde arabe, au premier rang desquels l'Arabie Saoudite, l'Indonésie a en quelque sorte projeté cette quête d'un « juste milieu » à l'échelle mondiale.

Les intellectuels et les élites dirigeantes du pays ont pris conscience de l'impérieuse nécessité de s'éloigner d'un islam centré sur le monde arabo-musulman. Dans cette optique, en mettant en avant les principes du Pancasila et du Bhinneka Tunggal Ika, ils ont entrepris d'utiliser le *soft power* de l'islam indonésien. Cette prise de conscience est motivée par un optimisme affirmant que l'archipel nousantarien n'est plus désormais seulement un simple réceptacle des courants de pensée venus du reste du monde musulman, mais également un acteur mondial détenteur d'un savoir et d'une connaissance islamiques profonds. Comme pour

la politique intérieure décrite au chapitre précédent, acteurs étatiques et non-étatiques tels que la Muhammadiyah et le NU, ont coopéré afin de mobiliser leurs ressources et leurs réseaux au service de ce message officiel de « cohabitation harmonieuse entre l’islam, la démocratie et la modernité ». Néanmoins, malgré leur engagement envers la modération islamique, les deux courants modernistes et traditionalistes se heurtent toujours à des obstacles théologico-politiques et socioculturels susceptibles de compromettre leur capacité à collaborer et à travailler conjointement dans ce projet. De surcroît, en raison du manque de ressources financières et de connexions internationales, ils sont fortement tributaires des acteurs étatiques indonésiens, ce qui pourrait entraver et affaiblir leur capacité à mener la diplomatie de l’islam du juste milieu indonésien sur la scène internationale.

Un islam ouvert aux influences extérieures

Une relation déséquilibrée entre centre et périphérie : réformisme et traditionalisme musulman et leur influence sur le champ politique

L’Asie du Sud-Est, de même que l’Afrique subsaharienne a souvent été perçue comme une périphérie du monde musulman, alors que le Moyen-Orient, en particulier la péninsule arabique, est considéré comme son centre névralgique³⁶⁶. Le Moyen-Orient arabo-musulman joue ainsi un rôle prépondérant dans la formation de l’orthodoxie et de l’orthopraxie de l’islam en Indonésie, rôle qui ne peut se comprendre que dans le contexte conjoint du triomphe du soufisme de l’imam Al-Ghazali sur le rationalisme d’Averroès au XIII^e siècle, de l’émergence du wahhabisme au début du XIX^e siècle, du panislamisme au début du XX^e siècle, et de la poussée de l’influence de l’islam transnational dans l’Indonésie contemporaine. Malgré son poids démographique dans le monde musulman avec plus de 210 millions d’habitants, l’islam indonésien demeure largement méconnu au sein même du monde musulman. Il participe d’une relation à sens unique et inégale où le centre arabo-musulman lui impose une vision religieuse et intellectuelle « arabo-centrée ». Tandis que les musulmans indonésiens accordent une grande importance à la civilisation arabo-musulmane (ils reconnaissent à sa langue et à sa culture une valeur sacrée et quasi magique), leur contribution intellectuelle à l’Islam est considérée comme

³⁶⁶. Mark Woodward (2011), *Java, Indonesia, and Islam*, Dordrecht, New York : Springer, p. 64 ; Mirjam Lücking (2020), *Indonesian and Their Arab World : Guided Mobility among Labor Migrants and Mecca Pilgrims*, Ithaca and London : Southeast Asia Program Publications-Cornell University Press, p. 78-83.

hétérodoxe, syncrétique, relevant d'une culture fruste de l'islam nominal (*abangan*)³⁶⁷. L'asymétrie de cette relation est principalement due au fait que la péninsule arabique, où se situent La Mecque et Médine, deux villes saintes pour tous les musulmans, est considérée comme le berceau de l'islam. Depuis le XVII^e siècle, La Mecque a été le centre de la connaissance islamique, jouant un rôle crucial dans les changements majeurs survenus dans l'islam des Indes orientales. Un orientaliste néerlandais C. Snouck Hurgronje qui a vécu à la Mecque au début du XX^e siècle, a montré que les changements importants dans l'islam des Indes orientales, surtout au cours du dernier siècle sont principalement dus à ce commerce avec la Mecque. Il en témoigne dans un texte de 1908 :

« Déjà la plupart des écoles de l'islam ont substitué aux anciennes méthodes d'enseignement celles qui sont en usage à la Mecque ; les manuels dont on se sert là-bas ont été adoptés en Indonésie ; le mysticisme panthéistique de jadis est peu à peu remplacé par un autre, moralisant cette fois, dans le style de Ghazâli ; la dévotion mystique de la Shattariyah est devenue surannée et a dû céder la place à quelques-unes des *tarîqa* populaires à la Mecque d'aujourd'hui; les idées des musulmans indigènes sur les questions politiques qui ont des rapports avec la religion sont importées de la ville sainte »³⁶⁸.

Ce témoignage met ainsi en évidence le fait que, malgré la présence croissante d'étudiants et d'oulémas nousantariens sur les lieux de savoir islamique, l'islam des Indes néerlandaises demeurait largement invisible à la fin du XIX^e siècle. Au lieu de faire figurer un ouléma javanais (trente millions de musulmans alors à Java) dans son ouvrage intitulé *Umm al-Qurâ*, Abdurrahman Al-Kawakibi, un défenseur du panarabisme musulman, préfère faire référence à un « cheikh de Grande-Bretagne » (*shaikh al-injlizî*) et à un « cheikh de Chine » (*shaikh al-shînî*) lors d'une conférence de la *Nahḍah* (Renaissance) à la Mecque en 1899³⁶⁹. Un

³⁶⁷. Mona Abaza (2007), « More on the Shifting Worlds of Islam. The Middle East and Southeast Asia : A Troubled Relationship ? », *The Muslim World*, 97 (7), p. 428.

³⁶⁸. C. Snouck Hurgronje (1908), « L'Arabie et les indes néerlandaise », *Annales du Musée Guimet : Revue de l'histoire des religions*, Paris : Ernest Leroux Éditeur, p. 20.

³⁶⁹. Ce livre s'agit d'une première conférence imaginaire et fictive de vingt-deux oulémas de diverses nations à La Mecque pendant la saison du Hajj de 1899. Les vingt-deux oulémas qui sont invités par Sayyid al-Furâtî ou Abdurrahman Al-Kawakibi à la conférence, sont : Al-Fâḍil al-Shâmî (Syrie), Al-Bâligh al-Qudsî (Palestine), Al-Kâmil al-Iskandarî (Alexandrie, Egypte), Al-'Alâma Al-Misrî (Egypte), Al-Muhaddis al-Yamanî (Yemen), Al-Hâfiḍ al-Bishrî (Bosra, Iraq), Al-'Âlim al-Najdî (Nejad), Al-Muhaqqiq al-Madanî (Medine), Al-Ustâdz al-Makkî (Mecque), Al-Hâkim al-Tunîsî (Tunisie), Al-Mursyid al-Fasî (Fes, Maroc), al-Sa'îd al-Injlizî (Grand

article d'*Al-Manâr* de Rasyid Ridha, publié en 1901 et intitulé « Le monde islamique et les colonies occidentales : les Néerlandais et les musulmans javanais », décrit les musulmans de Java comme étant « plus ignorants, plus faibles spirituellement que tous, ne possédant ni héritage culturel, ni savoir, ni civilisation, ni pouvoir politique, contrairement aux Indiens et aux Égyptiens »³⁷⁰. Critiquant les étudiants et les oulémas *jawis* qui séjournent en Égypte et à la Mecque pour leur ignorance de la science coranique, de l'histoire, de la géographie et des sciences politiques, *Al-Manâr* écrit que ces oulémas traditionalistes préféraient y enseigner aux pèlerins indonésiens le soufisme (*tarîqa*), les superstitions (*khurâfa*), des innovations religieuses hétérodoxes (*bid'a*) et des doctrines hostiles à la réforme islamique³⁷¹.

Pourtant, certains oulémas réformistes indonésiens résidant à La Mecque et au Caire ont joué un rôle majeur dans le mouvement du réformisme musulman aux Indes néerlandaises. Encouragés à réexaminer la tradition islamique en conciliant la révélation islamique, la raison et la modernité, ils ont cherché à se libérer de l'emprise du colonialisme occidental. L'un des plus éminents oulémas indonésiens à La Mecque, le Sheikh Ahmad Khatib, a insufflé l'esprit du renouveau islamique à ses étudiants du *bilâd al-jâwî* tels que Muhammad Djamil Djambek, Abdullah Ahmad, Abdul Karim Amrullah, Muhammad Taib et Ahmad Dahlan³⁷². Cette volonté de réforme a incité les élites musulmanes éduquées à initier la création de mouvements réformistes modernistes aux Indes néerlandaises au début du XX^e siècle, tels que la Jamiat Khair (1901), le Sarekat Dagang Islam (1905), le Sarekat Islam (SI) en 1912, la Muhammadiyah, fondée par Ahmad Dahlan le 18 novembre 1912 à Yogyakarta, ou Al-Irsyad al-Islamiyah, établie par un ouléma réformiste soudanais, Sheikh Ahmad Syurkati, le 6

Bretagne), Al-Mawlâ al-Rûmî (Roma, Italy), al-Riyâdl al-Kurdî (Kurde, Kurdistan), Al-Mujtahid al-Tibrizî (Tabriz, Iran), Al-‘Ârif al-Tatarî (pays des Tatars), Al-Khâtib al-Qazanî (Kazan, Tatarstan, Russie), al-Mudaqqiq al-Turkî (Turkiye), Al-Faqîh Al-Afghanî (Afghanistan), Al-Shâhib al-Hindî (Inde), al-Shaikh al-Sindî (Sind, Pakistan), Al-Imâm al-Shîni (Chine). Voir : Sayyid Furâti alias ‘Abd al-Rahmân Al-Kawâkibi (1931), *Umm al-Qurâ*, Mathba’ah Mishriyyah Al-Azhar, p. 7.

³⁷⁰. Ils étudiaient les auteurs tardifs de l'école shaféite tels que Ibn Hajar al-Haitami et al-Ramly, ou tout au plus les livres de Shaykh Zakaria al-Anshari ou Shaykh Nawawi (al-Bantani). L'article critique les étudiants et oulémas javanais qui ont séjourné au Moyen-Orient (La Mecque et Égypte) et qui n'ont qu'étudié rien d'autre, pendant des années, que la jurisprudence shaféite sur des questions comme le *muamalah* (interaction sociale), l'achat et la vente, le *djihad*, l'esclavage et ainsi de suite, problèmes sans intérêt pratique car sans application à Java. Voir : Revue Al-Manar (1911), « Al-‘Âlam al-Islâmî wa al-Isti’âr al-Urubî : Hulanda wa Muslimu Jâwah », 14 (5), p. 348 ; Mona Abaza (1998), « Southeast Asia and the Middle East : al-Manar and Islamic Modernity », en : Claude Guillot, Denys Lombard and Roderich Ptak, *From the Mediterranean to the China Sea*, Harrassowitz Verlag Wiesbaden, p. 99-100.

³⁷¹. Revue Al-Manar (1911), « Al-‘Âlam al-Islâmî wa al-Isti’âr al-Urubî », *ibid.*, p. 349

³⁷². Hamka (1950), *Sedjarah Islam di Sumatra*, Medan : Pustaka Nasional, p. 38-39.

septembre 1914, et le Persatuan Islam (Persis), créé par Ahmad Hasan le 12 septembre 1923 à Bandung³⁷³.

Menacés par l'essor du réformisme islamique (*kaum muda*), les oulémas traditionalistes (*kaum tua*), pour leur part, ont consolidé les réseaux du traditionalisme musulman tissés depuis leur séjour au Moyen-Orient en créant des organisations musulmanes traditionalistes telles que le Nahdlatul Ulama (NU), fondé par Hasyim Asy'ari et Wahab Hasbullah le 31 janvier 1926 à Surabaya, le Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti), établi par le Sheikh Sulaiman al-Rasuli à Canduang (Sumatra occidentale) le 5 mai 1928, et Al-Washliyah, créé par le cheikh Hasan Maksum à Deli (Sumatra du Nord). Ces organisations regardaient les mouvements modernistes comme des représentants du wahhabisme, considéré comme une menace pour l'enseignement des oulémas traditionalistes, lesquels s'adaptaient aux coutumes et aux traditions locales tout en suivant les principes théologiques de l'école ascharite-maturidite et des quatre écoles de jurisprudence islamique (shaféite, hanbalite, malikite et hanafite), ainsi que du soufisme ghazalite.³⁷⁴ Contrairement aux mouvements réformistes, les oulémas du NU maintiennent une tradition de respect envers les tombes ancestrales et les saints musulmans (*wâlî Al-llâh*) à Java, préservant ainsi les traditions et les coutumes locales. Dans ce sens, tout comme le réformisme musulman, le traditionalisme musulman indonésien trouve son origine dans les réseaux intellectuels tissés avec le monde arabo-musulman. Par l'intermédiaire du Comité du Hedjaz, les oulémas traditionalistes ont entrepris un voyage en Arabie saoudite dans le but de demander au Royaume saoudien, qui venait d'adopter le wahhabisme comme école officielle du royaume, de ne pas détruire les tombes des saints musulmans³⁷⁵. Dans ce contexte d'intense concurrence sur les plans théologiques et culturels, les réformistes et les traditionalistes musulmans ont simultanément contribué à susciter un protonationalisme en favorisant l'émergence d'une nouvelle nation indépendante guidée par l'islam et la charia.³⁷⁶ Ils

³⁷³. Michael Laffan (2003), *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia : The Umma below the Winds*, London and New York : Routledge Curzon, p. 190-191.

³⁷⁴. Pour cette étude, voir : Jajat Burhanudin (2012), *Ulama dan Kekuasaan : Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*, Jakarta : Mizan.

³⁷⁵. Pour approfondir des analyses sur le NU, sa raison d'être, son implication dans les champs politique et socio-religieux ainsi que sa relation avec la politique et l'armée indonésienne, voir : Greg Fealy (1998), *Ulama and Politics in Indonesia: A History of Nahdlatul Ulama, 1952–1967*, Ph.D Thesis, Clayton: Monash University ; Andrée Feillard (1995), *Islam et Armée dans l'Indonésie Contemporaine*, Paris: Le Harmattan-Archipel ; Robin Bush (2009), *Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia*, Singapore : ISEAS Publishing Institute of Southeast Asian Studies.

³⁷⁶. Benoît R. O'G. Anderson (1999), « Indonesian Nationalism Today and in the Future », *op.cit.*, p. 2-3.

se sont regroupés au sein d'une organisation musulmane confédérée, le Majelis Islam A'la Indonesia (MIA), en 1937, puis du parti musulman Masyumi en 1945.³⁷⁷

Contrairement à S. M. Kartosuwiryo, qui avait proclamé un État islamique d'Indonésie (NII), le parti Masyumi dirigé par Mohammad Natsir a défendu une démocratie musulmane moderne entre 1946 et 1957 en acceptant le Pancasila. Au lieu de céder aux sirènes de l'utopie islamiste prônée par l'éminent idéologue pakistanais Abu A'la Al-Maududi et par les Frères musulmans, il a revendiqué ouvertement l'héritage, jugé universel, des démocraties européennes et américaines, renonçant ainsi à celui des diverses expériences politiques menées au nom de l'islam à travers les siècles, y compris celui des sultanats qui ont prospéré dans l'Archipel³⁷⁸. Critiquant le sécularisme prôné par Soekarno et défendant sa vision d'une démocratie musulmane, Natsir lui-même a constaté que l'Empire ottoman n'était pas un État islamique, mais un système politique despotique se réclamant de l'islam. Lorsqu'il était Premier ministre indonésien du 5 septembre 1950 au 26 avril 1951, en revanche, Natsir, grâce à sa « Motion intégrale natsirienne » (*Mosi Integral Natsir*), a réussi à unifier l'Indonésie en tant qu'État unitaire comme République d'Indonésie (NKRI), se substituant à des États-Unis d'Indonésie (Republik Indonesia Serikat, RIS) établis le 27 décembre 1949 et dissous le 17 août 1950³⁷⁹. Comme nous avons évoqué dans le chapitre précédent, son échec aux élections de 1955 a relégué le parti Masyumi à un épisode de schizophrénie politique : la défense d'une démocratie universelle menacée par l'autoritarisme soekarnoïen en s'impliquant dans la rébellion politique et militaire PRRI/Permesta contre le président en 1958 et, d'autre part, la revendication de la charte de Jakarta du 22 juin 1945, prônant la charia³⁸⁰.

Par la suite, face aux contestations idéologico-politiques et militaires qui ont suivi l'indépendance, notamment l'instauration d'une démocratie guidée de Soekarno (1959-1965) et la dissolution du parti musulman Masyumi et du parti socialiste PSI, une grande partie de l'islam réformiste indonésien s'est orienté à nouveau vers une idéologisation de l'islam intransigeant et fondamentaliste, promouvant le passé musulman (l'époque du Prophète Muhammad et des pieux prédécesseurs) ainsi que les théories du complot sur la défaite des

³⁷⁷. Pour une histoire du parti Masyumi, son utopie politique et sa mutation idéologique, voir Rémy Madinier. (1999), « Le Masyumi, parti des milieux d'affaires musulmans ? », *Archipel*, n° 57, p. 177-189 ; Rémy Madinier (2015), *Islam and Politics in Indonesia : The Masyumi Party between Democracy and Integralism*, Singapore : National University of Singapore Press, 504 pages.

³⁷⁸. Remy Madinier (2002), « Du temps des chameaux à celui du béton radioactif : les nouveaux usages islamistes du passé », en : *Archipel*, volume 64, *Indonésie, retour sur la crise*, p. 145-146.

³⁷⁹. Remy Madinier (2002), « Du temps des chameaux à celui du béton radioactif », *ibid.*, p. 145-146.

³⁸⁰. Deliar Noer (2000), *Partai Islam di Pentas Nasional*, *loc.cit.*, p. 341-344.

musulmans face au colonialisme et à la trahison des nationalistes, dans le but de justifier l'imposition de la charia ou d'un État islamique.

L'influence renouvelée d'une idéologie de l'islam transnational

La naissance du DDII a marqué un tournant idéologique, le Masyumi, passant d'un libéralisme parfois audacieux à un repli sectaire. Cette transformation a eu des conséquences significatives, alimentant largement le mouvement islamiste radical dans l'Indonésie contemporaine. Suite à ce raidissement idéologique, ces élites dirigeantes musulmanes indonésiennes se sont rapprochées des courants rigoristes de l'islam mondial à travers une coopération globale avec le Congrès islamique (*Jamaat Islami*), établi à Karachi depuis 1967, ainsi qu'avec la Ligue islamique mondiale, fondée à La Mecque depuis 1969.³⁸¹ La Ligue islamique mondiale est une organisation mondiale parrainée par le Royaume d'Arabie saoudite, dont le but est de promouvoir le wahhabisme à l'échelle mondiale, de lutter contre le nationalisme arabe de Gamal Abdul Nasser et la révolution iranienne de 1979, ainsi que contre le salafisme radical de Juhayman al-Utaybi qui a mené le coup d'État de La Mecque à la fin de 1979³⁸². Dotée d'une abondance de rentes pétrolières, l'Arabie saoudite a joué un rôle déterminant dans la propagation mondiale du wahhabisme. À partir du 6 octobre 1973, date à laquelle les pays arabes ont imposé un embargo pétrolier sur les marchés occidentaux, entraînant une flambée des prix du pétrole sur les marchés mondiaux, l'Arabie saoudite a connu une augmentation significative de ses revenus pétroliers. Entre 1970 et la fin de 1973, le pays a vu le prix du baril de pétrole multiplié par six, passant de 1,80 \$ à 11,65 \$³⁸³.

³⁸¹. Martin van Bruinessen (2015), « Ghazwul Fikri or Arabization ? Indonesian Muslim Responses to Globalization », en : Ken Miichi et Omar Farouk (éd.), *Southeast Asian Muslims in the Era of Globalization*, Palgrave Macmillan, p. 65-68.

³⁸². Le wahhabisme est un enseignement religieux dont le nom vient d'un prédicateur de la péninsule arabique, Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1792). Le wahhabisme fait partie d'une école juridique hanbalite qui appelle au retour au Coran et à la *sunna* d'une manière conservatrice et rétrograde. En 1803, il a pris la Mecque. Il a ensuite été adopté comme école religieuse officielle par la famille royale d'Ibn Sa'ud. En 1979, après la révolution iranienne, l'Arabie saoudite a connu l'épisode traumatique du siège de La Mecque, conduit par l'extrémiste Juhayman al-Utaybi, sauveur autoproclamé du monde musulman (*imam mahdi*). Le coup d'état manqué de Juhayman a engendré le jihadisme mondial pour l'instauration du califat islamique mondial, y compris le jihadisme d'Usama bin Laden, membre de la famille royale saoudienne. Pour une histoire du Wahhabisme, voir : Hamadi Redissi (2016), *Une histoire du wahhabisme, comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Paris : Points, 448 pages ; Yaroslav Trofimov (2007), *The Siege of Mecca : The Forgotten Uprising in Islam's Holiest Shrine and the Birth of al Qaeda*, Doubleday Books, 301 pages.

³⁸³. Yaroslav Trofimov, *The Siege of Mecca*, *ibid.*, p. 123-124.

Dans ce contexte, en 1973, le Conseil de Prédication Islamique Indonésien (DDII) a établi une antenne à Riyad afin de faciliter l'envoi de jeunes étudiants musulmans au Moyen-Orient, notamment en Arabie saoudite, pour y étudier l'islam. Certains de ces étudiants ont ensuite rejoint les rangs des djihadistes indonésiens en Afghanistan dans les années 1980, lors de la guerre contre l'URSS. Par ailleurs, le DDII a également contribué à la traduction des ouvrages d'idéologues islamistes tels que Hasan al-Banna, Sayyid Qutb, Abu A'la Al-Maududi et Yusuf Al-Qaradawi³⁸⁴. Au début des années 1980, l'Arabie saoudite a investi d'importantes sommes d'argent pour établir un institut d'enseignement supérieur de l'islam et de la langue arabe (LIPIA) à Jakarta. Initialement rejeté par le ministre de l'Éducation et de la Culture, Daoud Jusuf, ancien doctorant à la Sorbonne, l'établissement a finalement reçu l'autorisation du ministère des Affaires étrangères. Ce projet faisait partie d'une initiative saoudienne de 75 milliards de dollars visant à diffuser le wahhabisme à l'échelle mondiale pour contrer l'influence iranienne chiite. Le programme enseigné s'appuie sur les manuels saoudiens véhiculant des enseignements wahhabites intolérants envers les autres religions ainsi qu'envers les écoles de pensée musulmane étrangères au wahhabisme³⁸⁵.

En réponse à la politique répressive de Suharto, de nombreux étudiants musulmans se sont engagés dans des activités religieuses – les seules désormais autorisées - à partir du début des années 1980. Le DDII a encouragé des enseignants-prédicateurs tels qu'Imamuddin Abdul Rahim, Ahmad Sadili et Nukman à organiser une formation pour les jeunes étudiants musulmans, connue sous le nom de *Latihan Mujahid Dakwah* (LMD), à Bandung³⁸⁶. À partir de la mosquée Salman de l'Institut de technologie de Bandung (ITB), l'enthousiasme pour

³⁸⁴. Andrée Feillard et Rémy Madinier (2006), *La fin de l'innocence*, *op.cit.*, p. 101 ; International Crisis Hroup (2004), « Indonesia Backgrounder : Why Salafism and Terrorism Mostly Don't Mix », *ICG Asia Report*, 83, le 13 septembre, p. 6-7.

³⁸⁵. Il a envoyé un instructeur, Sheikh Abdul Aziz Abdullah al-Ammar, un étudiant du plus grand érudit salafite du moment, Sheikh Abdullah bin Baz, à Jakarta. Bin Baz a exhorté son protégé à rencontrer Mohammed Natsir à son arrivée. Natsir a salué l'idée que Jakarta accueille une extension d'une grande université saoudienne et a accepté de faciliter le projet. A la fin de 1980, un nouvel institut, LIPIA, fondé sur les principes salafistes était opérationnel. Grâce à l'intervention du ministre des Affaires religieuses, Alamsyah Ratuprawiranegara, il a été établi à Jakarta avec l'autorisation du ministère des Affaires étrangères. LIPIA a fourni des bourses complètes, couvrant les frais de scolarité, le logement et une allocation qui, selon les normes indonésiennes, était extraordinairement généreuse (100 à 300 rials par mois, environ 27 à 82 dollars). Voir : Masykuri Abdillah (1998), « Alamsyah Ratu Perwiranegara: Kerukunan dan Stabilitas Nasional », *en*: Azyumardi Azra et Saiful Umam (ed.), *Menteri-Menteri Agama RI : Biografi Sosial-Politik*, Jakarta : Badan Litbang Departemen Agama RI- PPIM IAIN Jakarta, p. 344 ; International Crisis Hroup (2004), « Indonesia Backgrounder », *op.cit.*, p.7-8 ; Freedom House's Center for Religious Freedom (2006), *Saudi Arabia's Curriculum of Intolerance with Excerpts from Saudi Ministry of Education Textbooks for Islamic Studies*, Washington: Center for Religious Freedom of Freedom House and Institute for Gulf Affairs, p. 17-18.

³⁸⁶. Din Wahid (2014), « The Challenge of Democracy in Indonesia : The Case of Salafi Movement », *Islamika Indonesiana*, 1 (1), p. 51-64.

l'étude de l'islam s'est rapidement répandu sur d'autres campus publics tels que l'Institut d'agriculture de Bogor (IPB), à Bogor, l'Université d'Indonésie (UI), à Jakarta, l'Université Gadjah Mada (UGM), à Yogyakarta, et l'Université Hasanuddin à Makassar. Le groupe a également développé la méthode des *usrah* (familles) pour le recrutement et l'organisation des cercles d'étude islamique (*halaqah*). Cette méthode s'est révélée très efficace pour former des cadres dans les conditions politiques très répressives imposées par Suharto³⁸⁷. L'année 1980 a marqué le développement des idéologies de l'islamisme indonésien et des réseaux islamistes transnationaux tels que les Frères musulmans, *Hizbut Tahrir* et le salafisme wahhabite, qui ont émergé publiquement après la démission de Suharto en mai 1998³⁸⁸. De nombreux anciens étudiants ayant achevé leurs études à LIPIA et dans des universités saoudiennes, tels que Ja'far Umar Thalib, fondateur du Laskar Jihad et du Forum Ahli Sunah Wal Jamaah (FASWJ), ou Muhammad Rizieq Syihab, fondateur du FPI, ont diffusé le paradigme politico-religieux de la première génération de l'islam, alias « passé islamique », en propageant le fondamentalisme islamique basé sur l'arabité comme source de légitimité³⁸⁹.

L'essor des nouveaux intellectuels musulmans progressistes : une ouverture à l'Occident

L'ouverture internationale de l'islam indonésien ne s'est cependant pas limitée à ses marges les plus rigoristes. Une branche de l'islam réformiste, demeurée attachée à un idéal d'ouverture et prête à abandonner la scène politique, a construit, dans les années 1970, une alliance de fait avec l'Ordre nouveau pour élargir vers l'Occident les possibilités de formation. Dans les années 1970-1990, l'abondance des revenus pétroliers a été utilisée par le président Suharto pour promouvoir le projet de modernisation et de développement du pays dans divers domaines tels que l'éducation, la santé, l'agriculture, le commerce, les transports, et bien d'autres

³⁸⁷. La méthode de l'*usrah* est une adaptation des méthodes des Frères musulmans d'Hassan al-Banna. Elle consiste à rassembler dix à quatorze personnes qui sont prêtes à vivre sous la direction de la charia. Chaque groupe d'*usroh* est une cellule pour l'établissement de l'État islamique. International Crisis Group (2005), « Recycling Militants in Indonesia : Darul Islam and the Australian Embassy Bombing », le 22 février, p.12; Salman (2006), « The Tarbiyah Movement : Why People Join This Indonesian Contemporary Islamic Movement », *Studia Islamika*, 13 (2), p. 171-240 ; Din Wahid (2014), « The Challenge of Democracy in Indonesia », *loc.cit.*, p. 51-64.

³⁸⁸. Salman (2006), « The Tarbiyah Movement », *loc.cit.*, p. 171-240 ; Greg Fealy (2007), « Hizbut Tahrir in Indonesia : Seeking a 'Total' Islamic Identity », en : Shahram Akbarzadeh and Fethi Mansouri (éd.), *Islam and Political Violence : Muslim Diaspora and Radicalism in the West*, London, New York : Tauris Academic Studies, p. 151-64.

³⁸⁹. Remy Madinier (2002), « Du temps des chameaux à celui du béton radioactif », *op.cit.*, p. 148-161.

encore³⁹⁰. S'appuyant sur cette manne pétrolière abondante, Suharto a lancé de grands projets visant à moderniser la vie sociale et religieuse en Indonésie, notamment l'islam indonésien. En nommant Abdul Mukti Ali comme ministre des Affaires religieuses en 1971³⁹¹, le gouvernement s'est engagé dans un vaste travail visant à aligner l'islam et ses fidèles sur l'idéologie de la modernisation, à renforcer l'harmonie religieuse et la tolérance par le dialogue, à réformer et promouvoir le système et la qualité de l'éducation islamique en Indonésie³⁹². En 1972, dans le but d'améliorer la qualité des instituts d'études islamiques publics (IAIN), Mukti Ali a chargé Harun Nasution, le recteur de l'IAIN de Jakarta, de réformer le programme d'enseignement supérieur de l'islam. Cette réforme soulignait l'importance de la réflexion rationnelle et critique sur la religion et introduisit les travaux des orientalistes occidentaux³⁹³. Afin de favoriser l'émergence de jeunes musulmans progressistes, le ministre a envoyé cinquante-cinq professeurs issus des IAIN poursuivre des études de master et de doctorat aux États-Unis et au Canada. Selon lui, les universités occidentales correspondaient bien au projet de modernisation de l'éducation et de l'enseignement islamique en Indonésie, car elles offraient un environnement propice aux jeunes musulmans indonésiens pour expérimenter et apprendre les systèmes et les méthodologies d'apprentissage occidentaux, ouverts, critiques, modernes et avancés³⁹⁴.

Après avoir quitté le ministère des religions, Mukti Ali a occupé un poste d'enseignant à l'IAIN Sunan Kalijaga de Yogyakarta. Dans les années 1970, de jeunes intellectuels musulmans tels qu'Ahmad Wahib, Djohan Effendi et Dawam Rahardjo organisaient régulièrement chez lui des discussions restreintes, connues sous le nom de « Limited Group ». Ce groupe invitait parfois de jeunes intellectuels musulmans de Jakarta tels que Nurcholish

³⁹⁰. Entre 1972-1986, fournissant environ 50% des exportations indonésiennes (environ 28% en 1970, 58% en 1975, 69% en 1980, 58% en 1985, et 34% en 1990), le pétrole constitue une source de revenus importante pour la nation. Malgré une baisse entre 1985-1986 due à la chute du prix mondial de pétrole, le taux de la croissance économique d'Indonésie resta assez stable et solide. Il allait repartir en hausse au début de 1990, de sorte que l'Indonésie a été comptée au nombre des « tigres d'Asie » et qualifiée de « miracle économique de l'Asie ». Anne Booth (ed.) (1992), *The Oil Boom and After : Indonesian Economic Policy and Performance in the Era of Suharto*, New York : Oxford University ; World Bank (1993), *The East Asian Miracle - Economic Growth and Public Policy*, Oxford University Press.

³⁹¹. Le ministre Mukti Ali, qui était également un expert en religions comparées de l'IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, était un ancien élève de l'Université de Karachi au Pakistan et de Montréal au Canada.

³⁹². Ali Munhanif (1998), « Prof. Dr. A. Mukti Ali : Modernisasi Politik-Keagamaan Orde Baru », en : Azyumardi Azra et Saiful Umam (ed.), *Menteri-Menteri Agama RI : Biografi Sosial-Politik*, Jakarta : Badan Litbang Departemen Agama RI- PPIM IAIN Jakarta, p. 271-319.

³⁹³. Carool Kersten (2015), *Islam in Indonesia : The Contest for Society, Ideas and Values*, New York : Oxford University Press, p. 37-38.

³⁹⁴. Ali Munhanif (1998), « Prof. Dr. A. Mukti Ali », *op.cit.*, p. 317.

Madjid et W.S. Rendra pour échanger leurs points de vue sur des questions socioreligieuses, politiques et culturelles. Sous la direction de Harun Nasution à Jakarta et de Mukti Ali à Yogyakarta, ces jeunes intellectuels ont rapidement marqué le début d'une ère de renouveau de l'islam indonésien, se distinguant de leurs aînés qui avaient été profondément marqués par le désarroi, la colère et l'amertume collective causés par la dissolution du Masyumi en 1960. Ils étaient animés d'une forte motivation pour formuler une nouvelle stratégie afin de surmonter ce traumatisme collectif en appelant à la réforme de l'islam : réinterpréter et actualiser les doctrines fondamentales de la religion et les harmoniser avec les valeurs de la démocratie et de la modernité³⁹⁵. Ils ont ainsi commencé à se détacher de l'influence politique et intellectuelle de leurs prédécesseurs, ainsi que des organisations musulmanes telles que la Muhammadiyah et le NU. Rassemblés sous le drapeau de l'association des musulmans indonésiens (HMI), ces intellectuels modernistes et traditionalistes ont lancé un mouvement de renouveau de la pensée musulmane en Indonésie³⁹⁶.

Par la suite, le gouvernement de Suharto par l'intermédiaire du ministère des Affaires religieuses, a poursuivi ses réformes socioreligieuses ainsi que la modernisation de l'éducation islamique. Cette intervention, selon Carool Kersten, était manifestement une étape clef du projet de réactualisation (*Agenda reaktualisasi*) de l'islam indonésien, par lequel le gouvernement a entrepris de consolider les initiatives en faveur de la classe moyenne musulmane tout en favorisant l'islamisation profonde de la société indonésienne³⁹⁷. Occupant le poste de ministre des Affaires religieuses de 1983 à 1993, Munawir Sjadzali a sélectionné trente des meilleurs étudiants des IAIN afin de les envoyer poursuivre leurs études de master et doctorat aux États-Unis (UCLA, Columbia, Chicago, et Harvard), en Europe occidentale (Londres, Leiden, et Hamburg), et en Australie (ANU, Monash, et Flinders) dans les domaines des études islamiques et des sciences sociales³⁹⁸. Il a ainsi établi un système de *madrrasah* combinant le système du *pesantren* traditionnel avec des méthodes d'enseignement modernes³⁹⁹. Avec l'autorisation de

³⁹⁵. Bahtiar Effendy (2009), *Islam dan Negara : Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta : Paramadina, p. 149-158.

³⁹⁶. Carool Kersten (2015), *Islam in Indonesia*, *op.cit.*, p. 37.

³⁹⁷. Carool Kersten (2015), *Islam in Indonesia*, *ibid.*

³⁹⁸. Bahtiar Effendy, Hendro Prasetyo et Arief Subhan (1998), « Munawir Sjadzali, MA ; Pencairan Ketegangan Ideologis », en : Azyumardi Azra et Saiful Umam (éd.), *Menteri-Menteri Agama RI Biografi Sosial-Politik*, Jakarta : Badan Litbang Agama Departemen Agama RI bekerjasama dengan PPIM-IAIN Jakarta, p. 404.

³⁹⁹. Dans la réflexion critique de Sjadzali, les deux types de *pesantren* sont devenus un « soutien fondamental » à l'éducation et à l'existence de l'islam indonésien. Cependant, selon lui, les deux ont leurs propres avantages et inconvénients. Les *pesantren* traditionnels sont connus pour se prêter à l'étude du livre religieux classique (*kitab kuning*), mais ils ne maîtrisent pas la langue et la littérature arabo-islamiques modernes.

Suharto, le ministre a créé en 1988 une nouvelle madrasa spécialisée dans les études islamiques (Madrasah Aliyah Program Khusus, MAPK) à Padang Panjang, Ciamis, Yogyakarta, Ujung Pandang, et Jember. Par la suite, en 1990, cinq autres MAPK ont été créées à Banda Aceh, Lampung, Solo, Banjarmasin, et Mataram⁴⁰⁰. Le ministre Sjadzali a présidé à la transformation sociale marquée par l'adoption du Pancasila comme un socle unique en 1984, au pèlerinage de Suharto et sa famille à La Mecque en 1991, ainsi qu'à l'instauration de l'ICMI en 1992. Il a aussi été témoin du basculement de la stratégie d'alliance de Suharto, passé de soutiens militaro-laïcs et musulmans *kejawan* (javanistes), à une alliance plus étroite avec des groupes musulmans plus orthodoxes⁴⁰¹. Ne le considérant plus comme une menace, Suharto a progressivement cessé de se méfier de l'islam culturel, en particulier après l'abandon par la Muhammadiyah en 1971 et le NU en 1984 de leur implication dans la vie politique. En concomitance, des années 1980 à 1990, l'Indonésie a connu un foisonnement de nouveaux intellectuels musulmans comme Nurcholish Madjid (Cak Nur), Amien Rais, Syafii Maarif (tous trois anciens étudiants de Fazlur Rahman à Chicago), et Abdurrahman Wahid (Gus Dur), qui prônaient le renouveau de l'islam favorisant le développement et le progrès⁴⁰². Sous le slogan jargonant d'« l'islam *yes*, parti musulman *no* », l'idéal progressiste de Cak Nur a été accueilli chaleureusement par les jeunes activistes musulmans du HMI, ce qui leur permit de s'intégrer au parti au pouvoir, le Golkar, dans les années 1980 - 1990⁴⁰³. Président de la Muhammadiyah (1998-2005), Syafii Ma'arif a insisté sur la sortie d'un islam arabo-centré pour que l'islam indonésien soit intégralement compatible avec la démocratie et le pluralisme. À l'instar de Syafii, le président du NU (1984-1999), Gus Dur a lancé le projet de l'indigénisation de l'islam contre l'arabisation pour que l'islam puisse s'adapter aux conditions locales indonésiennes. Amien Rais, pour sa part, a insisté sur la nécessité de la démocratie et la réforme politique en Indonésie⁴⁰⁴. Ces intellectuels

⁴⁰⁰. La réforme du système de l'éducation religieuse à l'époque de Sjadzali faisait partie de la politique de Suharto en faveur de l'islam culturel *indonésien*, caractérisée par une augmentation du symbolisme religieux, comme le port de voile en espaces publics et la transformation socio-religieuse des musulmans nominaux comme « des nouveaux *santri* », souvent marquée par le remplacement du nom javanais, « Suroño », par le nom arabo-islamique « Syamsudin » à Java. Bahtiar Effendy, Hendro Prasetyo et Arief Subhan (1998), « Munawir Sjadzali, MA », *op.cit.*, p. 403.

⁴⁰¹. Carool Kersten (2015), *Islam in Indonesia*, *op.cit.*, p. 39-40.

⁴⁰². Zuly Qodir (2010), *Islam Liberal : Varian-varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-2002*, Yogyakarta : LKiS, p. 88

⁴⁰³. Les politiciens musulmans de Golkar, comme Akbar Tanjung, Fahmi idris, Abdul latief, dan Jusuf Kalla, Hajriyanto Y Thohari, sont devenus les élites dirigeantes du parti et du gouvernement, notamment après la chute de Suharto.

⁴⁰⁴. Après son retour de Chicago, le jeune Amien Rais s'est rapidement fait connaître en tant qu'intellectuel musulman revendiquant la succession politique de Suharto. En s'impliquant activement dans l'activisme intellectuel et la propagation de l'islam au sein de la Muhammadiyah et du DDII, il a réussi à éveiller la conscience

musulmans ont été appelés à lancer des débats sur la réinterprétation du Coran, l'« actualisation » de la tradition, l'indigénisation de l'islam, l'orientation vers l'avenir, et l'islamisation des connaissances et de la technologie⁴⁰⁵.

« *Islamisation des connaissances* » versus « *hégémonie occidentale* »

Lorsqu'au milieu des années 1980, le régime Suharto se rapprocha à nouveau de l'islam militant pour pallier au soutien de plus en plus critique de l'armée, il contribua à modifier profondément, au prix de débats passionnés, le rapport de la communauté musulmane indonésienne au monde en lui ouvrant de nouveaux horizons. En 1990, la création de l'ICMI suscita d'intenses débats concernant l'islamisation des sphères sociopolitique et économique. Les musulmans indonésiens ont été témoins de l'établissement de médias islamiques, de banques islamiques et d'une économie islamique. Parmi les intellectuels, des discussions sur l'islamisation des connaissances ont également émergé. Le concept d'« islamisation des connaissances » a été initialement introduit par Syed Hossein Nasr, un érudit et intellectuel irano-américain, dans les années 1960. Entre les années 1977 et 1980, Syed Naquib Al Attas, un érudit et intellectuel musulman malaisien, ainsi que Ismail Raji Al-Faruqi, un intellectuel musulman américain, ont développé ce concept dans leurs ouvrages, leurs conférences et leurs travaux⁴⁰⁶. Face à ce projet, Fazlur Rahman, un intellectuel musulman de Chicago, a souligné qu'il n'était pas nécessaire, tant d'un point de vue épistémologique que sur le plan axiologique, d'islamiser les connaissances. Il estimait qu'il était impératif au contraire de former des penseurs de grande envergure, ouverts à l'universalité et dotés d'une pensée positive et constructive⁴⁰⁷. À l'instar de son professeur à Chicago, Nurcholish Madjid, encouragea les musulmans à entreprendre des études et des recherches religieuses en utilisant les sciences sociales, déjà

des Indonésiens quant à l'importance de la démocratie pour contrer l'autoritarisme politique de Suharto. Afin d'insuffler un esprit démocratique et révolutionnaire contre les injustices politiques et sociales du pouvoir en place, il a traduit en *bahasa* indonésien un ouvrage de l'idéologue iranien Ali Shariati. Ce livre, intitulé « *Tugas Cendekiawan Muslim* », publié en 1995 à Jakarta par PT Rajagrafindo Persada, 228 pages.

⁴⁰⁵. Carool Kersten (2015), *Islam in Indonesia, op.cit.*, p. 40.

⁴⁰⁶. Le projet de l'islamisation des connaissances entend dé-séculariser les connaissances développées en Occident et les islamiser dans la perspective du *tauhid* (unicité en Dieu) et des valeurs de l'islam. En bref, ce projet veut que les musulmans se détachent de la connaissance et la science occidentale, marquées par l'hégémonie politique et culturelle de l'Occident et le christianisme. Voir les travaux et les ouvrages de Syed Hossein Nasr (1966), *Science and Civilization in Islam*, Cambridge : Harvard University Press ; Ismail Raji Al-Faruqi (1982), *Islamization of Knowledge : General Principles and Work Plan*, Virginia : International Institute of Islamic Thought ; Syed Naquib Al-Attas (1993), *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur : International Institute of Islamic Thought and Civilization.

⁴⁰⁷. Fazlur Rahman (2011), « Islamization of Knowledge : A Response », *Islamic Studies*, 50 (3/4), p. 449-457.

préconisées dans le Coran et initiées dans le *Muqaddima* d'Ibn Khaldun⁴⁰⁸. Comme Cak Nur, Kuntowijoyo, historien et intellectuel musulman de l'Université Gadjah Mada, s'est davantage intéressé à l'objectivation des connaissances (*objektifikasi pengetahuan*) afin de faire de l'islam un facteur de transformation sociale.⁴⁰⁹ Il s'appuyait sur une approche des sciences sociales prophétiques (*ilmu-ilmu sosial profetik*), favorisant la transformation sociale à travers l'humanisation, la libération et la transcendance⁴¹⁰. Pour le courant rénovateur représenté par Usep Fathuddin, Dawam Rahardjo, Haidar Bagir, Din Syamsudin et Mulyadhi Kartanegara, l'islamisation des connaissances constituait une sorte de contradiction en soi, étant donné que la grandeur de l'islam classique reposait sur la maîtrise de la connaissance par les musulmans, plutôt que sur l'islamisation des connaissances⁴¹¹.

Très critiquée par le courant progressiste, l'islamisation des connaissances n'a pas non plus suscité de réactions positives au cours des années 1990 dans les milieux musulmans militants. Le DDII, en tant que partenaire de l'IIIT (*The International Institute of Islamic Thought*) en Indonésie, ne sembla pas s'engager sérieusement dans cette voie pour contrer les idéologies libérales et séculières promues par le courant progressiste du « nouveau de l'islam ». Cependant, au cours des années 2000, lorsque le climat intellectuel indonésien a été marqué par l'émergence de jeunes intellectuels libéraux regroupés au sein du réseau de l'islam libéral (Jaringan Islam Liberal, JIL), fondé en 2001, et du réseau des jeunes intellectuels Muhammadiyah (Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah, JIMM), fondé en 2003, le projet d'islamisation des connaissances a été repris par les disciples indonésiens de Syed Naquib Al-Attas, proches du DDII, tels que Adian Husaini, Hamid Fahmi Zarkasy, Adnin Armas et Syamsuddin Arif, qui ont fondé l'INSISTS (Institute for the Study of Islamic Thought and Civilizations).⁴¹² Ces anciens élèves de l'ISTAC (International Institute of Islamic Thought and Civilization), en Malaisie, ont vivement critiqué la pensée de l'islam libéral ainsi que celle du nouveau de l'islam, développé par des personnalités telles que Cak Nur, Gus Dur et Buya Syafii, ainsi que par les jeunes membres du NU et de la Muhammadiyah, au sein du JIL et du

⁴⁰⁸. Nurcholish Madjid (2019), « Cendekiawan dan relijiusitas : Ilmu Sosial », en : Budhi Munawar Rahman (ed.) *Karya Lengkap Nurcholish Madjid : Keislaman, Keindonesiaan, dan Kemoderenan*, Jakarta : Nurcholish Madjid Society, p. 4221-4225.

⁴⁰⁹. Kuntowijoyo (2004), *Islam sebagai Ilmu : Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, Teraju, p. 6-9.

⁴¹⁰. Kuntowijoyo (1998), *Paradigma Islam : Interpretasi untuk Aksi*, Bandung : Mizan, p. 288 ; Kuntowijoyo (2001), *Muslim Tanpa Masjid : Esai-esai Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*, Bandung : Mizan, p. 357-365.

⁴¹¹. Tiar Anwar Bachtiar (2017), *Pertarungan Pemikiran Islam di Indonesia : Kritik-kritik Terhadap Islam Liberan dari H.M Rasjidi Sampai INSIST*, Jakarta : Pustaka Al-Kautsar, p. 270-271.

⁴¹². Tiar Anwar Bachtiar (2017), *Pertarungan Pemikiran Islam di Indonesia*, *ibid.*, p. 286-287.

JIMM. Selon eux, l'idée de renouveau de l'islam est une idée influencée par le christianisme et l'Occident, ce qui contredit l'épistémologie de la connaissance islamique. Par conséquent, ils se distancient de l'utilisation des épistémologies occidentales et chrétiennes des sciences sociales pour étudier l'islam, ses textes religieux et sa société. Ils critiquent ainsi les idées de Cak Nur sur la sécularisation, les considérant comme influencées par les occidentaux et les chrétiens, tel Harvey Cox⁴¹³.

Au contraire, les jeunes du JIL et du JIMM ont valorisé les sciences sociales occidentales telles que l'archéologie, l'anthropologie et la sociologie, pour interpréter les textes primaires de l'islam ainsi que les phénomènes sociopolitiques, religieux et culturels au sein de la communauté musulmane. Ils se sont appuyés sur des intellectuels et penseurs musulmans tels que Ali Abd Raziq, Fazlur Rahman, Abdullah Ahmed An-Naim, Farid Essack, Mohammad Shahrour, Mohammed 'Abid Al-Jabiri, Khaled Abu Fadl, Hassan Hanafi, Mohammad Arkoun, Amina Wadud, Fatimah Mernissi, Rifaat Hasan et Asghar Ali Engineer, Abdul Karim Soroush et Bassam Tibi, ainsi que sur des intellectuels indonésiens tels que Nurcholish Madjid, Ahmad Syafii Ma'arif, Kuntowijoyo, Abdurrahman Wahid, Moeslim Abdurrahman, Mansour Fakih, Amin Abdullah, et Abdul Munir Mul Khan. Ces intellectuels ont ouvert la voie à des idées progressistes et libérales concernant l'islam, la démocratie, la laïcité, le féminisme, le libéralisme, la théologie de la libération, les droits de l'homme, le néo-modernisme, et bien d'autres. En rejetant l'islamisation des sciences, les jeunes intellectuels de la Muhammadiyah et du JIMM ont à l'inverse adopté l'herméneutique, les sciences sociales critiques et le nouveau mouvement social comme trilogie de leur mouvement intellectuel. Ils s'orientent vers une approche de l'islam fondée sur les méthodes de la science sociale critique, se rapprochant ainsi de la théologie chrétienne de la libération de Paulo Freire, de l'intellectualisme organique d'Antonio Gramsci, de l'idéologie de la révolution iranienne d'Ali Shariati et de l'islam éclairé de Hassan Hanafi. Dans ce cadre de pensée, ils utilisent la méthode herméneutique pour interpréter les textes primaires de l'islam en adoptant l'approche critique des sciences sociales, en s'inspirant des philosophes et intellectuels musulmans et occidentaux mentionnés précédemment⁴¹⁴.

⁴¹³. D'après Adian Husaini, le concept de la sécularisation de Nurcholish Madjid s'inspire du livre de Harvey Cox intitulé *The Secular City*. Dans ce sens, il a noté que Madjid a été théologiquement influencé par ce théologien chrétien et universitaire américain dans ses discours sur la nécessité de la sécularisation de la pensée musulmane, le 2 janvier 1970 à Jakarta et le 21 octobre 1992 à Taman Ismail Marzuki (TIM, Jakarta). Voir : Adian Husaini (2005), *Wajah Peradaban Barat : Dari Hegemoni Kristen ke Sekular-Liberal*, Jakarta : Gema Insani Press, p. 257-270.

⁴¹⁴. Biyanto (2009), « Tafsir Sosial Ideologi Keagamaan Kaum Muda Muhammadiyah : Telaah terhadap Fenomena Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM) », *Jurnal Salam*, 12 (2), p. 31-43.

Par leur appropriation des sciences sociales et humaines occidentales, les intellectuels de l'ISTAC, fondé en 2003, considèrent que la pensée de l'islam libéral repose sur un projet de réinterprétation du Coran en utilisant l'approche herméneutique, les sciences sociales critiques occidentales et les idées du libéralisme et de la théologie de la libération provenant de la tradition judéo-chrétienne occidentale. Cette filiation de la pensée libérale est également perçue par les groupes islamistes et fondamentalistes comme une influence occidentale qui s'oppose aux principes de la charia, tels, entre autres, que le port du voile (*jilbâb*), la loi du talion (*qisâs*), la peine de la main coupée⁴¹⁵. De plus, l'islam libéral est considéré comme une idée séculière et libérale introduite au sein de la communauté musulmane par les juifs et les chrétiens occidentaux. Les jeunes intellectuels musulmans du JIL et du JIMM sont ainsi décrits comme ayant succombé à l'emprise d'une méthodologie biaisée issue des sciences occidentales, ce qui conduit à des interprétations erronées de l'islam et de sa civilisation. Dans ce contexte, Ugi Suharto, ancien élève de l'ISTAC en Malaisie, critique l'utilisation de la méthode herméneutique par le JIMM. En s'appuyant sur son professeur Naquib Al-Attas, il établit une distinction entre l'exégèse issue des différentes traditions de l'islam et l'herméneutique issue de la tradition grecque, qui n'a aucun lien avec une « science » de l'interprétation des textes sacrés d'une autre culture ou religion. En imposant une approche herméneutique à l'étude des textes islamiques, Ugi affirme que le courant de renouveau de l'islam remet en question le Coran et le considère comme problématique⁴¹⁶. Dans cette perspective, Adian Husaini et Nuim Hidayat accusent le projet de renouveau de l'islam d'être essentiellement une « occidentalisation » et une « libéralisation » de la pensée musulmane, s'opposant à l'application de la charia islamique et favorisant la sécularisation, l'émancipation des femmes, le pluralisme théologique et la promotion de la démocratie occidentale⁴¹⁷.

Afin de contrer ce qu'ils perçoivent comme une « hégémonie occidentale », les fondateurs de l'INSISTS ont milité en faveur du projet d'islamisation des connaissances. Dans le cinquième numéro de la revue *Islamia*, intitulé *Membangun Peradaban Islam dari Dewesternisasi kepada Islamisasi Ilmu Pengetahuan* (Construire une civilisation islamique, de la désoccidentalisation à l'islamisation des connaissances), publié en juillet-septembre 2005, les

⁴¹⁵. Le regard critique envers l'établissement de l'islam libéral indonésien est fourni par des intellectuels islamistes indonésiens Adian Husaini et Nuim Hidayat (2002), *Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya*, Jakarta : Gema Insani Press, xii + 236 pages.

⁴¹⁶. Ugi Suharto (2003), « Apakah Al-Qur'an Memerlukan Hermeneutika », *Tarjih*, 6 (7), p. 30.

⁴¹⁷. Adian Husaini dan Nuim Hidayat (2006), *Islam Liberal : Konsepsi, Sejarah, Penyimpangan, dan Jawabannya*, Jakarta : Gema Insani Press, p. 3.

auteurs Adnin Armas, Ugi Soeharto, Rosnani Hashim, M. Aslam Haneef, Adi Setia, Wan Mohd Nor Wan Daud, et Syamsudin Arif expriment leur sympathie et leur soutien aux idées d'Al-Attas sur l'islamisation des connaissances. Selon eux, ce projet est un élément crucial pour la construction sérieuse d'une « civilisation islamique » indépendante, libérée des méthodologies et des perspectives séculières, libérales et pluralistes de la civilisation et des connaissances occidentales. Dans la continuité de la vision de leur maître Al-Attas, Adnin Armas soutient que l'islamisation des connaissances est nécessaire pour contrer l'hégémonie de la civilisation occidentale, qui est dominée par une vision scientifique occidentale ayant des effets très négatifs sur d'autres civilisations, y compris l'islam. Selon lui, l'occidentalisation est considérée comme un « virus » inhérent à la science occidentale moderne, constituant le plus grand défi pour les musulmans contemporains⁴¹⁸.

Malgré le débat houleux qu'il suscita dans les années 2000, le projet d'islamisation des connaissances a tout de même donné lieu à une initiative d'« intégration des connaissances » dans certains campus islamiques, notamment par la transformation de l'IAIN Jakarta et Yogyakarta en universités islamiques publiques (Universitas Islam Negeri, UIN), où des études scientifiques et technologiques ont été ajoutées aux sciences religieuses islamiques. À Yogyakarta, cette démarche d'intégration entre les sciences religieuses (*dirasah islamiyyah*) et les sciences et technologies contemporaines a été entreprise selon une approche d'interconnexion et d'intégration préconisée par le penseur et recteur de l'UIN Yogyakarta, Amin Abdullah, qui vise à intégrer les sciences religieuses et les sciences modernes⁴¹⁹. Pour Amin, le projet d'« intégration de la religion et de la science » affirme que la science et la religion se complètent mutuellement et ne sont pas contradictoires, rejetant ainsi toute dichotomie entre les deux domaines. Dans le même sens, Mulyadhi Kartanegara, qui a également contribué à la transformation de l'UIN Jakarta, met en avant l'importance de ce projet à travers une approche d'intégration ouverte et « dialogique », qui implique une acceptation « critique » de toutes les sciences, y compris les sciences séculières. Plutôt que d'utiliser le terme « islamisation des connaissances », qui peut être perçu comme exclusif, la formule « intégration des connaissances et de la religion » est adoptée pour sa dimension

⁴¹⁸. Tiar Anwar Bachtiar (2017), *Pertarungan Pemikiran Islam di Indonesia*, op.cit., p. 288 ; Adnin Armas (2005), « Westernisasi dan Islamisasi Ilmu », *Majalah Islamia*, Jakarta : INSISTS, p. 9.

⁴¹⁹. Amin Abdullah (2006), *Islamic Studies di Perguruan Tinggi : Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar ; M. Amin Abdullah (2003), « Etika Tauhidik sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama : Dari Paradigma Positivistik-Sekularistik Ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik », en : M. Amin Abdullah (et.al), *Menyatukan Kembali Ilmu- Ilmu Agama dan Umum : Upaya Mempersatukan Epistemologi Islam dan Umum*, Yogyakarta : Sunan Kalijaga Press; M. Amin Abdullah (2021), *Multidisiplin, Interdisiplin, dan Transdisiplin: Metode Studi Agama dan Studi Islam di Era Kontemporer*, Yogyakarta: IBTimes.

inclusive⁴²⁰. Ce projet d'intégration des connaissances constitue une riposte à l'appel du mouvement du « nouvel athéisme » (*new atheism*), qui glorifie la supériorité de la science par rapport à la religion. Ce mouvement, porté par des scientifiques occidentaux tels que Richard Dawkins, Sam Harris, Daniel Dennett et Christopher Hitchens, considère la religion comme une illusion et cherche à la remplacer par la science dans la compréhension et l'explication du monde⁴²¹.

En Indonésie, ces dernières années ont vu l'émergence d'un groupe néo-athée, l'Indonesian Atheist (IA), qui met en avant l'importance de la science et la nécessité d'en finir avec la religion. Lorsque la Covid a frappé l'Indonésie en 2019, Luthfi Assyaukanie, ancien leader du JIL et fortement influencé par les idées de Yuval Noah Harari sur la théorie de l'évolution⁴²², a affirmé que la pandémie avait rendu la religion impuissante, inutile et incapable d'agir. En revanche, il a soutenu que l'ère de la science et de la technologie rendait les mythes et les superstitions, telle que la religion, de plus en plus obsolètes⁴²³. En réponse à ce nouvel athéisme scientifique, Haidar Bagir et Ulil Abshar Abdalla, dans leur livre intitulé *Sains Religijs, Agama Saintifik* (Science religieuse, Religion scientifique), affirment que la science et la religion ne sont pas contradictoires, mais se complètent mutuellement. Selon eux, la religiosité se trouve dans la science et l'idée scientifique se trouve dans la religion. Ils promeuvent l'idée d'intégration de la science et de la religion comme une voie médiane face au phénomène du « qutbisme », pour reprendre les termes d'Ulil Abshar, qui fait référence à l'islam radical et conservateur exaltant la supériorité de la religion tout en rejetant la science, ainsi qu'aux intellectuels et scientifiques athées qui estiment que la religion n'est plus nécessaire pour comprendre le développement du monde, car la science seule suffit à l'expliquer⁴²⁴.

⁴²⁰. Tiar Anwar Bachtiar (2017), *Pertarungan Pemikiran Islam di Indonesia*, op.cit. p. 271.

⁴²¹. Pour la discussion sur le nouvel athéisme voir: Haidar Bagir et Ulil Abshar Abdalla (2020), *Sains 'Religijs', Agama 'Saintifik' : Dua Jalan Mencari Kebenaran*, Bandung : Mizan, p. 114-132; Luthfi Assyaukanie (2015), « Tiga Jenis Ateisme di Indonesia », *IslamLib*, le 14 décembre, disponible sur: <https://islamlib.com/agama/ateisme/tiga-jenis-ateisme-di-indonesia/> (consulté le 14 juin 2023)

⁴²². Luthfi Assyaukanie (2015), « Bintang Jalang : Asal Usul Tuhan dan Agama », *IslamLib*, le 30 octobre, disponible sur: <https://islamlib.com/agama/ateisme/bintang-jalang-asal-usul-tuhan-dan-agama/> (consulté le 14 juin 2023)

⁴²³. Luthfi Assyaukanie (2021), « Bubarnya Agama », *Facebook*, le 2 juillet, disponible sur: <https://www.facebook.com/assyaukanie/posts/pfbid02DLH3rxZftbxNCbXobrTkFMyjZDhNS88rwAnKFBLMKZExPrB1t5DH34zv7KC9Uaxnl> (consulté le 14 juin 2023).

⁴²⁴. Haidar Bagir dan Ulil Abshar Abdalla (2020), *Sains 'Religijs', Agama 'Saintifik' : Dua Jalan Mencari Kebenaran*, Bandung : Mizan, p. 105-110.

S'inspirant du projet d'indigénisation de l'islam (*pribumisasi Islam*) initié par l'ancien président de l'Indonésie et du NU, Abdurrahman Wahid, l'ancien président de la Muhammadiyah, Ahmad Syafii Ma'arif (mort en 2022), encourageait les musulmans à se dégager d'une vision catastrophiste de l'histoire arabe. Cela impliquait, entre autres, de dépasser les luttes politico-confessionnelles qui ont marqué l'histoire des musulmans arabes classiques et qui ont donné naissance au sunnisme et au chiisme⁴²⁵. Face à cette version dévastatrice de l'histoire de la civilisation arabe, il appelait les penseurs musulmans non arabes, y compris indonésiens, à construire une civilisation islamique affranchie de l'arabisme et du sectarisme destructeur⁴²⁶. En réponse à cet appel, notamment pour faire face à l'arabisation promue par l'islam transnational, des élites dirigeantes et des intellectuels indonésiens se sont efforcés, ces dernières années, de s'affranchir d'un islam centré sur l'Arabie. Ils ont milité pour la particularité de l'islam indonésien en tant que religion de la tolérance, de l'amitié et de l'ouverture, fondée sur l'idéologie du Pancasila qui prône la tolérance, l'ouverture, le pluralisme, l'entraide, la réconciliation et la modération religieuse.

Ce capital indonésien est de plus en plus mis en avant par eux à travers leurs publications et leurs séminaires, tant au niveau national qu'international. L'Indonésie abrite les plus grandes organisations civiles islamiques au monde, à savoir la Muhammadiyah et le NU, qui disposent de réseaux et de ressources nationales et internationales inégalées dans aucun autre pays. En outre, en Indonésie, le système éducatif musulman (*madrasah/pesantren*) permet aux anciens élèves d'intégrer les écoles et les universités publiques, et vice versa. Un tel système particulier est rarement observé ailleurs, que ce soit en Malaisie, à Singapour ou dans les pays du Moyen-Orient⁴²⁷.

Dans cette perspective, la prise de conscience de la nécessité de s'affranchir d'un islam centré sur l'Arabie opérée par les intellectuels et les organisations musulmanes modérées, revêt une importance capitale dans la concrétisation de cette démarche de sortie de l'arabisme. Ulil

⁴²⁵. La guerre des chameaux d'Aïcha et d'Ali et le rôle de Shifin Ali et Muawiyah Abassiyah, ainsi que les guerres d'Umayyah. Sans parler des croisades (1096-1291) et de l'invasion mongole de Bagdad en 1258. La saisie de l'hégémonie par les Saoudiens et les Iraniens, la destruction de l'Afghanistan, de l'Irak, de la Syrie, de la Libye et du Yémen par les forces combinées des Arabes et des Occidentaux, ou par leurs compatriotes arabes seuls dans le cas du Yémen, sont les véritables symboles de l'atmosphère mentale chaotique du monde arabe et de la perte de sa part de toute perspective d'avenir. Ahmad Syafii Ma'arif (2018), *Krisis Arab dan Masa Depan Dunia Islam*, Yogyakarta : Bentang Pustaka, p. 15-29.

⁴²⁶. Ahmad Syafii Maarif (2018), *Krisis Arab dan Masa Depan Dunia Islam*, *ibid.*, p. 65-66.

⁴²⁷. Jamhari Ma'ruf, entretien personnel, le 27 octobre 2022, Jakarta.

Abshar Abdalla affirme ainsi que le discours de l'*islam nusantara*, par exemple, joue un rôle crucial dans l'affirmation de la « libre agentivité » des musulmans non arabes pour définir leur propre islam. Jusqu'à présent, selon lui, le type d'expérience plurielle et diversifiée de « l'islam multicolore » indonésien (*islam warna-warni*) a eu tendance à être négligé ou sous-estimé par les arabo-musulmans. Mais une nouvelle conscience identitaire affirme clairement qu'il existe d'autres formes et expressions de l'islam que la modalité arabo-musulmane, car l'islam lui-même est pluriel⁴²⁸. Ainsi, conclut-il que la contestation dirigée contre la prétendue « idéologie islamique transnationale », portée par les intellectuels et les organisations musulmanes au cours de la dernière décennie, n'est que l'expression d'une aspiration que les expériences locales et « indigènes » de l'islam, devraient valider et légitimer⁴²⁹. Abdul Mu'ti, secrétaire de la Muhammadiyah, soutint quant à lui qu'une telle conscience visant à créer « un nouveau centre de l'islam » repose sur des arguments démographiques, l'Indonésie étant le pays qui abrite la plus grande population musulmane au monde, ainsi que sur des arguments liés à la religiosité de cette population, qui se distingue par son engagement religieux élevé par rapport aux autres pays musulmans. De plus, l'Indonésie possède une tradition islamique solide, comportant une maîtrise des sciences islamiques classiques. Enfin, souligne-t-il, l'islam en Indonésie est perçu comme indemne de tout conflit avec les autres États musulmans, ce qui lui permet d'être politiquement accepté par tous. Mu'ti se montre optimiste quant à la capacité des musulmans indonésiens à surmonter leurs obstacles économiques et politiques, permettant ainsi à l'Indonésie de se positionner sur la scène de l'islam mondial⁴³⁰.

Pour répondre à ces besoins, les dirigeants indonésiens, les oulémas et les intellectuels musulmans modérés se sont mis d'accord pour utiliser la doctrine de l'*islam wasathiyah* afin de faire face aux problèmes socioreligieux et politiques, tant au niveau national qu'international. Dans cette optique, les 7 et 8 décembre 2005, en tant que membre de l'Organisation de la Coopération islamique (OCI), l'Indonésie a apporté son soutien à la Déclaration de La Mecque, appelant les pays membres à intensifier et coordonner les efforts internationaux de lutte contre le terrorisme et contre l'islamophobie en promouvant les valeurs fondamentales de l'islam du

⁴²⁸. En 2002, la promotion d'un islam *warna-warni* (islam multi couleur) a été entamé par le réseau de l'Islam libéral (JIL) sur les chaînes nationales indonésiennes privées RCTI et SCTV. Critiqué par le conseil des *moudjahidines* indonésiens, les chaînes ont été contraintes d'en arrêter la promotion. Delphine Allès (2016), *Transnational Islamic Actors and Foreign Policy*, *op.cit.*, p. 74-75.

⁴²⁹. Ulil Abshar Abdalla, « Islam Nusantara sebagai 'Cosmopolis' : Sejumlah kritik dan eksplorasi teoritis », *UNUSIA*, disponible sur : <https://fin.unusia.ac.id/islam-nusantara-sebagai-cosmopolis-sejumlah-kritik-dan-eksplorasi-teoritis1/> (consulté le 3 mai 2023).

⁴³⁰. Abdul Mu'ti, entretien personnel, le 22 octobre 2022, Jakarta.

juste milieu. Sur la base de cette déclaration, le monde musulman a commencé à adopter l'idée de la modération islamique, perçue comme incarnée dans le Coran, les traditions de Mahomet et la longue histoire de la civilisation musulmane. Les intellectuels et les universitaires ont finalement affirmé que l'islam et la démocratie peuvent s'associer pour éliminer et combattre l'idéologie radicale et obscurantiste⁴³¹. En conséquence, l'Indonésie comme les pays musulmans touchés par le terrorisme et le radicalisme religieux, tels que l'Arabie saoudite, le Maroc, les Émirats Arabes unis, la Jordanie, ont commencé à utiliser le concept de l'islam du juste milieu pour combattre le radicalisme⁴³².

Dans ce contexte, l'Indonésie a saisi l'occasion de projeter sa nouvelle identité internationale d'islam modéré par le biais d'une diplomatie du *soft power*. Longtemps identifiée comme un promoteur du wahhabisme, la Ligue du monde islamique, a déployé toute une diplomatie religieuse fondée sur la promotion du *wasatiyyat islam*. Sous la direction de son nouveau secrétaire général, Muhammad ibn 'Abd al-Karim 'Isa, un intellectuel jugé plus ouvert nommé en 2016, l'Arabie saoudite a lancé un projet de diplomatie islamique modérée dans le monde entier : l'encouragement à l'intégration des minorités musulmanes, la lutte contre le radicalisme, et la promotion du dialogue interreligieux, en particulier en Occident. Elle a également construit une coopération islamique avec le monde musulman à travers une série d'activités de dialogue interreligieux et civilisationnel comme sa récente coopération avec le Nahdlatul Ulama au R-20 à Bali. Depuis Amman, le roi Abdallah II bin Al-Hussein de Jordanie a appelé le 9 novembre 2004, la communauté internationale à travailler sérieusement à l'éradication des causes de la violence, du fanatisme, de l'extrémisme et de l'islamophobie, en mettant fin à toute oppression par les voies de la tolérance et de la modération⁴³³. Le Message d'Amman, signé par quelque 552 universitaires et dirigeants mondiaux dans 84 pays pendant un an, entre juillet 2005 et juillet 2006, est devenu une arme politique nationale et étrangère pour lutter contre le radicalisme ainsi que l'islamophobie. Il a influencé le monde musulman, tout comme l'Indonésie. Ainsi, à travers sa diplomatie et sa politique étrangère, l'Indonésie a

⁴³¹. Amin Elias (2017), « Le Sheikh Yousef Al-Qaradawi et l'Islam du 'Juste milieu' : Jalons critiques », *Confluences Méditerranée*, L'Harmattan, 4 (103), p. 133 -155.

⁴³². Abdel Wahab Meddeb (2011), « Religion et Islam », *loc.cit.*, p. 112-124 ; Cédric Baylocq et Aziz Hlaoua (2016), *loc.cit.*, p. 113-128.

⁴³³. En juillet 2005, il a tenu une conférence internationale réunissant 200 chefs religieux musulmans de cinquante pays, y compris la délégation indonésienne, pour formuler les trois points d'un message pacifique et universel de l'islam. Ces trois points ont ensuite été adoptés à l'unanimité par les dirigeants politiques du monde islamique lors du sommet de l'Organisation de la Coopération islamique à La Mecque en décembre 2005 qui a publié la Déclaration de la Mecque. « The Amman Message », disponible sur : <https://ammanmessage.com/the-amman-message-full/> (consulté le 10 avril 2023).

tenté d'affirmer son identité nationale en tant que pays musulman doté d'un riche capital social et culturel sous l'égide du Pancasila et du Bhinneka Tunggal Ika. Nurcholish Madjid a défendu une telle alliance car l'islam est compatible avec la démocratie occidentale. Pour lui, les principes universels de l'islam, tels que l'égalité (*al-musâwa*), la justice (*al-'adl*), etc., sont la base fondamentale de l'établissement d'une culture civique et d'un système démocratique en Indonésie⁴³⁴. Par conséquent, il n'est pas surprenant qu'après l'effondrement du régime autoritaire de Suharto en 1998, l'Indonésie ait rapidement adopté la démocratie « en niant la sagesse d'un État islamique monolithique et en affirmant plutôt la démocratie, le volontarisme et un équilibre des contre-pouvoirs dans un État et une société »⁴³⁵. Ce « tournant démocratique » est profondément enraciné dans la vieille tradition de culture démocratique et de droits civils, adoptée par les organisations islamiques dominantes modérées telles que la Muhammadiyah et le NU, perçus comme témoins d'un effort remarquable pour récupérer et amplifier une culture musulmane et indonésienne de tolérance, d'égalité et de civilité⁴³⁶.

L'inclusion des acteurs non étatiques dans la conduite de la diplomatie publique indonésienne, y compris les institutions religieuses et la société civile, comme la Muhammadiyah, le NU et les intellectuels musulmans modérés, a constitué un marqueur dans la diplomatie et la politique internationale de l'Indonésie post-Suharto⁴³⁷. Les diplomates, les universitaires, les militants des ONG et de la société civile, les médias et les institutions religieuses peuvent s'engager dans des contacts interpersonnels pour renforcer la coopération et la collaboration plutôt que la coercition, les incitations ou l'exigence de remboursements de la dette publique. Peter Mandaville a noté la croissante inclusion de la religion et de ses institutions dans les affaires politiques internationales, dans le monde occidental comme dans le monde musulman. Pendant la guerre froide, selon lui, la politique étrangère des États-Unis a utilisé la religion pour faire face au communisme athée, en promouvant des activités religieuses dans les pays considérés comme susceptibles de soulèvements prosoviétiques. L'Arabie saoudite a également entamé un effort pour propager le wahhabisme pour faire pièce à l'influence de l'idéologie du nationalisme arabe égyptien dans les années 1960 et de la révolution chiite iranienne en 1979. Pour résumer cette tendance dans les relations et la politique internationales, il écrit :

⁴³⁴. Nurcholis Madjid (2008), *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung : Mizan Pustaka.

⁴³⁵. Robert Hefner (2000), *Civil Islam, op.cit.*, p. 12-13.

⁴³⁶. Robert Hefner (2000), *Civil Islam, ibid.*, p. 218.

⁴³⁷. Delphine Allès (2016), *Transnational Islamic Actors, and Foreign Policy : Transcending the State*, London : Routledge, p. 64-65.

« L'important ici c'est que les périodes de la politique mondiale marquées par un ordre mondial en mutation dont les formations, les normes et les thématiques d'organisation restent très incertaines représentent des moments dans lesquels les récits offrant un sens, un but et une vision ont tendance à gagner du terrain. Si, comme le prétendent de nombreux observateurs, nous nous éloignons aujourd'hui d'un ordre international libéral (jamais parfaitement formé et très loin d'être parfaitement libéral), nous nous dirigeons vers un ordre mondial post-occidental peu clair mais très probable, où la religion continuera de figurer en bonne place dans un paysage géopolitique en évolution »⁴³⁸.

La réaffirmation de l'identité internationale d'Indonésie : les acteurs étatiques d'un *soft power* musulman

L'Indonésie comme les pays musulmans touchés par le terrorisme et le radicalisme religieux, tels que l'Arabie saoudite, le Maroc, les Émirats Arabes unis, la Jordanie, ont commencé à utiliser le concept de l'islam du juste milieu pour combattre le radicalisme. À l'instar de ces pays musulmans souffrant du radicalisme et du terrorisme, les attentats à la bombe à Bali, Medan, Jakarta, Surabaya et Makassar, en Indonésie, ont précipité la mise en œuvre de politiques de lutte contre le terrorisme et de déradicalisation, ainsi que la mise en place de l'identité de la modération à l'échelle internationale.

La nature de la diplomatie indonésienne : un double dilemme

Après l'effondrement du régime autoritaire de Suharto en 1998, l'Indonésie a rapidement adopté la démocratie. Ce « tournant démocratique » en Indonésie, selon Robert W. Hefner, est profondément enraciné dans la vieille tradition de culture démocratique et de droits civils, adoptée par les organisations islamiques dominantes modérées telles que la Muhammadiyah et le NU. Hefner a fait remarquer à juste titre que, malgré trente ans de régime

⁴³⁸. Peter Mandaville (2022), « The Growing Role of Religion in Great Power Rivalry, Observatoire du religieux », *Bulletin*, 39, Septembre, disponible sur: <https://obsreligion.cnrs.fr/bulletin/the-growing-role-of-religion-in-great-power-rivalry-english-version/> (consulté le 15 avril 2023) ; Pour son analyse sur l'influence mondiale du wahhabisme, propagé par la famille royale saoudite, voir : Peter Mandaville (ed.) (2022), *Wahhabism and The World : Understanding Saudi Arabia's Global Influence on Islam*, New-York, Oxford University Pres.

autoritaire, l'Indonésie est aujourd'hui témoin d'un effort remarquable pour récupérer et amplifier une culture musulmane et indonésienne de tolérance, d'égalité et de civilité. Les partisans de l'islam civil ont joué un rôle essentiel dans cette renaissance en renonçant à la mythologie d'un État islamique. Plutôt que de reléguer l'islam au domaine privé, cependant, ils insistent sur le fait qu'il existe une voie médiane entre la privatisation prônée par le libéralisme et l'État tyrannique de l'islam conservateur⁴³⁹. Face aux défis des actes antidémocratiques du radicalisme, il n'est pas surprenant que les gouvernements post-Suharto aient essayé d'enraciner l'islam dans la diplomatie et la politique étrangère indonésiennes. L'islam est devenu un facteur plus important dans la politique étrangère de l'Indonésie d'après Suharto. Certes, l'islam influençait déjà la politique étrangère de l'Indonésie à l'époque de Suharto, mais c'était sous la forme de contraintes et d'ambiguïtés du fait de la double identité du pays en tant que pays musulman le plus peuplé d'un côté, et d'un autre en tant que porteur d'une forme de l'idéologie Pancasila « non religieuse et non laïque »⁴⁴⁰.

La politique étrangère de Suharto envers l'islam et le monde musulman (Moyen-Orient et Bosnie), n'était pas fondée sur des considérations islamiques. Elle a été construite davantage en fonction de la nature pluraliste de la société indonésienne qu'en fonction de la solidarité islamique. Il est intéressant de noter que ce côté non islamique s'explique par l'influence éminente des acteurs militaires, des musulmans nominaux, et libéraux au rang de décideur de haut niveau de la politique étrangère du régime. À cette époque, bien qu'à la tête du plus grand pays musulman du monde, Suharto cherchait davantage à devenir le chef du mouvement des non-alignés (MNA) que le leader du monde islamique⁴⁴¹. Ayant besoin de bonnes relations avec les pays musulmans, l'Indonésie était toujours prudente envers le facteur islamique dans ses relations avec notamment les pays musulmans du Moyen-Orient. En l'admettant trop ouvertement dans sa politique étrangère, le gouvernement indonésien craignait d'être perçu comme cédant aux pressions islamiques, comme apeuré par la révolution iranienne de 1979 et la diffusion de l'islam transnational⁴⁴². Cependant, à partir de 1989, Suharto avait commencé à accorder plus d'attention au monde musulman et à l'Organisation de la Coopération islamique (OCI), en particulier en Palestine, lorsqu'il a commencé à s'allier avec des groupes islamiques.

⁴³⁹. Robert W. Hefner (2000), *Civil Islam*, p. 218.

⁴⁴⁰. Aded Dawisha (ed.) (1983), *Islam and Foreign Policy*, Cambridge : Cambridge University Press-the Royal Institute of International Affairs. p. 191.

⁴⁴¹. Leo Suryadinata (1995), « Islam and Suharto's Foreign Policy : Indonesia, the Middle East, and Bosnia », *Asian Survey*, 35 (3), p. 291-303.

⁴⁴². Azyumardi Azra (2002), « Islam in Indonesian Foreign Policy : Assessing Impacts of Islamic Revivalism during the Soeharto Era », *Studia Islamica*, 7 (3), p 1-29.

Toutefois, cette nouvelle initiative de politique étrangère était davantage un effort pour trouver des marchés alternatifs pour les exportations indonésiennes qu'un reflet de l'intérêt de l'Indonésie pour la promotion de la solidarité islamique.⁴⁴³ Néanmoins, comme le souligne Delphine Allès, l'inclusion de l'islam dans la politique étrangère de Suharto, notamment depuis les années de 1990, s'est appuyée sur sa politique domestique, qui visait à obtenir des soutiens politiques de la part de la société musulmane et notamment d'acteurs musulmans non-étatiques comme l'ICMI, qui a beaucoup contribué à la transnationalisation des enjeux ou des discours sur la communauté musulmane internationale dans la sphère publique indonésienne, à propos en particulier de la guerre de Bosnie et du conflit israélo-palestinien⁴⁴⁴.

Malgré la chute de Suharto en 1998 et les aspirations islamiques croissantes, la politique étrangère de l'Indonésie était encore loin de positionner l'islam comme un facteur central ou principal. Au cours des premières années de la *Reformasi*, le président B. J. Habibie, le président Abdurrahman Wahid, et la présidente Megawati Sukarnoputri ont dû faire preuve de réalisme face aux problèmes intérieurs de la politique, de la société et de l'économie auxquels leurs gouvernements étaient confrontés. La nécessité de concilier les aspirations de la communauté musulmane et le maintien de bonnes relations avec les pays occidentaux a empêché les gouvernements d'inclure les facteurs islamiques dans la politique étrangère de l'Indonésie. Comme auparavant, une telle limitation du rôle de l'islam dans la politique de l'Indonésie était due à sa double identité de plus grand pays musulman du monde et d'État non religieux du Pancasila. En outre, les échecs du gouvernement dans la résolution de certains problèmes nationaux de politique, sociale et économique ont limité le rôle de l'islam dans sa politique étrangère. À cet égard, Rizal Sukma a constaté que le facteur islamique servait davantage de « mécanismes de contrôle » que de principal facteur de motivation dans la politique étrangère indonésienne. Il était conditionné en grande partie par « l'intérêt national » du « numéro d'équilibriste » et de la « politique d'équidistance » de l'Indonésie envers l'Occident et le monde musulman. Les gouvernements indonésiens plaçaient l'islam au second rang de leurs motivations⁴⁴⁵.

⁴⁴³. Dewi Fortuna Anwar (2010), « Foreign Policy, Islam and Democracy in Indonesia », *Journal of Indonesian Social Sciences and Humanities*, 3, p. 48-49.

⁴⁴⁴. Après 1990, la fondation de l'ICMI constitue la fin de la dépolitisation de l'islam et le retour de religion dans le champ politique indonésien. Cela a marqué le début de l'inclusion de l'islam dans les affaires étrangères et la politique internationale indonésienne. Delphine Allès (2016), *Transnational Islamic Actors, and Foreign Policy*, *op.cit.*, p. 58.

⁴⁴⁵. Rizal Sukma (2003), *Islam and Indonesian Foreign Policy*, London : RoutledgeCurzon.

Sous le président Abdurrahman « Gus Dur » Wahid, la politique étrangère et la diplomatie de l'Indonésie ont été davantage influencées par des facteurs politiques internationaux, à savoir l'établissement et le renforcement des relations bilatérales et économiques. Pendant son court mandat, Wahid a effectué de nombreux voyages à l'étranger, en Chine, aux États-Unis, en Amérique latine, en Europe, en Asie de l'Est et en Asie du Sud-Est. Il a proposé d'entamer des relations diplomatiques avec Israël. Bien que lui et son ministre des Affaires étrangères aient étudié au Moyen-Orient (Le Caire et Bagdad), la politique étrangère indonésienne à cette époque était loin des facteurs islamiques. Le président Wahid lui-même a souligné qu'il était pleinement engagé dans le maintien d'un État laïc, rejetant constamment toute suggestion visant à introduire la loi islamique ou à établir une politique étrangère ouvertement islamique. Cet engagement laïc se reflète dans une politique étrangère des plus orthodoxes. Bien que l'Indonésie soit active au sein de l'OCI, sur la question palestinienne par exemple, la politique étrangère de l'Indonésie sous Wahid est restée loin de l'identification islamique, même si l'Islam a également participé à sa formulation. Au milieu des crises économiques, politiques et sociales auxquelles il a été confronté, l'action diplomatique de Wahid a été dirigée, comme l'a déclaré le ministre des Affaires étrangères Alwi Shihab, vers la construction d'une interdépendance dans le monde moderne et d'une politique étrangère « adaptée aux réalités de notre situation économique »⁴⁴⁶.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la transition démocratique de l'Indonésie a été marquée par une tentation islamiste radicale dans les domaines sociaux et politiques. Refusant d'utiliser des facteurs islamiques ou de s'identifier à eux, la politique intérieure et étrangère de Wahid a irrité les groupes radicaux, tant les partis politiques, que les militaires. Ils se sont fermement opposés aux projets du président d'établir des relations commerciales directes avec Israël et à son intention politique de révoquer l'interdiction du marxisme, du communisme et du léninisme. Comme l'a révélé Shihab, le projet de relations commerciales avec Israël était un élément clé pour surmonter la crise économique de l'Indonésie. Le président a fait valoir que pour surmonter la crise économique, l'Indonésie avait besoin d'investissements étrangers israéliens et de l'appui des instances qui contrôlent la rotation du capital mondial. Par conséquent, a-t-il poursuivi, l'Indonésie devait établir des relations diplomatiques avec Israël.⁴⁴⁷ Outre ces raisons économiques, les racines du conflit

⁴⁴⁶. Anthony L. Smith (2000), « Indonesia's Foreign Policy under Abdurrahman Wahid : Radical or Status Quo State ? », *Contemporary Southeast Asia : A Journal of International & Strategic Affairs*, 22 (3), p. 7.

⁴⁴⁷. Rizal Sukma (2003), *Islam in Indonesian Foreign Policy*, *op.cit.*, p. 111-112.

israélo-palestinien ont également été avancées. Wahid et Shihab pensaient qu'en établissant des relations commerciales directes avec Israël, l'Indonésie serait mieux placée pour faire pression sur l'État juif concernant ses négociations avec le médiateur de l'Organisation de libération de la Palestine (OLP).⁴⁴⁸ Ce plan a été critiqué parce qu'il était considéré comme contraire à la Constitution de 1945 qui interdisait la colonisation d'un pays par une autre nation. Les grandes manifestations du Comité indonésien de la solidarité du monde musulman (Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam, KISDI), de l'Association pour l'action des étudiants musulmans indonésiens (Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia, KAMMI) et d'autres groupes islamistes ont reçu le soutien du parti de l'Axe central et d'autres partis qui n'étaient pas d'accord avec l'ouverture du commerce avec Israël. En fait, un certain nombre de législateurs ont tenté un boycott coercitif du parlement, forçant Akbar Tanjung, Président du Parlement, à annoncer qu'aucune délégation israélienne auprès de l'Union interparlementaire ne participerait à la conférence de Jakarta. Ainsi rejeté, le plan a finalement été annulé le 18 novembre 2020. Pour Ahmad Soemargono, président de KISDI⁴⁴⁹, également vice-président du Parti de la lune et de l'étoile (Partai Bulan Bintang, PBB), il n'y avait aucun avantage significatif pour l'Indonésie à établir des liens commerciaux directs avec Israël parce que « la situation économique d'Israël n'est pas bonne »⁴⁵⁰. Outre le mécontentement à l'égard de sa politique étrangère controversée, Wahid a également été critiqué pour ne pas être en mesure de traiter des questions intérieures, telles que les affaires économiques, la sécurité, les attentats à la bombe et les conflits religieux survenus aux Moluques. Dans ce dernier cas, les islamistes radicaux considérèrent que Wahid n'a pas défendu les musulmans des Moluques impliqués dans des conflits avec la communauté chrétienne. Au lieu de prendre leur parti, aux yeux du Laskar Jihad, par exemple, il s'est rangé du côté des groupes chrétiens. Les islamistes ont également dénigré la position de Wahid sur le conflit communautaire dans les Moluques, affaire où il aurait eu tendance à restreindre la capacité des organisations musulmanes et des groupes djihadistes tels que Laskar Jihad à faire le djihad à Ambon et ses environs⁴⁵¹. À l'époque de Wahid, des groupes islamistes radicaux tels que le Front des défenseurs islamiques (FPI), conservateur-traditionaliste, et le mouvement salafiste-djihadiste Laskar Jihad se sont développés et ont gagné du terrain dans les communautés musulmanes indonésiennes. Ils ont

⁴⁴⁸. Rizal Sukma (2003), *Islam in Indonesian Foreign Policy*, *ibid.*, p. 112.

⁴⁴⁹. Anthony L. Smith (2000), « Indonesia's Foreign Policy under Abdurrahman Wahid », *op.cit.*, p. 6.

⁴⁵⁰. Rizal Sukma (2003), *Islam in Indonesian Foreign Policy*, *loc.cit.*, p. 112.

⁴⁵¹. Greg Barton (2002), *Gus Dur : The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*, Equinox Publishing, p. 306.

profité des pressions politiques exercées sur Wahid et de sa faiblesse à exploiter certaines réformes socio-économiques et politiques⁴⁵². La politique étrangère de l'Indonésie au cours de cette période a été conduite par le président Abdurrahman, dont le style de leadership erratique s'est traduit par une approche peu orthodoxe de l'élaboration de la politique étrangère⁴⁵³. L'opposition islamiste radicale, celle des partis politiques, y compris les partis islamiques, ainsi que le mécontentement et le ressentiment des militaires, ont accéléré la destitution du président le 31 juillet 2001.

Une diplomatie totale : redorer l'image de l'Indonésie à l'international

Après l'administration Wahid, en plus des questions politiques et économiques, la sécurité intérieure, le radicalisme et le terrorisme sont devenus de graves problèmes auxquels a dû faire face la Présidente Megawati Sukarnoputri, qui a remplacé le Président Abdurrahman Wahid. Profitant de leur « succès » pour faire pression sur le gouvernement, les islamistes radicaux ont commencé à exprimer avec audace en public des demandes telles que la mise en œuvre de la charia à Aceh. Abu Bakar Ba'asyir, président du conseil des *moudjahidines* indonésiens (Majelis Mujahidin Indonesia, MMI), par exemple, espère que la charia d'Aceh pourra être le point de départ de l'application de la charia dans l'Indonésie tout entière⁴⁵⁴. Un mois seulement après le début de son mandat, le gouvernement de Megawati a dû faire face à des événements terroristes internationaux et nationaux. Peu après les attentats du 11 septembre à New York en 2001, elle s'est rendue à Washington et a soutenu la campagne mondiale de George W. Bush contre le terrorisme. La déclaration qu'elle a faite à cette occasion a été considérée comme attaquant l'islam et les musulmans, et a été contestée par des groupes musulmans radicaux qui exigeaient son retrait immédiat⁴⁵⁵. L'islam radical et conservateur, FPI et le Laskar Jihad, a menacé de « balayer » les ressortissants américains, fait pression sur le gouvernement indonésien pour qu'il dénonce fermement les actions américaines et demandé

⁴⁵². Greg Barton (2002), *Gus Dur, ibid.*, p. 330-335.

⁴⁵³. Greta Nabbs-Keller (2013), « Reforming Indonesia's Foreign Ministry : Ideas, Organization and Leadership », *Contemporary Southeast Asia*, 35 (J), p. 63.

⁴⁵⁴. Déclaration d'Abu Bakar Ba'asyir : « Si les musulmans indonésiens ne peuvent pas encore établir un état islamique, le règlement régional (Peraturan Daerah) est la meilleure opportunité dont tous les musulmans peuvent profiter pour instaurer la charia dans un État (indonésien) », *ICRP*, le 17 avril 2007, disponible sur : <http://www.icrp-online.org/wmview.php?ArtID=234> (consulté le 10 août 2022).

⁴⁵⁵. Dewi Fortuna Anwar (2015), « Megawati's Search for an Effective Foreign Policy », en : Hadi Soesastro, Anthony L. Smith and Mui Ling Han (ed.), *Governance in Indonesia : Challenges Facing the Megawati Presidency*, ISEAS, Singapore, p. 85-86.

à l'Indonésie de couper ses relations diplomatiques avec le gouvernement américain.⁴⁵⁶ Le propre vice-président de Megawati, Hamzah Haz, a fait référence aux « péchés » de l'Amérique comme cause des attaques, bien qu'il se soit déclaré en faveur des États-Unis. Haz a ensuite exigé que Bush fasse légitimement la distinction entre musulmans et terroristes. Vivement critiquée, Megawati s'est opposée alors à la campagne américaine en Afghanistan, ce qui a suscité du ressentiment parmi les membres du gouvernement américain. Néanmoins, en déclarant que l'Indonésie avait besoin des États-Unis, elle a refusé la rupture des relations diplomatiques⁴⁵⁷.

Dans un contexte où l'Indonésie avait perdu son prestige international positif en tant que plus grande nation musulmane démocratique en raison du radicalisme, du terrorisme et des conflits ethniques et religieux, Megawati a entrepris de changer cette image en construisant un récit selon lequel l'Indonésie est le troisième plus grand pays démocratique et le plus grand pays musulman du monde. Après les attaques terroristes contre le World Trade Center, une théorie s'est développée en Amérique et en Europe, selon laquelle toute coexistence dans un pays de la démocratie et de l'islam constituerait un mélange explosif qui conduirait nécessairement à un désastre. Dans une telle optique, l'Institut Brooklyn aux États-Unis faisait de l'Indonésie, en tant que plus grand pays musulman à connaître une démocratisation, un deuxième front pour la guerre contre le terrorisme⁴⁵⁸.

Pour contrer ce récit, le gouvernement de Megawati, par l'intermédiaire du ministre des Affaires étrangères Hassan Wirajuda, a commencé à diffuser l'idée qu'après la réforme, l'organisation islamique modérée NU, la Muhammadiyah et les partis islamiques modérés, le parti du mandat national (Partai Amanat Nasional, PAN) et le parti du réveil de la nation (Partai Kebangkitan Bangsa, PKB), étaient des réalités politiques bien vivantes qui apportaient une contribution importante à la démocratisation du pays. L'islam modéré, dans ce cadre, devenait un atout et non un handicap pour la démocratie en Indonésie. Megawati a alors commencé à inclure des acteurs islamiques dans la conduite de sa politique contre le radicalisme et l'extrémisme violent. En adoptant la diplomatie totale de l'islam et de la démocratie, l'administration de Megawati a tenté de gérer le *soft power* dans une diplomatie multipiste (*multitrack diplomacy*) en coopérant avec des organisations islamiques modérées telles que

⁴⁵⁶. Dewi Fortuna Anwar (2015), « Megawati's Search for an Effective Foreign Policy », *ibid.*

⁴⁵⁷. Anthony L. Smith (2015), « Epilogue : The Bali Bombing and Responses to International Terrorism », en : Hadi Soesastro, Anthony L. Smith and Mui Ling Han (ed.), *Governance in Indonesia : Challenges Facing the Megawati Presidency*, ISEAS, Singapore, p. 309.

⁴⁵⁸. Rizal Sukma, entretien personnel, le 22 octobre 2022, Jakarta.

Muhammadiyah et NU, en se fixant pour objectif de répondre à la perception et à la suspicion internationale des sociétés occidentales ou étrangères à l'égard de l'islam et de la démocratie en Indonésie dans une approche de « diplomatie totale »⁴⁵⁹. Cette approche de la « diplomatie totale » mobilisant des acteurs de types variés reflète l'évolution générale de l'Indonésie vers la démocratie et le pluralisme. Elle est différente de la diplomatie indonésienne du passé qui était fortement influencée par les oligarques militaires et les élites bureaucratiques, lesquelles ont mis l'accent sur la seule diplomatie d'État, ayant le ministère des Affaires étrangères comme seul acteur⁴⁶⁰.

Selon le ministre des Affaires étrangères Hassan Wirajuda, « la diplomatie totale », qui fut planifiée par Mohammad Hatta, l'architecte de la doctrine de politique étrangère indépendante et active de l'Indonésie, est le lieu où tous les segments de la société et toutes les parties prenantes nationales sont impliqués dans la formulation et la mise en œuvre d'une politique étrangère globale fondée sur une *intermestique* (un concept qui exprime une tendance croissante à l'internationalisation des questions nationales)⁴⁶¹. Au cours de sa présidence, en 2001, Megawati a créé une nouvelle Direction de la diplomatie publique (Direktorat Diplomasi Publik) au sein du Ministère des Affaires étrangères, chargée d'une telle approche diplomatique globale. Sous son administration, le ministère des Affaires étrangères organisait un « petit-déjeuner de politique étrangère », au cours duquel le gouvernement recevait des contributions informatives tout en ayant la possibilité de communiquer des concepts, des idées, des propositions et des politiques à la société en général, représentée par les parlementaires et les groupes musulmans présents.⁴⁶² À travers la rhétorique démocratique libérale présente dans son discours de politique étrangère, la diplomatie du *soft power* de l'Indonésie a également mené diverses activités, sous forme, entre autres, de contributions au dialogue et de la coopération entre les pays, ou de séminaires, comme un moyen essentiel de promouvoir une image positive du pays aux niveaux national et international.⁴⁶³

En outre, la diplomatie du *soft power* façonne non seulement la perception (création d'images) de la communauté étrangère envers l'Indonésie, mais contribue également, dans son

⁴⁵⁹. Rizal Sukma, entretien personnel.

⁴⁶⁰. Greta Nabbs-Keller (2013), « Reforming Indonesia's Foreign Ministry », *op.cit.*, p. 68-69.

⁴⁶¹. Mohamad Zakaria Al-Anshori (2016), *The Role of Islam In Indonesia's Contemporary Foreign Policy*, Ph. D Thesis, Victoria University of Wellington, p. 71-72.

⁴⁶². Mohamad Zakaria Al-Anshori (2016), *The Role of Islam In Indonesia's Contemporary Foreign Policy*, *ibid.*, p. 72.

⁴⁶³. Greta Nabbs-Keller (2013), « Reforming Indonesia's Foreign Ministry », *op.cit.*, p. 68-69.

versant public, à projeter vers l'extérieur l'identité internationale de l'Indonésie « en tant que troisième pays démocratique et plus grand pays musulman ». À cet égard, l'identité internationale construite par le gouvernement de Megawati est celle d'« une nation indonésienne démocratique et en même temps que le plus grand pays musulman du monde », dans cet ordre et non l'inverse, peuplée de « musulmans démocratiques ». Cette identité indonésienne « neutre » est due au fait que l'Indonésie n'est pas un pays fondé sur une religion particulière, mais basé sur l'idéologie du Pancasila, qui n'est ni religieuse ni laïque. À cet égard, le gouvernement a formulé l'idée que « c'est l'islam qui, en Indonésie, assume la principale responsabilité dans la défense de la démocratie », ou encore que « la démocratie en Indonésie, c'est l'islam (modéré) ». ⁴⁶⁴ Dans ce sens, l'identité internationale formulée et défendue par Megawati à travers la diplomatie du *soft power* est différente de celle formulée par les organisations islamiques modérées en Indonésie (NU et Muhammadiyah), qui mettent l'accent sur l'islam modéré comme identité nationale et internationale de l'Indonésie, en tant que pays musulman le plus peuplé du monde. ⁴⁶⁵ Néanmoins, les remous et les multiples crises multidimensionnelles domestiques qu'elle dut affronter semblent avoir empêché Megawati de lancer franchement la diplomatie indonésienne de *soft power* sur la voie combinée de l'islam et de la démocratie. Mais elle a manifestement établi de belles fondations pour le développement de ce projet de *soft power* indonésien par le président et le gouvernement suivants.

La compatibilité entre l'islam, la démocratie et la modernité

Dans l'administration de Susilo Bambang Yudhoyono (SBY), l'islam modéré était essentiel à la politique étrangère et à la diplomatie publique indonésiennes. Alors que sa politique intérieure a été fortement critiquée pour ne pas gérer avec fermeté l'intolérance et la persécution contre les minorités religieuses, SBY a instauré une diplomatie totale pour promouvoir avec confiance « l'islam qui est intrinsèquement en harmonie avec la démocratie et la modernité ». Sur la scène internationale, il était très confiant dans la promotion de la compatibilité de l'islam, de la démocratie et de la modernité en Indonésie, soulignant qu'il s'agissait d'un excellent exemple pour le monde musulman, qui contrastait avec le faible niveau de l'indice de démocratie dans de nombreux pays musulmans. Le président SBY a également utilisé la diplomatie totale de l'islam et de la démocratie pour promouvoir avec optimisme que

⁴⁶⁴. Rizal Sukma, entretien personnel.

⁴⁶⁵. Rizal Sukma, entretien personnel.

« l'islam est intrinsèquement et harmonieusement compatible avec la démocratie et la modernité »⁴⁶⁶. En 2011, à l'Université Al-Azhar du Caire, en Égypte, et à l'Universitas Indonesia, le président américain Barack Hussein Obama, qui a vécu pendant son enfance à Jakarta, a qualifié l'Indonésie de pays musulman doté d'un grand degré de liberté et de tolérance religieuse, basé sur le principe idéologique du Pancasila et du Bhinneka Tunggal Ika, où il pouvait pratiquer sa religion chrétienne sans entrave: « J'ai visité la mosquée *Istiqlal*, un lieu de culte encore en construction quand j'habitais Jakarta. J'ai admiré son minaret vertigineux, son imposant dôme et son espace accueillant. Mais, son nom et son histoire parlent aussi de ce qui a fait la grandeur de l'Indonésie. *Istiqlal* signifie « indépendance », et sa construction porte témoignage de la lutte de la nation pour la liberté. De plus, ce lieu de culte pour plusieurs milliers de musulmans a été conçu par un architecte chrétien. Tel est l'esprit indonésien. Tel est le message de la philosophie inclusive de l'Indonésie, le Pancasila. L'islam s'épanouit, mais les autres religions aussi »⁴⁶⁷.

En réponse au discours d'Obama en 2011, SBY a prononcé une conférence publique remarquée à l'Université de Harvard dans laquelle il a déclaré que les musulmans indonésiens pouvaient travailler avec d'autres civilisations, y compris les pays occidentaux. Il a indiqué que la théorie du choc des civilisations de Huntington faisant de l'islam le prochain ennemi de l'Occident n'était plus valable ; qu'en revanche, il croyait que l'islam indonésien modéré pouvait coopérer et être un bon partenaire pour les civilisations occidentales comme pour les autres⁴⁶⁸. Pour convaincre de son engagement en faveur de la démocratie, il a lancé en 2007 le Forum de Bali sur la démocratie, régulièrement organisé pour discuter de la démocratie et des questions internationales. En outre, il a invité la Muhammadiyah et le NU à rejoindre les rangs du *soft power* indonésien et de la diplomatie publique et à travailler avec lui, en accueillant et organisant de nombreux dialogues interreligieux, pour parler de paix et initiatives diplomatiques pour la paix⁴⁶⁹. Sous la responsabilité du ministre des Affaires étrangères Hassan

⁴⁶⁶. Freedom House a noté que l'idée de démocratie est très appréciée dans le monde musulman, en particulier en Indonésie, qui a réussi à marier harmonieusement l'islam, la démocratie et la modernité. Voir : Michael Buehler (2010), *Countries at the Crossroads*, *loc.cit.*

⁴⁶⁷. Barack Hussein Obama (2009), lecture à l'Université Al-Azhar, Caire, Égypte, le 4 juin et à l'Université d'Indonésie Jakarta, le 10 novembre 2010, disponible sur; <https://obamawhitehouse.archives.gov/issues/foreign-policy/presidents-speech-cairo-a-new-beginning> et <https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2010/11/10/remarks-president-university-indonesia-jakarta-indonesia> (consulté le 26 mars 2023).

⁴⁶⁸. Susilo Bambang Yudhoyono (2009), « Toward Harmony among Civilisations », Allocution présidentielle à John F Kennedy School of Government Harvard University, Boston, Etats-Unis, le 29 septembre.

⁴⁶⁹. Ahmad Fuad Fanani (2012), *SBY and the Place of Islam in Indonesian Foreign Policy*, Thesis of Master of Arts in International Relations, School of International Studies Faculty of Social and Behavioural Sciences Flinders University, Adelaide, Australia.

Wirajuda, la Direction de la diplomatie publique a continué à organiser des débats publics et à conduire la diplomatie de *soft power* fondé sur l'islam et la démocratie. Le gouvernement a également maintenu les « petits déjeuners de politique étrangère » où des dirigeants non étatiques et des intellectuels de divers horizons discutent des affaires étrangères, de l'islam, de la démocratie et de la politique mondiale.

À cet égard, le ministre Wirajuda, qui a été reconduit au ministère des Affaires étrangères, a eu l'occasion de mettre en œuvre le concept de diplomatie totale, afin de changer l'image de l'Indonésie à l'étranger et de renforcer son identité internationale en tant que plus grand pays et plus grande nation démocratique de population musulmane au monde, où l'islam, la démocratie et la modernité marchent ensemble harmonieusement. Comme l'a dit Dewi Fortuna Anwar, expert en relations internationales du LIPI Indonésie, la nouvelle Indonésie aimerait projeter ces trois caractéristiques comme la marque de sa nouvelle identité internationale, en partie pour contrer l'image négative qui a bloqué le pays après l'effondrement de l'Ordre nouveau, en partie pour aider à dissiper certains des stéréotypes négatifs qui pèsent sur l'Islam⁴⁷⁰. La capacité de l'Indonésie à marier l'islam, la démocratie et la modernité a une valeur internationale importante. En contraste avec le radicalisme et le terrorisme, avec les troubles politiques, économiques et socioreligieux qui désolent les pays musulmans du Moyen-Orient, d'Afrique du Nord, d'Asie du Sud et dans le reste du monde, l'Indonésie et ses musulmans modérés ont le devoir de se projeter et se faire connaître à l'extérieur. C'est une tâche nécessaire pour les poser en médiateurs dans le discours d'affrontement et de conflit qui décrit les relations de civilisation entre l'Islam et l'Occident. Dans les pays musulmans, l'Occident est dépeint comme une entité coloniale hostile à l'islam, tandis que l'islam et les pays islamiques sont dépeints négativement en Occident comme radicaux, violents et par d'autres qualificatifs de la sorte. Dans cette relation conflictuelle entre la civilisation occidentale et l'islam, par exemple dans le cas des caricatures du prophète Mahomet au Danemark qui ont déclenché une forte opposition dans un certain nombre de pays musulmans, les pays occidentaux ont commencé à considérer l'Indonésie comme un acteur actif en tant que médiateur, un pont entre le monde musulman et le monde occidental⁴⁷¹.

⁴⁷⁰. Dewi Fortuna Anwar (2010), « Foreign Policy, Islam and Democracy in Indonesia », *op.cit.*, p. 44-45.

⁴⁷¹. En mars et avril 2006, l'Indonésie a reçu des visites du secrétaire d'État des États-Unis, du premier ministre anglais, du premier ministre néerlandais, et du représentant de l'Union européenne pour la politique étrangère et la sécurité. Ils ont demandé le gouvernement indonésien, entre autres, de jouer de médiateur dans les conflits du Moyen-Orient. Dewi Fortuna Anwar (2010), « Foreign Policy, Islam and Democracy in Indonesia », *ibid.*, p. 45-46.

Pour renforcer la position de l'Indonésie en tant que pont entre l'Islam et l'Occident, le gouvernement de SBY a coopéré au sein de la communauté internationale avec des organisations islamiques modérées telles que la Muhammadiyah et le NU, ainsi qu'avec des intellectuels musulmans modérés, faisant campagne pour « un mariage harmonieux entre l'Islam, la démocratie et la modernité ». À l'époque de SBY, une inclusion croissante des organisations de la société civile islamique qui soutenaient une vision modérée de l'Islam, comme la Muhammadiyah et le NU, dans la diplomatie publique et la politique étrangère est devenue de plus en plus évidente. Pour l'État, il semblait indispensable d'inclure les modérés pour travailler ensemble au niveau national et international, en regroupant les moyens et les efforts, contre le radicalisme, mais aussi pour restaurer l'image et la crédibilité de l'Indonésie parmi les nations. Une telle inclusion et autonomisation des modérés pourrait renforcer les éléments démocratiques au sein de l'Islam indonésien dominant afin de lutter contre le radicalisme et de restaurer l'autorité religieuse de l'Islam modéré dans l'Indonésie d'après Suharto. À cet égard, Azyumardi Azra a soutenu que le renforcement de la démocratie indonésienne est une responsabilité collective, et qu'il peut être obtenu par le biais d'institutions et d'organisations islamiques traditionnelles qui se sont engagées à renforcer les idéaux de civilité islamique, de démocratie, de pluralité, de tolérance, de coexistence pacifique entre les différents groupes, et de respect des droits de l'homme⁴⁷².

Une telle autonomisation est également fondée sur le manque ou l'absence de capacités et d'autorité de l'État pour définir quel Islam est modéré, radical, sain ou mauvais. C'est entre les mains des intellectuels musulmans et des organisations islamiques que réside le droit de déterminer théologiquement et pratiquement « quoi et qui est bon musulman et mauvais musulman », et non dans celles de l'État. Conscient de ces contraintes, l'État indonésien du Pancasila a « responsabilisé » et invité les modérés assumer leurs responsabilités. Ayant des intérêts communs partagés, l'État a donné à la Muhammadiyah et au NU le pouvoir de mener une diplomatie de puissance douce. En outre, l'État leur a demandé de faire campagne pour l'Islam et la démocratie dans de nombreux pays occidentaux et dans le monde musulman. Inversement, la Muhammadiyah et le NU ont demandé à l'État de soutenir financièrement et politiquement les dialogues interconfessionnels et inter-civilisationnels, la diplomatie de paix, et les initiatives pour la résolution des conflits, gérés par des organisations telles que le Forum mondial de la paix (World Peace Forum, WPF) organisé par la Muhammadiyah tous les deux

⁴⁷². Azyumardi Azra (2013) « Distinguishing Indonesian Islam Some lessons to Learn », en : Jajat Burhanudin et Kees van Dijk (ed.) (2013), *Islam in Indonesia Contrasting Images and Interpretations*, ICAS-Amsterdam University Press, Amsterdam, p. 73-74.

ans depuis 2006, et la Conférence internationale des érudits islamiques (International Conference of Islamic Scholars, ICIS), organisée par le PBNU depuis 2004, ainsi que leur diplomatie de paix dans le sud de la Thaïlande et le sud des Philippines⁴⁷³. Pendant l'administration de SBY, par exemple, le ministère des Affaires étrangères a coorganisé avec le NU l'organisation de la Conférence internationale des érudits islamiques en 2004, et avec la Muhammadiyah le Forum mondial de la paix depuis 2006 et c'est sous son administration, nous l'avons vu, que l'Indonésie a officiellement apporté son soutien à la notion d'*islam wasathiyah* par son adhésion à la Déclaration de La Mecque de décembre 2005.

La création d'un pivot mondial de l'islam du juste milieu

Sous l'administration de Joko « Jokowi » Widodo, notamment lors de sa première période présidentielle (2014-2019), la diplomatie de *soft power* de l'islam et de la démocratie a paru s'estomper. Le président Jokowi a semblé laisser ses principaux conseillers diriger l'élaboration de la politique étrangère indonésienne, étant lui-même davantage occupé par les questions politiques et économiques intérieures. Il semblait se considérer lui-même avant tout comme un réformateur intérieur, et non comme un homme d'État international⁴⁷⁴. Par conséquent, plutôt que de se plonger dans les questions relatives aux affaires musulmanes, il a chargé le vice-président Jusuf Kalla, un personnage doté de solides références islamiques, de traiter toutes les questions concernant ce domaine. Cependant, selon Rizal Sukma, la mise en sourdine des campagnes concernant l'islam modéré au niveau international est due au fait que depuis 2009-2010, la diplomatie totale menée par SBY est considérée comme ayant atteint ses objectifs. L'Indonésie n'est plus considérée comme un foyer de terrorisme, mais comme le troisième plus grand pays démocratique et le plus grand pays musulman du monde. Par conséquent, après 2014, sous la nouvelle ministre des Affaires étrangères Retno Marsudi, la campagne pour l'islam et la démocratie n'a pas été une priorité. Sous sa direction, elle a aussi été réorientée. Si à l'époque de SBY elle visait Washington, Paris et Bruxelles, sous Jokowi elle est menée en direction de Pékin, Séoul, Bangkok et Singapour, pour y éroder les perceptions erronées et l'islamophobie. Jokowi a également déployé une campagne en faveur de l'islam modéré en Indonésie même, pour lutter contre le radicalisme et le conservatisme religieux⁴⁷⁵.

⁴⁷³. Umar Hadi, entretien personnel, le 22 novembre 2022, Jakarta.

⁴⁷⁴. Aaron L. Connelly (2014), « Indonesian Foreign Policy under President Jokowi », *Lowy Institute for International Policy*, p. 5.

⁴⁷⁵. Rizal Sukma, entretien personnel.

Néanmoins après la mobilisation islamiste anti-Ahok de 2016 Jokowi a commencé à se tourner vers l'islam. A Jakarta en 2017, comme déjà évoqué, le roi d'Arabie saoudite Salman 'Abd al-'Aziz al-Sa'ud a appelé tous les pays musulmans à lutter contre le terrorisme ainsi que l'idéologie du « choc des civilisations ». ⁴⁷⁶ Conformément à l'évolution de sa politique intérieure à l'égard de l'islam modéré, cherchant à se débarrasser de son image de président hostile à l'islam et à rallier à soi l'islam modéré du NU et de la Muhammadiyah, duquel dépend la réussite de ses politiques gouvernementales, ⁴⁷⁷ Jokowi a insufflé le *wasatiyyat islam* dans la politique étrangère et la diplomatie indonésienne de *soft power*. Pour ces raisons, il a soutenu la Haute Consultation des érudits et intellectuels musulmans internationaux sur le *wasatiyyat islam*, tenue du 1^{er} au 3 mai 2018 à Bogor, dans l'ouest de Java. ⁴⁷⁸ À cette occasion, devant cent oulémas et intellectuels musulmans de 50 pays, il a présenté l'Indonésie comme une démocratie abritant la plus grande population musulmane du monde, qui vit en cohabitation dans la diversité religieuse, ethnique, et linguistique. En raison des problèmes mondiaux du radicalisme et la propagation de la haine, causés, en l'occurrence, par le développement de la technologie et des plateformes des médias sociaux, il a encouragé les oulémas et les intellectuels du monde entier à renforcer l'islam du juste milieu. Il a déclaré son soutien à la promotion des réseaux mondiaux du *wasatiyyat islam* par ces mots :

« La position indonésienne sur le *wasatiyyat islam* est très claire. Nous poussons le monde musulman à la création d'un axe de l'islam du juste milieu. Avec cet axe du *wasatiyyat*, nous montrons que l'Islam est une religion *rahmatan li al-'alamîn* (miséricordieuse pour l'univers) » ⁴⁷⁹.

Jokowi a souhaité que le forum mondial du *wasatiyyat islam* devienne un mouvement planétaire capable d'inspirer aux dirigeants, aux universitaires, aux jeunes, et aux musulmans la volonté

⁴⁷⁶. Nurul Fitri Ramadhani (2017), « King Salman Urges Unity in Dealing with Terrorism clash of Civilization ». *The Jakarta Post*, le 2 mars.

⁴⁷⁷. Abdul Mu'ti, entretien personnel.

⁴⁷⁸. La Haute consultation du *wasatiyyat islam* est une continuation d'un événement similaire tenu à Amman et à Topkapi en 2005. Les oulémas et dirigeants musulmans indonésiens qui y étaient présents ou ont signé la déclaration d'Amman et de Topkapi sont Alwi bin Shihab, ministre coordinateur de la prospérité du peuple, et envoyé spécial du président de la République, Muhammad Maftuh Basyuni, ministre des Affaires religieuses, Tutty Alawiyah, président de l'université Al-Shafi'iyah Jakarta, Rabhan Abd Al-Wahhab, ambassadeur auprès du royaume Hachemite de Jordanie, Hashim Muzadi, président du NU, Rozy Munir, vice-président du NU, Muhammad Iqbal Sullam, de l'International Conference of Islamic Scholars, Muhammad Masyuri Naim, professeur à l'Islamic University, et Din Syamsuddin, président de la Muhammadiyah.

⁴⁷⁹. Joko Widodo (2018), « Pidato Presiden pada Pembukaan KTT Islam Wasathiyah », Bogor, le 1^{er}-3 mai 2018.

de rester fermes sur la voie de la modération islamique. Le président a également affirmé sa pensée que l'islam indonésien pourrait être internationalisé à l'échelle mondiale, car il existe au sein de l'histoire musulmane de l'Indonésie une longue tradition et de multiples expériences de coexistence pacifique et harmonieuse. « En tant que religion *rahmatan lil alamin*, l'oumma musulmane doit être un bon modèle pour développer la paix et l'unité et constituer ainsi un concept moteur du progrès mondial », suggère-t-il avec confiance⁴⁸⁰.

Dans le champ international, Jokowi a adopté la thèse d'une cohabitation harmonieuse entre « l'islam, la démocratie et la modernité » en Indonésie. Il mène une diplomatie de *soft power* de ce genre pour renforcer davantage la position et le rôle bilatéral et multilatéral de l'Indonésie dans le champ international. Le 11 mai 2018, il a organisé une réunion de pourparlers de paix en Afghanistan à Bogor. Il a essayé de montrer que le leadership de l'Indonésie parmi les nations à majorité musulmane est pertinent, face à la faiblesse de l'Organisation de la coopération islamique (OCI) et des pays de l'Afrique du Nord et du Moyen-Orient (ANMO), actuellement en proie à des conflits sociopolitiques et religieux. Jokowi s'est montré également très engagé dans le développement d'un réseau mondial de l'islam du juste milieu. La réunion à Bogor des oulémas pakistanais, afghans et indonésiens est considérée comme un effort diplomatique concret pour la promotion de la paix en Asie centrale et méridionale. Sa visite d'État au Bangladesh, au Pakistan et en Afghanistan en janvier 2018, a visé non seulement à développer davantage les liens économiques et politiques avec ces pays, mais aussi à construire un réseau mondial de l'islam de la modération afin de contrer le terrorisme et d'établir la paix⁴⁸¹. De plus, concernant le conflit israélo-palestinien, le 16 novembre 2018, il a réaffirmé l'indépendance palestinienne et a refusé de reconnaître Jérusalem comme nouvelle capitale d'Israël, comme l'avait proposé le président Donald Trump⁴⁸². L'Indonésie sous Jokowi montre également sa préoccupation et son engagement pour résoudre la question des musulmans rohingyas dans l'État de Rakhine, au Myanmar. L'Indonésie offre une solution globale et durable : une aide humanitaire et des pourparlers de paix impliquant tous les éléments en conflit. En partenariat avec des institutions philanthropiques islamiques

⁴⁸⁰. Joko Widodo (2018), « Pidato Presiden pada Pembukaan KTT Islam Wasathiyah », *ibid*.

⁴⁸¹. Humas Sekretariat Kabinet RI (2018), « Kunjungan Presiden Jokowi ke Afghanistan, Pertemuan Dua Sahabat », *Setkab*, le 30 janvier, disponible sur : <https://setkab.go.id/kunjungan-presiden-jokowi-ke-afghanistan-pertemuan-dua-sahabat/> (consulté le 16 avril 2023) ; Sekretariat Presiden (2018), « Kunjungan Jokowi Ke Pakistan », *Kompas*, le 30 janvier, disponible sur : <https://www.kompas.id/baca/multimedia/2018/01/30/kunjungan-jokowi-ke-pakistan> (consulté le 16 avril 2023).

⁴⁸². Ihsanuddin (2018), « Protes Pengakuan Yerusalem Ibu Kota Israel, Jokowi Telepon PM Australia », *Kompas*, le 16 octobre, disponible sur : <https://nasional.kompas.com/read/2018/10/16/20064451/protes-pengakuan-yerusalem-ibu-kota-israel-jokowi-telepon-pm-australia> (consulté le 16 avril 2023).

modérées telles que le Conseil philanthropique de la Muhammadiyah (Lazismu) et le Conseil de philanthropie du Nahdlatul Ulama (LazisNU-Care), Jokowi a envoyé de l'aide humanitaire aux réfugiés rohingyas à Cox's Bazar, au Bangladesh. Cette initiative humanitaire renforce la crédibilité de l'Indonésie sur la scène mondiale.

Le président Jokowi a favorisé la campagne globale de l'islam du juste milieu indonésien à travers l'éducation supérieure. Le 29 juin 2016, il a signé le règlement présidentiel numéro 57/2016 portant création de l'Université islamique internationale d'Indonésie (Universitas Islam Internasional Indonesia, UIII) à Depok, Java ouest, financée par le budget du Projet national stratégique de 3,97 billions de rupiahs (environ 241 millions d'euros). Il a souhaité que l'UIII devienne le centre de la civilisation islamique du monde. Parallèlement, le recteur Komaruddin Hidayat a déclaré que ce projet universitaire apportera une réelle contribution au monde à travers l'enseignement supérieur⁴⁸³. Dans le contexte de la mondialisation de l'islam indonésien, l'Indonésie deviendra une alternative pour les étrangers désireux de se former à l'islam. L'UIII se pose ainsi comme l'un des acteurs du processus de sortie d'un islam arabo-centré, en équilibrant les sources de connaissances académique et intellectuelle. Jamhari Ma'ruf, un des fondateurs de l'université, a transmis son optimisme en disant « l'UIII offre une alternative (pour les sources d'études islamiques). Un jour, l'UIII deviendra une nouvelle alternative au centre arabo-musulman »⁴⁸⁴. Pour cette raison, l'UIII a construit une bibliothèque qui deviendra la bibliothèque islamique la plus complète au monde, incluant tous les domaines des études islamiques, sunnites comme chiites, y compris la religion bahaïe, ce qui la distingue de la bibliothèque de l'Université Al-Azhar en Égypte ou al-Zaitouna en Tunisie qui ne présentent que la seule tradition d'une école sunnite. Cette vision globale semble se manifester par l'engagement de l'UIII à faire de ce campus un porte-parole de la diplomatie de l'islam du juste milieu au niveau mondial.

Conformément à l'évolution de la doctrine officielle de la politique étrangère, qui a cherché à la promouvoir en tant que nation à majorité musulmane modérée, démocratique et pluraliste depuis le début des années 2000, l'Indonésie est présentée comme un modèle concret pratiquement transposable; d'autres nations peuvent se tourner vers elle pour apprendre comment l'islam peut aller de pair avec la modernité et le progrès et comment l'islam peut jouer un rôle important dans des développements positifs de transformation de la société. Les valeurs

⁴⁸³. Fuji E. Permana (2021), « Perkuliahan di UIII Depok Resmi Dibuka Hari Ini », *Republika*, le 20 septembre, disponible sur : <https://khazanah.republika.co.id/berita/qzq6c6430/perkuliahan-di-iiiii-depok-resmi-dibuka-hari-ini> (consulté le 3 mai 2023).

⁴⁸⁴. Jamhari Makruf, entretien personnel.

fondamentales de l'UIII sont l'« islam modéré » et le « respect de la diversité »⁴⁸⁵. Pour pratiquer la tradition et l'identité du *wasatiyyat* islamique qui maintient l'excellence académique, l'indépendance académique, et la liberté, depuis le début, l'UIII a adopté des valeurs non sectaires en fondant le recrutement des enseignants sur l'excellence dans leur discipline. Il en va de même pour le recrutement du personnel éducatif et administratif. L'UIII compte des conférenciers et du personnel non musulmans, et le port du *hijab* n'est pas obligatoire. Dans le contexte du maintien de ce climat académique et de cette identité modérés, l'UIII a également averti les étudiants de ne pas faire de prosélytisme religieux sur le campus⁴⁸⁶. L'UIII incarne la vision officielle indonésienne de la culture : « Promouvoir les cultures islamiques indonésiennes dans le cadre de la civilisation mondiale », réaffirmer son identité en tant que pays à majorité musulmane le plus peuplé, ainsi que sa compétence à aligner l'islam et la démocratie pour pratiquer le pluralisme, sa tolérance, son ouverture et sa modernité, sa capacité à servir de médiateur dans la paix et la résolution des conflits à l'étranger. Cette université internationale est un effort sérieux de la part du gouvernement indonésien pour sortir d'un islam arabo-centré⁴⁸⁷.

Bien que récemment établie, l'Universitas Islam Internasional Indonesia semble se positionner comme un pilier solide de l'institutionnalisation de l'islam modéré indonésien sur la scène nationale et internationale. Cette position est marquée non seulement par le soutien politique et financier du gouvernement indonésien et de ses ministères, mais également par la coopération avec des pays étrangers tels que les États-Unis, l'Australie, les Pays-Bas, le Royaume-Uni, Oman, ainsi que des institutions étrangères telles que l'Université Al-Azhar en Égypte, l'Agence japonaise de coopération internationale (JICA), l'Université d'Édimbourg (UoE), le Centre international pour l'éducation en finance islamique (INCEIF) en Malaisie, l'Institut de recherche Asie-Japon (AJI) de l'Université Ritsumeikan au Japon, les Bourses d'études en Australie en Indonésie, l'Union européenne, et l'Agence nationale de lutte contre le terrorisme. De plus, le nombre d'étudiants internationaux candidats à la bourse *UIII Scholarships* en 2021 (avec un total de 1009 candidats en provenance de 59 pays) témoigne davantage de l'enthousiasme mondial envers l'Indonésie en tant que « nouveau centre de la

⁴⁸⁵. Delphine Allès et Amanda Tho Seeth (2021), « From Consumption to Production : The Extroversion of Indonesian Islamic Education », *TRaNS : Trans-Regional and -National Studies of Southeast Asia*, p. 9-10.

⁴⁸⁶. Jamhari Makruf, entretien personnel.

⁴⁸⁷. Delphine Allès et Amanda Tho Seeth, « From Consumption to Production », *loc.cit.*, p. 9-10.

civilisation musulmane ». ⁴⁸⁸ Toutefois, il convient de noter ici que le projet d'internationalisation de l'islam modéré est inextricablement lié à la politique du gouvernement dirigé par Jokowi. Tout comme d'autres initiatives similaires, il dépend fortement des facteurs politiques et gouvernementaux en Indonésie. Dans ce contexte, les mesures politiques, économiques et socioreligieuses prises par le nouveau président qui entrera en fonction après les élections de 2024 détermineront les perspectives de ce nouveau projet de soft power de l'islam indonésien.

L'implication des organisations religieuses

Les organisations musulmanes modérées, Muhammadiyah et NU, se sont engagées dans la diplomatie de *soft power* de l'islam du juste milieu indonésien. Toutes deux ont joué un rôle central et largement contribué à la gestion des tâches de réinstallation des valeurs de modération, de tolérance, d'ouverture et de cosmopolitisme en tant qu'identité, éthique et caractères indonésiens. En 2003, la Muhammadiyah, le NU, et la Fondation indo-malaisienne pour la prédication islamique (Yayasan Dakwah Indonesia-Malaysia, YADIM) ont collaboré pour créer le Centre pour les musulmans modérés (CMM). Le Centre est la première organisation à but non lucratif en Indonésie à promouvoir la voix de l'islam modéré. Dans le contexte indonésien, la modération islamique est comprise comme une compréhension tolérante, ouverte et plurielle de l'islam, conforme à l'idéologie nationale du Pancasila et du Bhinneka Tunggal Ika. La Muhammadiyah et le NU restent attachés à promouvoir l'islam du juste milieu à l'échelle mondiale, à travers le dialogue et la coopération entre les religions et les civilisations, la promotion de la paix et la résolution des conflits, la diplomatie humanitaire, et des programmes de diffusion de l'islam du juste milieu indonésien à l'étranger. La promotion de l'identité de l'islam indonésien, à savoir l'islam progressiste (*islam berkembang*) de la Muhammadiyah et l'islam nousantarien (*islam nusantara*) du NU, vise à contrecarrer le phénomène croissant d'arabisation et l'invasion de l'islam transnational ⁴⁸⁹.

Partageant les mêmes préoccupations quant à l'évolution de l'islam indonésien, les deux organisations se rejoignent après la réforme post-Suharto pour la défense de la « manière indonésienne » de concilier l'islam avec des institutions nationales, pour combattre les

⁴⁸⁸. UIII (2021), « Laporan Tahunan 2021 », Jakarta : Universitas Islam Internasional Indonesia, 100 pages ; UIII (2022), « Laporan Tahunan 2022 », Jakarta : Universitas Islam Internasional Indonesia, 233 pages.

⁴⁸⁹. Pour approfondir la définition de l'*islam berkembang* et l'*islam nusantara*, voir le chapitre 4.

influences fondamentalistes de l'étranger⁴⁹⁰. Une telle inclusion de la Muhammadiyah et NU par l'État est probablement due à leur activisme et à leur contribution à l'élaboration d'une « paix positive » par des moyens modérés. Depuis leur création, ils sont actifs dans les domaines de l'éducation, de la santé, du bien-être social, de la philanthropie, du secours aux victimes de catastrophes, de la société civile et de la démocratie. Ils ont également participé à la consolidation de la paix et à la résolution de conflits dans de nombreux pays, tels que le sud de la Thaïlande, le sud des Philippines, le Myanmar et l'Afghanistan. Ils sont en conséquence considérés comme des contrepoids à l'islam au Moyen-Orient et en Asie centrale, où certaines élites musulmanes seraient souvent les auteurs d'extrémismes violents et de conflits sanglants⁴⁹¹.

Diplomasi Peradaban : le dialogue et la coopération entre les religions et les civilisations

A son 46^e Congrès en 2010 à Yogyakarta, la Muhammadiyah a déclaré que le cosmopolitisme est la conscience de l'unité de la société à travers le monde, et de l'humanité qui transcende les barrières ethniques, de classe, nationales et religieuses. Ayant historiquement de fortes racines cosmopolites, comme étant née à l'époque coloniale, où les interactions étaient nombreuses entre les autochtones, les Européens, les Chinois et les Arabes, tous plus tard fondus dans l'unité nationale, la première génération de pionniers de la Muhammadiyah avait des idées et des associations culturelles cosmopolites. Elle interagissait avec des étrangers d'Europe, de Turquie, d'Arabie, de Chine, d'Inde, entre autres. En outre, ses fondateurs et ses chefs ont interagi avec des esprits avancés du Moyen-Orient et de l'Occident, façonnant et élargissant des horizons cosmopolites⁴⁹². Idéologiquement, la Muhammadiyah est un mouvement islamique moderniste qui adopte de nombreux outils, méthodes et éléments du modernisme occidental dans une attitude cosmopolite embryonnaire, sans tomber dans le piège de l'occidentalisation. Le cosmopolitisme islamique développé par la Muhammadiyah peut constituer un pont pour le développement du dialogue entre l'islam et l'occident et du dialogue

⁴⁹⁰. Delphine Allès (2016), *Transnational Islamic Actors, and Foreign Policy*, op.cit., p. 74-77.

⁴⁹¹. Muhammad Najib Azka, Hairus Salim, Mohammad Zaki Arrobi, Budi Asyhari, et Ali Suman (2019), *Dua Menyemai Damai : Peran dan Kontribusi Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama dalam Perdamaian dan Demokrasi*, Yogyakarta : Gadjah Mada University Press, p. xvii-xxii.

⁴⁹². Pimpinan Pusat Muhammadiyah (2010), *Pernyataan Pikiran Muhammadiyah Abad Kedua (Zhawâhir Al-Afkâr Al-Muhammadiyah Li Al-Qarni Al-Tsâni) : Keputusan Muktamar Satu Abad Muhammadiyah (Muktamar Muhammadiyah Ke-46) Yogyakarta 20-25 Rajab 1431 H / 3-8 Juli 2010 M*, Yogyakarta : Percetakan Muhammadiyah Grama Surya, p. 12-13.

intercivilisationnel. Dans cette nouvelle perspective, les conflits entre civilisations sont une conception dépassée qui peut conduire à déclencher des affrontements. Le cosmopolitisme islamique et l'internationalisation de la Muhammadiyah doivent être conformes à sa fonction et à sa mission substantielle, qui est d'introduire l'idée d'un islam progressiste orienté vers l'édification de la nation et de l'humanité mondiale⁴⁹³.

Dans le même ordre d'idées, Yahya Staquf a attesté que la naissance du NU a lieu à un point d'inflexion important dans l'histoire, caractérisé par un élan fondamental vers l'émergence d'une nouvelle civilisation, qui préfigurait aussi la fin de la construction civilisationnelle millénaire qui sous-tendait jusque-là l'islam et l'humanité tout entière. Il a proclamé :

« Le monde islamique, pendant 700 ans, du XIII^e au XX^e siècle, fut dominé par l'Empire ottoman, qui contrôlait une partie du territoire musulman en tant que *hakim* (gouverneur) doté d'une dignité ou fonction du ministre de Dieu. C'est dans ce contexte que Wahab Hasbullah a rencontré le roi Abdul Aziz d'Arabie saoudite et est ensuite rentré chez lui pour proposer la création du NU. Après l'effondrement du califat, il manquait un « *hakim* » universellement reconnu. Le conflit n'était pas une solution acceptable. La mondialisation était une autre nouveauté fondamentale. Il était du devoir du NU de réagir aux changements qui se produisaient. Les érudits musulmans devaient réagir aux questions qui se posaient dans la politique, la société, et d'autres domaines. Ils devaient également traiter des questions d'identité telles que le statut des non-musulmans, l'égalité, la charia et le leadership non musulman. C'était la responsabilité des chercheurs de répondre à ces questions de civilisation »⁴⁹⁴.

Dans ce contexte, Ulil a énoncé la nécessité de lire l'islam indonésien (son histoire et le mouvement de sa pensée) dans un contexte mondial, parce que l'islam indonésien, comme le NU, était né pour apporter une réponse aux problèmes religieux, sociaux et politiques aux niveaux local et international. Il a également déclaré que les oulémas de l'Archipel qui depuis XVII^e siècle vivaient à La Mecque et écrivaient, en arabe ou en malais, sur diverses disciplines

⁴⁹³. Haedar Nashir, « Kata Pengantar : Era Baru Internasionalisasi Muhammadiyah », en : Ridho Al-Hamdi et.al (2022), *Internasionalisasi Muhammadiyah Sejarah dan Dinamika Pimpinan Cabang Istimewa Muhammadiyah Luar Negeri 2002-2022*, Yogyakarta : Samudra Biru, p. xvi.

⁴⁹⁴. Yahya Cholil Staquf (2022), « Gus Yahya's Full Lecture on World Civilization », *TVNU*, le 1 septembre, disponible sur : <https://www.youtube.com/watch?v=s9aX-OLPTWw> (consulté le 24 décembre 2023).

telles que le *tafsir* et le *fiqh*, Abdurrauf Sinkili, Sheikh Nawawi al-Banteni, Ahmad Khatib Sambas, et Bisri Syansuri, et d'autres encore, étaient le produit d'un dialogue de pensée globale et cosmopolite⁴⁹⁵.

Orientée par ses idéaux, ses bonnes pratiques et ses réseaux, la Muhammadiyah, pendant le mandat de Din Syamsuddin (2005-2015), a organisé et participé à des dialogues interreligieux, à des alliances de paix et à des coopérations avec divers groupes religieux. En outre, en tant que président de la Conférence mondiale des religions pour la paix (International Conference for Religion and Peace, ICRP) à New York, et de la Conférence asiatique des religions pour la paix (Asian Conference for Religion and Peace, ACRP) au Japon depuis 2005, Din Syamsuddin a également été fortement impliqué dans des séminaires et des conférences entre religions et civilisations dans diverses parties du monde, comme avec les communautés catholiques de Saint Egidio en Russie, Italie, États-Unis, France, Kosovo, Philippines, Japon, Corée du Sud, Nigeria, Égypte, Jordanie, Arabie saoudite, Chine, Autriche et Vatican⁴⁹⁶. Din a également signé le Message d'Amman en 2004 et dirigé des réunions avec le pape Benoît et le pape François au Vatican en 2013. À l'occasion de sa rencontre avec le pape François, par exemple, il a exprimé son espoir que l'Église catholique pourrait construire une relation forte avec le monde musulman pour s'attaquer aux problèmes humanitaires⁴⁹⁷. Il ne s'intéressa pas seulement à la relation islamo-chrétienne. Au Congrès juif mondial de Budapest, en Hongrie, du 5 au 7 mai 2013, il a également prononcé un discours sur la liberté religieuse et la nécessité d'une coexistence pacifique fondée sur le principe de « pour vous votre religion, pour moi ma religion »⁴⁹⁸. Pour promouvoir l'islam modéré à l'échelle mondiale, la Muhammadiyah a collaboré avec le Centre pour le dialogue et la coopération entre les civilisations (Center for Dialogue and Cooperation among Civilisations, CDCC), le Cheng Ho Multiculture Trust de Kuala Lumpur, en Malaisie, et le ministère indonésien des Affaires étrangères, pour organiser deux fois par an le Forum mondial de la paix (*World Peace Forum*, WPF)⁴⁹⁹. Lors du 8^e WPF,

⁴⁹⁵. Ulil Abshar Abdalla (2021), « Islam Nusantara sebagai 'Cosmopolis' : Sejumlah kritik dan eksplorasi teoritis », *UNUSIA*, le juin 20, disponible sur : <https://fin.unusia.ac.id/islam-nusantara-sebagai-cosmopolis-sejumlah-kritik-dan-eksplorasi-teoritis/> (consulté le 4 décembre 2022).

⁴⁹⁶. Alpha Amirrachman (2015), « Dialog Antaragama dan Kerja Sama Strategis Antar-Peradaban : Sebuah Pencapaian Soft Diplomacy », en : Alpha Amirrachman, Andar Nubowo, Azaki Khoirudin (ed.), *Islam Berkemajuan untuk Peradaban Dunia : Refleksi dan Agenda Muhammadiyah ke Depan*, Bandung : Mizan, p. 289-306.

⁴⁹⁷. Alpha Amirrachman (2015), « Dialog Antaragama dan Kerja Sama Strategis Antar-Peradaban », *ibid.*, p. 299-300.

⁴⁹⁸. Alpha Amirrachman (2015), « Dialog Antaragama dan Kerja Sama Strategis Antar-Peradaban », *ibid.*, p. 298.

⁴⁹⁹. Alpha Amirrachman (2015), « Dialog Antaragama dan Kerja Sama Strategis Antar-Peradaban », *ibid.*, p. 291.

le plus récent, à Solo du 16 au 18 novembre 2022, avant le 48^e Congrès de la Muhammadiyah à Solo, ces organisations ont tenu un forum international pour discuter et élaborer le pivot que constitue le *wasatiyyat Islam*.

Le Nahdlatul Ulama a un souci similaire du dialogue interreligieux et de la paix mondiale. Par le biais de la Conférence internationale des érudits islamiques (International Conference of Islamic Scholars, ICIS), un forum international d'érudits musulmans qu'il a créé sous la direction de Hasyim Muzadi, avec le ministre des Affaires étrangères Hassan Wirajuda en février 2004, le NU s'est efforcé de présenter l'islam modéré et cosmopolite, ses propres traditions et le Pancasila à la communauté mondiale⁵⁰⁰. Sous le mandat de Yahya Cholil Staquf, il a lancé de nombreuses activités destinées à avoir des implications mondiales, en organisant des réunions religieuses sur le droit civilisationnel islamique (*halaqah fikih peradaban*), en cherchant à contribuer au dialogue international, à la coopération et à la diplomatie civilisationnelle⁵⁰¹, en cherchant à s'impliquer dans la conduite de la diplomatie mondiale, en introduisant le style *Aswaja* de l'islam dans le monde international⁵⁰². La *halaqah* a eu lieu 250 fois en cinq mois, d'août 2022 à janvier 2023, dans tous les internats islamiques (*pesantren*) affiliés au NU dans toute l'Indonésie. Pour conclure ces réunions religieuses de juristes musulmans islamiques, le NU a organisé une Conférence internationale du *fiqh* civilisationnel (*fikih peradaban*) pour marquer son centenaire, début février 2023. Yahya a énoncé l'importance du *Fikih Peradaban*, initié par le NU, l'organisation islamique la plus importante en Indonésie, qui vise à contribuer au dialogue mondial, à la coopération et à la diplomatie civilisationnelle. Il a déclaré que cette tâche cruciale était inscrite dans la tradition du NU depuis sa création au début du XX^e siècle indonésien.

La direction et les politiques du NU en matière de dialogue interreligieux et de civilisation ont été récemment revivifiées. Ceci doit être mis en relation avec la personnalité du président nouvellement élu de l'organisation (à *Muktamar* Lampung en décembre 2021), Yahya Cholil Staquf, connu pour son activité dans les domaines de la diplomatie, du dialogue religieux et de la civilisation mondiale. L'ancien président Gus Dur avait eu un louable souci d'étendre

⁵⁰⁰. Muhammad Izharuddin (2022), « ICIS : Sumbangsih Abah Hasyim Muzadi untuk Dunia », *Walisongo Online*, le 9 mars, disponible sur : <https://walisongoonline.com/icis-sumbangsih-abah-hasyim-muzadi-untuk-dunia/> (consulté le 24 décembre 2022)

⁵⁰¹. Yahya Cholil Staquf (2022), « Gus Yahya's Full Lecture on World Civilization », *TVNU*, le 1 septembre, disponible sur : <https://www.youtube.com/watch?v=s9aX-OLPTWw> (consulté le 24 décembre 2023)

⁵⁰². Ulil Abshar Abdalla (2022), « Halaqah Fikih Peradaban, Fikih Siyasa dan Tatanan Dunia Baru : Arah Geopolitik dan Geostrategik NU dalam Tatanan Dunia Baru », *Pondok Pesantren Cipasung*, le 17 septembre disponible sur : https://www.youtube.com/watch?v=M_u8A74Hlho (consulté le 24 décembre 2022)

et de promouvoir l'islam indonésien modéré dans le monde entier comme solution pour résoudre les problèmes mondiaux. Néanmoins, les efforts du NU pour réaliser le cosmopolitisme islamique visent à rallier la doctrine sunnite de NU à l'échelle mondiale. Le NU a lancé de nombreuses activités qui devaient avoir un écho mondial, telles que l'organisation du R-20 à Bali et de réunions religieuses sur le droit de la civilisation islamique visant à contribuer au dialogue international, à la coopération et à la diplomatie civilisationnelle (*diplomasi peradaban*), à amener le NU à s'impliquer dans la conduite de la diplomatie mondiale, en introduisant le style *Aswaja* de l'islam dans le monde international⁵⁰³. En outre, en collaboration avec la Ligue islamique mondiale d'Arabie saoudite et l'État indonésien, le NU a récemment organisé le Forum de la religion (R-20) à Bali en novembre 2022 pour aider à aligner les structures de pouvoir géopolitiques et économiques du monde sur les valeurs morales et spirituelles les plus élevées pour le bien de toute l'humanité⁵⁰⁴. Bien que certaines critiques aient été formulées pour avoir invité Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), un extrémiste hindou affilié au parti ultranationaliste Bharatiya Janata Party (BJP), prétendument impliqué dans la violence antimusulmane et les émeutes en Inde, le R-20 représente l'engagement du NU envers la diplomatie de paix mondiale et la résolution des conflits. Le 6 février 2023, le NU a tenu la conférence internationale sur le *fiqh* civilisationnel à Surabaya (Java est) dans lequel il a déclaré son opposition à l'utopie du califat islamique jugé contraire aux principes universels de l'islam (*maqâsid al-sharî'a*)⁵⁰⁵ et à la charte des Nations Unies. Le Nahdlatul Ulama fait en effet de la charte des Nations Unies un solide fondement sur lequel sera fondé un nouveau *fiqh* de la civilisation, basé sur la prospérité, la tolérance, le pluralisme et l'égalitarisme⁵⁰⁶.

Appréciant hautement la diplomatie civilisationnelle de la Muhammadiyah et du NU, Azyumardi Azra est persuadé que ces deux bastions, solides et puissants gardiens de l'islam en Indonésie, constituent un bon modèle pour promouvoir un islam pacifique, ouvert, tolérant et modéré, ouvert au pluralisme et aux différences socioreligieuses et politiques à l'échelle

⁵⁰³. Ulil Abshar Abdalla (2021), « Islam Nusantara sebagai 'Cosmopolis' », *loc.cit.*

⁵⁰⁴. Le site de R20, <https://r20-indonesia.org/>

⁵⁰⁵. La PBNU rejette le concept de *khilâfa islâmiyya* enraciné dans les anciennes perspectives de la tradition du *fiqh* classique. Il doit être remplacé par une vision de l'État-nation conforme aux objectifs principaux de la religion et aux objectifs de la charia (*maqâsid al-sharî'a*), tels qu'illustrés par cinq principes : la préservation de la vie, la préservation de la religion, la préservation de l'intellect, la préservation de la famille et la préservation des biens. Muhammad Aiz Lutfi (2023), « Rekomendasi Mukhtamar Internasional Fiqih Peradaban I : Menolak Khilafah Mendukung PBB », *NU*, le 7 février, disponible sur : <https://www.nu.or.id/internasional/rekomendasi-muktamar-internasional-fiqih-peradaban-i-menolak-khilafah-mendukung-pbb-BXgyN> (consulté le 13 juin 2023)

⁵⁰⁶. Muhammad Aiz Lutfi (2023), « Rekomendasi Mukhtamar Internasional Fiqih Peradaban I », *ibid.*

mondiale⁵⁰⁷. Un penseur musulman éminent, Fazlur Rahman, considérait que l'islam indonésien rendrait le monde plus pacifique et harmonieux, par opposition aux conflits et aux atrocités sans fin qui ont eu lieu dans d'autres régions du monde musulman, telles que le Moyen-Orient, l'Asie du Sud, l'Asie occidentale et l'Afrique subsaharienne, au cours des deux dernières décennies. Fazlur Rahman écrit :

« Apparemment, le fossé originel entre les traditionalistes (le Nahdlatul Ulama) et les réformistes (la Muhammadiyah) a été presque comblé, et j'ai moi-même entendu certains membres éminents du premier groupe discuter non seulement de la possibilité théorique, mais aussi des efforts (*ijtihad*) concrets à certains problèmes sociaux. Je considère qu'il est probable que, compte tenu du moment et des opportunités, l'islam indonésien, bien qu'actuellement et naturellement fortement dépendant d'al-Azhar, développera une tradition islamique indigène significative qui sera véritablement islamique et créative. Bien que la situation actuelle ait évidemment besoin de beaucoup d'amélioration, il y a des signes d'espoir pour l'avenir : une activité éducative et intellectuelle fiévreuse, bien que récente, semble aller dans la bonne direction »⁵⁰⁸.

La diplomatie de la paix : la promotion de la paix et la résolution des conflits

Dans cet esprit, Muhammadiyah et NU ont activement promu la paix et la résolution des conflits en tant que médiateurs dans de nombreux régions et pays. En tant que membre du Groupe de contact international (International Contact Group, ICG), fondé le 16 novembre 2009 à Kuala Lumpur⁵⁰⁹. La Muhammadiyah participe activement aux efforts de paix dans le sud des

⁵⁰⁷. Azra opine que le terme « Islam Nusantara » se réfère à l'Islam de l'Asie du sud-est qui se trouve dans des régions musulmanes de l'Indonésie, la Malaisie, la Brunei, le Patani (Thailand sud), et Mindanao (Philippines sud). A l'époque coloniale, l'Archipel islamique s'appelait « le pays sous les vents ». Plus particulièrement, en littérature arabe depuis la fin du XVI^e siècle, cet archipel islamique s'appelle « bilâd al-Jawi », un pays « Jawi musulman » de l'Asie du sud-est. Les musulmans de l'Archipel sont communément appelés « ashâb al-jâwiyyîn » ou « jamâ'a al-jawiiyyin ». L'*Islam Nusantara* ou région du *bilâd al-jâwiyyîn*, est l'une de huit sphères religieuses et culturelles musulmanes. Les sept autres domaines sont les sous-continent arabe, perse, turc, indien, sino-musulman, Afrique subsaharien, et le monde occidental. Voir : Azyumardi Azra (2015), « Islam Berkelanjutan ». *Kompas*, le 3 aout.

⁵⁰⁸. Fazlur Rahman (1982), *Islam and Modernity : Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago et London : The University of Chicago Press, p. 129.

⁵⁰⁹. Les membres du Groupe de Contact International sont Din Syamsuddin et Sudibyo Markus, (Muhammadiyah) Masahiko Horie (Ambassadeur japonais pour la Malaisie), Boyd McCleary (British High Commissioner pour la Malaisie), Yasin Temizkan (Chargé d'Affaires de la Turquie), Steven Rood et Herizal Hazri (The Asia Foundation), Cynthia Petrih et Kristián Herbolzheimer (Conciliation Resources), et David Gorman (the Centre for Humanitarian Dialogue). Hilman Latief et Haedar Nashir (2020), « Local Dynamics and Global Engagements

Philippines et le sud de la Thaïlande depuis 2009. À l'époque de Din Syamsuddin (2005-2010), elle a tenté de résoudre le conflit entre les musulmans Bangsamoro de Mindanao et le gouvernement philippin. Din Syamsudin et Sudibyo Markus, alors vice-présidents de la Muhammadiyah, la représentaient dans les pourparlers de paix tenus aux Philippines et dans d'autres pays. L'ICG a servi de plate-forme de paix entre le gouvernement philippin et le Front de libération islamique Moro (Moro Islamic Liberation Front, MILF)⁵¹⁰. En outre, pour résoudre le conflit et rétablir la paix à Pattani et Yala, dans le sud de la Thaïlande, la Muhammadiyah a servi de médiateur entre le gouvernement thaïlandais et la communauté musulmane. La Muhammadiyah, depuis 2008, a fourni des bourses à la jeune génération de victimes du conflit pour étudier dans ses propres universités en Indonésie afin de surmonter le conflit et générer les conditions de la paix dans le sud de la Thaïlande.⁵¹¹ Dans le cadre de cette collaboration entre la Muhammadiyah et le *Southern Border Provinces Administrative Center* (SBPAC) de Thaïlande, les étudiants thaïlandais suivent des cours d'anglais, de relations internationales, d'arabe, d'études islamiques, d'économie et de dentisterie dans les universités la Muhammadiyah⁵¹².

Pendant ce temps, le NU a également contribué à, et joué un rôle important dans la résolution de divers conflits, que ce soit dans des pays à majorité musulmane ou des pays à minorité musulmane, tels que le sud de la Thaïlande, le sud des Philippines, la Corée, le Soudan, la Syrie, le Liban, la Palestine-Israël, l'Iran, l'Irak et d'autres⁵¹³. Invité par le gouvernement royal thaïlandais à résoudre les conflits dans la région à prédominance musulmane du sud, avec le soutien du ministère indonésien des Affaires étrangères, le NU a mené une diplomatie de paix en 2005 et 2006. En tant que plus grande organisation islamique de masse d'Indonésie qui accepte la démocratie et le nationalisme, la diplomatie de paix du NU était nécessaire. En outre, il existe des similitudes culturelles entre le NU et les musulmans malais de Thaïlande du Sud, qui ont eux aussi adopté le sunnisme. Lors d'une réunion avec le roi Bumidol Adulyadej, Hasyim Muzadi a déclaré que l'islam est une religion de paix et que le conflit dans le sud de la Thaïlande n'est pas religieux. À cet égard, la diplomatie du NU dans le sud de la Thaïlande fait

of the Islamic Modernist Movement in Contemporary Indonesia : The Case of Muhammadiyah (2000-2020) », *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, 39 (2), p. 302.

⁵¹⁰. Hilman Latief et Haedar Nashir (2020), « Local Dynamics and Global Engagements », *ibid.*

⁵¹¹. Alpha Amirrachman (2015), « Dialog Antaragama dan Kerja Sama Strategis Antar-Peradaban », *op.cit.*, p. 292.

⁵¹². Alpha Amirrachman (2015), « Dialog Antaragama dan Kerja Sama Strategis Antar-Peradaban », *ibid.*, p.301

⁵¹³. Muhammad Izharuddin (2022), « ICIS : Sumbangsih Abah Hasyim Muzadi untuk Dunia », *loc.cit.*

partie de la diplomatie douce ou de la diplomatie à deux voies développées par l'Indonésie. Ce modèle de diplomatie est développé par l'État et les acteurs non étatiques par la voie du dialogue et de la coopération et n'utilise pas une approche militaire dans le sens d'une diplomatie dure. À Yala, Muzadi et sa délégation ont été reçus par des dirigeants musulmans, des congrégations et le gouvernement thaïlandais⁵¹⁴.

Muhammadiyah et NU ont été impliqués par le gouvernement indonésien dans les pourparlers de paix afghans du 11 mai 2018 à Bogor. Dans le cadre des pourparlers de paix sur la question des Rohingyas dans l'État de Rakhine, au Myanmar, les deux organisations islamiques modérées se sont engagées dans une « diplomatie humanitaire » en proposant une solution globale et durable : l'aide humanitaire et les pourparlers de paix impliquant tous les éléments en conflit. À cet égard, le gouvernement indonésien s'associa à des institutions philanthropiques islamiques modérées telles que le Conseil philanthropique de la Muhammadiyah (Lazismu) et le Conseil de philanthropie du Nahdlatul Ulama (Lazisnu) pour envoyer de l'aide humanitaire aux réfugiés rohingyas à Cox's Bazar, au Bangladesh⁵¹⁵. En ce sens, l'inclusion de la Muhammadiyah et du NU par l'État dans la diplomatie de paix semble efficace. À l'inverse, les initiatives purement gouvernementales pour gérer les pourparlers de paix dans les pays voisins semblent souvent inefficaces, car chacun de ces pays a des problèmes similaires, tels que le séparatisme, le terrorisme, la violence et les conflits communautaires, qui leur rendent difficile de conserver une attitude de neutralité. À cet égard, commentant la diplomatie de paix du NU, l'ancien vice-président Jusuf Kalla a déclaré :

« Il doit y avoir une combinaison d'approches informelles et formelles. Informel d'abord, puis formel, à savoir l'État, afin que l'accord ou la paix puissent être formellement conclus. Ce que fait le NU, comme toute autre diplomatie informelle, n'est que culturel, semblable à une congrégation ou un rassemblement religieux (*pengajian*), sans toucher à la question principale, à savoir la cessation du conflit et la consolidation de la paix »⁵¹⁶.

⁵¹⁴. Arifi Saiman (2022), *Diplomasi Santri*, Jakarta : Gramedia, p. 144.

⁵¹⁵. Andar Nubowo (2018), « Jokowi's Soft Diplomacy : Global Islamic Network », *RSIS Commentary*, le 16 juillet.

⁵¹⁶. Arifi Saiman (2022), *Diplomasi Santri*, *op.cit.*, p. 144.

Les branches spéciales de la Muhammadiyah et du NU : les ambassadeurs de l'islam indonésien

Face à l'invasion de l'islam transnational, Muhammadiyah et NU ont établi des branches spéciales (*cabang istimewa*) sur tous les continents. Dans le cadre de la diplomatie du *soft power*, tous deux ont mené des projets d'internationalisation de l'islam indonésien dans le monde entier pour combattre l'influence de l'islam transnational. Le projet d'internationalisation du NU a commencé à l'époque du leadership de Hasyim Muzadi (1999-2010). Celui-ci avait pour objectif de mondialiser l'islam sunnite que pratiquait cette organisation musulmane traditionaliste indonésienne. La Muhammadiyah, quant à elle, a commencé à établir le PCIM en 2002 au Caire à l'époque de son président Ahmad Syafii Ma'arif (2000-2005). En profitant du phénomène du retour du religieux au sein de la jeune génération musulmane, les islamistes ont réussi à attirer celle-ci à leur idéologie islamiste transnationale par la congrégation religieuse (*pengajian*)⁵¹⁷. En conséquence, les branches spéciales de la Muhammadiyah (Pimpinan Cabang Istimewa Muhammadiyah, PCIM) et du NU (Pimpinan Cabang Istimewa Nahdlatul Ulama, PCINU) sont devenues des « oasis intellectuelles et culturelles » pour le discours et la pratique de l'islam indonésien modéré dans le monde musulman, y compris en Occident. Du côté du NU, le PCINU joue un rôle vital dans l'internationalisation de l'*islam nusantara* pour faire face aux mouvements islamiques transnationaux, dans le soutien à la consolidation des membres de NU pour apporter deux mandats, *l'amâna diniyya* (mandat religieux) dans *tafaqquh fi al-dîn* (étude de la religion) et *amâna waṭaniyya* (mandat national). Helmi Faisal, ancien secrétaire du NU, espérait que le PCINU pourrait également devenir ambassadeur et agent de la paix mondiale en promouvant l'islam modéré dans la version pratiquée par l'organisation⁵¹⁸. De même, Din Syamsuddin a indiqué que le PCIM pourrait constituer une « ambassade de la Muhammadiyah », servant de médiateur entre la population locale et la Muhammadiyah en Indonésie pour établir des contacts et une collaboration interpersonnelle dans les domaines de l'éducation, de l'économie et du commerce, du gouvernement local et du choix des gouvernants⁵¹⁹. L'actuel président de la

⁵¹⁷. Olivier Roy (2009), *Islam mondialisé*, Paris : Seuil, 222 pages.

⁵¹⁸. Helmi Faisal (2020), « PCINU sebagai Duta-Duta Perdamaian Internasional », *NU Online*, le 21 octobre, disponible sur : <https://www.nu.or.id/wawancara/pcinu-sebagai-duta-duta-perdamaian-internasional-PFzp5> (accessed on December 10, 2022)

⁵¹⁹. Afandi (2022), « Majukan Laju Internasionalisasi, PCIM Wajib Menjadi Agen Utama Muhammadiyah di Setiap negara », *Muhammadiyah*, disponible sur : <https://muhammadiyah.or.id/majukan-laju-internasionalisasi-pcim-wajib-menjadi-agen-utama-muhammadiyah-di-setiap-negara/> (consulté le 22 janvier 2023).

Muhammadiyah, Haedar Nashir, a souhaité que la diaspora internationale du mouvement qu'il dirige enrichisse la mise en œuvre du cosmopolitisme basé sur l'islam progressiste de la Muhammadiyah « bien compris, accepté, et référencé par la communauté internationale, même si celle-ci n'accepte pas la foi musulmane », pour la construction d'une civilisation mondiale⁵²⁰.

Pour mener à bien ce projet, la Muhammadiyah a créé des écoles (maternelles, primaires, collèges et lycées) et des universités en Égypte, au Liban, en Australie et en Malaisie. La Muhammadiyah offre également des bourses, en particulier pour les étudiants internationaux des zones de conflit telles que le sud de la Thaïlande, l'Afghanistan et la Palestine. L'internationalisation a également été réalisée en affectant des conférenciers de la Muhammadiyah pour enseigner à l'étranger, en parrainant des conférenciers et des chercheurs étrangers pour rechercher et écrire des livres sur la Muhammadiyah et en traduisant des livres de référence de la Muhammadiyah dans d'autres langues étrangères⁵²¹. D'autre part, le NU a ouvert ses branches spéciales aux musulmans locaux des pays étrangers où elles résident, comme c'est le cas de NU Afghanistan, fondé par des oulémas et des érudits afghans. Le 21 novembre 2019, lors de la conférence de NU Afghanistan, l'ambassadeur d'Indonésie, Arief Rachman, a conseillé aux oulémas de jouer un rôle actif dans le développement et la paix en Afghanistan⁵²². La Muhammadiyah a déjà des organisations sœurs à Singapour, en Malaisie, en Thaïlande, au Vietnam, au Laos, au Cambodge, au Timor Leste, à Maurice, en Corée et au Japon. Bien qu'il existe des contraintes administratives et de ressources humaines, la prolifération des organisations sœurs de la Muhammadiyah et du PCIM à l'étranger est essentielle pour gérer la propagation mondiale de l'islam modéré et renforcer les réseaux mondiaux des sociétés musulmanes modérées dans le monde entier⁵²³.

Au milieu du phénomène du « retour du religieux », la prolifération de la Muhammadiyah et des branches spéciales et des organisations sœurs de NU à l'étranger est essentielle pour gérer la propagation mondiale de l'islam modéré et renforcer les réseaux mondiaux des sociétés musulmanes modérées dans le monde entier. Cependant, la prolifération

⁵²⁰. Haedar Nashir (2022), « Kata Pengantar : Era Baru Internasionalisasi Muhammadiyah », en : Ridho Al-Hamdi et al, *Internasionalisasi Muhammadiyah Sejarah Dan Dinamika Pimpinan Cabang Istimewa Muhammadiyah Luar Negeri 2002-2022*, Yogyakarta : Samudra Biru, p. xviii.

⁵²¹. Abdul Mu'ti (2015), « Internasionalisasi Pendidikan Muhammadiyah », *Koran Sindo*, le 31 juillet.

⁵²². KBRI Afghanistan (2019), « Afghanistan NU Ulama Conference 2019 », *Kemenlu RI*, le 21 novembre, disponible sur : <https://kemlu.go.id/kabul/en/news/3339/afghanistan-nu-ulama-conference-2019> (consulté le 22 janvier 2023).

⁵²³. M. Iqbal (2015), « Gandeng 'Sister Organization', Muhammadiyah Kirim Ulama ke Luar Negeri », *Detiknews*, le 5 août, disponible sur : <https://news.detik.com/berita/d-2984398/gandeng-sister-organization-muhammadiyah-kirim-ulama-ke-luar-negeri/> (consulté le 22 janvier 2023).

de la Muhammadiyah et des branches spéciales de NU (PCIM et PCINU) et des organisations sœurs sur tous les continents d'Amérique, d'Europe, d'Afrique, d'Asie et d'Australie, se heurte à certaines limites. Les branches locales du PCIM et du NU sont toujours dominées par des étudiants indonésiens, des travailleurs migrants, des expatriés et d'autres résidents indonésiens. Par conséquent, leur activité dépend souvent d'opportunités passagères et du temps libre des dirigeants. Lorsque les étudiants de la Muhammadiyah et du NU ont terminé leurs études et sont retournés en Indonésie, les branches étrangères du PCIM et du PCINU souffrent souvent de vides de gestion et de discontinuité. Ces limitations sont dues à des activités et des programmes peu variés, à l'absence de continuité parmi les membres, dans les congrégations et dans les équipes gestionnaires⁵²⁴. Situation déplorable qui ne rend pas facile pour le PCIM et le PCINU de promouvoir un islam indonésien modéré parmi les non-Indonésiens ou les résidents, car leurs activités sont encore confinées au sein de la communauté indonésienne locale. En conséquence, la promotion des perspectives et des traditions de la Muhammadiyah et du NU n'a pas pu être étendue discursivement et pratiquement, par exemple, aux musulmans d'Amérique, aux musulmans d'Europe, ni aux musulmans d'Arabie saoudite ou d'autres pays dont la forme de religiosité, la croyance et le système islamiques ont été profondément façonnés et conquis par les islamistes, les radicaux et les conservateurs. La Muhammadiyah reconnaît que ses branches spéciales souffrent d'un manque de diversité dans leurs activités, de discontinuités et d'interruptions de gestion. En outre, bien qu'elle ait de nombreuses organisations sœurs dans plusieurs pays, celles-ci sont toujours confrontées à des contraintes et à des limitations administratives.

La « réussite relative » de la Muhammadiyah et du NU en tant que mouvement transrégional en Indonésie, laisse cependant espérer qu'il n'est pas impossible que l'idéologie islamique modérée et l'activisme social de l'organisation suscitent une réponse dans d'autres parties du monde. La Muhammadiyah a commencé à traduire activement les décisions, les articles, les livres publiés par ses responsables et ses militants dans plusieurs langues étrangères, en particulier l'anglais : *A Treatise on Progressive Islam* (2022), *Understanding the Ideology of Muhammadiyah* (2015), *Muhammadiyah, a Reform Movement* (2015)⁵²⁵. L'ambassade

⁵²⁴. Wachid Ridwan (2015), « Muhammadiyah Merambah Dunia : Diaspora Dahwah Jamaah di Tingkat Global », en : Alpha Amirrachman, Andar Nubowo, Azaki Khoirudin (ed.), *op.cit.*, p. 276-277 ; Syafiq Hasyim (2022), « Internasionalisasi NU melalui PCINU, Efektifkah ? » *NU Online*, le 1 mai, disponible sur : <https://jabar.nu.or.id/opini/internasionalisasi-nu-melalui-pcinu-efektifkah-GZmlU> (consulté le 5 mai 2023).

⁵²⁵. Pimpinan Pusat Muhammadiyah (2022), *A Treatise on Progressive Islam : The 48th Muktamar of Muhammadiyah Solo*, Yogyakarta : Central Board of Muhammadiyah ; Haedar Nashir (2015), *Understanding the Ideology of Muhammadiyah*, Malang : Muhammadiyah University Press ; Haedar Nashir (2015), *Muhammadiyah a Reform Movement*, Malang : Muhammadiyah University Press.

d'Indonésie à Tunis en collaboration avec les étudiants indonésiens en Tunisie s'occupe aussi de traduire les ouvrages de Soekarno sur le Pancasila en arabe pour le renforcement des relations diplomatiques indo-tunisiennes établies par Soekarno et Habib Bourguiba dans les années 1940. Elle traduit également l'ouvrage de l'ouléma moderniste et premier président du conseil des oulémas indonésien, Buya Hamka, intitulé *Tafsir Al-Azhar* et celui d'un intellectuel musulman progressiste Nurcholish Madjid intitulé *Islam, Indonésie et modernité*⁵²⁶. Le PCINU Tunisie a créé un site en arabe *khittah* pour diffuser les activités religieuses et intellectuelles des étudiants du NU en Afrique du Nord et au Moyen-Orient, dans le cadre de la promotion de l'islam indonésien⁵²⁷. De même, le PCIM s'équipe en sites informatiques en langues étrangères tels que PCIM-Allemagne en anglais, allemand et indonésien, PCI-Japon en anglais, japonais, indonésien ou PCIM-Australie en anglais uniquement⁵²⁸. Cette expansion de la communication virtuelle en langues étrangères affirme fortement le projet d'internationalisation de l'islam du juste milieu indonésien porté par les « ambassadeurs » non étatiques que sont la Muhammadiyah et le NU.

Le projet de l'exportation de l'islam indonésien par le biais de l'éducation se traduit également par la création d'écoles et d'universités à l'étranger. La Muhammadiyah, par exemple, a fondé une école maternelle Aisyiyah au Caire, en Égypte, l'école Muhammadiyah-LAZISMU à Beyrouth, au Liban, et le Muhammadiyah Australia College en Australie. Dans le cadre de la promotion de l'islam indonésien à l'étranger, l'ambassadeur d'Indonésie au Liban, Hajriyanto Y. Thohari, a récemment aidé la Muhammadiyah dans sa diplomatie humanitaire en construisant une école Muhammadiyah-LAZISMU pour les réfugiés palestiniens à Beyrouth⁵²⁹. Des étudiants internationaux sont invités à étudier dans les universités de la Muhammadiyah grâce à des bourses, en particulier des étudiants en provenance des zones de conflit telles que le sud de la Thaïlande, l'Afghanistan et la Palestine. La Muhammadiyah, par exemple, a accordé des bourses à plus de 250 étudiants du sud de la Thaïlande pour étudier dans plusieurs de ses universités. Elle espère que ces étudiants internationaux deviendront des pionniers dans l'établissement de la Muhammadiyah à l'étranger, des porte-parole ou des agents de son renouveau. Plusieurs grandes universités Muhammadiyah, en particulier Malang, Yogyakarta et Surakarta, ont des programmes conjoints

⁵²⁶. Zuhairi Misrawi, entretien personnel, le 3 novembre 2022, Bali.

⁵²⁷. Le site de *Khittah* appartenant au PCINU Tunisie : <https://www.khittah.id>

⁵²⁸. Les sites officiels du PCIM Allemagne : <https://www.muhammadiyah.de>, alors que le site appartenant au PCIM Australie, c'est <https://www.pcim-australia.org.au>

⁵²⁹. Hajriyanto Y Thohari, entretien personnel, le 22 novembre 2022, Jakarta.

et de doubles diplômes avec des universités bien connues aux États-Unis, en Australie, en Angleterre, en Nouvelle-Zélande, etc. L'internationalisation est aussi réalisée en affectant des conférenciers et des intellectuels de la Muhammadiyah sur des postes d'enseignement à l'étranger et en parrainant des conférenciers et des chercheurs étrangers pour effectuer des recherches et écrire des livres sur la Muhammadiyah⁵³⁰. Les universités Muhammadiyah ont également commencé à étendre leur projection internationale en établissant des campus annexes : en 2021, le premier à l'étranger a ouvert, sous le nom d'université Muhammadiyah de Malaisie (UMAM) à Penang ; en 2022, le deuxième a été fondé en Corée du Sud. L'internationalisation du système d'enseignement supérieur islamique indonésien est un pas assuré vers une plus grande visibilité du discours islamique modéré du pays et confère au milieu universitaire islamique un rôle central dans les affaires diplomatiques⁵³¹.

Conclusion

Les répercussions de l'islamisme radical et des attentats terroristes violents dans l'Indonésie d'après Suharto ont encouragé celle-ci à renouveler sa diplomatie religieuse afin de tenter de restaurer une image écornée. En s'emparant du slogan d'un « islam du juste milieu » mis en avant par un monde arabo-musulman désorienté par la violence religieuse, l'Indonésie est parvenue à opérer un retour remarqué sur la scène islamique internationale. Concession à l'arabité de la religion musulmane, cet *islam wasathiyah* a paradoxalement permis à la plus importante communauté musulmane du monde de légitimer, en dehors de ses frontières, un modèle religieux très localisé dont nous avons vu la longue genèse dans le terroir indonésien et la réactualisation permanente au travers des nombreux débats et luttes d'influences extérieures qui traversent la scène indonésienne. En mettant en avant, comme déclinaison de ce « juste milieu » le diptyque Pancasila-Bhinneka Tunggal Ika, la diplomatie indonésienne, avec l'aide active du NU et de la Muhammadiyah, semble être parvenue à relégitimer son particularisme religieux désormais considéré comme une preuve de l'universalité de l'islam.

Au-delà des discours et des grandes conférences, l'influence réelle de cette diplomatie demeure difficile à apprécier. Indiscutable, son succès d'estime semble d'ailleurs

⁵³⁰. Abdul Mu'ti (2015), « Internasionalisasi Pendidikan Muhammadiyah », *loc.cit.*

⁵³¹. Amanda Tho Seeth (2003), « Indonesia's Islamic Peace Diplomacy : Crafting a Role Model for Moderate Islam », *GIGA Focus Asia*, no. 2, p. 7.

avant tout reposer sur la stabilité démocratique et la réussite économique d'un pays, bien plus que sur l'influence de ses théologiens, très peu lus en dehors de l'Archipel. Mais dans un pays toujours en quête de légitimation extérieure, la fonction première de ce *soft power* est sans doute ailleurs : faciliter la reconstitution d'un consensus religieux national autour d'une notion aussi élastique qu'incontestable.

Chapitre IV

Les évolutions sociohistoriques de la notion de l'islam du juste milieu et ses usages socio-organisationnels

La Réforme de 1998 a marqué un tournant significatif pour l'Indonésie en la libérant de l'ère autoritaire pour inaugurer l'avènement de la démocratie. Cependant, cet élan d'espoir a rapidement été tempéré par l'émergence d'une nébuleuse de conservatisme islamiste. Ayant compris l'autorité socioreligieuse dont jouissent la Muhammadiyah, le Nahdlatul Ulama (NU) et le Majelis Ulama Indonesia (MUI) au sein de l'islam indonésien, les islamistes conservateurs ont mis en œuvre une stratégie d'infiltration idéologique visant à mettre ces institutions à leur service en vue de concrétiser leur dessein d'islamisation de l'archipel. Leur démarche s'est révélée si efficace qu'elle a mis en péril l'autorité et l'influence des instances modérées, aboutissant à ce que l'Indonésie connaisse un « tournant conservateur » en 2005. Les instances dirigeantes de l'islam indonésien ont amorcé alors une transition d'un islam modéré, tolérant et pacifique vers un islam conservateur, intransigeant et radical. Face à ce phénomène troublant, de nombreux intellectuels musulmans modérés ressentirent la nécessité de consolider de manière efficace l'identité d'un islam indonésien modéré, tolérant et en harmonie avec les principes du Pancasila. Dans cette optique, ils mirent en avant la notion de l'islam du juste milieu. Fortement critiquée par les conservateurs islamistes comme ayant des origines occidentales et non-islamiques, la notion « *islam moderat* » a été revisitée, traduite et institutionnalisée par des acteurs non-étatiques en « *islam jalan tengah* » (en Bahasa indonesia) et ensuite en « *islam wasatiyyat* » (en arabe), formulation jugée plus islamique car mieux enracinée dans le Coran et la doctrine fondamentale de l'islam.

Ce changement de cap a effectivement mis fin aux débats sémantiques entourant la légitimité islamique du concept. Il a assuré son adoption, son institutionnalisation et son acceptation généralisées parmi les différents courants de pensée au sein de l'islam, tant chez les conservateurs et les islamistes, que chez les modérés et les libéraux musulmans. Dans ce contexte, sous la présidence de Joko « Jokowi » Widodo, le gouvernement a adopté le terme « *islam wasathiyah* », l'incorporant dans ses politiques de modération religieuse (*moderasi beragama*), dans le but de renforcer l'idéologie du Pancasila islamisé, menacée par les courants islamistes conservateurs. La notion d'*islam wasathiyah*, en particulier celle de la modération religieuse, a ravivé des débats identitaires et politico-religieux au sein des institutions musulmanes, y compris au sein d'organisations telles que la Muhammadiyah et le Nahdlatul Ulama (NU). En raison de sa flexibilité conceptuelle, le projet de la modération religieuse est devenu un repère socioreligieux et politique, donnant naissance à un « consensus de façade », une apparente harmonie et un équilibre fragile, qui engendrent et masquent cependant des tensions et des rivalités idéologico-politiques et religieuses virulentes.

L'islam indonésien tiraillé entre la modération et le conservatisme

Perçues comme pourvues de vastes réseaux et de ressources à la fois socioreligieuses et économicopolitiques, les deux organisations musulmanes modérées, Muhammadiyah et NU, ont été sujettes à une infiltration idéologique de la part de groupes islamistes conservateurs. Ces derniers y virent des « chevaux de Troie » qui leur permettraient de concrétiser leur vision utopique : l'islamisation ou la chariatisation de l'Indonésie.

L'emprise grandissante du conservatisme religieux

En exploitant les perturbations sociopolitiques survenues au début de la Réformasi, marquée par la fragilité des nouveaux gouvernements indonésiens face à l'instabilité politique et au terrorisme mondial, les conservateurs islamistes ont renforcé leur emprise socioreligieuse. Sous le couvert de doctrines de la prédication acceptées par tous, *al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar* et l'*ukhuwa islâmiya* (solidarité islamique), ils ont à l'aise à mener des infiltrations idéologiques et des annexions socio-organisationnelles dans les deux mouvements modérés, Muhammadiyah et NU, afin de prendre le contrôle d leurs vastes réseaux et de ressources sociopolitiques et économiques. Lors du congrès Muhammadiyah à Malang en 2005,

les islamistes-conservateurs, notamment les membres du HTI et le groupe Hidayatullah, ont entrepris des démarches visant à noyauter la Muhammadiyah. Leur objectif était de marginaliser les intellectuels et les penseurs progressistes et de les écarter de la direction de l'organisation⁵³². La victoire de Din Syamsuddin, élu président, a insufflé un nouvel élan à ce groupe, permettant à certaines élites islamistes et conservatrices issues de familles *Muhammadiyah*, tels qu'Adian Husaini, Adnin Armas, Nuim Hidayat (membres de l'INSISTS), Bahtiar Nasir (fondateur de MIUMI et coordinateur de GNPF-MUI), Hidayat Nur Wahid, Anis Matta et Tifatul Sembiring (personnalités éminentes du PKS), d'accéder aux postes de direction nationale. L'arrivée de Din Syamsuddin à la tête de l'organisation a eu pour conséquence de marginaliser les intellectuels progressistes tels que Amin Abdullah, Abdul Munir Mulhan, Muhammad M. Dawam Rahardjo et Moeslim Abdurrahman⁵³³.

Dans ce basculement de la direction progressiste d'Ahmad Syafii Ma'arif (1998 à 2005) au leadership accommodant de Din Syamsuddin (2005-2015), l'entrée du camp conservateur au sein de la Muhammadiyah a suscité une nouvelle « fièvre » conservatrice au sein de l'organisation⁵³⁴. Plus à l'aise sous la nouvelle direction, le camp conservateur a pu

⁵³². Les groupes conservateurs-islamistes comme le Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) étaient présents au congrès de la Muhammadiyah à Malang en 2005 pour y promouvoir la suprématie de la charia et le califatisme musulman. Le magazine conservateur *Hidayatullah* a publié un article condamnant les treize intellectuels progressistes *Muhammadiyah* tels que Ahmad Syafii Ma'arif, Dawam Rahardjo, Amin Abdullah, Zuly Qodir, et Zakiyuddin Baidhaway comme les promoteurs militants de l'idéologie occidentale du sécularisme, du libéralisme et du pluralisme. Voir : Choirul Hisyam (2005), <https://hidayatullah.com/artikel/opini/2005/06/08/2901/jejak-sekuler-liberalisme-di-tubuh-muhammadiyah.html> (consulté le 13 août 2023).

⁵³³. Ahmad Najib Burhani (2018), « Pluralism, Liberalism and Islamism : Religious Outlook of Muhammadiyah », *Studia Islamika*, 25 (3), p. 433-470 ; Zakiyuddin Baidhaway (2006), « Intelektualisme Muhammadiyah : Masa Depan yang Terpasung », *Maarif*, 1 (1), p. 20-23.

⁵³⁴ Dès sa création, la Muhammadiyah a été confrontée au défi du conservatisme religieux. Bien que ses pères fondateurs comme Ahmad Dahlan et ses disciples aient été les réformistes et les progressistes, la Muhammadiyah a également été exposée à des tendances conservatrices. L'arrivée de Haji Rasul, un rigoriste et le père de Buya Hamka, au sein de la Muhammadiyah à la fin des années 1920 et au début des années 1930, a introduit certains éléments de l'enseignement puritain de l'islam. Son influence a considérablement modifié l'orientation théologique et spirituelle de l'organisation vers un islam plus conservateur et puritain. Au cours de cette période, la Muhammadiyah a créé le Majelis Tarjih en 1927, chargé d'émettre des fatwas sur des questions sociales et religieuses. Par la suite, l'*ijtihad* de la Muhammadiyah, dans sa quête de *tajdid* (réforme), a connu des revers et une stagnation, le mouvement penchant davantage vers le puritanisme islamique. Voir : Ahmad Najib Burhani (2016), *Muhammadiyah Jawa, op.cit.*, p. 129-153 ; Muhamad Ali, « Gerakan Islam Moderat di Indonesia Kontemporer », en : Rizal Sukma and Clara Joewono (ed.), *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer*, Jakarta : CSIS, p. 202-203.

lutter de façon plus militante contre le camp progressiste-libéral au sein de l'organisation⁵³⁵. Dans une telle ambiance clivante et polarisée, le mouvement frériste *tarbiyah* a renforcé son contrôle sur les écoles de la Muhammadiyah, ses *pesantren*, et ses mosquées dans plusieurs villes, Yogyakarta, Surakarta, Wonogiri, entre autres⁵³⁶.

Les mêmes stratégies ont été appliquées de manière similaire en prenant pour cible l'islam traditionaliste de Nahdlatul Ulama (NU). Dans les régions orientales de Java, reconnues comme un bastion de ce courant sunnite, les conservateurs islamistes ont entrepris de saisir des centaines de mosquées affiliées à cette organisation. L'objectif sous-jacent à de telles annexions consistait à exercer un contrôle sur les mosquées ainsi qu'à orienter leurs activités religieuses et sociales conformément à l'idéologie conservatrice islamiste. Cette démarche visait également à rallier les membres et les congrégations de l'organisation à cette idéologie⁵³⁷ qui se déployait de manière subtile et confidentielle : elles impliquaient le remplacement des responsables religieux de la mosquée et l'imposition progressive des pratiques et des croyances salaf-wahhabites ou islamistes, en lieu et place des rites religieux traditionnels du NU⁵³⁸. Constatant que les groupes conservateurs avaient réussi à prendre le contrôle de plus de 300 mosquées affiliées au NU, la direction a pris des mesures pour avertir ses membres des stratagèmes employés par ces groupes en vue de s'approprier les mosquées⁵³⁹. Tout comme dans le cas de la

⁵³⁵. Parmi les militants de la Muhammadiyah, la confrontation entre le camp conservateur et le camp libéral est souvent simplifiée en termes de « camp *tabligh* conservateur » et de « camp *tarjih* progressiste libéral ». Le camp *tabligh* se réfère au Conseil de la prédication de la Muhammadiyah composé de prédicateurs ayant une orientation conservatrice. Le Conseil *tabligh* publie le mensuel *Majalah Tabligh* traitant des sujets comme l'islamisation, la christianisation, l'invasion des idéologie occidentale (libéralisme, sécularisme et pluralisme). Quant au camp *tarjih*, il fait référence au Conseil *Tarjih* (chargé d'émission des fatwas) dirigé par des oulémas et des intellectuels progressistes de la Muhammadiyah. Au début des années 2000, le Conseil de *Tarjih* était dirigé par Amin Abdullah et a publié un livre controversé sur le Coran et le pluralisme religieux. Devant la controverse qu'il a suscitée parmi les musulmans conservateurs indonésiens, voire y compris le camp conservateur *tabligh* au sein même de la Muhammadiyah, la diffusion du livre a été suspendue. Voir : Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah (2000), *Tafsir Tematik Al-Qur'an Tentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama*, Yogyakarta : Pustaka Suara Muhammadiyah.

⁵³⁶. Muhammad Subari, entretien personnel, Décembre 2017, à Solo Java central.

⁵³⁷. Avant 1984, le NU avait également été marquée par des positions conservatrices sur le plan théologico-politique. Pendant les années 1950 et 1980, il a soutenu les idéaux du respect de la loi islamique, tels qu'exprimés dans la Charte de Jakarta. Cependant, sous la direction d'Abdurrahman Wahid, connu sous le nom de Gus Dur (de 1984 à 1999), le Nahdlatul Ulama a connu une grande transformation socioreligieuse et politique. Les traditionalistes musulmans n'ont plus accordé autant d'importance à la question de la loi islamique et à la Charte de Jakarta. Le NU est devenu plus ouverte, progressiste et cosmopolite, abordant des sujets tels que le pluralisme religieux, les droits des minorités religieuses et tribales, l'autonomisation des *pesantren* (écoles coraniques) et des femmes, la tolérance, la démocratie, ainsi que les droits civils et humains.

⁵³⁸. Abdurrahman Wahid (éd.) (2009), *Ilusi Negara Islam : Ekspansi Gerakan Islam Transnasional*, Jakarta : The Wahid Institute, p.264-265.

⁵³⁹. Un conservateur s'introduisait dans une mosquée en tant que fidèle ordinaire, devenait actif dans tous les programmes de la mosquée et se proposait en tant qu'imam, *khatib* (prêcher du vendredi) ou responsable de

Muhammadiyah, on observe que les membres traditionalistes du NU ont graduellement embrassé une orientation idéologique et religieuse davantage en accord avec les préceptes de l'idéologie frériste islamiste, du salafisme-wahhabite, et du califat islamique, plutôt qu'avec les principes du traditionalisme musulman indonésien. Cette transformation a engendré l'émergence d'un nouveau profil de croyants musulmans qui se sont progressivement alignés sur les fatwas émises par les mouvements islamistes conservateurs, plutôt que sur celles provenant du NU⁵⁴⁰.

La deuxième stratégie déployée par les islamistes conservateurs impliquait une infiltration au sein des congrégations religieuses de leurs concurrents, également appelées « *pengajian* » ou « *majelis taklim* ». Au sein de la Muhammadiyah et du NU, le *pengajian* et les *majelis taklim* constituaient des moyens efficaces pour dispenser des connaissances et des enseignements islamiques aux membres de la communauté. Contrairement à l'approche exclusive des « *usrah* » ou « *halaqah* » adoptée par les conservateurs islamistes, les sessions de *pengajian* visaient à la transmission de connaissances religieuses telles que le Coran, la théologie et la jurisprudence islamique, tout en sensibilisant parallèlement les auditeurs aux enjeux politiques défendus par ces organisations. Il est important de noter que l'origine historique des deux organisations, au début du XX^e siècle, est étroitement liée à ces activités religieuses⁵⁴¹. L'établissement de la Muhammadiyah ne peut être dissocié du *pengajian* dirigé par Ahmad Dahlan dans sa petite mosquée (*langgar*) de Kauman, Yogyakarta⁵⁴². Alors que dans les traditions du NU, le *pengajian* constitue un moyen stratégique de maintenir le

mosquée (*ta'mir*). Par la suite, il invitait ses amis de même confession à organiser des *majelis taklim* ou des *pengajian* (assemblées religieuses) dans cette mosquée. Une fois qu'ils en avaient pris le contrôle, ils s'approprièrent les biens et modifièrent l'orientation des rituels et des traditions islamiques pratiqués traditionnellement par le Nahdlatul Ulama. Ils commençaient à condamner les traditions du NU en les qualifiant d'innovations religieuses interdites et non fondées (*bid'ah*) et interdisaient à d'autres groupes d'organiser des programmes dans ces mosquées », explique le directeur de la mosquée du NU, Abdul Manan. Faisal Assegaf (2014), "Siasat Serobot Marbot", *Merdeka*, 21 avril, disponible sur : www.merdeka.com/khas/sasat-serobot-marbot-rebutan-masjid-2.html (consulté le 3 janvier 2023).

⁵⁴⁰. Muhammad Ali, entretien personnel, Décembre 2017, à Solo Java central.

⁵⁴¹. Dahlan Rais, « Penguatan Ranting dan Cabang Muhammadiyah sebagai Basis Gerakan », Solo le 6 Ramadhan 1345 H, non-publié.

⁵⁴². Pendant des mois, Dahlan avait donné des conférences à ses disciples sur la sourate al-Ma'un, mettant l'accent sur la véritable charité envers les orphelins en tant que signe d'une foi sincère. En comprenant le message des versets, Dahlan a réalisé qu'une personne qui ne se souciait pas des orphelins pouvait être qualifiée de grand menteur en matière de religion. Fort de cette compréhension, Dahlan a exhorté ses disciples à construire des maisons pour les orphelins, des cliniques de soins de santé et des hôpitaux pour s'occuper des pauvres et de la société. Au cours des premières années de la Muhammadiyah, Ahmad Dahlan a organisé des *pengajian* pour recruter de jeunes cadres dévoués tels que Haji Ibrahim, Haji Hisham, Haji Muchtar, Haji Sudjak, Haji Fachruddin et Ki Bagus Hadikusuma. Ces recrues étaient destinées à jouer un rôle essentiel dans la formation et le développement de l'organisation. Voir : Achmad Jaenuri (1992), *The Muhammadiyah Movement in Twentieth Century Indonesia, op.cit.*, p. 25-26.

traditionalisme musulman fondé sur les doctrines sunnites de l'islam *ahlus sunnah wal jamaah*. À Java, ils organisent régulièrement des événements tels que le *muludan* et le Nuzulul Qur'an, ainsi que des pratiques religieuses locales telles que le *tahlilan*, le *barzanji* et le *solawatan*. Tous ces événements religieux tant modernistes que traditionalistes sont en effet des héritages socioculturels et religieux de l'islam du juste milieu qui se distinguent des pratiques des groupes conservateurs-islamistes⁵⁴³.

Cependant, dans l'Indonésie post-Suharto, alors que l'attention de deux organisations islamiques était accaparée par les affaires bureaucratiques internes, tant leurs membres traditionnels que les jeunes générations de militants ont négligé leur *dakwah*. Cela a ouvert la voie à l'essor de l'idéologie conservatrice islamiste, voire radicale : les mouvements affiliés au Parti de la Justice et de la Prospérité (PKS), les islamistes d'Hizbut Tahrir, les réseaux salaf-wahhabites et les militants du Front des Défenseurs de l'Islam (FPI) ont comblé le vide. Par le biais de l'adoption des nouvelles technologies ou des plateformes numériques comme YouTube, Instagram, WhatsApp, Facebook et Twitter, les conservateurs islamistes ont su gagner en popularité et en influence, notamment au sein de la jeune génération musulmane, y compris celle affiliée à la Muhammadiyah et au NU. Il n'est donc pas étonnant que nombre de leurs membres aient graduellement embrassé le conservatisme religieux ou même le radicalisme. Ce phénomène s'exprime de manière marquée au sein de la Muhammadiyah et du NU. Dans les dernières années, la Muhammadiyah a passé un accord avec l'Asia Muslim Charity Foundation (AMCF), une agence de bienfaisance musulmane en provenance du Moyen-Orient, pour établir des écoles supérieures d'études islamiques et de langue arabe (*Maahid 'Ali wa Lughah Arabiyyah*) au sein de dix-sept de ses universités à Java, Sumatra et Sulawesi. Grâce à ce réseau d'écoles supérieures, qui penche vers le salafisme-wahhabisme, l'idéologie conservatrice et islamiste se propage librement parmi les étudiants de la Muhammadiyah. Signe tangible de cette influence, par exemple, la présence de centaines d'étudiantes portant le niqab dans les universités Muhammadiyah à Solo, Yogyakarta et dans d'autres endroits⁵⁴⁴.

Malgré l'image pluraliste et tolérante qui caractérise l'ancien président du NU Abdurrahman Wahid (Gus Dur) et sa direction nationale, les fatwas socioreligieuses du NU au niveau régional continuent à refléter un conservatisme musulman marqué. Lors du congrès de

⁵⁴³. Ces pratiques et traditions religieuses, transmises au fil des générations, témoignent de l'importance accordée au prophète Muhammad dans la culture et la foi des musulmans indonésiens, et elles sont perçues comme un moyen de renforcer leur attachement à leur foi et à leur identité religieuse. Voir dans le glossaire.

⁵⁴⁴. Lailatul Husna, entretien personnel, le 10 décembre 2017, à Solo Java central ; Azaki Khoiruddin, entretien personnel, le 10 décembre 2017, à Solo Java central.

1999, le comité *bahtsul masail* (composé d'ulémas seniors qui émettent des décisions similaires à des fatwas, basées sur les textes religieux) a émis une décision interdisant les rassemblements de prières interreligieuses, une pratique qui était régulièrement organisée par Gus Dur avant qu'il ne devienne président. De plus, ce comité a également déclaré qu'il était également absolument illicite pour un non-musulman d'occuper un poste politique public en Indonésie. Une fatwa similaire a été avancée par les groupes conservateurs pour rejeter la candidature d'Ahok, un sino-chrétien, lors des élections à Jakarta en 2017, comme nous l'avons dit dans les chapitres précédents⁵⁴⁵.

Le conservatisme du NU se voit clairement dans le traitement des affaires ayant surgi à propos de la communauté Ahmadiyah et la communauté chiite. En 2011, le gouverneur de Java oriental, Sukarwo, a émis le décret provincial n° 188/94/KPTS/013/2011 interdisant l'existence de Jamaah Ahmadiyah Indonesia. Le décret était soutenu par le NU, qui affirmait que la doctrine *ahmadiyah* de Mirza Ghulam Ahmad sur la propriété ne correspondait pas à l'enseignement et à la doctrine du NU. L'ancien président Hasyim Muzadi a déclaré que toutes les activités d'Ahmadiyah devaient être interdites en Indonésie par le décret interministériel (Surat Keputusan Bersama, SKB) du ministère des Affaires religieuses, du ministre de l'Intérieur et du Procureur général (Kejaksaan Agung). Le président Said Aqil Siraj a également soutenu l'interdiction d'Ahmadiyah, mais précisé que les ahmadis doivent être respectés en tant que musulmans et être reconvertis à la voie droite de l'islam. Dans le même ordre d'idées, la présidence provinciale du NU (PWNU) de Java oriental a soutenu l'interdiction⁵⁴⁶. Dans ce contexte, l'intolérance du NU envers les groupes Ahmadiyah et le chiisme apparaît comme un revers majeur par rapport à l'orientation modérée prônée par l'ancien président Gus Dur et ses

⁵⁴⁵. Robin Bush (2000), « Redefining 'Political Islam' in Indonesia : Nahdlatul Ulama and Khittah 26 », *Studia Islamika*, 7 (2), p. 80-81.

⁵⁴⁶. Dans le cas des chiites de Sampang à Madura, des centaines de fidèles ont été expulsés de leurs villages. Le 26 octobre 2009, la branche locale du NU (Pimpinan Cabang Nahdlatul Ulama, PCNU) de Sampang a tenu une réunion avec des ulémas et des représentants du conseil municipal du district d'Omben pour discuter des activités de la prédication de Tajul Muluk et de la présence d'une communauté chiite dans le district d'Omben. La réunion a été principalement animée par un forum de savants musulmans qui ont jugé les enseignements chiites diffusés par Tajul Muluk comme hérétiques. Lors de cette réunion, Tajul Muluk a été interrogé sur 32 points concernant les enseignements chiites considérés comme hérétiques. Acculé, il a signé une déclaration dans laquelle il s'engageait à cesser d'enseigner le chiisme. Le PCNU de Sampang, les ulémas et les leaders communautaires ont publié une lettre conjointe interdisant toutes les activités chiites. L'expulsion des chiites a été une tragédie humanitaire déclenchée par ce communiqué dans lequel la branche locale du NU s'est activement impliquée, en collaboration avec d'autres organisations telles que le Conseil indonésien des ulémas (MUI), le parlement local et le gouvernement. Edi M Ya'kub (2011), "NU, Ahmadiyah dan FPI", *AntaraNews*, disponible sur : <https://www.antaraneews.com/berita/248702/nu-ahmadiyah-dan-fpi> (consulté le 25 juin 2023) ; Kontras (2012), *Laporan Investigasi dan Pemantauan Kasus Syiah Sampang*, Surabaya, 2012, p. 5.

partisans, qui avaient entrepris d'encourager des discours islamiques éclairés fondés sur les valeurs de tolérance, de pluralisme et d'ouverture d'esprit.

La collaboration entre le NU et le Front des Défenseurs de l'Islam (FPI) dans la région de l'est de Java illustre le phénomène grandissant du conservatisme au sein de l'islam traditionaliste. Un exemple concret est observé à Bangkalan Madura, où les acteurs religieux locaux du NU ont activement soutenu la lutte islamique promue par ce groupe islamiste et radical, et où certains d'entre eux sont même devenus les leaders locaux d'une branche du FPI⁵⁴⁷. Ce ralliement s'explique par la doctrine d' « encourager le bien et réprimer le mal », prônée par le FPI, qui selon les acteurs traditionalistes du NU ne contredit nullement l'idéologie ni la doctrine de l'islam traditionaliste qui a toujours été celle du NU. La convergence s'ancre également dans une tradition culturelle partagée, qui prône le respect envers les « *habib* » (descendants du prophète Muhammad) et rend hommage au cheikh saoudien traditionaliste Muhammad Alawi al-Maliki. Ses anciens étudiants, membres du NU, Luthfi Bashori et Habib Abdurrahman bin Husain Bahlega Assegaf, ont respectivement été désignés conseiller du FPI pour la région de l'est de Java et imam du FPI. Dans ce contexte, les réseaux Al-Maliki ont favorisé une compréhension mutuelle entre le FPI et les érudits conservateurs du NU, jetant ainsi les bases d'une alliance et d'une coopération⁵⁴⁸. D'autres personnalités conservatrices du NU dans l'est de Java tels que Idrus Romli (Majelis Intelektual Ulama Muda Indonesia, MIUMI), Jurjiz Muzammil (chef du FPI à Sumenep) et Syarifuddin Surur (chef du FPI à Pamekasan) ont joué également un rôle important dans cette convergence conservatrice⁵⁴⁹.

Dans un contexte où l'influence et l'autorité religieuse de l'islam modéré s'affaiblissaient, les groupes conservateurs islamistes ont réussi à façonner de manière efficace les croyants indonésiens, y compris ceux ayant des inclinations modérées, en conformité avec leur orthodoxie et leur orthopraxie de l'islam, ainsi qu'avec les principes de la charia. Dans leur quête pour islamiser l'Indonésie, ils ont activement diffusé leurs objectifs liés à la charia à travers une variété de supports médiatiques, incluant aussi bien les médias de masse, tels que les plateformes électroniques et les publications imprimées, que les magazines et les livres. Au début de la période de la Réforme, les médias affiliés aux groupes conservateurs, comme *Ummi*,

⁵⁴⁷. Ahmad Zainul Hamdi (2013), « Radicalizing Indonesian Moderate Islam from Within : The NU-FPI Relationship in Bangkalan, Madura », *Journal of Indonesian Islam*, 7 (1), p. 71-95.

⁵⁴⁸. Asep M. Iqbal (2020), « Challenging Moderate Islam in Indonesia : NU Garis Lurus and Its Construction of the 'Authentic' NU Online », en : Sebastian, Leonard C, Syafiq Hasyim and Alexander R. Arifianto (ed.), *Rising Islamic Conservatism : Islamic Groups and Identity Politics*, London : Routledge, p. 107-108.

⁵⁴⁹. IPAC Report (2018), « After Ahok, *op.cit.*, p. 9-11.

Sabili, An-Nida, et Hidayatullah, ont acquis une audience significative et ont exercé une influence considérable. De plus, durant cette période, les librairies étaient abondamment pourvues de livres publiés par des groupes conservateurs et radicaux, portant sur une multitude de sujets et de problématiques, tous visant à promouvoir l'implémentation de la charia islamique en Indonésie et à rejeter les points de vue considérés comme non conformes à l'islam, notamment les idéologies occidentales telles que le sécularisme, le libéralisme, le pluralisme⁵⁵⁰. Dans ce cadre idéologique, en s'appuyant sur la fatwa émise par le MUI en 2005 au sujet de ces idéologies occidentales, ces groupes ont entrepris de critiquer les idées et les discours socioreligieux perçus comme non conformes à l'islam. Cette condamnation inclut la notion d'une « modération islamique », souvent exprimée sous la forme du terme « *islam moderat* », une expression largement utilisée par les factions modérées de la Muhammadiyah et du NU, qui avaient élaboré cette terminologie en réponse à la montée du terrorisme et du radicalisme religieux au début du XXI^e siècle, perçus comme des menaces graves et nuisibles.

L' « islam moderat » : une notion controversée

Pour répondre à la problématique du conservatisme religieux, la Muhammadiyah, le Nahdlatul Ulama et des intellectuels musulmans se sont engagés dans des initiatives visant à réinterpréter la doctrine de la modération islamique. Dans cette perspective, sous l'égide de l'ancien ministre des Affaires religieuses, Tarmizi Taher (en fonction de 1993 à 1998), la Muhammadiyah et le NU ont conjointement établi en 2003 le Centre for Moderate Muslims (CMM)⁵⁵¹. Le CMM a établi une collaboration avec le Conseil Nahdlatul Ulama pour la prédication (Lembaga Dakwah Nahdlatul Ulama, LDNU), le Conseil Muhammadiyah pour la prédication (Majelis Tabligh Muhammadiyah) ainsi qu'avec la Fondation indo-malaisienne pour la prédication (Yayasan Dakwah Indonesia-Malaysia, YADIM). Par le biais de conférences, de séminaires, de publications (livres, articles, bulletins), d'ateliers et de programmes radio télévisuels à portée nationale (TVRI et RRI), le Centre a pris plusieurs initiatives afin de renforcer la tolérance, l'harmonie et le pluralisme religieux au sein de la

⁵⁵⁰. Pour une analyse sur le développement massif des publications et des media islamistes dans le Post-Suharto indonésien, voir : Arie Setyaningrum Pamungkas (2015), *The Dakwah Media in Post Suharto Indonesia : From Politics of Identity to Popular Culture (The Case of Ummi)*, Ph.D Dissertation, des Philosophischen Fakultät III des Humboldt- Universität zu Berlin, non publiée.

⁵⁵¹. L'utilisation de l'expression anglaise « moderate Muslims » pour désigner ce centre reflète l'essor croissant de la notion d' « *islam moderat* » au sein du public musulman, cherchant à incarner un islam caractérisé par la tolérance, l'ouverture, l'inclusion et le pluralisme.

communauté musulmane en Indonésie et parmi les musulmans de l'Asie du Sud-Est, spécialement à Brunei, Darussalam et en Malaisie⁵⁵². Organisation à but non lucratif, il a publié les livres de son président Tarmizi Taher, qui traitent de l'islam modéré⁵⁵³.

Depuis 1995, à travers ses publications, le ministre Taher s'est concentré sur la nécessité impérieuse de façonner une communauté musulmane indonésienne qui incarne le concept de « juste milieu », en ligne avec la politique développementaliste de Suharto, basée sur les valeurs d'harmonie, de concorde, de tolérance et du travail collectif du Pancasila. Dans cette optique, en se basant sur des textes du Coran, notamment le verset 143 de la Sourate al-Baqara, Taher est fermement convaincu que la voie médiane (*wasatiyyat Islam*) mène au succès. Il a proposé en particulier le retour au concept coranique d'« *ummatan wasathan* » qui s'exprime par la croyance en la puissance de l'esprit et de la voie pacifique. En vue de résoudre de manière adéquate les divergences existantes, il croit que les musulmans doivent agir en respectant le pluralisme, en favorisant le dialogue et en reconnaissant l'interdépendance humaine⁵⁵⁴. Dans cette perspective, Taher a mis en exergue les caractéristiques distinctives de l'« *ummatan wasathan* » au sein de l'islam indonésien. Il s'agit d'une communauté qui se veut ouverte et tolérante, orientée vers la coexistence entre différentes croyances religieuses, tout en se basant sur les principes fondamentaux du Pancasila et en donnant la priorité à l'amélioration de la qualité de vie de ses membres. Dans cette optique, il a affirmé que le développement de l'*ummatan wasathan* en Indonésie, parallèlement à d'autres pays musulmans de l'ASEAN, tels que Brunei, Darussalam et la Malaisie, est axé sur la croissance économique et l'amélioration de la qualité de l'éducation⁵⁵⁵.

Face à l'émergence du radicalisme à la suite de la chute de l'Ordre Nouveau, Taher est fermement convaincu que le NU et la Muhammadiyah doivent collaborer sous la bannière d'une forte solidarité islamique. Dans cette optique, il place de grands espoirs en ces organisations, espérant qu'elles abandonneront les rivalités théologico-politiques qui les divisent. À ses yeux,

⁵⁵². Muhamamd Hilali Basya, « Moderate Islam and the Future of Pluralism in Indonesia », communication présentée à The Asia Foundation et à l'événement PSIK Paramadina, non publiée ; Muhammad Hilaly Basya (2022), entretien personnel, le 30 mars sur la plateforme Zoom.

⁵⁵³. Tarmizi Taher (2003), *Membumikan Ajaran Ketuhanan : Agama dalam Transformasi bangsa*, Jakarta : Hikmah, xx + 167 pages ; Tarmizi Taher (2004), *Menjadi Muslim Moderat : Beragama di Tengah Percaturan Global*, Jakarta : Hikmah, x + 180 pages ; Tarmizi Taher (2004), *Agama Kemanusiaan Agama Masa Depan : Kontekstualisasi Kritis Doktrin Agama dalam Pembangunan dan Percaturan Global*, Jakarta : Grafindo Khazanah Ilmu, iv + 183 pages ; Tarmizi Taher (2007), *Berislam Secara Moderat*, Jakarta : Grafinda Khazanah Ilmu, 219 pages.

⁵⁵⁴. Tarmizi Taher (2007), *Berislam Secara Moderat*, Grafindo Khazanah Ilmu : Jakarta, p. 161-162.

⁵⁵⁵. Tarmizi Taher (1998), *Menuju Ummatan Wasathan : Kerukunan Agama di Indonesia*, Jakarta : PPIM, p. 77-101.

les des organisations ont entamé un processus de convergence au sein de l'Indonésie contemporaine, favorisé par les relations harmonieuses existantes entre leurs dirigeants respectifs, tels qu'Ilyas Ruchiyat (NU) et Ahmad Azhar Basyir (Muhammadiyah). Ces bonnes relations se sont par ailleurs étendues à des leaders d'autres organisations islamiques, tels qu'Anwar Haryono (DDII) et Hasan Basri (MUI), au cours des années 1990⁵⁵⁶. Dans ce contexte, avec un effectif combiné d'environ 100 millions de membres, les deux principales organisations islamiques modérées sont perçues comme ayant la capacité de construire une communauté musulmane modérée, voire une société caractérisée par un islam modéré, au sein de l'Indonésie. La solidarité entre elles est alors considérée comme un moyen efficace pour traiter les problèmes du radicalisme et du terrorisme auxquels la nation indonésienne se trouve confrontée⁵⁵⁷.

Ensuite, un intellectuel du Nahdlatul Ulama (NU) Zuhairi Misrawi a fondé la Moderate Muslim Society (MMS) en 2005. La création du MMS témoigne de la diffusion étendue de la notion d'« *islam moderat* » en Indonésie. Cette institution à but non lucratif, a pour objectif de promouvoir l'islam modéré, tolérant, inclusif et pluraliste dans un contexte marqué par les ramifications de l'idéologie radicale en Indonésie. Sous l'égide de cet ancien étudiant d'Al-Azhar en Égypte, le MMS a lancé des initiatives visant à propager l'islam modéré dans les écoles coraniques du NU (*pesantren*) ainsi que dans les universités et les mosquées à travers une série de séminaires et de conférences, ainsi que par la publication de bulletins du vendredi diffusés chaque semaine dans les mosquées et les *pesantren* du NU à travers l'ensemble de l'Indonésie⁵⁵⁸. À l'instar de Taher, Misrawi soutient que les musulmans indonésiens devraient embrasser un islam modéré qui prône la tolérance et la paix. Selon lui, la tolérance est une nécessité pour contenir la montée de l'intolérance et pour dissiper les idéologies radicales et terroristes. Dans ce contexte, il encourage les musulmans à prendre exemple sur la modération islamique prônée par le NU et la Muhammadiyah, en soulignant leur engagement envers le pluralisme et la diversité. Guidées par le slogan coranique « *ummatan wasathan* » pour le NU, et « *khayru umma* » pour la Muhammadiyah, ces deux organisations sont perçues comme des modèles de diversité dans le paysage de l'islam indonésien. Elles aspirent à la création d'une

⁵⁵⁶. Tarmizi Taher (1998), *Menuju Ummatan Wasathan*, *ibid.*, p. 169.

⁵⁵⁷. Tarmizi Taher (2004), *Agama Kemanusiaan Agama Masa Depan : Kontekstualisasi Kritis Doktrin Agama dalam Pembangunan dan Percaturan Global*, Grafindo : Jakarta, p. 45-46.

⁵⁵⁸. Entretien avec Zubairi Misrawi, le 21 mars 2022 par la plateforme Zoom.

société musulmane axée sur le progrès, la justice et la paix, incarnant ainsi l'islam modéré indonésien⁵⁵⁹.

À partir de l'année 2001, particulièrement après la montée en puissance meurtrière du terrorisme à l'échelle nationale et mondiale, la conception occidentale de l'islam modéré visant à établir une distinction entre le « bien » et le « mal », le modéré, pacifique et tolérant d'un côté, et le radical, intolérant et belliqueux de l'autre, a été largement diffusée au sein de l'islam indonésien. Ce concept était employé à des fins semblables afin de mettre en exergue les principes musulmans de tolérance, d'harmonie et de coexistence. À cet égard, il est à noter qu'en 2003 les dirigeants de la Muhammadiyah et du NU, lors d'une rencontre avec le président américain George W. Bush à Bali, se sont fièrement présentés comme représentants de l'islam modéré en Indonésie. Il convient par ailleurs de rappeler qu'aussi bien la présidente Megawati Sukarnoputri que le président Susilo Bambang Yudhoyono (SBY) ont employé l'expression « islam modéré » pour positionner l'Indonésie dans une stratégie diplomatique fondée sur le *soft power*. Dans cette acception, la notion de l'islam modéré a évolué pour devenir un discours religieux et social, ainsi qu'une politique adoptée par les organisations islamiques et l'État indonésien afin de lutter contre l'extrémisme et la violence radicale.

Cependant, une telle propagation généralisée a suscité des critiques. Un chercheur et intellectuel de la Muhammadiyah, Ahmad Najib Burhani, a remis en question le concept de l'islam modéré, soulignant son caractère paradoxal. En effet, à son avis, ce terme est compris comme décrivant un état situant le sujet « au milieu, dans un espace neutre », « n'inclinant ni vers la droite ni vers la gauche ».⁵⁶⁰ L'adoption de ce concept par la Muhammadiyah et le NU est perçue comme une trahison envers la mission initiale de leurs fondateurs, Ahmad Dahlan et Hasyim Asy'ari, la notion de « moderat » altérant leur rôle en tant que mouvements porteurs d'une vision claire et révolutionnaire. Par ailleurs, il a affirmé qu'Ahmad Dahlan, fondateur de la Muhammadiyah, et Hasyim Asy'ari, fondateur du NU, n'étaient certainement pas des modérés, tout comme le Prophète Muhammad et Jésus ne peuvent être qualifiés de modérés, mais plutôt de véritables révolutionnaires. Ainsi, lorsque les deux organismes musulmans ont adopté cette notion comme leur nouvelle identité, la modération prit davantage connotation de médiocrité que de neutralité, conduisant à une constante implication dans les conflits entre différentes tendances extrêmes, à une passivité constante et à une réduction à un rôle d'objet.

⁵⁵⁹. Zuhairi Misrawi (2010), *Pandangan Muslim Moderat : Toleransi, Terorisme, dan Oase Perdamaian*, Kompas : Jakarta, p. 132.

⁵⁶⁰. Ahmad Najib Burhani (2008), « Islam Moderat adalah Sebuah Paradoks », *Jurnal Ma'arif*, 3 (1), p. 29.

Une interprétation passive de la modération (*wasat*) les conduirait à manquer d'agilité et de dimension révolutionnaire dans le contexte des enjeux nationaux et mondiaux, face aux phénomènes de radicalisme et de conservatisme religieux. Aussi Najib a-t-il exprimé l'espoir que les musulmans modérés en Indonésie explicitent leur identité et affirment leur caractère. Cela implique non seulement de se démarquer des autres groupes en déclarant « je ne suis pas ceci » ou « je ne suis pas cela », mais également de fournir une définition précise de ce qu'on est. Sans cette clarification, le terme « islam modéré » risquerait d'être perçu comme une forme d'Islam faible, ce qui rappelle les accusations portées autrefois par Abu Bakar Ba'asyir⁵⁶¹.

De surcroît, un nombre considérable d'intellectuels conservateurs islamistes ont rejeté la notion d'« islam modéré » en raison de son origine occidentale ainsi que de son contenu idéologique non islamique. Imbus de théories complotistes, ils avancent que le terme a été élaboré par les Occidentaux, particulièrement les États-Unis et leurs alliés européens, dans le but de contrer la propagation de la religion musulmane à travers le monde et de dénaturer les enseignements authentiques de l'islam. À l'égard de ça, un éminent intellectuel islamiste, Adian Husaini, a procédé à une analyse linguistique du terme en mettant en évidence son origine dans les langues occidentales, notamment le terme anglais « *moderate* » dérivé du latin « *moderare* », signifiant « réduire ou contrôler ». En citant l'*American Heritage Dictionary of the English Language*, il définit « modéré » comme étant « non excessif ou extrême, tempéré, moyen, médiocre, et opposé à des opinions ou des mesures radicales ». Dans cette optique, il considère que ce terme occidental contredit fondamentalement la signification coranique d'Al-Baqara 143, qui évoque le concept d'« *ummatan wasatan* ». Husaini en déduit que les musulmans n'ont pas besoin d'adopter ou d'utiliser le terme « islam modéré », car l'islam est intrinsèquement « modéré » dans le sens où ses enseignements ne sont pas en proie aux extrêmes. Il insiste sur l'importance d'éviter l'emploi de termes empruntés à l'Occident et de se concentrer plutôt sur l'authenticité des enseignements islamiques, qui, selon lui, prônent naturellement la modération. Dans cette perspective, le président actuel du DDII met en garde les musulmans contre toute adhésion aux produits de la civilisation occidentale, y compris la notion d'« *islam moderat* » : à l'instar d'autres idéologies occidentales telles que le sécularisme, le libéralisme et le pluralisme, l'islam modéré fait partie intégrante, selon lui, des instruments de l'hégémonie intellectuelle occidentale en Indonésie, diffusés à la fois par les diplômés

⁵⁶¹. Ahmad Najib Burhani (2008), « Islam Moderat adalah Sebuah Paradoks », *ibid.*, p. 28-30.

d'institutions supérieures occidentales et par les établissements d'enseignement supérieur islamiques indonésiens tels que l'UIN/IAIN/STAIN⁵⁶².

Dans le même sens, le Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), un fervent défenseur du califatisme islamique mondial, rejette en bloc toute notion issue de la civilisation occidentale qu'il considère comme impie et chrétienne, y compris celle d'« islam modéré ». En 2011, à travers son site officiel, le HTI a exprimé son désaccord concernant la déclaration du Président SBY lors du sommet des dirigeants du NU et de la Muhammadiyah APEC 2011, dans laquelle il déclarait que l'Indonésie deviendrait un modèle d'islam modéré dans le monde. Selon le HTI, cette déclaration de SBY est en contradiction avec l'esprit des enseignements de l'islam et ne sert qu'à promouvoir les intérêts du monde occidental⁵⁶³. À l'instar de Husaini, son porte-parole, Ismail Yusanto, a accusé l'Occident d'affaiblir l'islam et le monde musulman en promouvant la notion d'« islam modéré », soutenant que l'émergence du concept est liée à l'agenda occidental. Selon lui, après la fin de la guerre froide en 1989, marquée par la défaite du bloc communiste et de l'Union soviétique, l'Occident a planifié des conflits internes entre musulmans à travers divers modèles tels que la déradicalisation et la modération islamique pour empêcher l'application de la charia et l'établissement d'un califat. Il cite notamment la publication de la Rand Corporation en 2007, intitulée *Building Moderate Muslim Network*, pour étayer ses convictions selon lesquelles les pays occidentaux prévoient de conquérir le monde musulman en diffusant l'islam modéré, afin que le monde musulman ne représente pas une menace pour l'Occident et ses valeurs démocratiques et libérales⁵⁶⁴. Ainsi, selon lui, l'Occident a utilisé le terme « *islam moderat* » pour diviser les musulmans en deux catégories sémantiques : les « modérés » qui acceptent l'Occident, et les « radicaux » ou même les « terroristes » qui le critiquent. Enfin, l'islam modéré est également perçu comme un compromis face à l'injustice et à l'incompétence sociale, politique ou économique que la population musulmane peut parfois subir⁵⁶⁵.

⁵⁶². Pour approfondir son analyse sur l'hégémonie de la civilisation occidentale, voir : Adian Husaini (2005), *Wajah Peradaban Barat*, loc.cit.

⁵⁶³. HTI (2011), « Berhentilah Mempromosikan Islam Moderat untuk Melayani kepentingan Barat! », HTI, le 15 novembre, initialement disponible sur le site officiel de HTI, récemment clôturé: <http://hizbut-tahrir.or.id>; Hairul Puadi (2014), « 'Muslim Moderat' dalam Konteks Sosial Politikdi Indonesia », *Jurnal Pusaka*, Juillet-Décembre, p. 7.

⁵⁶⁴. Angel Rabasa, Cheryl Benard, Lowell H. Schwartz, Peter Sickle (2007), *Building Moderate Muslim Networks*, Santa Monica, Arlington, Pittsburgh Rand Corporation, 216 pages.

⁵⁶⁵. Media Al Waie (2022), « Hiwar : Ustadz H Ismail Yusanto : Mereka Ingin Menyingkirkan Islam », *Majalah Al-Waie*, disponible sur : <https://al-waie.id/hiwar/ustadz-h-ismail-yusanto-mereka-ingin-menyinkingirkan-islam/v> (consulté le 14 février 2021).

Le même point de vue est exprimé par Yan S. Prasetiadi, qui écrit dans *Hidayatullah* que l'Islam modéré a été créé par l'Occident dans le but de diviser et de trier les musulmans en catégories : « modérés », « radicaux » ou « extrémistes ». Citant le chercheur occidental Noam Chomsky, qui déclare : « *We note another pair of Newspeak concepts : 'extremist' and 'moderate,' the latter referring to those who accept the position of the United States, the former to those who do not* »⁵⁶⁶, il affirme que cette catégorisation est une stratégie de l'Occident visant à imposer ses propres intérêts et idéologies aux musulmans. À ses yeux, l'Occident a l'ambition d'imposer une seule forme d'islam, à savoir l'islam modéré qui accepte les idéologies, les valeurs et la civilisation occidentales ainsi que les intérêts qu'elle représente.⁵⁶⁷ Ahmad Sastra, défenseur de l'idée d'un État califal islamique, décrit comment l'Occident cherche à soumettre l'islam et le monde musulman en utilisant des étiquettes telles que « islam modéré », « islam radical », « islam fondamentaliste », « islam nousantarien », « islam progressiste », « islam libéral », « islam laïque », « islam démocratique », « islam socialiste », « islam terroriste », « islam traditionnel » et « islam moderniste ». Selon Sastra, cette multitude de variantes de l'islam découle de l'impérialisme épistémologique occidental (*ghazw al-fikr*) dirigé contre le monde musulman. Convaincu de la réalité de cette bataille intellectuelle, tout comme d'autres intellectuels islamistes conservateurs, il avance une thèse selon laquelle la promotion de la modération est en réalité une manifestation d'islamophobie, ainsi qu'une tentative de diriger la pluralité sociologique vers le pluralisme théologique, sous prétexte de diversité et de tolérance. À cet égard, il soutient que ce projet de modération ne se limite pas à une propagande théologique, mais revêt également une importance politique dans le contexte du néo-impérialisme mené par la civilisation occidentale contre l'islam et le monde musulman⁵⁶⁸.

Dans cette conjoncture, Ikhwan Abdul Jalil, l'un des leaders de l'organisation salafiste en Indonésie, la Wahdah Islamiyah, avance que le terme « *islam moderat* », en plus de sa provenance occidentale non islamique, présente également le risque de provoquer une fragmentation et une segmentation au sein de la communauté musulmane, en raison de sa

⁵⁶⁶. Voir : Noam Chomsky (2003), *Pirates and Emperors, Old and New International Terrorism in The Real World*, Pluto Press, 240 pages, cité par Yan S. Prasetiadi (2015), « Islam Moderat' Sebuah Distorsi Istilah », *Hidayatullah*, le 9 mars, disponible sur : <https://hidayatullah.com/artikel/ghazwul-fikr/2015/03/09/40226/islam-moderat-sebuah-distorsi-istilah.html> (consulté le 15 aout 2023).

⁵⁶⁷. Yan S. Prasetiadi (2015), « Islam Moderat' Sebuah Distorsi Istilah », *ibid.*

⁵⁶⁸. Ahmad Sastra (2021), « Moderasi Beragama », *Al-Wa'ie*, le 14 octobre, initialement disponible sur : <https://al-waie.id/fokus/5032/> (consulté le 20 janvier 2021, mais il est récemment indisponible) ; Ahmad Sastra (2021), « Sesat Pikir Moderasi Beragama », *Ahmadsastra.com*, le 16 aout, disponible sur : <https://www.ahmadsastra.com/2021/08/sesat-pikir-moderasi-beragama.html?m=1> (consulté le 13 aout 2023) ; Ihsan Tanjung et Nuim Hidayat (2022), entretien personnel, le 26 octobre, à Depok Java Ouest.

connotation hégémonique. En qualité d'organisation islamique qui prône l'unité, la Wahdah Islamiyah ne semble pas pourtant rejeter entièrement l'utilisation du terme « *islam moderat* ». Elle préconise que le concept soit appréhendé dans le cadre de l'unité et de l'internalisation de la culture de la paix, plutôt que d'être employé de manière à favoriser la division et la discrimination. Cependant, Jalil souligne que l'utilisation du terme « modéré » en lui-même n'est pas l'élément central de la question. Selon lui, tout dépend de la perspective adoptée concernant ce terme, et l'essentiel réside dans la substance. Si l'islam modéré engendre des dissensions, son emploi n'est pas requis. En revanche, il peut revêtir une connotation positive s'il est interprété de manière constructive. « Pour nous, l'islam modéré doit être compris comme une version modérée de l'islam, cherchant à conduire l'islam à son expression la plus exemplaire, » précise-t-il⁵⁶⁹.

Un changement de cap : une évolution intellectuelle

Face au rejet émanant des islamistes-conservateurs à l'encontre du terme « *islam moderat* », un certain nombre d'intellectuels et de dirigeants musulmans indonésiens persistèrent à argumenter que l'islam du juste milieu constitue une doctrine islamique indispensable pour lutter contre le terrorisme et le radicalisme. Ils se sont attachés dès lors à reconsidérer le terme utilisé pour le désigner, de manière à le rendre plus aisément discernable et acceptable par le public musulman indonésien. En 2006, l'International Center for Islam and Pluralism (ICIP), co-fondé par Muhammad Syafii Anwar (un intellectuel issu de la Muhammadiyah) et Syafiq Hasyim (un intellectuel issu du NU), a commencé à employer la notion arabe « *wasathiyah* » comme titre de sa publication, afin de propager les idées de l'islam progressiste-modéré en Indonésie et en Asie. La revue trimestrielle *Al-Wasathiyah* traite effectivement de questions contemporaines relatives à l'islam, à la démocratie, aux droits de l'homme, au pluralisme, au développement, à la mondialisation, ainsi qu'aux inégalités sociales et économiques⁵⁷⁰. Dans un article, par exemple, Syafii Anwar critique les institutions et les élites politico-religieuses indonésiennes qui ne condamnent pas la violence au nom de la religion, soulignant que cela contribue à légitimer théologiquement une telle violence,

⁵⁶⁹. Wahdah Islamiyah (2013), « Islam Moderat hanya Memunculkan Pengkotak-kotakan », *Wahdah*, le 24 septembre, disponible sur : <https://wahdah.or.id/islam-moderat-hanya-munculkan-pengkotak-kotakan/> (consulté le 15 août 2023).

⁵⁷⁰. Profile International Center for Islam and Pluralism (ICIP), Jakarta, p. 7 et 11.

nourrissant ainsi les mouvements radicaux⁵⁷¹. Malgré cette approche libérale et pluraliste, l'utilisation du nom *al-Wasathiyah* reflète l'objectif principal de l'ICIP : répandre l'islam modéré en Indonésie au sein de la communauté musulmane et des écoles coraniques de Java occidental.

Par la suite, pour remplacer le terme controversé d'« islam modéré », certains dirigeants et intellectuels musulmans tels que Din Syamsuddin et Azyumardi Azra ont opté pour l'utilisation de l'expression *wasatiyyat islam*, également traduite en indonésien comme « *islam jalan tengah* ». Le 4 septembre 2009, la Muhammadiyah a organisé une conférence durant le mois de Ramadhan, abordant le thème « Pluralisme, Film Si Anak Kampoeng, dan Terrorism », deux mois après les attentats à la bombe visant les hôtels américains JW Marriott et Ritz-Carlton le 17 juillet 2009, qui ont entraîné la mort de 9 personnes et blessé 50 autres, tant des ressortissants indonésiens qu'étrangers. Lors de son intervention, Azra a condamné cette série d'attaques terroristes et a souligné l'importance de la modération islamique. Il estime que l'avenir de l'Indonésie sera déterminé par la pratique de l'*islam wasathiyah* (une expression arabe transcrite en indonésien), adopté par la Muhammadiyah et le NU⁵⁷². Dans ce contexte, il est à noter de manière significative que l'ancien recteur de l'UIN Jakarta a fait usage de ce terme arabe et coranique pour désigner la modération islamique, et ce, pour la première fois de manière publique. Auparavant, il avait l'habitude d'employer des expressions telles que « *moderat* », « *islam moderat* », ou encore « *islam nusantara* » dans ses discours, articles et ouvrages⁵⁷³.

Au cours des années qui suivent, le terme *islam wasathiyah* commence à être largement diffusé dans l'espace public indonésien, en particulier au sein de la communauté musulmane. Essayiste prolifique, qui contribue régulièrement aux journaux *Republika* et *Kompas*, ainsi que conférencier de renom, Azra joue un rôle prépondérant dans la diffusion publique de la notion « *wasatiyyat Islam* » ou « *islam wasathiyah* ». En abandonnant le terme

⁵⁷¹. Il y eut une augmentation des actes de violence au nom de la religion en Indonésie, en particulier après l'émission d'une fatwa par la MUI (*Majelis Ulama Indonesia*) condamnant le sécularisme, le pluralisme et le libéralisme, survenue entre 2005 et 2008. Les données recueillies par l'Institut Setara pour l'année 2008 cité par Anwar montrent qu'il y a eu 367 violations de la liberté religieuse, tandis qu'en 2017, ce nombre s'élevait à 135 événements, soit le la moitié. Parallèlement, il a mentionné que l'Institut Wahid a enregistré 227 cas de violation des droits religieux en 2008. Voir : Muhammad Syafii Anwar (2010), « Islam dan Pluralisme di Indonesia : Catatan Seorang pengamat (Bagian Kedua) », *Al-Wasathiyah*, VI (17), 28-31.

⁵⁷². Kompas (2009), « Kultur Indonesia Harmoni, Bukan Teroris », le 5 septembre, p. 5.

⁵⁷³. En 2003, il aborde la notion d'islam modéré en utilisant un terme anglais « moderate muslims » dans un sous-chapitre intitulé « Moderate Muslims : Mainstream Voices ». Il est clair qu'à cette époque-là il ne se sert pas encore du terme *wasatiyyat islam*. Azyumardi Azra (2003), « The Megawati Presidency Challenge of Political Islam », en : Hadi Soesastro, Anthony L. Smith and Mui Ling Han (ed.), *Governance in Indonesia : Challenges Facing the Megawati Presidency*, ISEAS, Singapore, p. 44-69.

d' « *islam moderat* » qu'il avait couramment employé depuis le début des années 2000, il devient un fervent promoteur de la notion de *wasatiyyat Islam*. Des attentats terroristes perpétrés par les frères Kouachi (Chérif et Said Kouachi) contre *Charlie Hebdo* à Paris en janvier 2015, Azyumardi Azra a tiré une leçon significative sur les dangers du radicalisme religieux. Pour lui, l'attentat sanglant de Paris a clairement démontré que le terrorisme représente une menace réelle pour l'humanité et la civilisation, étant donné sa brutalité, qui s'est manifestée même dans « des pays développés » en dépit de mesures de sécurité strictes. Azra a précisé que même un pays développé comme la France, avec un système de sécurité et de renseignement solide, peut être infiltré par une idéologie radicale et extrémiste. En conséquence, il est fermement convaincu que le *wasatiyyat Islam* pourrait s'avérer plus efficace que les systèmes de sécurité et de renseignement pour contrecarrer l'extrémisme et le radicalisme. À cet égard, tout en critiquant la gestion insatisfaisante du gouvernement indonésien en matière de lutte contre le terrorisme, il encourage le gouvernement ainsi que les musulmans modérés tels que le NU et la Muhammadiyah à collaborer dans la lutte contre cette idéologie néfaste et dangereuse⁵⁷⁴.

Dans cette démarche, Azra insiste sur la nécessité d'institutionnaliser le principe du *wasatiyyat Islam* dans le domaine sociopolitique et religieux en Indonésie. Contrairement aux pays arabo-musulmans qui ont du mal à le mettre en pratique, il estime que l'Indonésie ne rencontrera aucune difficulté à le faire. Selon lui, le *wasatiyyat islam* est un élément intrinsèque, inhérent et essentiel de l'islam indonésien, qui le distingue de l'islam vécu au Moyen-Orient et en Asie du Sud⁵⁷⁵. Comme d'autres érudits et intellectuels musulmans, il croit fermement que le paradigme du *wasatiyyat Islam* est fondé sur le verset coranique, sourate Al-Baqara (2) : 143, le « *ummatan wasatan* ». Citant Muhammad Hashim Kamali, un intellectuel afghan et professeur à l'université malaisienne, Azra souligne que la mention coranique des musulmans comme une « *ummatan wasatan* » signifie également qu'ils sont le meilleur peuple (*khayru umma*) jamais créé par Allah (sourate Ali 'Imran 3 :110). Cela découle du fait que les musulmans s'engagent à promouvoir la vertu, à prévenir l'excès, à œuvrer pour le bien-être de l'humanité et à établir la justice sur terre. Guidé par cette vertu coranique, il définit le *wasatiyyat Islam* comme une posture recommandée pour chaque individu musulman, se caractérisant par l'amour de la recherche et de la connaissance, qui constitue naturellement un principe fondamental pour la construction d'une communauté musulmane du juste milieu⁵⁷⁶.

⁵⁷⁴. Azyumardi Azra, (2015) « Teror Paris, Memperkuat Islam Wasathiyah », *Kompas*, le 13 janvier, p. 15

⁵⁷⁵. Azyumardi Azra (2016), « Kembali Ke Jati Diri II », *Republika*, le 17 novembre.

⁵⁷⁶. Azyumardi Azra (2016), « Kembali Ke Jati Diri I », *Republika*, le 16 novembre.

Étant donné que la notion d'« islam modéré » a suscité la controverse et le rejet au sein du public, Din Syamsudin (président de la Muhammadiyah de 2005 à 2015 et du MUI de 2014 à 2015) a également cherché à mettre un terme à la querelle sémantique et idéologique entourant cette notion. À l'instar de son collègue Azra, il a avancé la notion d'un islam du juste milieu en Bahasa Indonesia, soit « *islam jalan tengah* », en remplacement du terme « islam modéré ». Lors de son discours d'Aïd al-Fitri à Yogyakarta le 30 août 2011, en réponse à la propagation de l'extrémisme djihadiste et du sécularisme laïque, il a appelé les musulmans à adhérer à la position médiane ou du juste milieu, soit « *jalan tengah* ». Selon lui, le juste milieu dans la religion consiste à s'éloigner de l'extrémisme religieux et du sécularisme qui ne favorisent ni la vie terrestre temporelle ni la vie éternelle dans l'au-delà. En privilégiant l'utilisation du terme indonésien « *jalan tengah* » au lieu du terme arabe « *wasatiyyat* », lors de son discours devant les fidèles musulmans javanais, il a déclaré :

« L'image de soi en tant que « communauté intermédiaire » implique que les musulmans ne devraient pas être pris dans les extrémités des spectres religieux et de la vie quotidienne. Selon des érudits tels que l'Imam Ghazali, le credo islamique représente un équilibre du juste milieu, un équilibre entre la vie mondaine (*dunia*) et la vie après la mort (*akherat*), ainsi qu'entre la vie individuelle et la vie sociale. En tant que peuple du juste milieu (*umat tengahan*) portant une idéologie du juste milieu (*ideologi jalan tengah*), la religiosité des musulmans doit également adopter une position médiane. Cette position médiane en matière de religion évite de sombrer dans l'extrémisme, où l'accent serait uniquement mis sur la vie après la mort, au détriment de la vie terrestre, ou vice-versa »⁵⁷⁷.

Il est à noter que, malgré sa préférence pour l'utilisation de la traduction indonésienne du concept de *wasatiyyat islam*, à savoir « *islam jalan tengah* », Syamsuddin se réfère clairement au terme coranique « *ummatan wasatan* ». En adoptant cette terminologie indonésienne, il espère que les musulmans pourront mieux appréhender l'importance de la modération islamique et les risques liés à l'extrémisme. De plus, il introduit la version indonésienne de l'islam du juste milieu dans ses discours publics en Indonésie et à l'étranger. Lors du Forum Boao pour l'avenir de l'Asie (BFA) en Chine le 30 mars 2015, en collaboration

⁵⁷⁷. Aditia Maruli Radja (2011), « Din : Umat Islam Perlu Ambil Posisi Tengahan », *AntaraNews*, le 30 août, disponible sur : <https://www.antaraneews.com/berita/273913/din-umat-islam-perlu-ambil-posisi-tengahan> (consulté le 10 août 2023).

avec son homologue Azyumardi Azra, il soutient que les principes de la modération islamique peuvent servir de solution aux défis de la civilisation. En condamnant le terrorisme djihadiste comme ne reflétant pas la véritable essence de l'islam, il affirme que la modération islamique met particulièrement l'accent sur le dialogue entre les différentes communautés religieuses⁵⁷⁸.

Fort de son engagement actif dans les sphères religieuse et politique, Syamsuddin est reconnu comme un leader musulman qui a adopté une approche accommodante, voire pragmatique, envers divers courants de l'islam en Indonésie, qu'ils soient conservateurs, modérés ou même libéraux. En tant que Secrétaire Général du MUI, Syamsuddin a été impliqué dans l'émission de fatwas concernant le sécularisme, le pluralisme et le libéralisme, ainsi que sur des mouvements jugés hétérodoxes tels qu'Ahmadiyah et le chiisme en 2005. Par ailleurs, il s'est également illustré dans des forums de paix et de dialogue interreligieux à l'échelle internationale, question dont nous avons traité ci-dessus dans notre chapitre III. En contraste, Azyumardi Azra est un universitaire et activiste musulman dont le parcours académique et intellectuel est, depuis de nombreuses années, fortement axé sur la recherche et l'écriture concernant un islam indonésien modéré et tolérant. Cependant, en réponse à l'évolution radicale et terroriste, ainsi qu'à la mauvaise image qu'a, en particulier l'Occident, de l'islam et des musulmans, surtout des musulmans indonésiens, tant Syamsuddin qu'Azra partagent des vues et un engagement similaire en faveur de la promotion de la modération de l'islam à travers le terme « *islam wasathiyah* » ou « *islam jalan tengah* ». Dans cette phase discursive, par leur renommée comme intellectuels musulmans ainsi que leur engagement à diverses instances musulmanes (Muhammadiyah, UIN, et MUI)⁵⁷⁹, tous deux jouent des rôles importants et stratégiques dans la circulation et la dissémination de la notion.

À cet égard, durant la période de 2014 à 2016, Azyumardi Azra a publié ses réflexions, en particulier dans *Republika* et *Kompas*, sur l'islam transnational ainsi que l'islamophobie. Pour résoudre ce problème global, Azra a constamment souligné l'importance de la modération islamique, l'intégration de l'idéologie *wasatiyyat* dans les collèges et les activités étudiantes, et

⁵⁷⁸. Kertaraharja Ucu (2015), « Din syamsudin, Terorisme Bukan Wajah Asli Islam », *Republika*, le 30 mars 2015, <https://nasional.republika.co.id/berita/nm0so0/din-syamsudin-terorisme-bukan-wajah-asli-islam> (consulté le 24 juillet 2023).

⁵⁷⁹. Azyumardi Azra est ancien recteur de l'université islamique publique (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta en 1998-2002 et 2002-2006. Il est également issu d'une famille *Muhammadiyah* de Sumatra Ouest. Alors que Din Syamsuddin est ancien président de la Muhammadiyah 2005-2010, 2010-2015 et président de MUI 2014-2015. En outre, il s'inscrit comme un professeur de science politique islamique à l'UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

la diplomatie du *soft power* de l'*islam wasathiyah* au niveau mondial⁵⁸⁰ ; alors que Din Syamsudin a beaucoup promu la notion de l'*islam jalan tengah* auprès de la Muhammadiyah et du Conseil des oulémas indonésien. À part cela, tous deux ont été conférenciers sur la scène internationale, ce qui leur a permis de disséminer discursivement la notion de l'islam du juste milieu. Invité à la conférence d'Amman en 2004, par exemple, Syamsuddin avec les autres dirigeants musulmans tels que Hasyim Muzadi (NU), Alwi Shihab (ministre coordinateur pour la prospérité du peuple et ancien ministre des Affaires étrangères) a signé la déclaration d'Amman sur le *wasatiyyat Islam* et le dialogue interreligieux et interconfessionnel. Azra, quant à lui, a été l'une de quatre personnes invitées par le gouvernement américain à avoir des entretiens exclusifs avec le président George W. Bush en 2003 à Bali, où il a eu l'occasion d'exprimer ses critiques sur la politique belligérante de Bush et sa lutte contre le terrorisme en terre de l'islam.

Le Taujihat Surabaya 2015 : une récupération socio-organisationnelle

Grâce à ces intellectuels-dirigeants de l'islam indonésien du juste milieu, la notion de l'*islam wasathiyah* en version coranique, ou sa traduction indonésienne *islam jalan tengah*, se font entendre publiquement dans l'espace indonésien, spécifiquement au sein de la communauté musulmane. Le terme d'*islam wasathiyah* semble avoir acquis également une place prépondérante dans le débat et supplanter le terme d'« islam modéré » qui jusque-là occupait le même espace institutionnel. Dans le contexte de l'expansion rapide du terrorisme, du radicalisme et du conservatisme religieux, ils avaient en effet vivement encouragé les organisations islamiques modérées telles que la Muhammadiyah, le NU et le MUI, à entreprendre des initiatives concertées pour institutionnaliser la notion d'islam modéré. En conséquence, en août 2015, ces trois principales organisations avaient affirmé leur adhésion à l'islam modéré au sein de leurs structures et de leurs communautés respectives : lors de son Congrès à Makassar en août 2015, la Muhammadiyah a proclamé la notion « *islam berkemajuan* », le NU a réaffirmé son engagement envers la modération de l'islam sous le terme « *islam nusantara* » lors d'un Congrès de Jombang, dans la province de Java orientale, également en août 2015, tandis que MUI l'a encapsulée dans le terme « *islam wasathiyah* », exprimé dans

⁵⁸⁰. Azyumardi Azra (2014), « Waspada Transnasionalisme », *Republika*, le 21 août ; Azyumardi Azra (2015), « Waspada Paham Radikal », *Kompas*, le 7 avril ; Azyumardi Azra (2016), « Melawan Ektremisme dan Islamophobia I dan II », *Republika*, 8 et 15 décembre ; Azyumardi Azra (2016), « Moderasi Islam », *Republika*, le 17 décembre ; Azyumardi Azra (2016), « Wasta dan KKN », *Republika*, le 31 mars ; Azyumardi Azra (2016), « Diplomasi Publik dan Islam Moderat », *Republika*, le 26 mai et le 2 juin.

la Déclaration de Surabaya (*Taujihat Surabaya*) en août 2015. Possédant leurs propres conceptions discursives et conceptuelles de la modération islamique, la Muhammadiyah et le NU s'efforcent de faire progresser le processus d'institutionnalisation de l'*islam berkemajuan* et de l'*islam nusantara* au sein de leurs structures organisationnelles et auprès du public indonésien afin de promouvoir la modération islamique et à effacer l'image négative de l'islam laissée par les djihadistes⁵⁸¹.

Malgré ces différences terminologiques, les trois institutions portent en effet la même doctrine musulmane sur la compassion et la paix (*dîn al-raḥma wa al-salâma*), la justice (*dîn al-'adl*), et la civilisation (*dîn al-ḥaḍâra*), à la lumière du fait que l'islam est clairement mentionné dans le Coran comme la communauté du juste milieu. Dans le *Taujihat Surabaya*, le Conseil constate que le *wasatiyyat islam* est une solution pour le monde musulman, notamment l'islam indonésien, le préservant des dangers de deux extrémismes (*tatâruf*), à savoir l'extrémisme de droite (*taṭâruf yamîni*), entendons le radicalisme et le fondamentalisme religieux, et l'extrémisme de gauche (*taṭâruf yasarî*), qui se manifeste sous la forme du libéralisme, de l'islamophobie, du communisme, du libéralisme, du néolibéralisme, du capitalisme et du mondialisme. Pour cela, le MUI a mis en relief les caractéristiques de l'*islam wasathiyah* qu'il convient d'appliquer : la voie médiane (*tawâsut*), l'équilibre (*tawâzun*), la droiture (*i'tidâl*), la tolérance (*tasâmuḥ*), l'égalité (*musâwa*), la délibération (*shûrâ*), la réforme (*iṣlâḥ*), la priorité (*aulâwiya*), la créativité et l'innovation (*taṭawwur wa ibtikâr*) et la civilité (*tahaḍḍur*)⁵⁸². À cet égard, le Taujihat a standardisé l'offre conceptuelle de la Muhammadiyah et du NU sous forme de trois notions complémentaires, qui permettent d'affronter l'ensemble des questions d'un monde en cours de destruction qui se caractérise par la pauvreté, l'ignorance, l'arriération, l'inégalité et les dégâts écologiques⁵⁸³. Jouant d'un statut plus stratégique et d'une influence plus étendue que la Muhammadiyah et le NU, en raison de son rôle d'association générale des oulémas sunnites, regroupant traditionalistes, modernistes, et conservateurs, le MUI a tracé la voie pour la phase d'institutionnalisation du *wasatiyyat islam* de manière plus vaste et globale que les deux autres organisations⁵⁸⁴.

⁵⁸¹. Ahmad Najib Burhani (2012), « *Al-Tawassuṭ wa-l I'tidâl* : The NU and Moderatism in Indonesian Islam », *Asian Journal of Social Science*, 40, p. 564–581 ; MUI (2020), « Apa yang Dimaksud dengan Islam Wasathiyah », *MUI*, le 3 juillet, disponible sur : <https://mui.or.id/bimbingan-syariah/paradigma-islam/28522/apa-yang-dimaksud-islam-wasathiyah-2/> (consulté le 15 juin 2023).

⁵⁸². MUI (2015), « Taujihat Islam Wasathiyah », *Mimbar Ulama*, 372, p. 13-15

⁵⁸³. M. Din Syamsuddin (2015), « Islam Wasathiyah Solusi Jalan Tengah », *Mimbar Ulama*, 372, p. 6-7.

⁵⁸⁴. MUI (2020), « Apa yang Dimaksud dengan Islam Wasathiyah », *op.cit.*

Au nom de l'*islam wasathiyah*, le MUI se positionne en tant que défenseur et gardien de l'identité de l'islam modéré aux côtés de la Muhammadiyah, du NU et du gouvernement indonésien. De plus, la *Taujihat* de Surabaya souligne, le MUI se doit d'être un partenaire loyal du gouvernement (*Ṣadiq al-ḥukûma*) et en même temps serviteur de la communauté (*khâdim al-umma*)⁵⁸⁵. A ce propos, son président Din Syamsuddin a déclaré :

« On peut voir le Pancasila comme une sorte de condensé de ces valeurs religieuses, surtout de l'islam. En même temps, le Pancasila représente un équilibre, que nous nommerons « wasathiyah », car il dit non à l'extrémisme, au capitalisme et au socialisme en l'économie et en politique. En bref, avec cette notion, le « wasatiyyat », nous voulons contribuer à rendre l'Indonésie et le monde entier plus justes et civilisés. On espère vraiment que le gouvernement restera un allié solide, en bonne entente avec les groupes religieux, particulièrement les organisations musulmanes. Le gouvernement doit rester fidèle aux valeurs de la religion et éviter de faire des choses qui vont à l'encontre de ces valeurs. Si cela se produit, ce n'est pas seulement le gouvernement qui sera affecté, mais tous les Indonésiens »⁵⁸⁶.

Telle déclaration reflète la volonté du Conseil des oulémas de donner une dimension institutionnelle à la notion d' « *islam wasathiyah* » dans des domaines plus vastes que les strictes questions religieuses, notamment dans la sphère politique gouvernementale. En tant qu'entité semi-étatique partiellement financée par l'État depuis sa fondation le 26 juillet 1975 à Jakarta, le Conseil exerce une influence substantielle sur les politiques publiques, en particulier dans le domaine des affaires religieuses et sociales. Par l'adoption de cette notion, le Conseil des oulémas a légitimé les fatwas souvent critiquées comme encourageant la violence et le sectarisme (par exemple la fatwa de 2005 déclarant contraires aux principes islamiques le sécularisme, le pluralisme et le libéralisme, ainsi que d'autres courants religieux jugés hétérodoxes tels que l'Ahmadiyah et le chiisme). Dans cette optique, le *Taujihat* a précisé que les Ahmadis et les chiïtes sont considérés comme les extrémistes de droite (terrorisme et radicalisme) et de gauche (libéralisme, pluralisme, sécularisme) dont les doctrines et les

⁵⁸⁵ MUI (2020), « Apa yang Dimaksud dengan Islam Wasathiyah », *ibid.*

⁵⁸⁶ M. Din Syamsuddin (2015), « Islam Wasathiyah Solusi Jalan Tengah », *loc.cit.*, p. 6-7.

traditions ne sont pas conformes à l'islam du juste milieu indonésien⁵⁸⁷. À travers telle notion, le Conseil semble cependant esquisser une stratégie visant à atténuer les critiques qui lui sont adressées en raison des violences découlant de certaines fatwas. Celles-ci ont été associées à des épisodes de violence, de meurtres et d'expulsions ayant eu lieu au sein de la communauté Ahmadiyah à Transito Nusa Tenggara Barat en février 2006, à Cikeusik Banten le 6 février 2011, ainsi qu'à l'expulsion de membres de la communauté chiite de Sampang Madura Java est le 29 décembre 2011⁵⁸⁸. Selon l'interprétation qu'en donne le MUI, les violences et les expulsions auxquelles furent confrontés les groupes Ahmadiyah et chiites doivent être considérés comme légitimes, au nom même de *l'islam wasathiyah*, en raison de l'identification de ces collectifs comme groupes extrémistes incompatibles avec les principes de ce dernier.

De ce fait, l'institutionnalisation de *l'islam wasathiyah* par le Taujihath du Conseil semble incapable d'enrayer efficacement la montée du conservatisme et du radicalisme au sein de la société musulmane indonésienne. En revanche, dans les évolutions sociopolitiques et religieuses ultérieures, comme nous l'examinerons plus en détail ci-dessous, ce sont les camps conservateurs et islamistes au sein du MUI qui sont devenus des acteurs déterminants dans le phénomène du « tournant conservateur », dont l'influence s'étend dans les champs socioreligieux et politiques indonésiens.

Le « tournant conservateur » et la récupération étatique du *wasatiyyat islam*

Dans le contexte de la montée en puissance du conservatisme religieux, l'institutionnalisation de l'islam du juste milieu éprouve des difficultés à contenir efficacement la tendance conservatrice au sein de la démocratie électorale indonésienne. La mobilisation islamiste du mouvement 212 est une illustration tangible de la sévère défaite subie par les groupes modérés, notamment la Muhammadiyah et le NU. Afin de contrer cette tendance

⁵⁸⁷. C'est pourquoi l'ancien président de la Commission des Fatwas, qui a émis la fatwa SEPILIS en 2005 et qui est maintenant président du MUI et vice-président de l'Indonésie, Ma'ruf Amin, affirme que *l'islam wasathiyah* est le paradigme de la voie médiane du MUI, conforme aux érudits locaux d'autrefois qui se sont positionnés entre les deux mouvements extrémistes, l'extrémisme de droite (radicalisme religieux) et l'extrémisme de gauche (libéralisme, pluralisme et laïcité dans la religion). Ainsi, la compréhension de l'islam telle qu'elle a été posée par les érudits précédents en Indonésie peut être réaffirmée et redevenir l'identité des musulmans en Indonésie. Ma'ruf Amien (2015), « Paradigma Islam Wasathiyah : Ruh Gerakan MUI Semua Tingkatan », *Majalah Mimbar Ulama : Suara Majelis Ulama Indonesia*, 372, p. 8-11

⁵⁸⁸. Pour approfondir la question de la violence à l'encontre de la communauté Ahmadiyah et chiite à NTB, Banten, Madura et ailleurs durant la présidence de SBY, voir : Ismail Hasani et Bonar Tigor Naipospos (2012), *Politik Diskriminasi Rezim Susilo Bambang Yudhoyono : Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia 2011*, Jakarta : Pustaka Masyarakat Setara, vi + 162 pages.

préoccupante, le gouvernement de Jokowi s'appropriera la notion de *wasatiyyat islam* en faisant un projet de la modération religieuse, visant à renforcer l'identité nationale fondée sur l'idéologie du Pancasila.

Muhammadiyah et NU dans l'affaire Ahok : l'influence croissante des « smart ustad »

L'essor du conservatisme au sein de l'islam modéré de la Muhammadiyah et du NU se manifeste également par l'émergence de jeunes « smart ustads » qui gagnent en popularité grâce aux plateformes des médias sociaux⁵⁸⁹. Par leurs prêches et conférences facilement compréhensibles diffusés sur YouTube, Instagram, Facebook et Twitter, ces jeunes prédicateurs conservateurs tels que Bahtiar Nasir (UBN), Abdul Shomad (UAS), Adi Hidayat (UAH) et Khalid Bassalamah sont devenus des personnalités renommées. Leurs sermons et activités religieuses ont rapidement connu une diffusion virale, rassemblant des centaines de milliers de spectateurs. Les prédicateurs conservateurs gagnent également en audience grâce aux chaînes de télévision, créant du contenu islamique pour des feuilletons et des FTV islamiques, contribuant ainsi à une plus grande islamisation parmi les musulmans. Ils disposent également de nombreuses chaînes de radiodiffusion, de radio et de télévision affiliées à des groupes conservateurs tels que Rodja TV and Radio, FPITV, TV Al-Akhyar et Radio Rasil (Radio Silaturahmi). Radio Rasil, par exemple, a affirmé compter 3 millions d'auditeurs actifs dans le Grand Jakarta et les villes principales d'Indonésie⁵⁹⁰.

Dans ce contexte, le projet d'islamisation approfondie entrepris par les institutions religieuses conservatrices mobilise un vaste éventail de réseaux tant dans les secteurs publics que privés. À part des questions théologico-sociales, ces réseaux exercent une influence significative sur les comportements électoraux des musulmans. Dans les zones urbaines, les mosquées ainsi que les assemblées de congrégation (*pengajian*) sont sous l'emprise de ces prédicateurs intelligents et avertis des médias sociaux. Ils organisent régulièrement des prêches du vendredi, des rassemblements pendant le Ramadan et d'autres activités visant à attirer la classe moyenne musulmane ainsi que les jeunes générations. Dans les strates sociales moins

⁵⁸⁹ En Indonésie post-Suharto, le terme « ustad » est utilisé pour désigner des prédicateurs musulmans modernistes-réformistes ainsi que des salafistes-wahhabites, tandis que les termes « kyai », « tuan guru » ou « abuya/buya » sont réservés aux clercs musulmans traditionalistes. Dans cette optique, le concept de « smart ustad » fait référence aux jeunes et brillants prédicateurs ainsi qu'aux enseignants musulmans urbains qui tirent pleinement parti de l'importance croissante des médias sociaux et des technologies numériques telles que YouTube et Instagram et ainsi de suites.

⁵⁹⁰ Entretien personnel avec la propriétaire de la Radio Rasil à Jakarta en février 2016.

aisées, le réseau du FPI s'est révélé efficace pour mobiliser les électeurs musulmans⁵⁹¹. Abdul Shomad, Adi Hidayat et d'autres *ustads* ont notamment encouragé l'ensemble des musulmans à voter pour le binôme Anies Baswedan-Sandiaga Uno plutôt que pour Basuki Ahok Purnama-Djarot Saiful Hidayat lors de l'élection du gouverneur de Jakarta en 2017, et à soutenir le binôme Prabowo-Sandi à la place de Jokowi-Ma'ruf Amin lors de l'élection présidentielle de 2019. Malgré leurs idéologies variées, allant du wahhabisme-salafisme à l'islam traditionaliste et moderniste, ils ont convergé vers un appel commun en faveur de ce duo, de manière militante, dans la quête de la communauté imaginaire qui les rassemble : une communauté musulmane glorieuse et victorieuse (*'izz al-islâm wa al-muslimîn*).

L'influence du conservatisme au sein de la Muhammadiyah et du NU peut être mesurée en observant l'Affaire Ahok et la mobilisation islamiste « Aksi Bela Islam (action pour la défense de l'islam) » du 2 décembre 2016. L'ampleur de celle-ci suscita de sombres prophéties, d'où ressortait la crainte que la Muhammadiyah et le Nahdlatul Ulama aient perdu leur autorité sociale et religieuse sur leurs fidèles⁵⁹². La Muhammadiyah, plus moderniste, a considéré la manifestation comme un exercice des libertés civiles garanties par la constitution, mené par des musulmans qui se sentaient lésés et dont les sensibilités religieuses avaient été violées. Sa position est pourtant nuancée, oscillant entre une condamnation ferme et une approbation. En appelant ses membres et sympathisants à ne pas arborer le drapeau de l'organisation ni son symbole lors de ces manifestations, la Muhammadiyah ne leur interdisait pas formellement d'y participer, tout en laissant cette possibilité ouverte de manière ambiguë. D'un autre côté, la Muhammadiyah a affirmé qu'Ahok avait commis un blasphème et devait être jugé conformément aux lois nationales⁵⁹³. En revanche, le NU a interdit à ses adeptes de participer aux rassemblements de l'*Aksi Bela Islam* en émettant une fatwa interdisant la tenue de prières du vendredi au milieu des routes, comme prévu par les organisateurs de la manifestation, car non conforme aux enseignements islamiques⁵⁹⁴. Néanmoins, dans sa déclaration officielle concernant l'affaire de blasphème, le NU s'est abstenu de prendre parti sur

⁵⁹¹. Ian Wilson (2016), « Making Enemies Out of Friends », *New Mandala*, le 3 novembre, disponible sur : <https://www.newmandala.org/making-enemies-friends/> (consulté le 1^{er} août 2023).

⁵⁹². Pour une étude française sur l'affaire Ahok, voir : Remy Madinier (2018), « L'Indonésie, une démocratie menacée ? », *Etudes*, Avril, 4248, p. 19-31 ; Rémy Madinier (2018), « Le gouverneur, la sourate et l'islamiste adultère », *loc.cit.* p. 173-193.

⁵⁹³. Pimpinan Pusat Muhammadiyah (2016), « Pernyataan Resmi Pimpinan Pusat Muhammadiyah Terhadap Aksi 4 Nopember 2016 », No. 552/PER/1.0/A/2016, le 1 novembre.

⁵⁹⁴. Poskota (2016), « Ketua Umum PBNU Larang Kaum Nahdliyin Ikut Demo 212 », *PoskotaNews*, le 26 novembre, disponible sur : <http://poskotanews.com/2016/11/26/ketua-umum-pbnu-larang-kaum-nahdliyyin-ikut-demo-212/> (consulté le 21 janvier 2022).

le cas d'Ahok. Il a simplement reconnu que la nation indonésienne était engagée dans un débat public animé concernant le discours d'Ahok à Kepulauan Seribu, qui avait suscité une énorme controverse⁵⁹⁵. Cependant, en appelant les manifestants à respecter le processus juridique en cours, à l'instar de la Muhammadiyah, le NU ne souhaitait pas que l'affaire Ahok engendre des troubles politiques et endommage le fragile tissu social de l'Indonésie. Toutefois, ni l'une ni l'autre de ces deux organisations ne voyaient aucune raison de s'opposer à la manifestation tant qu'elle se déroulait pacifiquement.

Deux jours après la mobilisation islamiste à Jakarta, le président de Muhammadiyah, Haedar Nashir a mis en avant que l'organisation de l'Aksi 212 avait illustré par l'exemple le caractère pacifique de la communauté musulmane, défiant ainsi la stigmatisation négative des musulmans en tant que terroristes violents et brutaux. Il a souligné que si l'affaire du blasphème d'Ahok était traitée conformément aux demandes des manifestants, un tel développement serait bénéfique pour toutes les communautés religieuses et pour la nation indonésienne. Il a en outre affirmé que ceux qui parlaient de manière irresponsable et blessaient les sentiments des musulmans commettaient une infraction. Nashir a conseillé aux forces de l'ordre d'appliquer la loi de manière impartiale⁵⁹⁶. Les propos émis par le Président du NU, Said Aqil Siraj, étaient en harmonie avec ceux de Nashir. Siraj a exprimé son approbation à la manifestation pacifique et à la présence du Président Joko « Jokowi » Widodo et de son Vice-Président Jusuf Kalla⁵⁹⁷. Même si exprimés dans une position de neutralité, leurs commentaires ont toutefois accordé une certaine légitimité sociale, politique et morale aux groupes islamistes conservateurs, à la fois au sein et à l'extérieur de leurs organisations. Dans ce contexte-là, leur choix d'adopter la « voie du juste milieu » a révélé les tensions internes et les débats entre les forces conservatrices et progressistes au sein de ces deux entités. Les factions conservatrices au sein de Muhammadiyah soutenaient la perspective islamiste, tandis que les progressistes interprétaient l'affaire Ahok comme une instrumentalisation de la politique identitaire visant à évincer le candidat sino-musulman des élections à Jakarta⁵⁹⁸.

⁵⁹⁵. PBNU (2016), « Pesan Moral Nahdlatul Ulama », Jakarta, le 28 octobre.

⁵⁹⁶. Suara Muhammadiyah (2016), « Haedar Nashir : Aksi 212 Menggugah Kesadaran Kehidupan Bangsa », *Suara Muhammadiyah*, le 3 décembre, disponible sur : <http://www.suaramuhammadiyah.id/2016/12/03/haedar-nashir-aksi-212-menggugah-kesadaran-kehidupan-berbangsa/> (consulté le 11 août 2023).

⁵⁹⁷. Hasanudin Aco (2016), « Aksi 212 Damai, Ketua Umum PBNU : Tangan Tuhan Menjaga Indonesia », *TribunNews*, le 3 décembre, disponible sur : <http://www.tribunnews.com/nasional/2016/12/03/aksi-212-damai-ketua-umum-pbnu-tangan-tuhan-menjaga-indonesia> (consulté le 11 août 2023).

⁵⁹⁸. Certains intellectuels progressistes des deux organisations ont défendu Ahok, tels qu'Ahmad Syafii Ma'arif (ancien président de la Muhammadiyah, fondateur de l'Institut Maarif), Amin Abdullah (dirigeant de la

La position floue et ambiguë de la Muhammadiyah et du NU a nui en effet à leur crédibilité modérantiste et porté un coup significatif à l'attrait de l'islam modéré défendu par les deux organisations. Un an après la mobilisation islamiste 212, les trois organisations Muhammadiyah, NU et MUI ont changé de position envers une Réunion des anciens participants de la mobilisation islamiste le 2 décembre 2017⁵⁹⁹. Contrairement leurs déclarations officielles en réaction à la mobilisation 212 en 2016, elles ont condamné la réunion et ont émis des directives strictes à l'égard de leurs membres.

Cependant, la boîte de Pandore de l'islamisme conservateur ne pouvait plus être refermée. Les mouvements 212 ont gagné en influence parmi les membres et les congrégations de la Muhammadiyah et du NU, renforçant ainsi les leaders conservateurs et islamistes associées à ces mouvements, comme Amien Rais, Bahtiar Nasir et Rizieq Shihab, qui ont rassemblé plus d'adeptes que Haedar Nasir et Said Aqil Siraj. Il est intéressant de noter qu'Amien Rais, bien qu'il ne soit plus un haut dirigeant de la Muhammadiyah, conserve son charisme et son influence parmi les membres de cette organisation, surtout sur le plan politique. De même, Bahtiar Nasir, en tant que chef du GNPF--MUI, doté par ailleurs des liens sociaux au sein de la Muhammadiyah, a également gagné le respect des éléments conservateurs de cette organisation. Quant à Rizieq Shihab, il demeure une figure conservatrice éminente profondément enracinée dans la tradition du NU, et il est hautement apprécié par les éléments traditionnels de cette organisation. En prédisant le déclin du NU, Rizieq a encouragé les congrégations de celui-ci à rejeter la laïcité, le libéralisme et le chiisme au sein de l'organisation. Bahtiar et Rizieq forment un duo charismatique qui s'appuie sur les traditions religieuses de la Muhammadiyah et du NU. Ils unissent les différents courants du conservatisme islamique et effacent les divergences dans leurs efforts pour l'application de la charia en Indonésie⁶⁰⁰.

Muhammadiyah et ancien recteur de l'UIN Sunan Kalijaga), KH. Ishomuddin et Syafiq Hasyim de le NU qui sont devenus des témoins experts pour soutenir Ahok devant la cour.

⁵⁹⁹. Ceci est dû au fait que Muhammadiyah et NU n'ont pas considéré l'action de réunion entreprise comme pertinente, sauf pour des motifs politiques et pour la consolidation des forces conservatrices en Indonésie. Le *Ketum* PP Muhammadiyah Haedar Nasir, le président du PBNU Said Aqil Siraj et Ma'ruf Amin partagent une évaluation similaire selon laquelle les réunions et les manifestations ne constituent pas des actions utiles ou fructueuses. Muhammad Hensartyo (2017), « Ma'ruf Amin Sebut Reuni Alumni 212 Mengandung Unsur Politik », *Tempo*, le 1 décembre, disponible sur : <https://metro.tempo.co/read/1038662/maruf-amin-sebut-reuni-alumni-212-mengandung-unsur-politik> (consulté le 26 juillet 2022); JPPN (2017), « Kiai Said Aqil Larang Warga NU Ikut Aksi 112 », *JPPN*, le 9 février, disponible sur : <https://www.jpnn.com/news/kiai-said-aqil-larang-warga-nu-ikut-aksi-112> (consulté le 26 juillet 2022).

⁶⁰⁰. Alexander Raymond Arifianto (2018), « Indonesia's Ideological Convergence : Emerging Trend in Islamic Regulations ? », *RSIS Commentary*, le 27 février.

Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, à la suite de l'Action de Défense de l'Islam de 212, l'État et le gouvernement dirigé par Joko Widodo ont réagi en exerçant une répression politique à l'encontre des groupes conservateurs et radicaux islamiques, tout en ouvrant les bras aux mouvements islamiques modérés tels que le NU, la Muhammadiyah et le MUI. En contrepartie, au nom du renforcement et de la préservation de l'identité nationale du Pancasila, du *Bhinneka Tunggal Ika* et du NKRI, des mesures répressives ont été prises à l'encontre des groupes radicaux et conservateurs tels que le HTI et le FPI, ainsi que des oulémas influents impliqués dans la Mobilisation 212. Ces groupes ont été tenus politiquement responsables de la défaite d'Ahok-Djarot lors des élections de Jakarta en 2017, ainsi que de la menace potentielle pour les intérêts politiques de Jokowi lors des élections présidentielles de 2019. Conscient de l'existence d'un ennemi commun, à savoir les groupes conservateurs islamiques radicaux, et désireux de forger une identité islamique et indonésienne modérée et tolérante, Jokowi et son gouvernement ont adopté la voie de la modération de l'Islam dans leurs politiques sociales, religieuses et politiques. Dans ce cadre, Joko Widodo a nommé Din Syamsuddin Envoyé spécial à l'Unité de travail auprès du président pour le dialogue et la coopération entre les religions et les civilisations (UKP-DKAAAP) le 23 novembre 2017.

La nomination de Din Syamsuddin s'inscrit dans le cadre des efforts déployés par Jokowi pour rallier les groupes et les leaders musulmans après le Mouvement Islamique de 212 en 2016. À cet égard, la personnalité de Syamsuddin est perçue comme étant appropriée et stratégique pour les intérêts de Jokowi dans son approche envers les groupes musulmans qui ont exprimé des critiques à son encontre. En tant qu'ancien secrétaire général et président du MUI, succédant à Sahal Mahfud, sa réputation et son réseau au sein des groupes conservateurs et modérés sont étroitement liés aux forces motrices de la manifestation du 212, au réseau salafiste-wahhabite, au courant conservateur au sein du MUI, ainsi qu'au GNPf-MUI, qui s'est opposé à Ahok⁶⁰¹. Dans cette optique, la désignation de Syamsuddin est perçue comme pertinente et judicieuse de la part de Jokowi pour faire face au virage conservateur au sein du mouvement 212. Bien qu'en Indonésie, il soit perçu comme ayant des affinités avec les groupes conservateurs et les courants islamiques, comme l'a souligné Hefner⁶⁰², Syamsuddin est

⁶⁰¹. IPAC Report (2018), « After Ahok », *loc.cit.*

⁶⁰². Pour observer les manœuvres politico-religieuses de Din Syamsuddin à l'époque de l'*Orde Baru* et au début de la période de la Réforme, moments où il était proche du régime de Suharto, du Général Prabowo Subianto, ainsi que des groupes régimiste-conservateurs, et où il critiquait les figures de la Réforme telles qu'Amien Rais,

reconnu à l'étranger en tant que promoteur et défenseur du dialogue interreligieux et intercivilisationnel, ainsi que de la diplomatie de la paix, comme nous l'avons dit dans le chapitre précédent. Son image ambiguë, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du pays, constitue en réalité un atout politique pour Jokowi, ce qui lui permit d'obtenir le poste d'envoyé spécial du président.

Avec sa nouvelle fonction, d'un autre côté, Syamsuddin dispose de multiples plateformes et moyens pour promouvoir le concept d'islam de la voie modérée (*wasatiyyat*) à travers des forums et des politiques étatiques. Six mois après sa prestation de serment, ce titulaire d'un doctorat en sciences politiques islamiques de l'UCLA aux États-Unis a organisé une Haute consultation réunissant 100 érudits et spécialistes musulmans du monde entier sur le *wasatiyyat Islam* à Bogor du 1er au 3 mai 2018. Cette consultation a été lancée dans le but de définir les critères de modération, de tolérance et de coexistence auxquels la majorité des musulmans du monde adhèrent pour lutter contre les tendances extrémistes, radicales et autres caractéristiques négatives, tout en contribuant à atténuer le chaos mondial, l'incertitude et l'accumulation des perturbations globales, se manifestant par l'aggravation du taux de pauvreté, de l'analphabétisme, de l'injustice, de la discrimination et de la violence, tant au niveau national que global⁶⁰³. La consultation a abouti au Message de Bogor (*Risâlat Bogor*) par lequel les oulémas et les intellectuels musulmans du monde entier ont réactivé l'injonction et le précepte de l'islam du juste milieu, dont le principe fondamental se base sur l'amour et la compassion, l'égalité, l'harmonie et la fraternité. Dans le Message de Bogor, le *wasatiyyat Islam* comporte sept valeurs fondamentales ; *tawassuṭ* (modération), *i'tidâl* (justice et proportionnalité), *tasâmuḥ* (tolérance), *shûrâ* (consultation, démocratie), *iṣlâḥ* (réforme), *qudwa* (leadership), et *muwâṭana* (patriotisme). Au nom de quoi la Haute consultation a lancé un appel à tous les musulmans et au monde musulman pour qu'ils promeuvent le paradigme du *wasatiyyat islam* afin de bâtir une communauté de l'islam du juste milieu (*ummatan wasaṭan*), une communauté fondée sur les valeurs et la morale islamique de la justice, la prospérité, la paix, la tolérance, et l'harmonie⁶⁰⁴.

Abdurrahman Wahid et Megawati Sukarnoputri, voir notamment le chapitre 7 de Robert W Hefner (2000), *Civil Islam*, *op.cit.*, p. 167-213.

⁶⁰³. Novita Intan (2019), « Din Syamsuddin Promosikan Islam Moderat Indonesia ke Dunia », *Republika*, le 9 avril, disponible sur : <https://khazanah.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/18/04/09/p6ws5i396-din-syamsuddin-promosikan-islam-moderat-indonesia-ke-dunia?> (consulté le 23 juin 2023).

⁶⁰⁴. Le Risalah Bogor, la haute consultation du *wasatiyyat islam* le 1-3 mai 2018 à Bogor Java ouest (texte intégral en annexe).

Finally, ce *Risalat* ne diffère pas en substance du Taujihat Surabaya promulgué par le MUI en 2015, d'autant que les deux acteurs principaux de l'adoption de la notion *wasatiyyat islam*, Din Syamsuddin et Azyumardi Azra, ont joué le rôle significatif dans l'organisation de la Haute consultation ainsi que dans la l'élaboration du ce Message.

Le « tournant modéré » : une acceptation généralisée

Dans cette perspective, l'engagement du gouvernement Jokowi en faveur de la modération islamique apparaît comme une tentative ambitieuse, visant à contrer la montée en puissance du conservatisme. Plutôt que d'opter pour l'expression « *islam moderat* », Jokowi préfère adopter le terme « *islam wasathiyah* », se distinguant ainsi des approches adoptées par Megawati Sukarnoputri et Susilo Bambang Yudhoyono, qui ont utilisé l'expression « *islam modéré* » dans leur politique gouvernementale. Par ailleurs, la notion du *wasatiyyat islam* a gagné d'une acceptation généralisée au sein des courants islamistes-conservateurs et libéraux. Adian Husaini, président de DDII, qui avait auparavant rejeté l'expression « *islam modéré* », a bien accueilli le terme *islam wasathiyah* proposé par le MUI en 2015 et le *Risalat* de Bogor en 2018. En citant Muhammad Imarah, intellectuel musulman égyptien, dans son ouvrage *Ma'rakat al-Muṣṭalaḥat bayna al-Gharb wa al-Islām*, Husaini a expliqué que le terme « *al-wasathiyah* » reflète le trait islamique fondamental le plus distinctif, qui distingue la méthode islamique (*manhaj al-islām*) des autres méthodologies, écoles et philosophies. L'utilisation du terme *wasatiyyat islam* peut être mieux acceptée, car ce concept illustre de manière plus explicite la notion coranique de « *ummatan wasaṭan* », contrairement à l'expression « *islam modéré* » employée par l'Occident et les laïcs libéraux⁶⁰⁵.

Lors de sa réunion nationale en 2021, le parti islamiste PKS a également confirmé son adhésion à la notion de *wasatiyyat islam*, y voyant une attitude modérée et équilibrée affirmée par les oulémas de l'islam indonésien⁶⁰⁶. En s'inspirant de l'Université Al-Azhar et de l'Union internationale des érudits musulmans dirigée par Yusuf Al-Qaradawi, le PKS s'aligne sur l'*islam wasathiyah* qu'il perçoit comme une discipline politique issue de la charia, en harmonie

⁶⁰⁵. Adian Husaini (2021), « Catatan Akhir Pekan : Perlukah Ada Istilah Islam Moderat ? », *Hidayatullah*, le 6 Septembre, disponible sur : <https://www.hidayatullah.com/kolom/catatan-akhir-pekan/read/2021/09/06/215234/islam-moderat-wasathiyah-ideologi-worldview.html> (consulté le 2 juin 2022).

⁶⁰⁶. Il est dit dans le *Statuta* du PKS que le parti a été fondé pour participer au maintien de la continuité et de l'intégrité de l'État unitaire de la République d'Indonésie, tout en maintenant l'esprit de la Proclamation de l'indépendance 17 août 1945, le Pancasila comme base de l'État et de l'idéologie de la nation, ainsi que la Constitution de la République d'Indonésie en 1945 comme une constitution de l'État. Voir : Sekretariat Jenderal DPP PKS (2021), *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Partai Keadilan Sejahtera*, p. 1.

avec les idées de nationalisme et d'égalité dans le cadre de l'État unitaire de la République d'Indonésie, conformément à la Constitution de 1945 et aux principes du Pancasila⁶⁰⁷. Également, le salafiste Wahdah Islamiyah a abordé le concept de l'*islam wasathiyah* lors de son III^e congrès à Jakarta en 2017. Son fondateur et président, Muhammad Zaitun Rasmin, a affirmé que le *wasatiyyat islam* ne s'inscrit ni dans l'« extrême gauche », il entendait par là le libéralisme et le communisme, ni dans l'« extrême droite », qui fait référence à l'État islamique et à la Jamaah Islamiyah. Dans ce contexte, le Wahdah a fermement accepté le Pancasila et l'État indonésien, tout en rejetant les idéologies étrangères qui ne sont pas conformes à la vision de l'islam et de l'Indonésie. De plus, le Wahdah accepte la démocratie à condition qu'elle soit en accord avec les principes de l'islam du juste milieu⁶⁰⁸.

En répondant à Mohd. Kamal Hassan⁶⁰⁹ qui a soutenu que le réseau de l'islam libéral (Jaringan Islam Liberal, JIL) contredit le concept du *wasatiyyat islam*,⁶¹⁰ l'ancien coordinateur du courant de l'islam libéral, Ulil Abshar Abdalla, est convaincu que le *wasatiyyat islam* est intrinsèquement liée à la pensée progressiste du mouvement de « renouveau de l'islam », prônés par Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, M. Dawam Rahardjo, Masdar F. Mas'udi, Kuntowijoyo et Jalaluddin Rahmat dans les années 80 et 90⁶¹¹. Dans cette perspective, Abdalla est convaincu que le concept de *wasatiyyat islam* est fondamentalement en ligne avec les idées progressistes, voire libérales, de l'islam. En d'autres termes, selon lui, il est naturel d'observer que la pensée ou la notion de *wasatiyyat islam* en Indonésie est largement influencée

⁶⁰⁷. Dewan Pengurus Pusat PKS (2021), « Madrasah Ilmu Syariah DPP PKS Teguhkan Islam Wasathiyah », *Berita PKS*, le 1 octobre, disponible sur : <https://pks.id/content/madrasah-ilmu-syariah-dpp-pks-teguhkan-islam-wasathiyah> (consulté le 23 juin 2023).

⁶⁰⁸. Chris J. Chaplin (2016), « Global Salafi Activism And Indonesian Islam », *New Mandala*, le 29 juillet, disponible sur : <https://www.newmandala.org/global-salafi-activism-indonesian-islam/> (consulté le 24 juin 2023); Andar Nubowo (2020), « Indonesian Hybrid Salafism: Wahdah Islamiyah's Rise, Ideology And Utopia », en : Leonard C. Sebastian, Syafiq Hasyim, Alexander R. Arifianto (ed.), *Rising Islamic Conservatism: Islamic Groups and Identity Politics*, Routledge: London, 2020, p. 181-197.

⁶⁰⁹. Ancien recteur de l'IIUM (International Islamic University of Malaysia) à Kuala Lumpur Malaisie de 1998 à 2006.

⁶¹⁰. En s'inspirant des principes de l'islam du juste milieu de Qaradawi, qui englobent la religiosité, la spiritualité, l'intellectualité, l'apparence, l'attitude, le comportement, les relations et l'activisme, Mohd. Kamal Hassan analyse avec sérieux l'émergence du mouvement de l'islam libéral en Indonésie. Cette émergence représente un défi intérieur important pour la véritable essence du *wasatiyyat* et pour ceux qui suivent la voie de la droiture (*al-sirât al-mustaqîm*). Elle dénonce à la fois l'extrémisme et le libéralisme. Selon Mohd. Kamal Hassan, le mouvement JIL, soutenu par la fondation LibForAll et par des intellectuels musulmans néo-libéraux tels qu'Abdurrahman Wahid (Gus Dur), est perçu comme incarnant des conceptions ultralibérales. De ce fait, ce réseau de l'islam libéral est considéré comme l'antithèse de l'islam du juste milieu. Voir : Mohd. Kamal Hassan (2010), « The Concept of Al-Wasatiyyah and the Challenge of Islam Liberal in Indonesia », en : IIUM Research, Innovation & Invention Exhibition (IRIIE), le 26 - 27 janvier, Kuala Lumpur, p. 233.

⁶¹¹ Ulil Abshar Abdallah (2023), « Tentang 'Moderasi Beragama' », *Kompas*, le 6 juillet.

intellectuellement par la pensée progressiste.⁶¹² Selon l'intellectuel de la Muhammadiyah, Zuly Qodir, la notion de *wasatiyyat islam* constitue une stratégie efficace pour faciliter l'acceptation et la diffusion de la pensée progressiste islamique au sein de la société musulmane indonésienne. Le terme *wasatiyyat islam* est mieux accepté que les expressions telles que « *islam moderat* », « Islam libéral » ou « Islam progressiste ». En réalité, dans l'essence, il reconnaît que ces divers termes renvoient à la même compréhension de l'islam, qui œuvre en faveur de l'humanité, de la justice, de l'égalité, de la participation et de la démocratie⁶¹³.

L'adoption de ce terme par divers courants musulmans, qu'ils soient islamistes, modérés ou libéraux, a suscité une acceptation généralisée au sein de la population musulmane indonésienne. Depuis lors, la promotion de l'islam du juste milieu s'est cristallisée à travers l'expression de *wasatiyyat islam*. Il est pertinent de noter qu'à partir de 2018, des intellectuels indonésiens ont entrepris des recherches et des publications sur l'islam du juste milieu sous cette appellation⁶¹⁴. De surcroît, il est actuellement fréquent d'assister à divers séminaires et talk-shows organisés par des entités islamiques telles que la Muhammadiyah, le NU, le MUI, ainsi que par des universités islamiques publiques sous la tutelle du ministère des Affaires religieuses (UIN, IAIN, STAIN), qui préfèrent utiliser le terme « *islam wasathiyah* » plutôt que « *islam moderat* ». Il convient ainsi de garder à l'esprit la réalité plurielle et diversifiée des courants musulmans indonésiens qui adhèrent à cette notion de *islam wasathiyah*. À l'instar du parti PKS, le DDII et la Wahdah Islamiyah rejetaient la notion d'*islam moderat*, la considérant comme non conforme à l'islam et d'origine occidentale. Mais, lorsque le *wasatiyyat islam* a été formulée et institutionnalisée par le MUI, elles le soutinrent. Sur ce point, malgré toutes leurs divergences, elles partagent des opinions politico-religieuses similaires à celles des courants progressistes et libéraux, concernant le Pancasila et le Bhinneka Tunggal Ika.

⁶¹². Ulil Abshar Abdalla (2022), entretien personnel, le 18 mars avec la plateforme Zoom.

⁶¹³. Zuly Qodir (2022), entretien personnel, le 28 octobre 2020 par la plateforme Zoom.

⁶¹⁴. A. Fatih Syuhud (2017), *Ahlussunah Wal Jamaah : Islam Wasathiyah Tasamuh Cinta Damai*, Malang : Pustaka Alkhairot, 615 pages ; Muhammad Quraisy Syihab (2019), *Wasathiyah : Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama*, Jakarta : Lentera Hati, 204 pages ; M. Kholid Syaerazi (2020), *Wasathiyah Islam : Anatomi, Narasi, dan Kontestasi Gerakan Islam*, Jakarta : Alif, 572 pages ; Azyumardi Azra (2020), *Relevansi Islam Wasathiyah : dari melindungi Kampus hingga Mengaktualisasi Kesalehan*, Jakarta : Kompas, 348 pages ; Abdul Halim dan Prihananto (2021), *Mazhab Dakwah Wasathiyah Sunan Ampel*, Pustaka Iman dan UIN Sunan Ampel Surabaya Jakarta, 304 pages.

La coopération et la contestation politico-identitaire

La réception générale de la notion de l'*islam wasathiyah* au sein de la communauté musulmane indonésienne a suscité l'engagement ultérieur du gouvernement de Jokowi dans la promotion directe de la modération religieuse, également appelée « *moderasi beragama* ». Le projet de modération religieuse, tel qu'exposé précédemment dans notre chapitre II, représente une initiative stratégique nationale formulée par le ministre des Affaires religieuses, Lukman Hakim Saifuddin, en 2019. En parallèle à l'initiative de modération religieuse déployée de manière soutenue par le gouvernement, la Muhammadiyah et le NU ont été invités à reconquérir l'autorité socioreligieuse qui avait été temporairement usurpée par les courants conservateurs. Néanmoins, relégués en marge par l'État lorsque celui-ci avait pris en main le projet de la modération religieuse de sa phase de construction, ils se sont retrouvés de nouveau engagés dans une rivalité idéologique et identitaire et une lutte pour le pouvoir symbolique, afin d'en retirer les fruits. En raison de leurs idéologies sociales, religieuses et politiques divergentes, ces deux organisations s'affrontent sur des écarts idéologiques et des intérêts sociaux, religieux et politiques distincts liés à la promotion de l'islam modéré, à la fois dans la théorie et dans la pratique. Ces différences, qui existaient depuis leur fondation, sont réactivées sur le terrain du *wasatiyyat islam* sous la forme d'une nouvelle rivalité entre modernistes et traditionalistes. Si bien que lors du second mandat de gouvernement de Jokowi (2019-2024), la Muhammadiyah et le NU se trouvent à la fois en situation de coopération et de compétition.

La pandémie Covid-19 : une orchestration de la coopération

Alors que se propageait le coronavirus en 2020, les conservateurs musulmans ont accordé davantage d'importance à l'étude des textes et des traditions islamiques qu'à la recherche et aux découvertes scientifiques sur la pandémie. Mus par des canulars, des éléments de désinformation et des pseudo-sciences, ils ont condamné les fatwas de l'islam modéré en les présentant comme une trahison mettant en danger la foi et la croyance islamiques.⁶¹⁵ Ils ont rejeté la fatwa du MUI concernant le caractère halal des vaccins Sinovac et AstraZeneca, ainsi que le Programme de Vaccination Covid-19 pendant le jeûne. Ils ont également condamné les

⁶¹⁵. Il y a eu par exemple des controverses autour des fatwas et de la politique de la Muhammadiyah concernant le Covid-19 parmi les membres de cette organisation. Certains ont accusé le président Haedar Nashir et le secrétaire Abdul Mu'ti de trahir l'islam. Ces accusations ont été diffusées dans des groupes WhatsApp de membres de Muhammadiyah (consulté le 10 avril 2021).

activités de vaccination du MUI⁶¹⁶. Les modérées les ont critiqués pour avoir utilisé des hadiths non authentiques pour dénoncer les fatwas et les politiques sur la Covid-19. Par exemple, un faux hadith affirmant : « En vérité, Allah protégera les gens experts de la mosquée contre la maladie (la peste) » ou « Si Allah veut une maladie pour un peuple, il éloigne la maladie des membres de la mosquée ». Ce hadith pose des problèmes, car l'un des narrateurs (*râwi*) dans la chaîne de transmission de la tradition prophétique (*isnâd*), Jabir ibn Sulaiman, était une personne peu fiable et non digne de confiance⁶¹⁷.

Au contraire, les Commissions des fatwas de la Muhammadiyah et du NU ont publié des décisions sur la manière dont les musulmans devraient s'adapter et modifier leur culte, des fatwas sur la prière à domicile et la fermeture des mosquées pour les activités culturelles pendant le Ramadan, l'Aïd Al-Fitr et l'Aïd al-Adha. Ils ont également émis des fatwas exhortant tous les musulmans à respecter la distanciation sociale, les protocoles sanitaires et les restrictions promulguées par l'administration de Jokowi, à mettre en œuvre des fatwas sur la vaccination et à fournir des secours sociaux et humanitaires⁶¹⁸. Faisant face aux objections des conservateurs, Muhammadiyah et NU ont soutenu la fatwa du MUI. Affirmant la nécessité de la vaccination, la Muhammadiyah soutint également l'indépendance du MUI pour jouer son rôle dans la détermination de la halalité des vaccins et se tint prête à participer au processus⁶¹⁹. De manière similaire, la branche du NU de Java oriental a publié une lettre d'appel à la vaccination le 13 janvier 2021. Elle a affirmé ainsi que ceux qui se font vacciner sont des héros qui aident et

⁶¹⁶. Le MUI a émis des fatwas sur la licéité des vaccins Sinovac-Biofarma et AstraZeneca : Fatwa No. 02/2021 on Covid-19 Vaccine Sinovac Life Sciences Co. Ltd. China and PT. Bio Farma (Persero)], le 11 janvier 2021 ; Fatwas No. 14/2020 on Covid-19 Vaccines AstraZeneca, le 16 mars 2020.

⁶¹⁷. Agung Danarto (2021), « Pengajian Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Idul Adha Di Masa Pandemi », *TVMU Channel*, le 9 juillet, disponible sur : <https://www.youtube.com/watch?v=ucMg98FhsPs> [consulté le 14 août 2023].

⁶¹⁸. Muhammadiyah a émis plusieurs fatwas, directives et politiques concernant le Covid-19, telles que la Lettre Circulaire du Conseil Central de Muhammadiyah 04/EDR/I.0/E/2020 sur les directives pour les prières de l'Aïd al-Fitr en période d'urgence Covid-19, le 14 mai 2020 ; la Lettre Circulaire du Conseil Central de Muhammadiyah 08/EDR/I.0/F/2020 sur l'apprentissage et la leçon dans le secteur de l'éducation de la Muhammadiyah pendant la période d'urgence Covid-19, le 12 septembre 2020 ; les directives pour le culte en période d'urgence Covid-19 ; la Lettre Circulaire du Conseil Central de la Muhammadiyah sur les directives pour le culte du jeûne d'Arafa, l'Aïd al-Adha et les protocoles du culte de Qurban en temps de pandémie de Covid-19, le 24 juin 2020 ; la Lettre Circulaire de mise en œuvre du programme de vaccination comme mesure de lutte contre la pandémie de Covid-19, n°1/PER/I.0/H/2021, le 5 janvier 2021 ; la Lettre Circulaire du Conseil Central de la Muhammadiyah 01/EDR/I.0/E/2021 sur les restrictions des activités organisationnelles pendant les restrictions sociales et les directives pour la vaccination de prévention du Covid-19, le 13 janvier 2021. De même, le NU a émis plusieurs fatwas et décrets officiels, tels que la Lettre Officielle n°3953/C.I.034/04/2020 du 3 avril 2020. Fatwa PWNU, *Himbauan Vaksinasi Covid-19*, le 13 janvier 2021.

⁶¹⁹. Pimpinan Pusat Muhammadiyah (2021), « Pelaksanaan Program Vaksinasi Sebagai Upaya Penanganan Pandemi Covid-19, No. 1/PER/I.0/H/2021 », le 5 janvier.

sauvent les autres des dangers du Covid-19, en réduisant la contagiosité⁶²⁰. Un tel soutien a suscité l'acceptation des programmes de vaccination par les *kyai* (érudits musulmans) et les *pesantren* (écoles religieuses) du NU.

Pour renforcer ces fatwas et cette politique sanitaire, les organisations modérées ont utilisé le marketing numérique et la communication. Dans cette optique, ils ont publié plusieurs fatwas et procédures qui encouragent la pratique de la charité sociale : par exemple, une fatwa permettant de remplacer la viande sacrificielle par des dons, et une fatwa sur la préservation et la distribution des dons aux bénéficiaires tout au long de l'année, et pas seulement lors de la fête du Sacrifice islamique⁶²¹. Ainsi, la Muhammadiyah et le NU mènent des campagnes et diffusent des informations sur les dangers du virus et les moyens de prévention en publiant des affiches numériques, des communications graphiques, des conférences de presse, des séminaires et des livres de poche sur les comptes de médias sociaux tels que Twitter, Instagram, YouTube et Facebook. Ils ont également mobilisé leurs troupes numériques et utilisé des sites d'actualités en ligne tels que le *Centre de commandement Covid-19 de la Muhammadiyah (MCCC)*, *Suara Muhammadiyah*, *IBTimes*, *NU Online*, *Islami.co* et *Alif.co*⁶²².

Les courants de l'islam modéré s'engagent également dans des actions sociales. En mars 2020, la Muhammadiyah a constitué l'équipe *ad hoc* susmentionnée, appelée MCCC, pour coordonner l'ensemble des réseaux de l'organisation pour lutter contre le virus. Le MCCC et ses partenaires nationaux et internationaux⁶²³ ont organisé des programmes de vaccination et ont distribué des vaccins, des ventilateurs, des rayons X, des masques réutilisables, des combinaisons de protection, des visières, des masques chirurgicaux, des médicaments et des

⁶²⁰. Nashih Nashrullah (2021), « Sekjen PBNU : Peserta Vaksinasi Covid-19 adalah Pahlawan », *Republika*, le 13 mars, disponible sur : <https://sindikasi.republika.co.id/berita/qpwnj2320/sekjen-pbnu-peserta-vaksinasi-covid19-adalah-pahlawan> (consulté le 14 aout 2023).

⁶²¹. Pimpinan Pusat Muhammadiyah (2020) a publié l'Edaran Pimpinan Pusat Muhammadiyah Nomor 06/EDR/I.0/E/2020 tentang Tuntunan Ibadah Puasa Arafah, Idul Adha, Kurban dan Protokol Ibadah Kurban pada Masa Pandemi Covid-19 [Lettre circulaire du Conseil central de la Muhammadiyah sur les directives pour le culte du jeûne d'Arafa, l'Aïd al-Adha et les protocoles du culte de Kurban en temps de pandémie de Covid-19]. Le 24 juin ; Hamim Ilyas (2021), « Pengajian Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Idul Adha Di Masa Pandemi », *TVMU Channel*, le 9 juillet, disponible sur : <https://www.youtube.com/watch?v=ucMg98FhsPs> [consulté le 14 aout 2023]. ; Suci Amaliyah, (2021), « Pengalihan Dana Kurban, Alternatif Bantu Masyarakat Terdampak Covid-19 », *NU Online*, le 16 juillet, disponible sur : www.nu.or.id [consulté le 14 aout 2023].

⁶²². Muhammadiyah et ses membres affiliés culturellement ont les sites web suivants : www.covid19.muhammadiyah.id, www.muhammadiyah.id, www.suaramuhammadiyah.id, www.ibtimes.id, www.rahma.id, tandis que le site web du NU et de ses affiliations sont : www.islam.nu.or.id, www.islami.co, et www.alif.co.

⁶²³. La Muhammadiyah a collaboré avec des organisations internationales telles que l'Organisation mondiale de la santé (OMS), la Fondation Temasek de Singapour, le Département des affaires étrangères et du commerce (DFAT) de l'Australie, la fondation religieuse Buddha Tzu Chi Jakarta, les communautés chrétiennes et catholiques de Solo, Makassar et Yogyakarta, ainsi que des entreprises privées telles que PT. Paragon Technology and Innovation (Wardah Cosmetics) et PT. Indonesia Power.

moyens de subsistance pour soutenir les personnes les plus défavorisées et souffrantes. De plus, l'agence philanthropique de la Muhammadiyah (Lembaga Amil Zakat Infaq dan Shadaqah Muhammadiyah, Lazismu) a collecté 300 milliards de rupiah (18,75 millions d'euros) en 2020, alloués à des actions d'aide humanitaire au profit de 31 904 728 bénéficiaires dans tout le pays, en particulier à Java, région touchée et contagieuse, quelles que soient leur affiliation religieuse et politique, leur ethnique, et leur genre. Jusqu'en juin 2021, Lazismu a distribué plus d'un billion de rupiah (62,5 millions d'euros) dans cette « guerre asymétrique »⁶²⁴. Pour faire face à la pandémie en cours qui perdure, Lazismu a récemment mis en place un programme économique, de sécurité alimentaire et de résilience pour venir en aide à 4320 ménages dans de nombreuses villes de Java oriental, Java central, Bali et Yogyakarta⁶²⁵.

Dans le même sens, depuis mars 2020, le NU s'est engagé dans de nombreuses activités sociales liées au virus : à travers la NU COVID-19 Task Force, chargée de coordonner toutes les ressources et les réseaux pour diffuser les protocoles de santé, contrer les canulars et la désinformation, et renforcer la vaccination⁶²⁶. Soutenue par les organes structurels régionaux de l'organisation et leurs réseaux, la Task Force collabore avec les hôpitaux NU ou les centres hospitaliers publics pour mettre en œuvre des programmes de vaccination, en particulier au sein des madrasas et des *pesantren* du NU. Le NU a également coopéré avec l'Agence nationale de la philanthropie (Badan Zakat Nasional, Baznas) dans un programme appelé « Kita Jaga Kyai » (Nous protégeons les *kyai*). Ce programme vise à protéger les *kyai* de la transmission de la Covid-19 en renforçant la vaccination, les examens médicaux et en favorisant la résilience individuelle grâce à l'isolement et à la quarantaine⁶²⁷. L'organisation a également collaboré avec des acteurs étatiques et non étatiques. Le NU a travaillé avec le ministère indonésien de la Santé pour sensibiliser les gens, en particulier les membres du NU, à l'importance de la vaccination face aux canulars et aux opinions⁶²⁸. De plus, avec le soutien de son organisme

⁶²⁴. Suara Muhammadiyah (2021), « Muhammadiyah Salurkan 1 Triliun Lebih dalam Penanganan Pandemi », *Suara Muhammadiyah*, le 3 juillet, disponible sur : <https://web.suaramuhammadiyah.id/2021/07/03/muhammadiyah-salurkan-1-triliun-lebih-dalam-penanganan-pandemi/> (consulté le 14 aout 2023).

⁶²⁵. MCCC (2020), « MCCC Inisiasi Gerakan Ketahanan Pangan Keluarga », *MCCC*, le 15 juillet, disponible sur : <https://covid19.muhammadiyah.id/mccc-inisiasi-gerakan-ketahanan-pangan-keluarga> (consulté le 14 aout 2023).

⁶²⁶. Firdaus, Andi. (2021), « Satgas NU Jadikan Pemberantasan Hoaks Covid-19 Program Prioritas », *Antara*, le 17 septembre, disponible sur : <https://www.antaraneews.com/berita/2399361/satgas-nu-jadikan-pemberantasan-hoaks-covid-19-program-prioritas> (consulté le 14 aout 2023).

⁶²⁷. Non Koresponden (2021), « Baznas, Program Kita Jaga Kiai Miliki Tiga Tujuan Utama », *Tempo*, le 5 aout, disponible sur : <https://nasional.tempo.co/read/1491331/baznas-program-kita-jaga-kiai-miliki-tiga-tujuan-utama>, (consulté le 14 aout 2023).

⁶²⁸. Saifullah Ibn Nawawi (2021), « NU Dukung Penuh Suksesnya Vaksinasi », *NU Online*, le 9 mars, disponible sur : <https://www.nu.or.id/nasional/nu-dukung-penuh-suksesnya-vaksinasi-toV8m> (consulté le 14 aout 2023).

philanthropique NU (Lembaga Amil Zakat Infaq dan Shadaqah NU, Lazisnu), le NU a collecté des fonds pour l'achat de scanners thermiques, de désinfectants pour les mains, de savon, de masques et de produits désinfectants, distribués aux communautés NU et aux *pasantren* partout en Indonésie⁶²⁹.

Au sein du dispositif étatique de lutte contre les crises sanitaires, le Président Jokowi a reconnu le rôle essentiel de la Muhammadiyah et du NU dans la gestion de la Covid-19, notamment par leurs fatwas qui ont fourni des orientations à la communauté. Le 18 novembre 2021, à l'occasion du 109^e anniversaire de la Muhammadiyah, Jokowi a exprimé sa gratitude envers l'organisation. Il a fait son éloge et celui de ses vastes réseaux bienveillants, en Indonésie et à l'étranger, pour leur contribution considérable à la piété sociale afin d'aider les personnes exposées au virus depuis le début de la Covid-19 en mars 2020⁶³⁰. Une fois de plus, dans son discours d'ouverture lors du 34^e Congrès de Nahdlatul Ulama en décembre 2021, il a déclaré :

« Au début du programme de vaccination, une fois que le vaccin AstraZeneca fut disponible, de nombreuses régions ne voulaient pas le prendre, même si les stocks étaient importants. Il y a eu un appel des *kyai* de Java oriental, 'Monsieur le Président, s'il vous plaît envoyez tous les vaccins à Java oriental ; nous les recevrons certainement.' Le lendemain, je suis allé à Java oriental et j'ai pu constater que les *kyai* étaient déjà rassemblés là-bas. Tout le monde voulait recevoir le vaccin, et à partir de ce moment-là, la région a commencé à prendre le vaccin »⁶³¹.

À cet égard, la reconnaissance par Jokowi de la contribution des organisations islamiques modérées souligne que l'État et le gouvernement doivent coopérer avec la Muhammadiyah et le NU, cette position étant « en accord avec les intérêts visant à maintenir la conformité de la communauté (*umma*) dans la mise en œuvre des protocoles de santé ». Jokowi a admis que les autorités : « Ne peuvent pas travailler seules, ne peuvent pas résoudre ce problème seules. Toutes les parties doivent collaborer, travailler ensemble, s'entraider pour

⁶²⁹. NUCare (2022), « Gerakan Sejuta Masker Cegah Corona », *NUCare*, disponible sur : https://nucare.id/program/gerakan_sejuta_masker_cegah_corona (consulté le 14 août 2023).

⁶³⁰. Dewi Nurita (2021), « Jokowi Memuji Muhammadiyah Tunjukan Kesalehan Sosial selama Pandemi Covid-19 », *Tempo*, le 18 novembre, disponible sur : <https://nasional.tempo.co/read/1529865/jokowi-puji-muhammadiyah-tunjukkan-kesalehan-sosial-selama-pandemi-covid-19> (consulté le 15 août 2023).

⁶³¹. Le discours d'ouverture du Président Jokowi lors du 34^e Congrès National de Nahdlatul Ulama à Lampung, le 22 décembre 2021. Sekretariat Kabinet RI (2022), « Sambutan Presiden RI dalam Peresmian Pembukaan Mukhtamar ke-34 NU Lampung Tengah Rabu 22/12 », disponible sur : <https://www.youtube.com/watch?v=jXpCE4wENJ8> (consulté le 15 août 2023).

surmonter cette épreuve toute-puissante »⁶³². Il est certes crucial pour Jokowi de faire face à l'opposition qu'ont suscité les politiques et les programmes liés à la Covid-19, mais son alignement avec les organisations islamiques modérées pourrait lui offrir aussi une excellente opportunité pour réprimer l'opposition, tout en augmentant ses chances d'obtenir leur soutien politique en dépit des critiques et des ressentiments récemment suscités par certaines de ses décisions, y compris celles liées à la lutte contre la Covid-19⁶³³.

Au milieu de la pandémie, le gouvernement et plusieurs personnalités politiques ont en effet été plus impressionnés par la promulgation de la Loi omnibus, l'amendement de la Constitution de 1945 et la possibilité de permettre à Jokowi de conserver le pouvoir pendant trois mandats que le coronavirus⁶³⁴. Les organisations islamiques modérées ont vivement critiqué le Gouvernement et le Parlement lorsqu'ils ont précipitamment adopté la Loi omnibus en octobre 2020, malgré le rejet et l'opposition des travailleurs, des étudiants et du public⁶³⁵. Le NU a condamné la loi, car elle n'a profité qu'à un petit groupe de magnats, de capitalistes et d'investisseurs, tout en opprimant les travailleurs, les agriculteurs et les gens ordinaires⁶³⁶. La Muhammadiyah a exhorté la population à demeurer attachée à la démocratie indonésienne malgré la détérioration induite par la crise sanitaire et à ne pas se laisser piéger dans des polémiques politiques simplistes et stériles. Elle a également demandé aux élites politiques et aux gouvernements de ne pas produire de réformes législatives menaçant la démocratie. Haedar Nashir, Président de Muhammadiyah, a déclaré ironiquement :

⁶³². Tim Detikcom (2021). « Ijtihad Kebangsaan Lawan Covid-19 ala Jokowi », *Detik*, le 11 juillet, disponible sur : <https://news.detik.com/berita/d-5639686/ijtihad-kebangsaan-lawan-covid-19-ala-jokowi> (consulté le 15 août 2023).

⁶³³. Pendant la pandémie, Jokowi a utilisé son appareil militaire et ses services de renseignement pour réprimer la démocratie avec le soutien des oligarchies réactionnaires et par le biais de mesures autoritaires. Après avoir dissous les organisations islamistes HTI en 2017 et FPI en 2019, il a légalisé la Loi Omnibus au milieu de manifestations publiques et d'opposition, abandonnant ainsi son engagement en faveur des droits et libertés politiques et civiles. Fealy a affirmé à ce propos que Jokowi avait contribué au déclin de la démocratie indonésienne et à un tournant anti-libéral en Indonésie. Pour sauvegarder ce qu'il appelle ses « politiques jokowinomiques » - la construction de la nouvelle capitale de l'Indonésie à Kalimantan oriental, les autoroutes à Java et à Sumatra, ainsi que d'autres mégaprojets tels que les aéroports, les ports maritimes et des centrales électriques de milliers de mégawatts - il cherche d'abord à sécuriser ses politiques liées à la Covid-19 par des moyens anti-libéraux. Pour des études plus approfondies sur l'idéologie économique de Jokowi liée au nouveau développementalisme, voir : Greg Fealy (2020), « Jokowi in the Covid-19 Era : Repressive Pluralism, Dynasticism, and the Overbearing State », *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, 56 (3), p. 301-323.

⁶³⁴. Charlotte Setijadi (2021), « The Pandemic as Political Opportunity, *op.cit.*, p. 297-320.

⁶³⁵ La loi Omnibus est soupçonnée d'avoir violé l'article 20, paragraphe 1, de la Constitution de 1945, qui stipule que le Conseil des Représentants du Peuple (DPR) a l'autorité pour former les lois, et non le gouvernement.

⁶³⁶. Mohammad Arif Hidayat et Ahmad Farhan Faris (2020), « Kritik Keras Omnibus Law (Cipta Kerja) », *loc.cit.*

« Il serait sage de mettre fin au vacarme produit par les élites, prisonnières d'une controverse autour du président aux trois mandats et autres sujets brûlants. Peut-être ceux qui continuent de débattre sur la nation et d'autres questions cruciales ne sont-ils pas perturbés par la pandémie de la Covid-19 »⁶³⁷.

En pleine crise sanitaire, le Président Jokowi semble multiplier les manœuvres socio-politiques. L'une d'entre elles est la consolidation de la modération religieuse pour faire face au danger du conservatisme religieux qui menace les principes du Pancasila et du Bhinneka Tunggal Ika. Comme nous l'avons vu, le Président Jokowi, avec l'approbation du Parlement, a renforcé le soutien financier à ce projet stratégique à hauteur de millions d'euro, l'insérant dans le Plan national de développement à moyen terme (RPJPMN) 2020-2024, dont la mise en œuvre implique plusieurs ministères sous la coordination du ministère des Affaires religieuses. Étant donné que l'État et le gouvernement ont « pris en main » ce projet en tant qu'acteurs principaux, le rôle des acteurs non étatiques tels que la Muhammadiyah et le NU a été marginalisé. En conséquence, ils se retrouvent pris dans des jeux d'intérêts et d'influences dont l'État fixe les règles et qu'il arbitre. De plus, ils ont été à nouveau impliqués dans une compétition et une rivalité idéologique et identitaire sur la scène religieuse, sociale et politique durant le deuxième mandat de Jokowi.

Le « dakwah kultural » et « dakwah aswaja » : la nature de divergence

Dans l'ouvrage intitulé *Moderasi Beragama* édité par le ministère des Affaires Religieuses, le gouvernement de Jokowi a formulé un ensemble substantiel de mesures, de critères et d'indicateurs visant à déterminer si une perspective religieuse, une attitude ou un comportement particulier peuvent être qualifiés de modérés ou, au contraire, d'extrêmes. Cette démarche s'articule autour de quatre indicateurs de modération religieuse : l'engagement envers la nation, la tolérance, la non-violence, et l'adaptation à la culture locale. Parmi ces indicateurs, le premier, à savoir l'engagement envers la nation, revêt une importance singulière, car il permet d'évaluer dans quelle mesure la perspective religieuse, l'attitude et les pratiques individuelles influent sur l'adhésion aux consensus fondamentaux de la nation. Cela concerne particulièrement l'acceptation du Pancasila en tant qu'idéologie nationale, l'attitude envers les idéologies en contradiction avec le Pancasila, ainsi que le degré de nationalisme. L'Engagement

⁶³⁷. Haedar Nashir (2021), « Atasi Pandemi Hentikan Kontroversi », loc.cit.

envers la nation intègre également l'acceptation des principes constitutionnels énoncés dans la Constitution de 1945 et des règles qui en résultent. À cet égard, le ministre des Affaires religieuses, Lukman Hakim Saifuddin, a affirmé que cet engagement constitue un indicateur fondamental de la modération religieuse. Selon lui, il n'y a pas de conflit intrinsèque entre les enseignements religieux et les obligations citoyennes, et vice versa⁶³⁸.

Dans cette perspective, le concept de *moderasi beragama* s'aligne et s'accorde avec la promotion de l'idéologie du Pancasila entreprise par le BPIP. Le gouvernement de Jokowi, par le biais du BPIP, assure également l'harmonie et la compatibilité entre la modération religieuse et le Pancasila, le Pancasila tel qu'accepté par les organisations islamiques, le 18 août 1945. De sorte que lorsque le parti au pouvoir, le PDIP, a exprimé l'intention de présenter le projet de loi sur l'idéologie du Pancasila (Himpunan Ideologi Pancasila, HIP), qui se référait à la formulation du 1^{er} juin, celle de Soekarno, les groupes islamiques, tant modérés que conservateurs, ont rejeté sa proposition. Ils percevaient en effet l'opération comme une tentative extrême entreprise par des groupes laïques pour transformer le Pancasila en une idéologie laïque. Comme il est dit dans le chapitre II, si la Muhammadiyah, le NU et d'autres organisations ont appelé le parlement à retirer le projet HIP, elles ont en revanche accepté un autre projet du président renforçant le BPIP en tant qu'institution de soutien à l'idéologie du Pancasila dans sa version du 18 août, celle que reconnaissent les groupes islamiques. Pour les groupes islamiques modérés, l'engagement envers l'État de droit de 1945, le Pancasila et le principe de *Bhinneka Tunggal Ika* constituent des indicateurs acceptés de la modération religieuse, en particulier dans le contexte actuel.

S'appuyant sur l'idéologie du réformisme et du modernisme dans l'islam, la Muhammadiyah intègre sa version de la « modération » à une idéologie de progrès, orientée vers la modernité, le rationalisme, les avancées scientifiques et technologiques, ainsi que les principes d'universalisme et de cosmopolitisme dans l'islam. Considérant l'islam comme un moteur du progrès de l'humanité, elle a développé l' *islam berkemajuan*, ayant les cinq caractéristiques (*al-khaṣā'is al-khams*) suivantes : professer le *tauḥīd* (la doctrine de l'unicité d'Allah), entamer l'*ijtihād* (efforts d'interprétation) et le *tajdīd* (renouveau) pour stimuler la réflexion et l'actualisation de la foi, promouvoir le *wasathiyah* (modération) comme une approche équilibrée et modérée de l'islam, et incarner et réaliser l'islam *rahmatan li al-‘ālamīn*⁶³⁹. Dans cette perspective, le *Traité de l'islam progressiste* encourage la communauté

⁶³⁸. Kemenag (2019), *Moderasi Beragama*, *op.cit.*, p. 42-43.

⁶³⁹. PP Muhammadiyah (2023), *Risalah Islam Berkemajuan : Keputusan Muktamar Ke-48 Muhammadiyah Tahun 2022*, Yogyakarta : Pimpinan Pusat Muhammadiyah, p. 6-12.

musulmane d'Indonésie à adopter cette approche progressiste de l'islam. Celle-ci repose sur les fondements du monothéisme pur, de l'inclusion, de l'égalité, de l'ouverture d'esprit, de l'engagement actif envers la recherche intellectuelle (*ijtihad*) et l'amélioration continue (*islâh*), envers une vision moderne et inclusive de l'islam qui accorde une grande importance à la diversité et apporte une contribution positive au bien-être de l'humanité, dans un esprit de compétition saine et de collaboration constructive⁶⁴⁰.

La pastorale de l'*islam berkemajuan* repose donc sur une approche culturelle qui se donne pour but d'éclairer l'humanité. La prédication de la Muhammadiyah s'ancre dans la culture et vise à relever les défis de l'époque, à valoriser la culture en développement, et à créer une nouvelle culture en accord avec le message de l'islam en tant que miséricorde pour l'univers⁶⁴¹. Elle met en avant une relation à double sens entre religion et culture (*dakwah kultural*), qui débouche nécessairement à terme sur le changement social. De ce dialogue, émergera un mode de vie plus rationnel qui, de manière naturelle, érodera les pratiques impies, le polythéisme associant d'autres divinités à Allah, les superstitions et les croyances infondées. La Muhammadiyah adopte donc une pastorale essentiellement culturelle, cherchant à harmoniser la foi islamique avec les réalités culturelles, sociales et historiques de la société. Cette approche permet à la prédication de s'adapter de manière organique aux valeurs culturelles locales et de contribuer au progrès et à l'épanouissement de la société, tout en préservant les principes fondamentaux de l'islam. En mettant l'accent sur la transformation sociale et la compréhension mutuelle, la Muhammadiyah aspire à établir un lien étroit entre la religion et la culture, afin d'élever le niveau moral et spirituel de la communauté, tout en favorisant une relation harmonieuse entre les aspects religieux et culturels de la vie humaine⁶⁴².

Cette idéologie de la « *dakwah kultural* » défendue par la Muhammadiyah semble différer de celle développée par la décision du *Bahtsul Masail* du NU Java en 2016, qui a consolidé la notion de l'*islam nusantara* établie lors du congrès du NU à Jombang en août 2015. Selon le *Bahtsul Masail*, il se caractérise par l'adhésion à la profession de foi en conformité avec la tradition sunnite d'*Ahl al-Sunna wa al-Jamâ'a (Aswaja)*, comme expliqué en détail par le fondateur de l'organisation, Hasyim Asy'ari⁶⁴³. Dans ce contexte, la prédication menée par

⁶⁴⁰. Abdul Mu'ti, entretien personnel.

⁶⁴¹ Pimpinan Pusat Muhammadiyah (2004), *Dakwah Kultural Muhammadiyah*, Yogyakarta : Suara Muhammadiyah, 131 pages.

⁶⁴². Pimpinan Pusat Muhammadiyah (2023), *Risalah Islam Berkemajuan*, *op.cit.*, p. 27-28.

⁶⁴³. Hasyim Asy'ari (2011), *Risalah Ahlussunah wal Jama'ah : Analisis tentang Hadits Kematian, Tanda-tanda Kiamat, dan Pemahaman Tentang Sunah & Bid'ah*, Jakarta : LTM-PBNU, vi + 214 pages.

le NU doit emboîter le pas aux méthodes employées par les prédicateurs nousantariens, dont l'un des objectifs est de préserver la communauté musulmane des idéologies non conformes à la pensée sunnite (radicalisme, chiisme, wahhabisme, et libéralisme). De plus, *l'islam nusantara* défend une approche de la *dakwah* au sein d'une population pluriethnique, multiculturelle et multireligieuse, fondée sur la courtoisie et le pacifisme, à l'image de la prédication de Sayyid Rahmad (Sunan Ampel), l'un des membres du Conseil des neuf saints musulmans javanais (*walisongo*)⁶⁴⁴. Dans la pratique, face aux diverses traditions et cultures de l'Archipel, quatre approches pastorales peuvent être adoptées : l'adaptation, la neutralisation, la minimisation et l'amputation. Le document que nous résumons souligne également que *l'islam nusantara* s'adapte aux traditions et aux cultures locales en préservant en eux les éléments qui soutiennent la prédication, en faisant preuve de tolérance envers la diversité des croyances et des interprétations religieuses qui se situent en dehors de l'idéologie et de la tradition sunnite d'*Aswaja*, tout en maintenant la cohésion et l'unité nationale de l'État selon les principes du Pancasila⁶⁴⁵.

Dans ce contexte, la *dakwah Aswaja* de NU consiste à accommoder de manière avisée les cultures locales, par exemple la tradition du *slametan* dans la société javanaise, que d'autres groupes sunnites considèrent comme une innovation blâmable à éliminer⁶⁴⁶. En tant que partisans de *l'Ahl al-Sunna wa al-Jamâ'a al-Nahdiyya*, le NU considère de manière équilibrée que le *slametan*⁶⁴⁷, même s'il contient des pratiques interdites par la religion, comporte des éléments positifs, tels que renforcer l'unité au sein de la communauté, servir de véhicule à la charité, d'expression de gratitude envers Dieu, ainsi que de prière pour les défunts. C'est cette approche de la prédication de *l'islam nusantara* qui distingue le NU des prédications violentes et chargées de reproches envers les autres, comme celles par exemple du Front de Défense de l'Islam, du Conseil des moudjahidines indonésiens ou du Hizbut Tahrir Indonesia. De surcroît,

⁶⁴⁴. Keputusan *Bahtsul Masail Maudhu'iyah* PWNU Jawa Timur Tentang Islam Nusantara di Universitas Negeri Malang, PWNU Jawa Timur, le 13 février 2016, p. 4.

⁶⁴⁵. Keputusan *Bahtsul Masail Maudhu'iyah* PWNU Jawa Timur, *ibid.*, p.16-25.

⁶⁴⁶ Le mot « slametan » désigne une cérémonie traditionnelle dans la culture javanaise. Habituellement, le *slametan* est un événement où l'on partage un repas ensemble, organisé pour célébrer des moments importants tels que les anniversaires, les mariages, les naissances ou des événements religieux. En plus d'être une célébration, le *slametan* a également une signification spirituelle et sociale. Littéralement, le terme « slametan » provient du mot « slamet » qui signifie en sécurité ou sain et sauf. Cette cérémonie vise à inviter la bénédiction, la sécurité et la protection lors de l'événement célébré. Pendant le *slametan*, des plats spéciaux et des mets particuliers sont servis, puis des prières et des mantras sont récités pour demander la bénédiction de Dieu. En outre, le *slametan* peut aussi être l'occasion de rassembler la famille et les amis dans une ambiance chaleureuse. Bien que cette tradition ait des racines profondes dans la culture javanaise, elle peut également être observée de nos jours dans diverses autres communautés en Indonésie en tant qu'élément de fusion culturelle.

⁶⁴⁷. Voir le glossaire.

l'*islam nusantara* du NU se réfère à l'islam modéré ou *wasatiyyat*, qui repose sur la modération et l'équilibre (*tawassuṭ* et *i'tidāl*), la tolérance (*tasâmuh*), l'équilibre (*tawâzun*) et le principe de promotion du bien et de prévention du mal (*al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar*)⁶⁴⁸.

À cet égard, la Muhammadiyah considère la culture comme un outil de prédication orienté vers le présent et l'avenir. Elle s'efforce d'engendrer des traditions et des expressions culturelles dynamiques et modernes. De plus, elle adopte une approche novatrice en utilisant la culture comme moyen de transmettre son message religieux dans le contexte contemporain. En revanche, le NU se penche davantage sur la préservation des traditions culturelles locales compatibles avec l'islam. Cette divergence entre les deux organisations reflète effectivement des perspectives différentes quant à la relation entre l'islam et la culture locale, avec des conséquences significatives sur leur perception et leur position socio-organisationnelle vis à vis du projet national de modération religieuse initié par le président Jokowi en 2019. Dans le contexte de ce projet, la modération religieuse est définie comme la capacité du citoyen indonésien à être tolérant et ouvert d'esprit envers les traditions et la culture locales⁶⁴⁹. En conséquence, certains composants de l'islam indonésien estiment que le concept de modération religieuse favorise une idéologie spécifique et une école de pensée religieuse particulière, notamment le courant traditionaliste de l'islam qu'incarne le NU qui accorde une grande importance à l'intégration de la culture locale⁶⁵⁰.

À cet égard, la mise en œuvre de la modération religieuse peut présenter des aspects contre-productifs, car elle semble privilégier la promotion d'une école de pensée religieuse spécifique, à savoir l'*islam nusantara*, au détriment de la diversité des courants modérés tels que les réformistes de la Muhammadiyah et le Persis, dont l'approche en matière de traditions et de culture locale est plus puritaine que celle de NU. C'est ainsi que le secrétaire général de la Muhammadiyah, Abdul Mu'ti, a averti la mise en pratique de la modération religieuse en déclarant :

« L'association de la modération avec une approche syncrétique envers la culture locale pourrait entraver l'efficacité de sa mise en œuvre concrète. Il me semble étrange que la modération religieuse, par exemple, soit symbolisée par des éléments culturels

⁶⁴⁸. Masyhudi Muchtar (et.al) (2007), *Aswaja An-Nahdliyah : Ajaran Ahlussunnah wa al-Jama'ah yang Berlaku di Lingkungan Nahdlatul Ulama*, Surabaya : Lembaga Ta'lif wan Nasyr (LTN) NU Jawa Timur p. 57-58.

⁶⁴⁹. Kemenag RI (2019), *Moderasi Beragama*, *op.cit.*, p. 43-46.

⁶⁵⁰. Masyhudi Muchtar (et.al) (2007), *Aswaja An-Nahdliyah*, *op.cit.*, p. 34-35.

locaux tels que le port vestimentaire du *batik*. À mon avis, cela peut être trompeur, car être modéré ne devrait pas être conditionné de cette manière. Comment le « batik » peut-il être imposé comme une tenue obligatoire à l'école ? Le contexte m'échappe. Cela peut induire en erreur et fournir une justification à des groupes qui ont toujours été opposés au projet de modération »⁶⁵¹.

La rivalité théologico-politique : lequel le plus modéré ?

Au-delà des divergences de points de vue concernant la prédication, la culture et les traditions locales, qui constituent les principaux éléments de distinction entre les groupes de l'islam réformiste et du traditionalisme, la Muhammadiyah et le NU se sont également engagés dans une compétition politique sur le terrain pratique depuis les années 1950, comme cela a été mentionné dans le chapitre I. Les élections présidentielles de 2019 ont été le théâtre d'une rivalité exacerbée entre les deux organisations. Bien qu'elles partagent une vision politique nationale similaire, qui consiste à soutenir le Pancasila et l'unité de la République d'Indonésie tout en jouant un rôle de gardiens de la démocratie, leurs choix politiques lors des élections présentent des divergences. Il est pertinent de noter les divisions et subdivisions qui ont émergé au sein de la Muhammadiyah et du NU. Les enquêtes indiquent que les membres de la Muhammadiyah ont montré une préférence pour le vote en faveur de Prabowo-Sandi, tandis que ceux du NU ont manifesté l'inverse⁶⁵². Des clivages idéologiques et politiques complexes sont apparus pendant la campagne dans certaines régions de Java central, Sumatra du Nord, Sumatra de l'Ouest, Sulawesi du Sud et d'autres provinces. À ces régions, la majorité des membres et des militants de la Muhammadiyah ont affiché un soutien ferme à la campagne présidentielle de Prabowo-Sandiaga⁶⁵³.

En revanche, les dirigeants institutionnels du NU à Java central affichaient un appui politique inébranlable en faveur du duo Jokowi-Ma'ruf, vu comme le garant du Pancasila et du NKRI⁶⁵⁴. Comme nous avons déjà évoquée dans le chapitre II, à Solo Java central, les dirigeants locaux du NU accusaient la Muhammadiyah de soutenir l'islamisme et le califat pour ne pas

⁶⁵¹. Abdul Mu'ti, entretien personnel.

⁶⁵². Comme le révèlent certaines enquêtes crédibles, plus de 50 % des membres de la Muhammadiyah préfèrent Prabowo-Sandi. Inversement, plus de 50 % des membres du NU sont fermement déterminés à soutenir Jokowi-Ma'ruf. SMRC, 2019 ; Pollmark, 2019 ; LSI Denny JA, 2019 ; Indikator Politik, 2019.

⁶⁵³. Syafiq Hasyim (2020), « *Aliran Politics, Political Jihad, op.cit.*, p. 76-89 ; Dedi Dinarto and Andar Nubowo, 2020, « The 2018 and 2019 Elections in South Sulawesi », *op.cit.*, p. 128-144.

⁶⁵⁴. Entretien avec les oulémas NU à Demak, Jepara, Kudus et Tegal, dans le centre de Java, le 12 mars 2019.

exprimer sincèrement son attachement au Pancasila et au NKRI. Ils lui reprochaient d'être restée silencieuse pendant longtemps face à la montée du radicalisme et du conservatisme religieux promus par des groupes tels que HTI et des néo-fondamentalistes locaux comme LUIS (Laskar Umat Islam Solo)⁶⁵⁵. Ce récit « défensif » avait été propagé au nom du djihad au sein de la communauté du NU. Dans cette perspective, un conflit latent au sein de l'islam modéré devient plus évident. En soupçonnant la Muhammadiyah d'être l'antithèse de la NKRI et l'idéologie Pancasila, certains membres du clergé et dirigeants du NU à Solo ont déclaré :

« C'est un moment critique que de faire gagner Jokowi-Ma'ruf. S'ils perdent la bataille, la tradition du NU sera menacée par une autre idéologie islamique qui tend à rejeter la NKRI et le Pancasila et à les remplacer par la charia. Si une telle situation se concrétise, le NU s'alliera avec les nationalistes, les musulmans *abangan*, voire les non-musulmans, pour faire front ensemble, y compris avec les membres de la Muhammadiyah »⁶⁵⁶.

La rivalité culturelle et politique entre le NU et la Muhammadiyah, prouve qu'ils sont impliqués dans une compétition ou une rivalité en tant que gardiens de la modération de l'islam : ils se disputent l'autorité et la légitimité de l'islam modéré en Indonésie et ses implications dans tout le champ indonésien. Cette situation a finalement reproduit les frictions et les divisions religieuses et idéologiques observées dans les années 50 entre l'islam moderniste et le traditionalisme. Ces tensions mettent en lumière la pluralité des courants de pensée et des identités politiques au sein de l'islam en Indonésie, tout en soulignant l'influence cruciale des dynamiques historiques politiques et sociales dans la configuration du jeu politique contemporain. Dans telle ambiance, la victoire du binôme Jokowi-Ma'ruf Amin lors de l'élection présidentielle de 2019 a eu des conséquences significatives pour les deux organisations. L'engagement quasiment unanime du NU en faveur de Jokowi a renforcé le pouvoir de négociation de cette organisation au sein du gouvernement dirigé par son candidat. En revanche, la position politiquement neutre de la Muhammadiyah et le fait que la majorité de ses membres ont soutenu le couple Prabowo-Sandiaga Uno a affaibli sa position politique vis-à-vis du gouvernement de Jokowi, la rendant moins résistante.

⁶⁵⁵. Entretien avec les oulémas NU de Solo Java centrale, le 13 mars 2019.

⁶⁵⁶. Entretien avec les oulémas NU de Solo Java centrale, le 13 mars 2019.

Par conséquent, les postes politiques stratégiques et gouvernementaux ont été plus largement attribués aux membres du NU et du PKB plutôt qu'aux personnalités affiliées à la Muhammadiyah. Au sein du cabinet de Jokowi, la Muhammadiyah n'était représentée que par Muhadjir Effendy, en tant que ministre coordinateur du développement humain et culturel, un ministère sans portefeuille ni département propre. En revanche, le NU et le PKB étaient représentés par leurs cadres tels que Yaqut Cholil Qoumas au ministère des Affaires religieuses, Ida Fauziyah au ministère du Travail et Abdul Halim Iskandar au ministère des villages et des territoires isolés. La position politique solide du NU au sein du gouvernement de Jokowi permet de mieux comprendre sa politique de modération religieuse et certaines décisions considérées comme favorables au NU, notamment la désignation du Jour des étudiants religieux, en référence à la Résolution du Djihad du 22 octobre 1945 émise par le fondateur du NU, Hasyim Asy'ari, tout en ignorant les résolutions du djihad émises par la Muhammadiyah, le Persis, et d'autres organisations religieuses pendant la période de la Révolution de l'indépendance.

Au niveau local, les querelles idéologiques et religieuses entre les membres de la Muhammadiyah et du NU continuèrent dans différentes régions. A Bireuen, Aceh, le bâtiment de la mosquée de la Muhammadiyah a été incendié en 2017 et en 2023 par une foule qui refusait la présence de la Muhammadiyah car elle était considérée comme contraire à la doctrine religieuse de la communauté musulmane locale, qui suit l'islam shaféite et l'islam traditionnel. Bien que la Muhammadiyah ait été établie à Aceh en 1923, sa présence n'est toujours pas acceptée car elle est considérée comme salafite-wahhabite et opposée à la doctrine de l'islam traditionnel d'*Aswaja*⁶⁵⁷. A Banyuwangi Java oriental, un groupe de membres du NU a démoli le panneau de la mosquée Al-Hidayah appartenant à la Muhammadiyah dans le village de Tampo Sraten, à Banyuwangi, le 25 février 2022⁶⁵⁸. « Nous, les habitants du NU de Sraten, refusons la construction de la mosquée Muhammadiyah car il n'y a pas de membres de la Muhammadiyah à Sraten. Pour quelle raison construire une mosquée Muhammadiyah s'il n'y a

⁶⁵⁷. Antara (2017), « Pembakaran Masjid Muhammadiyah di Aceh Dipicu Isu Wahabi », *Tempo*, le 19 octobre, disponible sur : <https://nasional.tempo.co/read/1026032/pembakaran-masjid-muhammadiyah-di-aceh-dipicu-isu-wahabi> (consulté le 23 juillet 2023).

⁶⁵⁸. Selon la Muhammadiyah, le terrain sur lequel la mosquée a été construite a été donné en *wakaf* (donation pieuse) à une fondation depuis 1992. Depuis lors, la mosquée Al-Hidayah à Tampo est devenue un centre de prédication et d'éducation de la Muhammadiyah. La ville de Banyuwangi, majoritairement composée de membres du NU, a connu de nombreuses persécutions et menaces de violence, des affrontements et des dégradations de panneaux indicateurs tout au long des années 2000-2022, où 10 biens tels des écoles, des institutions philanthropiques, des lieux de culte ou des entreprises appartenant à la Muhammadiyah ont été pris de force par les résidents locaux. Erik PP (2022), « Tak Cuma Penurunan Plang, Berikut Daftar Ancaman Dakwah Muhammadiyah di Banyuwangi », *Republika*, le 28 février, disponible sur : <https://digdaya.republika.co.id/posts/61222/tak-cuma-penurunan-plang-berikut-daftar-ancaman-dakwah-muhammadiyah-di-banyuwangi> (consulté le 23 juillet 2023).

pas de fidèles ? La construction de la mosquée inquiète beaucoup les résidents car personne n'est d'accord », a-t-il proclamé Muhammad Ali Syaifudin, un membre du NU local, lors de la manifestation⁶⁵⁹.

La rivalité entre la Muhammadiyah et le NU se manifeste également régulièrement chaque année lors du Ramadan et de l'Aïd, en raison de la différence de détermination du calendrier islamique⁶⁶⁰. Lors de l'Aïd al-Fitr de 2023, la polémique scientifique s'est transformée en haine, avec menace de mort envers la Muhammadiyah qui allait célébrer l'Aïd sans se conformer à la décision du gouvernement. L'affaire fut déclenchée par l'opinion de Thomas Djamaluddin, qui depuis une décennie plaide pour l'unification du calendrier du Ramadan et de l'Aïd en se fondant sur les décisions du gouvernement indonésien, tout en considérant que la méthode de calcul astronomique utilisée par la Muhammadiyah est obsolète⁶⁶¹. En réponse à une menace de meurtre, la Muhammadiyah a porté plainte auprès de la police pour haine et menace de mort contre un jeune chercheur-fonctionnaire. La personne concernée a été licenciée de son poste de chercheur-fonctionnaire au BRIN⁶⁶².

L'enrégimentement religieux : un favoritisme d'état ?

À travers le Plan national de développement à moyen terme (RPJPMN) 2020-2024, placé sous l'égide du ministère des Affaires religieuses, l'ensemble des ministères et des organes gouvernementaux se voient impliqués dans la diffusion de la modération religieuse. Dans ce contexte, le rôle des organisations civiles musulmanes telles que la Muhammadiyah et le NU,

⁶⁵⁹. Suara Muhammadiyah (2021), « Penolakan Pendirian Masjid Muhammadiyah Sragen Banyuwangi », *Suara Muhammadiyah*, le 10 juin, disponible sur : <https://suaramuhammadiyah.id/2021/06/10/penolakan-pendirian-masjid-muhammadiyah-sragen-banyuwangi/> (consulté le 23 juillet 2023).

⁶⁶⁰. Le Muhammadiyah utilise le calcul astronomique et l'existence du croissant (*hisâb wujûd al-hilal*), tandis que le NU utilise le calcul astronomique de la possibilité de vision (*hisâb imkân ru'yat*). Dans ce contexte, les calculs du NU servent souvent de base à la décision du gouvernement sur le début du jeûne et de l'Aïd. Les résultats étant souvent différents, cela entraîne fréquemment des polémiques au sein de la société concernant le début du mois de Shawwal ou la fête de l'Aïd al Fitri.

⁶⁶¹. Thomas Djamaluddin (2011), « Muhammadiyah Terbelenggu Wujud Hilal: Metode Lama yang Mematikan Tajdid Hisab », *Tdjamaluddin Wordpress*, le 27 août, disponible sur : <https://tdjamaluddin.wordpress.com/2011/08/27/muhammadiyah-terbelenggu-wujud-hilal-metode-lama-yang-mematikan-tajdid-hisab/> (consulté le 24 juillet 2023) ; Nawir Arsyad (2023), « Bandingkan Muhammadiyah dengan Malaysia, Thomas Djamaluddin: Wujud Hilal Kriteria Usang », *Republika*, le 19 mai, disponible sur : <https://khazanah.republika.co.id/berita/ruwghv430/bandingkan-muhammadiyah-dengan-malaysia-thomas-djamaluddin-wujudul-hilal-kriteria-usang> (consulté le 24 juillet 2023).

⁶⁶². Singgih Wiryono (2023), « Buntut Kasus Ancaman Pembunuhan Warga Muhammadiyah, Peneliti BRIN AP Hasanuddin Dipecat sebagai PNS », *Kompas*, le 27 mai, disponible sur : <https://nasional.kompas.com/read/2023/05/27/11250501/buntut-kasus-ancaman-pembunuhan-warga-muhammadiyah-peneliti-brin-ap> (consulté le 24 juillet 2023).

ainsi que celui des intellectuels musulmans progressistes, qui ont été en première ligne depuis le début pour promouvoir l'Islam modéré, a été réduit et marginalisé. Cette évolution suscite des interrogations et est perçue comme une tentative de l'État pour instrumentaliser la politique de modération en faveur d'un groupe religieux et politique spécifique, à savoir l'islam traditionaliste du Nahdlatul Ulama. Dans ce contexte, la modération religieuse devient un instrument du pouvoir politique aux mains du régime en place et de certains groupes religieux, à l'effet de renforcer et de maintenir leur accès au pouvoir politique et économique en écartant d'autres groupes socioreligieux considérés comme des concurrents ou des rivaux. En l'occurrence, ce phénomène est particulièrement visible dans le processus de sélection des dirigeants au sein de l'université islamique publique (l'UIN/IAIN/STAIN). Depuis l'époque du ministre des Affaires religieuses Lukman Hakim Saifuddin, sous la présidence de SBY, en 2014, la sélection du recteur était entièrement entre les mains du ministre⁶⁶³, Le vote du sénat de l'université était purement consultatif et non décisionnel. Sa politique de sélection différait en effet de celle du ministère de l'Éducation, de la Culture et de la Recherche, qui ne disposait que de 30% des voix. En raison de la domination du Ministère, le processus de sélection est finalement devenu une arène politique où l'alignement idéologique religieux est plus déterminant que tout autre qualification⁶⁶⁴.

Si bien que la mise en œuvre de la modération religieuse sur le terrain semble en réalité entrer en contradiction avec le concept même de modération religieuse. Le projet semble désormais être utilisé à des fins politiques afin de maintenir des flux de ressources économiques et politiques au profit de certains groupes. De plus, lorsque l'État ou le gouvernement « collabore » en tant qu'acteur dans la mise en œuvre de ce projet, il entre en contradiction avec le principe du Pancasila qui définit l'État comme « ni laïc ni religieux », puisque l'État ou le gouvernement pourrait « favoriser » certaines organisations ou forces socioreligieuses et politiques et, de plus, définir les 'bons citoyens' et ceux qui ne le sont pas⁶⁶⁵.

Dans cette ambiance très polarisée, l'ancien président du NU, Said Aqil Siraj, par exemple, a déclaré que le NU devait jouer un rôle important dans tous les secteurs de la vie, que lui seul il en a le droit, les autres organisations en étant incapables et multipliant les

⁶⁶³. « Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2014 tentang Pengangkatan dan Pemberhentian Rektor dan Ketua Pada Perguruan Tinggi Keagamaan yang Diselenggarakan oleh Pemerintah », signé par Lukman Hakim Saifuddin, le 17 juin 2014.

⁶⁶⁴. Entretien en anonymat avec un maître de conférences à l'UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 26 octobre 2022, Jakarta.

⁶⁶⁵. Zakiyuddin Baidlawi (2020), entretien personnel, le 29 octobre par la plateforme Zoom.

erreurs⁶⁶⁶. Dans une autre occasion, Siraj a également affirmé que ceux qui ne suivent pas la tradition d'*Aswaja* NU comme la Muhammadiyah et des groupes salafo-wahhabites (qui retournent aux enseignements du Coran et du prophète) sont des ignorants, c'est-à-dire qu'ils ne comprennent pas l'histoire du sunnisme musulman d'*Aswaja* qui existe depuis l'époque du Prophète⁶⁶⁷. Une telle revendication de la part des élites du NU a des implications néfastes. En plus des persécutions, des violences, des menaces et des spoliations d'actifs subies par la Muhammadiyah comme mentionné ci-dessus, des actes de violence au nom de la modération religieuse sont également dirigés contre des groupes religieux ou des prédicateurs musulmans nouvellement apparus, comme Abdul Shomad, accusé de soutenir le califat, Khalid Bassalamah et Adi Hidayat, considérés comme wahhabites, ou le jeune prédicateur Hanan Attaki dont les activités religieuses, dans certaines régions, ont été sabotées par l'Ansor (le mouvement de jeunesse de Nahdlatul Ulama) et sa branche civile paramilitaire, Banser⁶⁶⁸. Afin d'éviter cette persécution, certains jeunes prédicateurs tels qu'Adi Hidayat et Hanan Attaki se sont déclarés membres affiliés aux deux organisations de l'Islam modéré⁶⁶⁹.

Critiquant l'instrumentalisation de la modération religieuse à des fins politiques, le recteur de l'UIN, Sunan Kalijaga Al Makin, insiste sur la nécessité d'un retour à la signification littérale de la modération de l'islam et de la modération religieuse. Il interprète la modération religieuse comme : « à quel point vous êtes ouvert et amis avec des personnes issues de divers horizons idéologiques, religieux, ethniques, et montrant des préférences sociales, politiques et culturelles différentes des vôtres. Plus vous vous mêlez à des personnes de différents horizons religieux, plus vous êtes modéré »⁶⁷⁰. De manière similaire, Amin Abdullah, intellectuel musulman et ancien recteur de l'UIN Sunan Kalijaga, exprime sa déception face aux pratiques

⁶⁶⁶. Guruh Nuary (2019), « Said Aqil : Imam Masjid, Khatib, KUA Harus dari NU, Selain NU Salah Semua », *Detik*, le 27 janvier, disponible sur : <https://news.detik.com/berita/d-4402308/said-aqil-imam-masjid-khatib-kua-harus-dari-nu-selain-nu-salah-semua> (consulté le 24 juillet 2023).

⁶⁶⁷. Ibnu Maksum (2015), « Parah, Ketum PBNU KH Said Aqil Siraj Sebut Muhammadiyah Goblok », *Suara Nasional*, le 16 septembre, disponible sur : <https://suaranasional.com/2015/09/16/parah-ketum-pbnu-kh-said-aqil-siraj-sebut-muhammadiyah-goblok/> (consulté le 23 juillet 2023).

⁶⁶⁸. Étant perçus comme non-modérées et liées au salafisme-wahhabisme, les activités de prédication (*dakwah*) ou de causeries religieuses (*pengajian*) qu'ils organisent ou auxquelles ils assistent sont confrontées à des refus et à des persécutions dans plusieurs villes de Java Central, Sumatra du Nord, Madura et Java Oriental.

⁶⁶⁹. Après le Mukhtar du Muhammadiyah à Solo en 2022, Adi Hidayat est devenu membre du conseil d'administration du *Majelis Tabligh* du Muhammadiyah Pusat et a ensuite pris une part active aux activités du Muhammadiyah. Quant à Hanan Attaki, originaire d'Aceh et marié à une personne affiliée à un ouléma NU de Java oriental, il est alors devenu membre du NU en prononçant le serment d'allégeance (*bai'at*) de cette organisation. Un autre ustad, Hanan Attaki s'est converti au NU à Malang le 11 mai 2023 sous la guidance de président régional du NU Java Est, Marzuki Mustamar.

⁶⁷⁰. Al Makin (2022), entretien personnel, le 22 octobre, Jogjakarta.

et à la mise en œuvre de la modération religieuse sur le terrain qui dévient du sens fondamental de la modération elle-même. Il a dit avec grand regret : « Celui qui parle le plus habilement de la modération de l'islam ou de la modération religieuse est souvent la personne la moins modérée »⁶⁷¹.

En outre, la dérive idéologico-politique et identitaire qui se déploie en ce moment en Indonésie, selon un article du sociologue Zuly Qodir publié par *Kompas* le 30 juillet 2022, équivaut à un phénomène de « *rezimentasi agama* » (enrégimentement religieux), situation où « un certain groupe religieux tente de dominer l'état », poignardant et déchirant la structure de l'État du Pancasila. Il écrit :

« Dans le cadre de l'État Pancasila, toutes les religions, croyances et convictions coexistent de manière égale devant la constitution. Aucun groupe religieux ne peut revendiquer contribuer davantage à cet État et ainsi prétendre à des privilèges dans les domaines politiques et du pouvoir. ... Si l'État continue de laisser cela se produire, la conséquence sera une « mainmise religieuse » par les groupes qui accèdent au pouvoir. Ceux qui n'ont pas l'opportunité d'entrer dans l'arène du pouvoir seront traités comme des « ennemis de l'État ». L'État finira par être soumis à la domination religieuse qui dicte diverses politiques sans la participation de nombreuses parties de ce pays. Cela crée une situation extrêmement préoccupante et perturbatrice pour la diversité religieuse ».

Les cas de la détermination du début du mois de Ramadan, de l'Aïd al-Fitri et de l'Aïd al-Adha sont, pour ce co-fondateur de JIMM, les exemples les plus concrets d'une telle dérive. Cela indique que le pays se trouvera confronté à une « main mise religieuse » par les groupes qui accèdent au pouvoir. A ce train, selon son analyse, l'État finira par se soumettre au pouvoir religieux qui dictera diverses politiques sans la participation de nombreux acteurs dans ce pays et qui qualifiera ceux qui ne suivront pas ses décisions d'« ennemis de l'État »⁶⁷².

Le favoritisme de l'État en faveur de telle ou telle organisation a amené la Muhammadiyah à mettre l'État en question. Étant donné que l'Indonésie constitue « un État ni laïc ni religieux », elle s'élève contre la présence de forces de formalisation religieuse dans l'espace public et en même temps que des symptômes d'« enrégimentement religieux » par un

⁶⁷¹. Amin Abdullah (2022), entretien personnel, le 18 novembre, Solo.

⁶⁷². Zuly Qodir (2022), « Bahaya Rezimintasi Agama », *Kompas*, le 30 juillet.

certain groupe religieux enclin d'imposer le contrôle de l'autorité religieuse à travers la politique de l'État. En réponse à ce phénomène, la Muhammadiyah exprime son espoir que l'État adopte une approche modérée, équitable, et objective en accordant l'accès à l'espace public à tous les groupes socioreligieux sans discrimination. En encourageant les organisations islamiques à renforcer davantage le paradigme authentique de l'islam *wasatiyyat*, c'est-à-dire la modération religieuse, qui ne doit pas être imposée ou dictée par l'État, elle pousse celui-ci à devenir un facilitateur pour toutes les organisations islamiques et religieuses, afin qu'elles soient véritablement considérées comme des partenaires de l'État, traitées de manière équitable et objective, conformément aux principes du Pancasila et de la constitution. Mais, la Muhammadiyah souhaite que l'État contrôle les intérêts politiques fondés sur la religion et ne cherche pas à utiliser les organisations religieuses à des fins politiques transitoires au nom de quoi que ce soit. La Muhammadiyah pousse l'État à adopter une position neutre et à ne pas devenir un instrument de politisation de la religion en utilisant les institutions de l'État au profit de groupes religieux particuliers⁶⁷³.

En réponse aux critiques mentionnées ci-dessus, l'ancien coordinateur du JIL et l'un des dirigeants du NU, Ulil Abshar Abdalla, au contraire, loue les initiatives du ministère des Affaires religieuses concernant la modération religieuse. Selon lui, à l'heure actuelle, la modération religieuse est devenue une sorte de politique religieuse adoptée par le gouvernement pour contrer l'extrémisme et le radicalisme religieux. Selon cette logique, Abdalla ne semble pas prendre en compte les inquiétudes et les critiques émises par certains intellectuels musulmans ainsi que par la Muhammadiyah concernant la dérive identitaire de l'« enrégimentement religieux » sous-tendant le projet de modération religieuse. Au contraire, il semble plutôt considérer que la modération religieuse entreprise par le ministère des Affaires religieuses est une mesure adéquate pour préserver et consolider la démocratie ainsi qu'un islam indonésien modéré et tolérant face aux groupes et idées en contradiction avec le Pancasila et la NKRI. Dans cette optique, il note également que le succès du projet de modération religieuse ne peut advenir sans le soutien et l'implication du NU et de Muhammadiyah, deux organisations islamiques modérées qui se sont engagées dans la promotion de la modération de l'islam et qui ont fortement adhéré aux principes du Pancasila et de la NKRI pour contrer les groupes ou les idées radicales et conservatrices en contradiction avec la démocratie⁶⁷⁴.

⁶⁷³. Pimpinan Pusat Muhammadiyah (2023), « Isu-Isu Strategis Keumatan, Kebangsaan, dan Kemanusiaan Universal Keputusan Muktamar Ke-48 Muhammadiyah Tahun 2022 », Yogyakarta : Pimpinan Pusat Muhammadiyah, p. 3-4.

⁶⁷⁴. Ulil Abshar Abdalla, « Tentang Moderasi beragama », *loc.cit.*

Conclusion

Dans le but de lutter contre le radicalisme et le terrorisme, un certain nombre d'intellectuels musulmans et d'institutions islamiques modérées ont exploré la notion d' « islam du juste milieu ». Sous l'effet des transformations sociopolitiques tant à l'échelle nationale que mondiale, cette notion a subi une évolution, passant d'un cadre discursif à l'institutionnalisation de termes tels que « *islam moderat* », « *islam jalan tengah* », « *islam berkemajuan* », « *islam nusantara* » et « *islam wasathiyah* ». Perçu comme problématique tant sur le plan ontologique qu'idéologique, l'islam modéré a été rejeté par les cercles conservateurs-islamistes indonésiens, qui le considèrent comme un élément de l'hégémonie occidentale visant à détruire l'islam et sa civilisation. Cependant, les intellectuels musulmans ainsi que les organisations modérées que sont la Muhammadiyah et le NU, continuèrent inlassablement de promouvoir cette notion, tant au niveau national qu'international, en collaboration avec l'État indonésien. Dans ce contexte de coopération, les acteurs étatiques et non étatiques convergent vers un objectif commun : renforcer l'identité de l'Indonésie en tant que pays musulman modéré, pacifique et tolérant, fondé sur les principes du Pancasila et du Bhinneka Tunggal Ika. Pour atteindre cet objectif, la Muhammadiyah, le NU et le MUI se voient contraints d'institutionnaliser la modération religieuse à travers les concepts d'« *islam berkemajuan* », d'« *islam nusantara* » et d'« *islam wasathiyah* ». En tant que concept englobant, l'*islam wasathiyah* est accepté par le public musulman indonésien, y compris les courants islamiques libéraux et conservateurs, principalement en raison de ses fondements dans le Coran.

Face aux développements sociopolitiques et à la dérive conservatrice, le gouvernement de Jokowi a manifesté un intérêt pour l'incorporation de ce concept au sein de ses politiques gouvernementales. L'incapacité de ces deux organisations Muhammadiyah et NU à répondre au défi posé par les conservateurs lors de l'affaire du blasphème imputé à Basuki Tjahya Purnama a mis en lumière un besoin de reprendre le contrôle perdu, en promouvant les concepts d'« *islam berkemajuan* » et d'« *islam nusantara* », tout en défendant le Pancasila en tant qu'idéologie nationale. Dans ce contexte, la pandémie actuelle de Covid-19 représente une occasion cruciale pour la Muhammadiyah et le NU de restaurer leur autorité religieuse. Contrairement aux conservateurs, la Muhammadiyah et le NU ont émis des fatwas et ont adopté une approche socio-économique fondée sur des perspectives théologiques, scientifiques et humanitaires pour lutter contre le Covid-19. Ils cherchent également à émanciper les individus,

y compris leurs membres et fidèles, des perspectives conservatrices et de l'ignorance, dans le but de promouvoir la modération religieuse.

Cependant, en réponse à l'adoption et à l'intégration des politiques de modération religieuse par l'État et le gouvernement, un phénomène appelé « enrégimentement religieux » émerge. Il découle de l'utilisation politique et religieuse de la « modération » par certains groupes religieux afin de contrôler les sources de et l'accès à l'économie politique. Dans ce contexte, l'État et certains groupes religieux établissent une alliance politique et religieuse au nom de la modération, visant à maintenir une position politique et religieuse dominante tout en excluant et marginalisant les groupes politiques et religieux considérés comme non alignés ou non conformes à l'idéologie de modération religieuse officiellement soutenue par l'État. Cette dynamique implique que la modération religieuse, qui unit les intérêts politiques des dirigeants aux intérêts religieux traditionnels, génère une symbiose socioreligieuse et politique qui se manifeste par des tentatives de « coercition » et d'« uniformisation » des croyances religieuses en Indonésie, au nom du renforcement de l'identité de l'islam modéré. Une telle approche instrumentalisante, risquerait fortement de métamorphoser le projet actuel de la modération religieuse en une alliance socio-économique et politique du gouvernement de Jokowi et du parti au pouvoir, le PDIP, avec le NU, afin d'imposer la légitimité de l'*islam nusantara* et du Pancasila comme nouvelle identité de la communauté musulmane et de tout le peuple indonésien.

Conclusion Générale

Vers une nouvelle identité de l'islam indonésien républicain ?

Bien avant l'essor de l'islam en tant que croyance religieuse prédominante, l'archipel nousantarien s'est connecté avec l'Inde et la Chine par la route maritime et le commerce. Dans le cadre de cette relation, l'hindouisme et le bouddhisme, originaires de l'Inde et de la Chine, ont pénétré dans la région, y contribuant à la formation d'une civilisation hindou-bouddhique. Cela a débuté avec l'établissement du premier royaume hindou de Kutai à Bornéo et Tarumanegara à Java-Ouest au IV^e siècle, du royaume bouddhique de Srivijaya dans le sud de Sumatra et de Mataram à Java central au VII^e siècle, et du royaume hindou de Majapahit au XIII^e siècle. En parallèle, par la même route maritime, l'Archipel s'est également connecté au Moyen-Orient, favorisant la diffusion massive de l'islam à partir du XIII^e au XVI^e siècle, marquée par l'émergence des sultanats musulmans à Aceh, Java, Bornéo et aux Moluques⁶⁷⁵. Les échanges commerciaux entre le Moyen-Orient et les pays d'Asie du Sud-Est ont entraîné la migration de marchands, parfois adeptes du soufisme, qui à l'image des « neuf saints de Java » sont réputés avoir islamisé l'Archipel avec une attention variable au substrat religieux préexistant. D'abord désignée par les géographes arabes et persans sous le toponyme gréco-malais de « *zabaj* », la région fut ensuite nommée « *jâwî* », reflétant l'importante

⁶⁷⁵. Eric Tagliacozzo (2009), « Southeast Asia and the Middle East : Charting Directions », en : Eric Tagliacozzo (ed.), *Southeast Asia and the Middle East : Islam, Movement, and the Longue Durée*, Singapore : NUS Press, p. 1-4.

circulation des idées et des individus entre Java, le Moyen-Orient et la Chine après l'arrivée de l'islam à partir du XIII^e siècle⁶⁷⁶.

Sans doute faut-il voir dans cette arrivée pacifique et tardive – le monde malais est la dernière grande région du monde musulman à avoir été islamisée – suivant d'antiques routes commerciales, empruntées jadis par l'hindouisme et le bouddhisme, une caractéristique majeure de l'islam indonésien. Très progressive, la constitution d'entités politiques se réclamant de l'islam fut un processus hésitant et concurrencé à la fois par la persistance de royaumes hindou-bouddhiques et l'arrivée des Européens dans la région. Au début du XVI^e siècle, près de deux cents ans après le signalement du premier sultanat dans l'Archipel, le Portugais Tomé Pires décrit une islamisation limitée aux côtes ouest de Sumatra, au nord de Java centre et Java est et à quelques poches aux Moluques.

Mais dès cette époque, seconde caractéristique, l'islam d'Insulinde est marqué par les grandes querelles théologiques qui secouent le Moyen-Orient. Après la Grande discorde (*mihna kubrâ*) et la fermeture de l'*ijtihâd* au XII^e siècle, l'islam a commencé à s'orienter vers le soufisme, en parallèle avec le déclin politique et religieux de la civilisation arabo-musulmane. Après l'âge d'or de la civilisation islamique sous les Abbassides et en Andalousie, caractérisé par une croissance du savoir, des débats théologiques, le flambeau du rationalisme islamique porté par Ibn Rushd est concurrencé par la pensée d'Al-Ghazali et le développement des ordres soufis, davantage axés sur la spiritualité et l'harmonie. Ces derniers jouèrent un rôle considérable dans le processus d'islamisation de l'Archipel indonésien où l'on retrouve des tensions entre soufisme orthodoxe et hétérodoxe à Sumatra et à Java avant la période coloniale. Ces conflits ne sont pas simplement dus à des questions de concurrence politique entre principautés, mais elles témoignent de la circulation et de la transmission de savoirs par les oulémas et les étudiants de l'Archipel présents à La Mecque et au Caire, ainsi que de la mobilisation grandissante des pèlerins musulmans depuis le XVII^e siècle jusqu'à l'époque contemporaine⁶⁷⁷.

⁶⁷⁶. Pour la discussion profonde sur les nomenclatures *zabaj* et *java*, voir : Michael Laffan (2009), « Finding Java : Muslim Nomenclature of Insular Southeast Asia from Srivijaya to Snouck Hurgronje », en : Eric Tagliacozzo (éd.), *Southeast Asia and the Middle East, ibid.*, p. 17-64.

⁶⁷⁷. La mobilité du savoir et des musulmans spirituels de l'archipel indonésien vers La Mecque et le Moyen-Orient, en particulier après la découverte de la machine à vapeur ou du bateau à vapeur et l'ouverture du canal de Suez au XIX^e siècle, a également favorisé la circulation du savoir et des enseignants venant du Moyen-Orient vers l'archipel indonésien, apportant avec eux les courants de l'orthodoxie islamique. Voir : Timothy P. Barnard (2009), « The Hajj, Islam, and Power among Bugis in Early Colonial Riau », in : Eric Tagliacozzo (ed.), *Southeast Asia and the Middle East, ibid.*, p. 65-82 ; Eric Tagliacozzo (2013), *The Longest Journey : Southeast Asians and the Pilgrimage to Mecca*, Oxford : Oxford University Press, ix + 356 pages.

Ouvert à de multiples influences depuis des siècles, « le carrefour javanais », selon la belle expression de Denys Lombard, ne fut pas un réceptacle passif de ces débats. L'islam, comme avant lui l'hindou et le bouddhisme et après lui le christianisme fut intégré à un syncrétisme mystique, compromis entre spiritualités venues d'ailleurs et sagesse locale. Dans cette perspective, « être javanais » devint une identité primordiale ne pouvant être remplacée par aucune autre identité. L'épopée des neuf propagateurs de l'islam (*walisongo*), tous originaires du Moyen-Orient à l'exception de Sunan Kalijogo, qui s'engagèrent dans un processus d'« *angajawi* » (être javanais) pour s'assimiler aux cultures locales en constitue un symbole évident. Ce processus de syncrétisme socioculturel et religieux, érigeant la coexistence, la tolérance et l'harmonie, en valeurs fondatrices de la société javanaise fut au cœur de la conversion à l'islam du grand royaume de Mataram au début du XVII^e siècle. Ayant pris le titre de Sultan Agung (« le sultan suprême ») son souverain abandonna le calendrier javanais au profit du comput musulman, sans toutefois que la date de l'Hégire fût prise comme origine, suggérant ainsi une évolution plus qu'un commencement et inventa la tradition du *sekaten* (vient du mot arabe « *shahadatayn* »), profession de la foi musulmane.

Face à la diversité religieuse et ethnique, renforcée par le colonisateur néerlandais, cet idéal d'harmonie très syncrétique fut au cœur de la construction du mouvement nationaliste. Dans les premières décennies du XX^e siècle, une nouvelle génération d'élites instruites autochtones (*bumiputera*) s'employa à la hisser au rang d'imaginaire national pour parachever leur objectif d'État-nation s'inscrivant dans les frontières coloniales⁶⁷⁸. Une « voie médiane » sublimant la polarisation idéologico-politique et religieuse, tant à l'intérieur de la communauté musulmane entre « *putihan (santri)* » qui préconisaient un État islamique, et « *abangan* (musulman nominal) » qui soutenaient le nationalisme et la laïcité qu'à l'égard des minorités religieuses fut consacrée par le premier principe du Pancasila⁶⁷⁹.

Ce compromis original, fondateur d'une république « ni exclusivement religieuse ni strictement laïque » puise donc à la fois dans une longue tradition de pluralité spirituelle et dans un ardent désir de consensus et une crainte de conflits communautaires dont la guerre d'indépendance (1945-1949) confirmera le risque. Instrument souple au service d'une gestion étatique du religieux (en particulier s'agissant des régulations du *haji*, du mariage, de l'héritage ainsi que l'économie islamique telles que *zakat*, *waqf* et banque islamique), le Pancasila ne

⁶⁷⁸. Benedict Anderson (2006), *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, 240 pages.

⁶⁷⁹ M.C. Ricklefs (2007), *Polarizing Javanese Society : Islamic and Other Visions, C. 1830-1930*, Singapore : KITLV Press, 297 pages.

consacre pas pour autant la primauté de l'islam sur les autres spiritualités pour peu qu'elles parviennent à se glisser dans un cadre forgé par les monothéismes. Dans ce contexte, la relation entre la religion et l'État dans le cadre du Pancasila n'est ni similaire à celle qui existe dans les États islamiques de la République islamique du Pakistan ou de la République islamique d'Iran, ni semblable à un système séculier comme ceux de la Turquie de Mustafa Kemal Atatürk, de la Tunisie de Habib Bourguiba ou des pays occidentaux comme la France. Cependant, la plasticité très inclusive de ce compromis eut pour effet de laisser la porte ouverte à de multiples interprétations qui virent islamistes et nationalistes laïques s'affronter dans des débats théologico-politiques sans fin dans les années qui suivirent et le consensus fut d'abord et avant tout le produit d'un rapport de force dans lequel on doit, pour en comprendre les enjeux, inscrire la notion d'*islam wasathiyah*.

Longtemps protégé par son instrumentalisation par deux régimes autoritaires successifs (la Démocratie dirigée puis l'Ordre nouveau) qui usèrent de leur puissance répressive pour maintenir artificiellement sa dimension unanimiste, le Pancasila apparut fragilisé au lendemain de la chute de Suharto dans une Indonésie ébranlée par les turbulences d'une crise multidimensionnelle. Forgées par une alternance de répression et de manipulations sous l'Ordre nouveau, renforcées par un indéniable renouveau religieux et l'influence grandissante de courants fréristes et salafistes issus du monde arabe, les exigences islamistes revinrent au grand jour à la faveur de la démocratisation du pays. Le recul des courants progressistes de l'islam et plus encore des partisans d'une sécularisation de la société indonésienne firent du mieux-disant islamique, à partir des années 2000, un élément central de la politique indonésienne. Malgré un engagement résolu des autorités à lutter contre le terrorisme, les progrès d'un conservatisme intransigeant, instrumentalisé par une partie de l'oligarchie, fut, avec l'affaire Ahok, à l'origine d'une crise politique majeure de la démocratie indonésienne.

L'institutionnalisation d'un *islam wasathiyah* constitua une réponse à ces menaces en brisant l'alliance entre conservateurs et radicaux qu'avait dessiné le mouvement 212. En acceptant une formulation coranique et arabe de la modération islamique, les courants progressistes, alliés avec les nationalistes séculiers dirigés par le président Jokowi, purent reprendre la main sur une évolution qui semblait jusqu'alors totalement leur échapper. Au nom d'une « nation musulmane modérée, tolérante, et ouverte, conforme aux principes du Pancasila et du *Bhinneka Tunggal Ika*, l'adoption et l'institutionnalisation de l'islam modéré indonésien (*islam berkembang, islam nusantara, et moderasi beragama*) s'inscrivent dans le cadre de la préservation de l'harmonie et la cohérence au sein de la diversité religieuse, ethnique, linguistique, et idéologique qui caractérise la nation indonésienne.

La notion d'*islam wasathiyah* constitue donc une solution pragmatique portée par divers acteurs, étatiques et non étatiques, qui proviennent d'une variété de milieux religieux et idéologiques, englobant non seulement l'islam et ses diverses tendances théologico-politiques, mais également d'autres communautés de minorités religieuses (protestantes, catholiques, hindoues, bouddhistes). Tous soutiennent que la modération se considère comme une doctrine fondamentale dans leurs propres enseignements religieux et croyances selon lesquels, sur le plan doctrinal, toute la religion enseigne la tolérance, l'ouverture et la coexistence⁶⁸⁰. De plus, leur adhésion au concept de modération religieuse est également façonnée par leur expérience commune en tant que nation indonésienne plurielle dotée des *habitus* et des expériences de coexistence à long terme, caractérisés par l'ancienne devise javanaise « *tata* (ordre), *tentrem* (paix), *kerta* (prospérité) *raharja* (bonne fortune) ». Dans une telle ambiance, les valeurs et les traditions de tolérance, du *tepo slira* (vivre en harmonie), et du *musyawarah dan mufakat* (concertation et consensus) sont essentielles pour préserver l'harmonie et la prospérité, deux symboles fondamentaux de la politique et du pouvoir javanais⁶⁸¹.

Cependant, en raison de son caractère ambigu, vague, et flou, le concept d'*islam wasathiyah*, se prête aussi à des interprétations plus conservatrices et, partant, à une instrumentalisation politique, qui n'est pas sans rappeler celle qu'a connue le mieux-disant islamique auquel il se rattache par certains côtés. Au lieu de rétablir « la mise à distance » de la religion par le pouvoir, cette notion redonne un rôle central à l'État dans la définition de la légitimité religieuse avec un risque de dérive répressive souligné par de nombreuses organisations de la société civile. Ce rôle de l'État et les moyens importants consacrés à la défense de ce nouveau statu quo religieux ont aussi eu pour effet de raviver la compétition entre la Muhammadiyah et le Nahdlatul Ulama, grands bénéficiaires de ce nouveau cours politique.

Jusqu'à présent perçue comme une solution efficace contre le radicalisme et l'extrémisme, l'institutionnalisation de l'*islam wasathiyah* ne devra, pour constituer le

⁶⁸⁰. Franz Magnis Suseno, élite dirigeante et intellectuel catholique, soutient que le meilleur paradigme est celui du juste milieu appartenant au bloc nationaliste du NKRI ou à la majorité du peuple indonésien ; NU et Muhammadiyah, société religieuse non radicale, société non musulmane vs des groupes extrémistes exclusifs contredisant le consensus national indonésien de la proclamation du 17 août et la Constitution du 18 août 1945. Franz Magnis-Suseno (2015), « Agama, Kebangsaan dan demokrasi : Nurcholish Madjid dan Kemanusiaan », *en* : Franz Magnis-Suseno (et.al), *Agama, Keterbukaan dan Demokrasi : Harapan dan Tantangan*, Jakarta, Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD)-Yayasan Paramadina, p. 16. Pour les avis des dirigeants et des intellectuels de la minorité religieuse tels que I Gusti Ngurah Suidiana (hindou), Agusthina Christina Kakiay (protestant), et Js. Kristan (confucianisme) sur le projet de la modération religieuse, voir : Lukman Hakim Saifuddin, Azyumardi Azra (et.all) (2021), *Membincang Moderasi Beragama : Sebuah Intisari Serial Webinar*, Jakarta : PPIM, p. 31-41.

⁶⁸¹. Benedict R. O'G. Anderson (2007), « The Idea of Power in Javanese Culture », *in* : Claire Holt (ed.), *Culture and Politics in Indonesia*, Jakarta and Kuala Lumpur : Equinox Publishing, p. 19.

fondement durable d'un renouveau d'un nationalisme d'ouverture, constituer ni une nouvelle version de la charte de Jakarta qui excluait les minorités religieuses, ni une nouvelle forme d'instrumentalisation autoritaire du Pancasila. Cette notion doit pour cela s'intégrer dans le cadre d'une démocratie vivante, dans laquelle les acteurs étatiques et non étatiques jouent des rôles plus équilibrés. Dans une telle configuration, chaque partie devra se retrouver dans des accords lui permettant de bénéficier, pour reprendre le langage de Boltanski et Thévenot, du « sens de la grandeur » dans les cités d'inspiration (inspiration, création, imagination), les cités domestiques (tradition, famille, hiérarchie), les cités de l'opinion (réputation, renommée), les cités civiques (collectivité, démocratie, société civile), les cités marchandes (concurrence, rivalité), les cités industrielles (efficacité, science) et les cités par projets (activité, projets, expansion du réseau, prolifération des liens)⁶⁸². À cette condition, il n'est pas impossible que l'Indonésie puisse devenir un « nouveau centre mondial de civilisation islamique » qu'elle aspire à être. Cependant, l'élément le plus crucial de l'institutionnalisation de l'*islam wasathiyah* réside dans l'effort visant à concrétiser cet idéal de la modération islamique, pour enraciner et institutionnaliser les valeurs de *tasâmuḥ* (tolérance), *tawassuṭ* (modération), et d'*i'tidâl* (équilibre), en cohérence avec le principe javanais de *tata tentrem kerta raharjo* (« harmonie et prospérité ») et avec l'utopie sociétale de l'islam, *baldatun tayyibatun wa rabbun ghafuun* (« un pays prospère et un Dieu miséricordieux »).

⁶⁸². Luc Boltanski et Laurent Thévenot (1991), *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris : Gallimard, 483 pages.

Biographies

Abdul Mukti Ali

Abdul Mukti Ali (23 août 1923 - 5 mai 2004) fut nommé Ministre des Affaires religieuses de la République d'Indonésie sous le Cabinet de Développement II (1973-1978). Réputé pour sa science dans le domaine des études religieuses comparées, ce dernier joua un rôle dans la promotion de la coexistence interreligieuses en Indonésie, conformément au principe du *Bhineka Tunggal Ika* (unité en diversité). Érudit musulman, il a fortement contribué au renouveau de la pensée islamique grâce. Après avoir obtenu son doctorat en histoire de l'islam en 1955 à la Faculté de Langue Arabe de l'Université de Karachi, au Pakistan, il a approfondi ses connaissances en études religieuses pendant son séjour au Canada. Il a ainsi développé des compétences en théologie islamique et a été initié à l'approche comparative de l'étude des religions, notamment par le professeur Wilfred Cantwell Smith. De retour en Indonésie, Abdul Mukti Ali a travaillé au sein du Département des Affaires religieuses (aujourd'hui le ministère des Affaires religieuses), où il a contribué au champ de l'éducation religieuse. Parallèlement, il a enseigné dans diverses universités indonésiennes, dont l'Institut d'Études Islamiques d'État (IAIN) de Yogyakarta et IAIN Jakarta. En 1961, Abdul Mukti a été nommé doyen de la Faculté Ushuluddin à l'IAIN Yogyakarta. Un de ses engagements était de travailler activement à la création d'un département d'études comparées des religions. Son engagement en faveur de la coexistence harmonieuse entre les différentes composantes de la société a marqué son mandat en tant que ministre des Affaires religieuses de l'Indonésie, de 1971 à 1978. Dans ce rôle, Abdul Mukti a non seulement initié le concept de coexistence interreligieuse, mais il a également été à l'origine de la création de départements d'études comparées des religions dans les établissements d'enseignement supérieur relevant du ministère des Affaires religieuses.

Abdurrahman Wahid

Abdurrahman Wahid (7 septembre 1940 - 30 décembre 2009), communément appelé Gus Dur, était une figure musulmane et un homme politique indonésien qui a occupé le poste de quatrième président de l'Indonésie de 1999 à 2001. Il a succédé au président BJ Habibie après avoir été élu par l'Assemblée consultative du peuple (MPR) suite aux élections de 1999. Son gouvernement a été assisté par le Cabinet de l'Unité nationale. Le mandat présidentiel

d'Abdurrahman Wahid a débuté le 20 octobre 1999 et s'est terminé lors de la session spéciale de l'MPR en 2001. Le 23 juillet 2001, il a été remplacé à la tête du pays par Megawati Soekarnoputri après que son mandat ait été révoqué par l'MPR. Abdurrahman Wahid était l'ancien président exécutif de la Nahdlatul Ulama et le fondateur du Parti du Réveil National (PKB). L'élection de Gus Dur a été positivement perçue par Suharto et le régime de l'Ordre nouveau. La reconnaissance de Gus Dur envers la Pancasila, combinée à son image de modération, l'a rendu populaire auprès des responsables gouvernementaux. En 1985, Suharto a désigné Gus Dur comme promoteur de la Pancasila. En 1985, Suharto a décrit Gus Dur comme le défenseur de la Pancasila, et ce lui qui en a fait une doctrine. En 1987, Gus Dur a renforcé son soutien au régime en critiquant le PPP lors des élections législatives de 1987 et en soutenant le Parti Golkar de Suharto. Il est ensuite devenu membre de l'MPR en représentant le Golkar. Bien qu'il ait été apprécié par le régime, Gus Dur a critiqué le gouvernement en raison du projet du barrage de Kedung Ombo financé par la Banque mondiale. Cela a tendu les relations entre Gus Dur et le gouvernement, mais à l'époque, Suharto bénéficiait encore du soutien politique de la Nahdlatul Ulama. En tant que président du NU (1984-1998), Gus Dur s'est concentré sur la réforme du système éducatif des écoles religieuses (pesantren) et a réussi à améliorer la qualité de ce système éducatif pour le rendre concurrentiel avec les écoles laïques. En 1987, Gus Dur a également créé un groupe d'étude à Probolinggo, Java oriental, pour fournir un forum indépendant au sein de la Nahdlatul Ulama pour discuter et interpréter les textes religieux. Gus Dur a également été critiqué pour avoir suggéré de remplacer le salut musulman « assalamualaikum » par le salut laïque indonésien « selamat pagi ». Il est considéré comme un penseur musulman libéral qui a nourri l'intellectualisme et le progressisme au sein des jeunes intellectuels musulmans traditionalistes.

Ahmad Syafii Maarif

Ahmad Syafii Ma'arif (mai 1935 - 27 mai 2022), communément appelé Buya Syafi'i, était un érudit et intellectuel indonésien éminent. Il a été président du Conseil central de Muhammadiyah, président de la Conférence mondiale sur la religion pour la paix (WCRP) et fondateur de l'Institut Maarif. Surnommé « père de la nation » pour son engagement intellectuel et social », il est également considéré comme un partisan de l'idée de l'islam libéral (néomodernisme) promue par Fazlur Rahman. Ancien président de la Muhammadiyah, c'est sous son mandat que les jeunes progressistes et libéraux de l'organisation furent regroupés au sein du JIMM (Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah, Réseau des jeunes intellectuels Muhammadiyah). En novembre 2016, il a défendu Basuki Tjahaja Purnama, alias Ahok, en

affirmant qu'Ahok n'avait pas blasphémé contre la religion. Cette opinion allait à l'encontre de l'avis de la plupart des autres leaders musulmans, y compris le Conseil des Oulémas d'Indonésie (MUI), qui avait émis une fatwa selon laquelle Ahok avait blasphémé contre l'islam et les ulémas. Dans sa défense, Buya Syafii a écrit dans le journal Tempo : "Si lors du procès il est prouvé qu'il y a eu une infraction criminelle dans l'action de Basuki Tjahaja Purnama alias Ahok le 27 septembre 2016, je propose qu'il soit condamné à 400 ans de prison pour avoir insulté le Coran, le livre saint de l'islam, afin que les parties qui l'accusent soient satisfaites sans limite." Il a ajouté : "Laissons les générations futures juger de la vérité de ces accusations, une génération que l'on espère plus stable et plus sage dans sa compréhension de la politique indonésienne, qui est empreinte de ressentiment."

Azyumardi Azra

Azyumardi Azra CBE (4 mars 1955 - 18 septembre 2022) était un intellectuel public indonésien, un érudit musulman et le recteur de l'Université islamique d'État Syarif Hidayatullah de Jakarta. Il a obtenu son diplôme du Département d'Histoire de l'Université Columbia en 1992. Reconnu comme un auteur prolifique et membre du conseil consultatif de plusieurs organisations internationales telles que le Fonds des Nations Unies pour la démocratie (UNDEF) et l'Institut international pour la démocratie et l'assistance électorale (International IDEA). Après avoir occupé le poste de recteur à l'Université islamique d'État Syarif Hidayatullah de Jakarta, il est devenu directeur de l'école supérieure. En 2010, il a reçu le titre de Commandeur de l'Ordre de l'Empire britannique, un ordre honorifique du Royaume-Uni. Azyumardi Azra était recteur de l'UIN Syarif Hidayatullah de Jakarta de 1998 à 2006. Né à Lubuk Alung, Padang Pariaman, Sumatra occidentale, le 4 mars 1955, il est considéré comme l'un des érudits musulmans indonésiens les plus éminents. En 2010, il a été honoré du titre de Commandeur de l'Ordre de l'Empire britannique, une distinction honorifique du Royaume-Uni. Azyumardi Azra a suivi un parcours éducatif diversifié. Après avoir obtenu son diplôme de la Faculté de Tarbiyah de l'IAIN à Jakarta, il a poursuivi ses études au Département de Langue et Culture du Moyen-Orient de l'Université Columbia. Ses études ont été soutenues par une bourse Fulbright en 1988. En 1989, Azyumardi Azra a également obtenu une bourse de la Présidence de l'Université Columbia, ce qui lui a permis de poursuivre ses études en histoire au sein de la même université. Il a également obtenu une maîtrise en philosophie de l'Université Columbia en 1992. De plus, il a décroché un doctorat en philosophie grâce à sa thèse intitulée « La transmission du réformisme islamique en Indonésie : Réseau des oulémas du Moyen-Orient et

malais-indonésien au XVII^e et XVIII^e siècles ». Cette thèse a été publiée à Canberra, Honolulu et Leiden aux Pays-Bas.

Din Syamsuddin

Muhammad Sirajuddin Syamsuddin, également connu sous le nom de Din Syamsuddin, est un homme politique de premier plan ayant exercé la fonction de Président du Conseil central de Muhammadiyah pour les périodes 2005-2010 et 2010-2015. Il est né le 31 août 1958 à Sumbawa, dans la province de Nusa Tenggara occidentale, en Indonésie. Il a été désigné pour occuper la présidence du Conseil central du Conseil des oulémas indonésiens (Majelis Ulama Indonesia, MUI), succédant ainsi à Sahal Mahfudz, décédé le vendredi 24 janvier 2014. Din Syamsuddin s'est fortement impliquée dans les dialogues interreligieux et la coopération. Il a joué un rôle prépondérant dans la création et la présidence du Conseil interreligieux d'Indonésie. Actuellement, il occupe la fonction de modérateur de RfPAsia (Religions for Peace Asia) et préside le Centre de dialogue et de coopération entre les civilisations (CDCC), ainsi que le Forum mondial pour la paix, dont le siège est à Jakarta. En tant que président de Muhammadiyah, il a souvent été invité à participer à diverses conférences internationales sur les questions de relations interreligieuses et de paix. Il a notamment été convié au Vatican pour prononcer une conférence publique sur le terrorisme dans son contexte politique et idéologique. Il souligne que le terrorisme revêt une plus grande pertinence lorsqu'il est lié à des enjeux politiques plutôt qu'idéologiques. Par ailleurs, il exprime son désaccord à l'égard de certains groupes de musulmans qui utilisent l'islam comme prétexte pour perpétrer des actes terroristes. Plus récemment, Din Syamsuddin a pris l'initiative de créer le Mouvement pour Sauver la Terre en Indonésie (Indonesia Bergerak Menyelamatkan Bumi) et assume la présidence du comité directeur de ce mouvement.

Haedar Nashir

Haedar Nashir, né le 25 février 1958, est un sociologue indonésien et le président de Muhammadiyah, la deuxième plus grande organisation religieuse musulmane au monde. Il a été élu à la tête de l'organisation le 6 août, le même jour où sa femme, Siti Noordjannah Djohantini, a été réélue pour un deuxième mandat à la tête d'Aisyiyah, une organisation de femmes affiliée à Muhammadiyah. Nashir a exprimé des préoccupations concernant les manifestations de novembre 2016 à Jakarta, liées au procès pour blasphème du gouverneur chrétien de Jakarta, Basuki Tjahaja Purnama. Bien que Nashir ait salué le procès comme une preuve d'application objective de la loi et encouragé les citoyens à surveiller la transparence et

l'État de droit, il a indiqué que « la précieuse énergie et temps qui auraient pu être utilisés de manière productive » avaient été perdus. Il a également réitéré le soutien de Muhammadiyah au président de l'Indonésie, Joko Widodo, à la police nationale indonésienne et à la diversité religieuse en Indonésie.

Harun Nasution

Le Professeur Dr. Harun Nasution (23 septembre 1919 - 18 septembre 1998) était un universitaire, intellectuel, penseur, philosophe et figure musulmane indonésienne. Il a été recteur de l'IAIN Syarif Hidayatullah. Il est né à Pematang Siantar, en Sumatra du Nord.[2] Harun Nasution a fréquenté l'école HIS (Hollandsch Indlansche School) et a obtenu son diplôme en 1934. En 1937, il a obtenu son diplôme de la Moderne Islamietische Kweekschool. Il a poursuivi ses études à l'Université Al-Azhar en 1940, puis a obtenu son baccalauréat à l'American University du Caire en 1952, où il a étudié les sciences sociales. Harun Nasution a travaillé comme diplomate à Bruxelles et au Caire de 1953 à 1960. Il a obtenu son doctorat à l'Université McGill au Canada en 1968. Ensuite, en 1969, il est devenu recteur de l'IAIN Syarif Hidayatullah et de l'Université d'État de Jakarta. En 1973, il a été nommé recteur de l'IAIN Syarif Hidayatullah. Harun Nasution est décédé le 18 septembre 1998 à Jakarta. En 1962, il a commencé ses études à l'Institut des études islamiques de l'Université McGill à Montréal. Ses études doctorales portaient sur la théologie de Muhammad Abduh, en se concentrant sur la mesure dans laquelle Abduh avait été influencé par les enseignements mu'tazilites. Nasution a obtenu son doctorat en 1969, puis est retourné en Indonésie, où il a occupé un poste à l'IAIN de Jakarta. Il est considéré promoteur de l'école de pensée mutazilite sur les doctrines du dynamisme, de la liberté et de la responsabilité humaine, du rationalisme et du naturalisme ayant contribué au développement de la philosophie et des sciences religieuses et laïques pendant la période classique de la civilisation islamique. L'influence de Nasution dans le développement de la pensée religieuse moderne indonésienne, en particulier parmi les étudiants musulmans est importante dans l'histoire du renouveau de l'islam indonésien.

Hasyim Muzadi

Achmad Hasyim Muzadi (8 août 1944 - 16 mars 2017) était un érudit et un religieux islamique indonésien qui a été président de la Nahdlatul Ulama de 1999 à 2010. Fondateur et directeur de l'école coranique *Al-Hikam*, il était un défenseur de l'islam modéré, qu'il définissait comme ni radical ni libéral, et critiquait à la fois le fondamentalisme islamique et le libéralisme islamique. Hasyim a été le colistier de la présidente Megawati Sukarnoputri lors de l'élection présidentielle

indonésienne de 2004, bien que leur ticket ait été défait au second tour. Par la suite, il a siégé au Conseil consultatif présidentiel de 2015 jusqu'à sa mort. Hasyim était un défenseur de l'islam modéré, qu'il définissait comme étant ni radical ni libéral. Lutter contre le fondamentalisme islamique était l'un de ses objectifs en fondant *Al-Hikam*. L'organisation a identifié les étudiants qui nourrissent « de forts sentiments religieux mais qui n'ont pas encore reçu une formation religieuse solide » comme étant « particulièrement susceptibles au fondamentalisme ». Elle considère l'enseignement traditionnel des *pesantren* et les interprétations historiques des grands érudits islamiques comme des facteurs « tempérants » pour lutter contre l'extrémisme. En revanche, Hasyim était en désaccord avec l'islam libéral en raison de sa tendance à « autoriser (rendre licite) toutes choses », et critiquait les jeunes de la NU (Nahdlatul Ulama) pour être « plus proches des Occidentaux dans leur vision de l'islam que de la tradition » en raison de l'origine de leurs financements et de leurs formations occidentales. Malgré ce désaccord, il n'appelait pas à interdire la pensée libérale et affirmait que des forums appropriés devaient être mis en place pour débattre des questions controversées au sein de la communauté. Pendant l'invasion américaine de l'Afghanistan à la suite des attentats du 11 septembre, Hasyim a rejeté les appels en Indonésie à recruter des membres de la NU pour un djihad en Afghanistan. Selon lui, « le djihad ne signifie pas toujours guerre sainte ; les efforts visant à développer l'islam et la communauté musulmane sont également appelés djihad ». Il a déclaré que les attentats du 11 septembre étaient une « tragédie de l'humanité, pas une tragédie de la religion » et ne devraient pas être transformés en un conflit religieux.

Kuntowijoyo

Kuntowijoyo (18 septembre 1943 - 22 février 2005) était un intellectuel, écrivain et historien indonésien. Kuntowijoyo a reçu une éducation religieuse formelle à la Madrasah Ibtidaiyah de Ngawonggo, Klaten. Il a obtenu son diplôme d'études secondaires à Klaten et son diplôme d'études secondaires supérieures à Solo, avant d'obtenir sa licence en histoire à l'Université Gadjah Mada en 1969. Il a ensuite obtenu un diplôme de maîtrise en histoire américaine de l'Université du Connecticut, aux États-Unis, en 1974, et un doctorat en histoire de l'Université Columbia en 1980. Il a enseigné à la Faculté des lettres de l'Université Gadjah Mada et a finalement été nommé professeur à la Faculté des sciences culturelles. Il a également été chercheur principal au Centre d'études et de recherche sur la population de l'Université Gadjah Mada, à Yogyakarta. Pendant ses études à l'UGM, il a été secrétaire de l'Institut de la culture islamique (Leksi). Sa contribution majeure au développement des sciences sociales en Indonésie est son concept des Sciences Sociales Prophétiques (ISP). Pour Kuntowijoyo, les

sciences sociales ne doivent pas se contenter d'expliquer ou de comprendre la réalité et de la laisser telle quelle, mais elles doivent également avoir pour mission de la transformer en vue des aspirations idéalisées de la société. Il a ensuite formulé trois valeurs fondamentales en tant que base des sciences sociales prophétiques, à savoir : l'humanisation, la libération et la transcendance. Cette idée est aujourd'hui largement étudiée. Par exemple, dans le domaine de la sociologie, il existe l'idée de la sociologie prophétique, qui est conçue comme une sociologie basée sur le paradigme de l'ISP.

Lukman Hakim Saifuddin

Lukman Hakim Saifuddin (né le 25 novembre 1962) est un homme politique indonésien qui a été ministre des Affaires religieuses dans le Second Cabinet de l'Indonésie unie du président Susilo Bambang Yudhoyono et dans le Cabinet de travail du président Joko Widodo. Saifuddin est considéré comme plus modéré que son prédécesseur, Suryadharma Ali. Contrairement à Ali, Saifuddin s'est également montré disposé en tant que ministre des Affaires religieuses à reconnaître la foi *bahá'í*, un groupe minoritaire dans le pays. Saifuddin a également participé à une prière commune avec des bouddhistes indonésiens à Medan en novembre 2016. En revanche, il a également exhorté les musulmans en Indonésie à prier pour la minorité Rohingya en Birmanie en réaction à la persécution des Rohingyas en 2016 en Birmanie, et a déclaré que le gouvernement indonésien surveillait la situation. Saifuddin a également mis en garde contre de nouvelles manifestations à la suite des manifestations de Jakarta de novembre 2016 contre le gouverneur chrétien de Jakarta, accusé de blasphème, en déclarant que des accusations formelles avaient été portées devant un tribunal et qu'il n'y avait aucune justification pour de nouvelles manifestations. À la fin de 2014, il a été nommé ministre des Affaires religieuses par le président Susilo Bambang Yudhoyono, remplaçant Suryadharma Ali, qui avait été inculpé dans un scandale de corruption lié à l'utilisation illicite de fonds destinés au pèlerinage. En tant que ministre des Affaires religieuses dans le Second Cabinet de l'Indonésie unie, il n'a servi que trois mois à la fin du mandat de Yudhoyono. Lorsque Joko Widodo a été élu nouveau président en 2014, il a été réaffecté ministre des Affaires religieuses dans le Cabinet de travail de 2014-2019 en Indonésie. En 2019, il a proposé la politique de la modération religieuse en Indonésie.

Ma'ruf Amin

Homme politique, religieux et conférencier indonésien, Ma'ruf Amin (né le 11 mars 1943) est le 13e et actuel vice-président de l'Indonésie. Âgé de près de 76 ans lors de son investiture, il est le plus âgé des vice-présidents indonésiens à avoir prêté serment. Alors président du Conseil

des oulémas d'Indonésie (Majelis Ulama Indonesia, ou MUI) il accepta la nomination à la vice-présidence. Le 9 août 2018, le président Joko Widodo a annoncé que Ma'ruf serait son colistier lors de l'élection présidentielle indonésienne de 2019. À la suite de sa candidature, il a démissionné de son poste de leader suprême (*rais 'am*) de la Nahdlatul Ulama (NU), la plus grande organisation islamique du monde. En tant que président du MUI, Ma'ruf a soutenu des réglementations interdisant la pornographie et a approuvé un décret interdisant les activités des Ahmadis. De plus, Ma'ruf a « regretté » la décision de la Cour constitutionnelle de rejeter une proposition d'interdiction des activités sexuelles des homosexuels en 2017, préférant des « réglementations strictes ». Ma'ruf a été impliqué dans une partie de la controverse entourant les élections contestées pour le poste de gouverneur de Jakarta en 2017. Le gouverneur de Jakarta de l'époque, Basuki Tjahaja Purnama, largement connu sous le nom d'"Ahok", est devenu la cible de nombreuses manifestations à Jakarta en novembre 2016. En réponse, Ahok a allégué que Ma'ruf avait pris parti dans l'élection en raison d'un appel téléphonique avec l'ancien président Susilo Bambang Yudhoyono, dont le fils Agus Harimurti Yudhoyono se présentait contre Ahok dans l'élection. Lors d'une interview distincte, menée après sa nomination en tant que candidat à la vice-présidence, Ma'ruf a déclaré qu'il regrettait d'avoir témoigné contre Ahok et a ajouté qu'il avait été « contraint » de le faire car il faisait respecter la loi.

Moeslim Abdurrahman

Moeslim Abdurrahman est un intellectuel musulman en Indonésie. Il est une figure de proue de Muhammadiyah et un mentor pour le mouvement JIMM (Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah), une organisation de jeunes intellectuels au sein de Muhammadiyah. Moeslim Abdurrahman est né à Lamongan le 8 août 1948. Il a commencé son éducation à l'école primaire (SR) de Lamongan. Après avoir terminé l'école primaire, il est entré au Pesantren Raudlatul Ilmiyah à Kertosono. Il a ensuite poursuivi ses études supérieures à l'Universitas Muhammadiyah Surakarta (UMS), anciennement connue sous le nom de Sekolah Tinggi Ilmu Agama Islam. Après son diplôme de l'UMS, il s'est rendu aux États-Unis, où il a obtenu une maîtrise et un doctorat en anthropologie à l'University of Illinois, Urbana. Moeslim Abdurrahman est un activiste de Muhammadiyah et a été actif au sein de la Lembaga Pemberdayaan Buruh, Tani, dan Nelayan PP Muhammadiyah (Institut pour l'autonomisation des travailleurs, des agriculteurs et des pêcheurs de Muhammadiyah). Lorsque le Maarif Institute a été fondé en 2003, il a été nommé directeur. Il a également été directeur de la Lembaga Pengembangan Ilmu-Ilmu Sosial (LPIS) (Institut de développement des sciences

sociales) et président de la Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF) (Institut d'études religieuses et philosophiques). Il a également été professeur invité à la Graduate School of Anthropology and Political Science de l'Universitas Indonesia (UI) ainsi qu'à la Graduate School de l'UMS. L'Islam transformateur, tel que défendu par Moeslim Abdurrahman, est une forme d'islam qui se préoccupe et tente de résoudre divers problèmes sociaux et humanitaires. Cette idée découle d'une critique de la théologie traditionnelle qui se concentre principalement sur les questions de « *halal* » (licite) et « *haram* » (illicite). En revanche, la théologie traditionnelle ne prend pas en compte la souffrance des gens. Moeslim Abdurrahman tente d'aborder les enseignements divins de manière critique, dialectique et réflexive. Il le fait dans le but de répondre aux crises sociales et humanitaires en Indonésie.

Munawir Sjadzali

Munawir Sjadzali (7 novembre 1925 - 23 juillet 2004) a été le ministre des Affaires religieuses de la République d'Indonésie dans le Cabinet *Pembangunan III* et *IV*. Reconnu pour sa proximité avec Mohammad Hatta et en tant que ministre des Affaires religieuses ayant une formation diplomatique plutôt qu'une formation religieuse. Il avait également un intérêt pour la musique classique et était compétent en narration et en rhétorique. Au milieu des années 1980, Munawir Sjadzali a avancé l'idée de repenser la loi islamique concernant l'égalité de l'héritage entre les fils et les filles. Cette idée a suscité des réactions et des débats considérables parmi les experts juridiques, en particulier les experts en droit islamique et les érudits religieux. L'idée de renouveler la loi islamique a été proposée en conjonction avec le lancement du *Proyek Kompilasi Hukum Islam* (Projet de Compilation du Droit Islamique). Selon Munawir Sjadzali, ce projet visait à trouver une solution plus honnête et respectueuse de la religion, en explorant la possibilité de modifier ou d'ajuster la mise en œuvre des directives coraniques plutôt que de chercher des subterfuges ou de jouer avec la religion. Une des tâches importantes de Munawir Sjadzali en tant que ministre, un poste politique, était de promouvoir la mise en œuvre de la résolution MPR-RI (Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia) numéro IV de 1983 sur le Pancasila en tant que seul principe directeur de la vie en société, de la nation et de l'État, ainsi que son application par les organisations sociales à tendance religieuse.

Nurcholish Madjid

Nurcholish Madjid (17 mars 1939 - 29 août 2005), connu en Indonésie sous le nom de Cak Nur, était un intellectuel musulman indonésien de renom. Au début de sa carrière académique, Nurcholish a été un leader au sein de diverses organisations étudiantes. Il est rapidement devenu

célèbre en tant que défenseur de la modernisation au sein de l'islam. Pendant toute sa carrière, il a constamment plaidé en faveur de l'idée que pour que l'islam réussisse dans la compétition mondiale des idées, il doit adopter les principes de tolérance, de démocratie et de pluralisme. Né à Jombang, dans l'est de Java, Madjid a reçu son éducation primaire dans des institutions religieuses en Indonésie, appelées *pesantren*. Il a ensuite obtenu son doctorat en études islamiques à l'Université de Chicago aux États-Unis, où il a étudié sous la direction du célèbre érudit pakistanais-américain, Fazlur Rahman. En 2003, il s'est présenté aux élections nationales en Indonésie en tant que candidat à la présidence. Il a été recteur de l'Université Paramadina à Jakarta de 1998 jusqu'à sa mort. Ses idées sur la sécularisation et le pluralisme n'ont pas été entièrement bien accueillies au sein de la communauté musulmane indonésienne, en particulier parmi ceux qui adhèrent à une interprétation textuelle littérale (traditionnelle et conservatrice) de l'islam. Certains estimaient que les idées de Cak Nur et de l'Université Paramadina s'éloignaient des textes du Coran et de la Sunna. L'idée la plus controversée de Cak Nur était sa notion « *Islam Yes, Partai Islam No?* » (Islam Oui, Parti Islam Non ?), qui a suscité un débat prolongé depuis sa formulation dans les années 1970, alors qu'une partie de la communauté musulmane s'efforçait en même temps de créer de nouveaux partis politiques islamiques. Il est considéré comme un intellectuel néomoderniste musulman qui a contribué d'inculquer l'esprit de renouveau de la pensée musulmane en Indonésie.

Said Aqil Siraj

Said Aqil Siraj est un érudit islamique indonésien et ancien président du conseil exécutif de Nahdlatul Ulama, la plus grande organisation islamique au monde. La publication la plus récente de « *Les 500 musulmans les plus Influents* » par le Centre royal d'études stratégiques islamiques en Jordanie l'a classé comme la 20e personne musulmane la plus influente au monde. Siraj s'est constamment opposé aux manifestations de novembre 2016 à Jakarta. Il a cité une fatwa interdisant la prière dans la rue, telle que prévue par les manifestants, car cela perturbait la paix. Cependant, sa position a été immédiatement contestée par le Conseil des oulémas indonésiens, une organisation spécifiquement composée de leaders religieux, dont des dirigeants de Nahdlatul Ulama. Siraj a également cité les positions des écoles de pensée malikite et shaféite au sein de l'islam sunnite, qui interdisent la prière en congrégation au milieu de la rue. En plus de son leadership au sein de Nahdlatul Ulama, Siraj a également fondé le Centre Said Aqil, une organisation en Égypte qui se concentre sur le développement du discours islamique au Moyen-Orient. Depuis 2021, il est également devenu président du conseil de surveillance de Kereta Api Indonesia, la société nationale des chemins de fer indonésienne.

Yahya Cholil Staquf

Yahya Cholil Staquf, surnommé Gus Yahya, est un homme politique indonésien et un dignitaire religieux musulman. Il occupe le poste de président du Conseil exécutif de Nahdlatul Ulama (NU) depuis décembre 2021. Lors de l'élection de la 34^e Conférence de la NU à l'Université de Lampung, à Bandar Lampung, le 24 décembre 2021. Le 31 mai 2018, il a été nommé membre du Conseil consultatif présidentiel, remplaçant Hasyim Muzadi, par le président Joko Widodo. Yahya est un ancien membre du Parti du réveil de la nation (PKB). Les sondages avaient prédit qu'il occuperait le poste de ministre des Affaires religieuses dans le cabinet « En avant l'Indonésie », mais le président Joko Widodo a nommé son frère cadet, Yaqut Cholil Qoumas. Dans le cadre de ses activités communautaires, Yahya a créé la « Communauté de *Terong Gosong* » le 13 mai 2009 et en est devenu le président du conseil de surveillance. Le 10 juin 2018, Yahya s'est rendu en Israël en tant qu'invité du Comité juif américain, un groupe de défense basé aux États-Unis organisant une grande conférence à Jérusalem. Cette visite a suscité la controverse parmi les indonésiens car l'Indonésie n'a pas de relations diplomatiques avec Israël, et le soutien aux palestiniens est très fort dans le pays. Il s'engage également dans la diplomatie de l'islam indonésien en organisant la première édition du Sommet interreligieux du Groupe des Vingt (R20) à Bali le 2 novembre 2022.

Table des sigles et acronymes

AMCF - *Asia Muslim Charity Foundation* – Foundation Asiatique de la charité musulmane

BAZNAS, Badan Zakat National – Agence National de la philanthropie musulmane

BPUKI - *Badan Penyelidik Usaha-Usaha Kemerdekaan Indonesia* - Comité d'étude pour la préparation de l'indépendance

CMM - *Centre for Moderate Muslim*

DDII - *Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia* - Conseil de prédication de l'islam indonésien, mouvement conservateur lancé par les anciens dirigeants du MAsjumi après leur éviction du champ politique.

DDI - *Darul Da'wah wal Irsyad*

DI/TII - *Darul Islam/Tentara Islam Indonesia*, Terre de l'Islam/Armée islamique d'Indonésie.

DPR - *Dewan Perwakilan Rakyat* - Chambre des députés.

FPI - *Front Pembela Islam* - Front des défenseurs de l'islam

FUI - *Forum Umat Islam* - Forum des communautés musulmanes.

Golkar - *Golongan Karya* - Groupes fonctionnels.

GNPF-MUI, Gerakan Nasional Pengawal Fatwa – Majelis Ulama Indonesia - Coordinateur du Mouvement national de protection de la fatwa – Conseil des oulémas indonésiens.

HIS - *Hollandsch-Inlandsche Schools* (hollandais) - écoles hollando-indigènes

HMI – *Himpunan Mahasiswa Islam* - Association des étudiants musulmans

HTI - *Hizbut Tahrir Indonesia* - Parti de l'Indépendance d'Indonésie.

IAIN - *Institut Agama Islam Negeri*, Institut islamique d'État.

IAKN – Institut Agama Kristen Negeri, Institut chrétien d'Etat.

IAHN – Institut Agama Hindu Negeri, Institut hindou d'Etat.

ICIP – *International Center for Islam and Pluralism* – Centre international pour l'Islam et le pluralism.

ICMI - *Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia* - Association des intellectuels musulmans indonésiens fondée en 1990 par Jusuf Habibie, alors ministre de la technologie de Suharto

IKIP - *Institut keguruan dan ilmu pendidikan* - Institut professoral et de sciences de l'éducation

IMM - *Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah* - Association des étudiants Muhammadiyah

IPKI - *Ikatan Pendukung Kemerdekaan Indonesia* – Association des supporteurs de l'indépendance d'Indonésie

JAS - *Jamaah Ansharus Syariah* – Group des sauveurs de la charia

JAT - *Jamaah Ansharut Tauhid* – Groupe des sauveurs de l'unicité en Dieu.

JIL – *Jaringan Islam Liberal* – Réseau de l'islam libéral

JIMM – *Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah* – Réseau des jeunes intellectuels de la Muhammadiyah.

KISDI - *Komite Indonesia untuk Solidaritas dengan Dunia Islam* – Comité indonésien de la solidarité avec le monde musulman.

Kopassus – *Komando Pasukan Khusus* – Commandement des opérations spéciales de l'armée

LDNU - *Lembaga Dakwah Nahdlatul Ulama*, Conseil Nahdlatul Ulama pour la prédication.

MCCC – *Muhammadiyah Center for Covid-19 Commandment* - Centre Muhammadiyah de commandement Covid-19.

Masyumi - *Madjelis Syuro Muslimin Indonesia* - Conseil Consultatif des Musulmans d'Indonésie fondé sous l'occupation japonaise. Transformé en parti en novembre 1945 en conservant le même acronyme.

MIAI - *Majelis Islam A'laa Indonesia* - Conseil suprême des musulmans d'Indonésie.

MIUMI - *Majelis Intelektual Ulama Muda Indonesia*, Conseil indonésien des jeunes intellectuels et oulémas.

MMI - *Majelis Mujahidin Indonesia* - Conseil des moudjahidines d'Indonésie.

MMS - *Moderate Muslim Society* – La société des musulmans modérés.

MPR - *Majelis Permusyawaratan Rakyat* - Assemblée de délibération du peuple) - assemblée chargée d'élire le président et le vice-président, et de voter les grandes lignes que devront suivre l'exécutif et le Parlement (DPR). Se réunit normalement tous les cinq ans au lendemain des élections législatives.

MPR - *Majelis Permusyawaratan Rakyat* - Assemblée consultative du peuple.

MPRS - *Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara* - Assemblée consultative du peuple provisoire.

MT– *Majelis Tabligh Muhammadiyah* - Conseil Muhammadiyah pour la prédication.

MUI - *Majelis Ulama Indonesia*, Conseil des oulémas d'Indonésie.

MULO - *Meer uitgebreid lager onderwijs* - Écoles primaires prolongées.

Murba – *Musyawaharah Rakyat Banyak*

NASAKOM - *Nasionalis, Agama, Komunis* - Nationaliste, religieux et communiste.

NKRI – *Negara Kesatuan Republik Indonesia* - Etat unitaire de la République d'Indonésie.

NU - *Nahdlatul Ulama* - Renaissance des oulémas.
 OCI - Organisation de la conférence islamique.
 OMS - Organisation mondiale de la santé
 PAN - *Partai Amanat Nasional*, Parti du mandat national.
 PBB - *Partai Bulan Bintang*, Parti du Croissant et l'Etoile
 PBNU - *Pengurus Besar Nadlatul Ulama*, Grand comité du Nadlatul Ulama.
 PCIM – *Pimpinan Cabang Istimewa Muhammadiyah* – Branche spéciale de Muhammadiyah
 PCINU - *Pimpinan Cabang Istimewa Nahdlatul Ulama* – *Branche spéciale de Nahdlatul Ulama*
 PDI-P - *Partai Demokrasi Indonesia-Perjuangan*, Parti démocratique indonésien de lutte.
 Persis - *Persatuan Islam*, Unité islamique.
 Perti - *Persatuan Tarbiyah Islamiyah*, Unité de l'éducation islamique.
 PII - *Pelajar Islam Indonesia*, Étudiants musulmans indonésiens.
 PKB - *Parti du reveil de la nation* (Partai Kebangkitan Bangsa)
 PK – *Partai Keadilan*, Parti de la justice
 PKI - *Partai Komunis Indonesia* - Parti communiste d'Indonésie.
 PKS - *Partai Keadilan Sejahtera* - Parti de la justice prospère.
 PMII - *Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia*, Mouvement des étudiants musulmans.
 PNI - *Partai Nasional Indonesia*, Parti nationaliste d'Indonésie.
 PPIM - *Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat* - Centre d'étude de l'islam et de la société de l'Université islamique de Jakarta.
 PPP - *Partai Persatuan Pembangunan*, Parti de l'unité du développement.
 PRRI - *Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia* - Gouvernement révolutionnaire de la République d'Indonésie.
 PSI - *Partai Sosialis Indonesia*, Parti socialiste d'Indonésie.
 PSII - *Partai Sarikat Islam Indonesia* - Parti de l'union islamique d'Indonésie.
 RPJMN – *Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional* - Plan national de développement à moyen terme.
 SI - *Sarekat Islam*, Union musulmane.
 STAIN – *Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri* – Ecole supérieure islamique d'Etat.
 STABN – *Sekolah Tinggi Agama Budha Negeri* - Ecole supérieure bouddhique d'Etat.
 STAKN - *Sekolah Tinggi Agama Kristen Negeri* - Ecole supérieure chrétienne d'Etat.
 STAKPN – *Sekolah Tinggi Agama Kristen Protestan Negeri* – Ecole supérieure chrétienne protestante d'Etat.

TNI - Tentara Nasional Indonesia, Armée nationale d'Indonésie.

UIN – *Universitas Islam Negeri* – Université islamique d'État.

TNI - *Tentara Nasional Indonesia* - Armée nationale d'Indonésie

UGM - Université Gadjah Mada

UI - Université d'Indonésie

UKP-DKAAP - *Unit Kerja Kepresidenan- Dialog dan Kerjasama Antar Agama dan*

Peradaban - Unité de travail auprès du président pour le dialogue et la coopération entre les religions et les civilisations

YADIM- *Yayasan Dakwah Indonesia-Malaysia* - Fondation indo-malaisienne pour la prédication

Glossaire

A

Abangan (javanais) [rouge] : désigne en Indonésie les Javanais proches du mysticisme ou *kejawen*.

Adat (arabe) [habitude] : par extension coutume ; comme source de droit, l'*adat* ou coutume se distingue du hukm (pl. *ahkam*) ou injonction révélée dans le Coran ou les Traditions.

Alim (pl. 'ulama') (arabe) : docteur de la Loi spécialiste des sciences religieuses en islam.

Al-Irsyad : mouvement réformiste fondé par le Soudanais d'origine arabe Ahmad bin Surkati, au début du XX^e siècle, spécialisé alors dans l'éducation de la communauté d'origine arabe.

Asas tunggal [principe unique] : politique d'uniformisation idéologique du président Suharto, qui a imposé l'idéologie nationale du Pancasila en 1985 comme fondement unique aux partis politiques et organisations sociales. Le Pancasila rassemble lui-même cinq principes, dont celui de la croyance en un Dieu unique.

Aswaja : *Ahlu sunnah wal jamaah*, ceux qui suivent l'enseignement et la tradition de prophète Muhammad et ses compagnons et les oulémas sunnites, une idéologie religieuse fondée sur la théologie ascharite, la jurisprudence musulmane malékite, hanbalite, hanafite, et shaféite, et le soufisme ghazalien. En Indonésie, NU est considéré comme organisation musulmane *Aswaja*.

B

Barzanji (arabe) : formes de récitation poétique pratiquées par les adeptes de l'islam traditionaliste lors de diverses occasions religieuses et commémoratives. Ces poèmes en arabe célèbrent les enseignements et la vie du prophète Muhammad, et sont récités dans un esprit de piété et de célébration.

Bahsul Masail (arabe) : forum de discussion approfondie sur les questions jurisprudentielles musulmanes (fiqh) au sein de NU.

Bhinneka Tunggal Ika (sanskrit) : « unité dans la diversité » (devise de l'Indonésie)

Budi Utomo (javanais) : noble effort

C

Charte de Jakarta (Piagam Jakarta) : accord controversé de la Constitution de 1945 entre représentants d'un nationalisme séculier et dirigeants de l'islam politique. Supprimé à la dernière minute, le 18 août 1945, il mentionnait l'obligation faite aux musulmans indonésiens de suivre la charia, sans précision autre que « suivant le principe d'une humanité juste et civilisée ».

Charia (arabe) : ensemble des injonctions, révélées dans le Coran et les Traditions, qui sont au fondement du droit islamique : c'est donc un terme général pour désigner l'ensemble de la loi divine.

Cultuurstelsel (hollandais) - système de cultures forcées

D

Dakwah (arabe) [invitation] : invitation à accepter la parole de Dieu, l'islam. Au XXe siècle, le terme est employé dans le sens de prosélytisme, propagation de la foi, activités de prédication.

Darul Islam-Tentara Islam Indonesia (DI-TII, Terre d'islam, armée du NII): nom donné à l'État musulman déclaré par Kartosoewiryo à Java ouest le sept août 1949 et, par extension, à la rébellion qui s'ensuivit et gagna Aceh, Sulawesi sud et Kalimantan.

Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), Conseil de prédication de l'islam indonésien] : grand mouvement de prédication fondé en 1967 par les musulmans réformistes du Masyumi. Le DDII est un mouvement islamiste conservateur. Son organe de presse, Media Dakwah, met l'accent sur la voie dominée par des pouvoirs occultes anti-islamiques. Il fut dirigé par Muhammad Natsir jusqu'à sa mort, en 1993.

Dewan Perwakilan Rakyat [DPR] : Parlement qui vote les lois, composé de 500 députés, appartenant aux partis politiques, élus dans des élections législatives tenues tous les cinq ans. Trente-huit d'entre eux sont des membres nommés par les forces armées et de la police. Il existe des parlements locaux au niveau des provinces [DPRD I] et au niveau des districts [DPRD II].

Dasar Negara (indonésien) – fondements de l'État

Demokrasi Terpimpin (indonésien) – démocratie dirigée, évolution autoritaire du régime Soekarno à partir de 1957.

F

Fatwa (pl. *fatâwâ*) (arabe) : avis d'un juriste sur un point de droit musulman (*mufti*). En Indonésie, les fatwas sont émises par diverses organisations religieuses, mais n'ont pas d'autorité légale.

Fikih, fiqh (arabe) : jurisprudence en islam. Touchant le droit civil et la famille, l'héritage, la propriété, le droit criminel et constitutionnel.

Forum Komunikasi Ahlu Sunnah wal-Jama'ah (FKASWJ), Forum de communication des fidèles de la sunna et de la communauté du Prophète) : group religieux formé par Ja'far Umar Thalib à Yogyakarta, à l'origine de la milice des Laskar Jihad.

Front Pembela Islam (FPI, Front des défenseurs de l'islam) : milice fondée en 1998 par son président, Habib Rizieq Shihab.

G

Gabungan Usaha Perbaikan Pendidikan Islam (GUPPI, Association pour l'amélioration de l'enseignement islamique) : groupe musulman sous l'influence du Golkar depuis le début de l'Ordre nouveau.

Gerakan Pemuda Ansor ou *Ansor* : nom du mouvement de la jeunesse islamique traditionaliste, dépendant du Nahdlatul Ulama (NU).

Golongan Karya (Golkar, Groupes fonctionnels) : parti gouvernemental fondé sous l'Ordre nouveau., Aux élections législatives entre 1971 et 1998, il atteint entre 60 et 70% des voix. Après la *Reformasi*, aux premières élections libres en 1999, il est passé à 22% des voix. Il est redevenu le premier parti politique aux élections de 2004, avec 21,6% des voix.

H

Hadith (arabe) : tradition rapportant les actes ou les paroles du Prophète ou son approbation tacite de paroles ou d'actes effectués en sa présence.

Haji (arabe) : titre de celui qui a fait pèlerinage à la Mecque.

Hajj (arabe) : le pèlerinage à la Mecque, l'un des cinq piliers de l'islam.

Halaqah (arabe) : littéralement « cercle ». Se dit de réunions pour des débats religieux et parfois politiques.

Hidayatullah (arabe) : réseau de pesantren fondé à Kalimantan est, au début des années 1970.

Himpunan Mahasiswa Indonesia (HMI, Association des étudiants musulmans) : de tendance moderniste ; *Himpunan Mahasiswa Indonesia - Majelis Penyelamat Organisasi* (HMI-

MPO, Association des étudiants musulmans-Conseil de sauvegarde de l'organisation)) : formé par une scission du HMI, le MPO refusant la politique d'uniformisation idéologique de Soeharto en 1985.

Hizbullah (arabe) : milice musulmane fondée sous l'occupation japonaise, bras armé du parti Masyumi durant la lutte pour l'indépendance.

Hizbut Tahrir (Parti de libération) : apparu en Indonésie dans les années 1980. Sans être formellement la branche indonésienne de l'organisation Internationale du même nom basée en Jordanie, elle en reprend sa revendication centrale : l'établissement d'un nouveau califat unissant l'ensemble du monde musulman. Clandestin durant une vingtaine d'années, le Hizb-ut Tahrir s'est développé au sein du mouvement tarbiyah, particulièrement dans les universités et instituts de technologie. Depuis 1998, il organise régulièrement des manifestations de masse et s'est montré particulièrement actif dans la mobilisation contre la guerre en Irak. Il conserve toutefois un certain goût du secret, sans doute par crainte d'une répression qui a frappé de nombreux mouvements homonymes dans le monde musulman.

I

Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI, Association des intellectuels musulmans d'Indonésie) : fondée en 1990 par Habibie, président de la République indonésienne entre mai 1998 et octobre 1999.

'Id al-fitr, idul fitri (arabe) : fête marquant la fin du ramadan.

Ijtihad (arabe) : en droit islamique, l'usage du raisonnement individuel ; l'utilisation de la méthode du raisonnement par analogie. L'Homme de loi apte cette utilisation est le *mudjtahid*. C'est al-Shafi'i (m.820) qui rejette l'utilisation de raisonnement discrétionnaire en droit religieux et identifie la fonction légitime de l'ijtihad avec l'emploi du qiyas qui consiste à tirer des conclusions par la méthode de l'analogie ou du raisonnement systématique en partant du Coran et de la Sunna du Prophète. Vers le milieu du IX^e siècle de notre ère s'implante l'idée que seuls les grands savants du passé ont le droit de le pratiquer et de le fixer.

Ijma' (arabe) (consensus) : constitue la troisième source du droit musulman après le Coran et la Sunna. Il s'agit traditionnellement du consensus des oulémas. Pour les modernistes, ce consensus et celui des représentants élus du peuple.

Ikhwan Muslimin (arabe) (les Frères musulmans) : organisations fondamentaliste fondée en Egypte.

Islam Liberal (Islib) : jeunes musulmans regroupée autour de l'intellectuel Ulil Abshar-Abdalla. Voir aussi JIL

Islam Kejawen : voir *Kejawen*

Institut Agama Islam Negeri (IAIN, Institut islamique d'État) : établissements d'enseignement supérieur islamique dépendant du ministère des Religions et dont les enseignants sont fonctionnaires. Le première IAIN fut établi en 1952. Les quatre plus importants IAIN ont été transformés en universités islamique d'État (Universitas Islam Negeri, UIN) récemment.

International Crisis Group (ICG) : organisation indépendante, basée à Bruxelles, travaillant pour la résolution des conflits dans le monde, avec des analystes présents dans plus de trente pays. Le ICG possède des bureaux de représentations dans douze pays, y compris à Jakarta. Il est financé par de nombreux gouvernements et des fondations caritatives dans le monde entier.

J

Jaringan Islam Liberal (JIL) : réseau de l'islam libéral, regroupé entre autres autour de l'intellectuel Ulil Abshar Abdalla.

Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM) : réseau de jeunes intellectuels Muhammadiyah, fondé le 8 octobre 2023.

Jemaah Islamiyah (A) : 1. terme désignant de manière générale une communauté rassemblant des musulmans ; 2) organisation terroriste responsable des attentats de Bali, du Marriott et de l'ambassade d'Australie en 2002-2004.

Jihad (arabe) (effort) : guerre sainte ou combat sacré pour la défense ou l'expansion de l'islam.

Dwifungsi (indonésien) : après 1965, les forces armées institutionnalisant la théorie de la « *dwifungs* » (double fonction), qui prend la suite de la "voie moyenne" du général Nasution. Les officiers peuvent occuper des fonctions civiles. La fonction nonmilitaire des membres de forces armée et reconnue par l'Assemblée dès 1966 et légalisée par la suite. Son abolition constitue l'une des principales demandes de la *Reformasi*.

Jilbab (arabe) : voile fermé sous le menton porté par les jeunes femmes en Indonésie ; une innovation des années 1970.

K

Kaum muda (indonésien) – littéralement groupe des jeunes. Terme désignant les musulmans réformistes en Indonésie.

Kaum putihan (indonésien) – groupe blanc, musulmans pieux ou *santri*
Kaum tua (indonésien) – littéralement groupe des vieux. Terme désignant les musulmans traditionalistes en Indonésie.

Kejawen (javanais) : sur la base *jawi* « javanais » ; essence de la culture javanais, ensemble des conceptions et des attitudes propres à Java, telles qu'elles sont reflétées par les spectacles de wayang[marionnettes] et dans les textes inspirés par le *kebatinan* ; on traduit souvent, faute de mieux, par « philosophie javanaise » [Lombard]

Kiai (javanais) : titre donné aux oulémas ou aux sheikhs soufis à Java, ou aux personnes respectées pour leur charisme religieux. L'usage du terme s'est répandu pour signifier toute personne musulmane charismatique, sans que le savoir religieux soit une condition nécessaire.

Kitab kuning (arabe, javanais, indonésien) (livre jaune) : textes anciens des IX^e-X^e siècles que l'on utilise comme base de l'enseignement dans le persantren.

Komite Indonesia untuk Solidaritas dengan Dunia Islam (KISDI, Comité indonésien pour la solidarité avec le monde musulman) : fondé en 1987 par de militants appartenant à l'aile la plus conservatrice du DDII et de la Muhammadiyah.

Kompilasi Hukum Islam : terme désignant la codification du droit musulman (concernant la famille principalement) entreprise dans les années 1980 en indonésie, et entrée en vigueur en 1991.

Komando Pasukan Khusus (Kopassus) : troupes spéciales d'élite de l'armée indonésienne.

L

Latihan Mujahid Dakwah (LMD) : stages de formation à la prédication, mis en place dans les années 1970 par imaduddin Abdurrahim à la mosquée Salman de l'Ecole Polytechnique de Bandung (ITB), l'un des bastions du renouveau islamique militant. Les stages de trois jours sont appelés alors “ formation des combattants de la prédication”.

Laskar Jihad : milis du FKASWJ, menée par Ja'far Umar Thalib, particulièrement active dans le conflit des Moluques entre 2000 et 2002.

Lembaga Dakwah Kampus (LDK) : centres de dakwah du campus qui devinrent dans les années 1980 le lieu de renaissance de l'islam politique. Des 1994, ces nouveaux cadres de la dakwah réussirent à se faire élire au sein des sénats représentant les étudiants à l'université Indonesia.

Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab (LIPIA, Institut des études islamiques et arabs de Jakarta) : un institut d'enseignement lié au mouvement réformiste al-Irsyad et à l'Arabie Saoudite.

M

Madhhab, mazhab (arabe) : école de droit de l'islam sunnite. Il en existe quatre : shaféite, hanafite, malikite et hanbalite.

Madrasah (pl. *madaris*) (arabe) (séminaire) : dans le monde musulman, établissement d'enseignement théologique et juridique à niveaux multiples, formant divers types de personnel des institutions judiciaires et religieuses des communautés musulmanes. En Indonésie, école musulmane, dont la plupart ont adopté le cursus des écoles non-religieuses après 1975, avec en général 30 % d'enseignement religieux en plus.

Majelis Dakwah Islamiyah (MDI, Conseil de prédication islamique) : organe de prédication soutenu par le gouvernement, créé en 1978.

Majelis Islam A'la Indonesia (MIAI, Conseil suprême islamique d'Indonésie) : fédération des groupes musulmans formée en 1937 et qui devint plus tard le Masyumi.

Majelis Mujahidin Indonesia (MMI, conseil de moudjahidines d'Indonésie) : regroupement des militants islamistes indonésiens en août 2000, réclamant depuis l'application de la charia en Indonésie. Il est dirigé par Abu Bakar Ba'asyir.

Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR, Assemblée de délibération du peuple) : assemblée chargée d'élire le président et le vice-président, et de voter les grandes lignes que devront suivre l'exécutif et le Parlement (DPR). Elle se réunit en temps normal tous les cinq ans et comprend désormais 695 membres, dont 500 membres du Parlement (DPR), 130 représentants des régions élus par les parlements régionaux, et 65 membres nommés, représentants certains groupes de la société, y compris les forces armées et la police, qui ont 38 de ces 65 sièges. Ces 38 sièges ont été supprimés en 2004 au Parlement et en 2009 à l'Assemblée de délibération du Bengale.

Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara (MPRS, Assemblée de libération du peuple provisoire) : nom donné aux assemblées tenues dans la période transitoire post-1965.

Majelis Ulama Indonesia (MUI, Conseil des oulémas d'Indonésie).

Majelis Syuro muslimin Indonesia (Masyumi, Assemblée consultative des musulmans d'Indonésie) : créé en 1943, il devient le parti politique des musulmans modernistes jusqu'à son interdiction par Soekarno en 1960.

Manunggaling kawulo gusti (javanais) : la doctrine panthéiste de l'union entre l'homme et Dieu, pronée par Sheikh Siti Jenar à Java.

Maulidan, muludan (arabe, javanais) : commémoration du jour de la naissance du prophète Muhammad tous les 21 Râbi' al-Awwal dans le calendrier de l'hégire.

Mufti (arabe) (juriste) : il prononce les fatwas (*fatâwâ*).

Muhammadiyah : organisation musulmane réformiste fondée en 1912. Elle a une dimension « réformist » », purifiant la pratique de l'Islam en Indonésie (de la coutume et du soufisme) dans la ligne du wahhabisme et l'autre "moderniste", multipliant ses écoles accordant une grande place aux matières non-religieuses, et contribuant ainsi à l'intégration des milieux musulmans stricts au système éducatif national. Le vote de la Muhammadiyah est distribué entre les partis islamiques comme le PAN, le PPP, le PBB et le PKS, mais aussi le Golkar.

Muludan, l'anniversaire de Muhammad en 12 Rabi ul Awwal du calendrier est célébré sous le nom javanais-arabe de *maulid* ou *milad*.

Mushrik (arabe) : polythéiste.

N

Nahdlatul Ulama (NU) : association d'oulémas formée en 1926 à Java est pour défendre les pratiques de l'islam traditionaliste, d'abord en Arabie, tombée sous l'influence du wahhabisme, mais aussi à l'intérieur de l'Indonésie, ou de nouveaux mouvements musulmans réformistes tentaient d'épurer l'islam de pratiques soufies et de la coutume. Le NU ne fut pas réfractaire à la modernisation de l'enseignement. L'un des cofondateurs du Nahdlatul Ulama est Hasyim Asy'ari, grand-père d'Abdurrahman Wahid, président indonésien d'octobre 1999 à juillet 2001. Le parti politique le plus proche du NU est le PKB en 1999 et 2004, mais son vote va également au PPP et au Golkar.

Negara Islam Indonesia (NII, État islamique d'Indonésie) : déclaré par Kartosuwiryo en 1949. Après l'exécution de son fondateur en 1962, ce mouvement du Darul Islam se remet en place clandestinement sous l'Ordre nouveau, et dans les années 1990, il est appelé « NII » ou « N sebelas » [N onze], selon la terminologie adoptée par les jeunes recrues.

O

Orde Baru (Ordre Nouveau) : c'est ainsi que l'on qualifie le régime de Suharto qui remplace progressivement la démocratie dirigée de Soekarno entre 1965 et 1966 et se termine lors de la chute de Suharto, en mai 1998.

Orde Lama (Ordre Ancien) : Le régime de Soekarno entre 1945 et 1966.

P

Paderi : désigne les religieux impliqués dans la guerre de Minangkabau à Sumatra ouest, dans la première moitié du XIX^e siècle. Le terme vient de l'expression "orang Pidari" ou homme de Pedir, en référence à ceux qui faisaient le pèlerinage à La Mecque en partant du port acehnais de Pidie.

Pam Swakarsa Umat Islam (ou Pamswakarsa, abréviation de Pasukan Pengamanan Swakarsa Umat Islam, troupes de sécurité privées de la communauté musulmane) : milices mises en place pendant le mandat du président Habibie, et qui furent particulièrement actives en novembre 1998, au moment de l'Assemblée de délibération du peuple (MPR).

Pancasila (S) : idéologie nationale depuis 1945, du sanskrit panca [cinq] et sila [principes]. Selon sa dernière version, le Pancasila comprend : 1) la croyance en un Dieu unique, 2) l'humanité juste et civilisée, 3) l'unité indonésienne, 4) la démocratie conduite avec sagesse, dans la concertation et la représentation, 5) la justice sociale.

Partai Muslimin Indonesia (Parmusi, Parti des musulmans d'Indonésie) : parti de l'islam moderniste fondé en 1968, après le refus du gouvernement de la réhabiliter le Masyumi, interdit par Soekarno en 1960. La Muhammadiyah se désengagea de ce parti en 1970.

Partai Amanat Nasional (PAN, Parti du mandat National) : proche de la Muhammadiyah en 1999 et 2004.

Partai Bulan Bintang (PBB, Parti du croissant et de l'étoile) : proche du DDII, demandant l'application de la charia. Très minoritaire.

Partai Demokrat (PD) : nouveau parti constitué à l'approche des élections de 2004 sous l'égide du général Susilo Bambang Yudhoyono. Son président était un universitaire jusqu'à 2005. Nouveau parti peu organisé, il a atteint un pourcentage impressionnant : 7,45 % des voix.

Partai Demokrasi Indonesia (PDI, Parti de la démocratie d'Indonésie) et *Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan* (PDI-P, Parti de la démocratie d'Indonésie-lutte) : l'un des partis politiques moteurs de la *Reformasi*. Minoritaire sous l'Ordre nouveau, héritier des

partis nationalistes laïques et chrétiens, forcés de fusionner en 1973, il prend de l'ampleur après l'élection de Megawati Sukarnoputri à sa tête en 1993. Le PDI de Megawati prend plus tard le nom de Parti de la démocratie d'Indonésie-lutte, ajoutant le P pour *perjuangan* [lutte].

Partai Keadilan Sejahtera (PKS, Parti de la justice et de la prospérité) : nouveau nom de *Partai Keadilan* (PK, Parti de la justice). Issu du mouvement *usrah/tarbiyah*.

Partai Persatuan Pembangunan (PPP, Parti de l'unité et du développement) : parti musulman unique sous le régime Soeharto.

Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII, Parti de l'Association islamique d'Indonésie) : héritier du Sarekat Islam (SI, Association islamique), la première organisation de masse musulmane nationaliste. Son dirigeant fut longtemps le fils du fondateur du SI, Tjokroaminoto. En 1973, il dut fusionner dans le PPP et reprit son nom initial de Sarekat Islam.

Pelajar Islam Indonesia (PII, Association des élèves musulmans) : mouvement des jeunes musulmans regroupant collégiens et lycéens.

Pemerintah Révolutionner Republik Indonesia (PRRI) Gouvernement révolutionnaire de la république d'Indonésie) : gouvernement d'opposition à Soekarno et au Parti communiste montant, constitué en 1958 à Sumatra ouest et réprimé en l'espace de quelques mois.

Pengajian (indonésien) : congrégation religieuse

Pesantren (javanais) : étym. *Santri* ; école coranique fondée par un kiai, à l'origine souvent dans un hameau éloigné des villes. Les élèves, *santri*, y sont pensionnaires, et assurent autrefois eux-mêmes les tâches de ménage et de cuisine. Les élèves en sont les *santri*, terme qui par extension désigne les musulmans orthodoxes, par opposition aux *abangan*.

Persatuan Islam (Persis, Union islamique) : créé en 1923 à Bandung, ce mouvement réformiste radical auquel appartenait Mohammad Natsir, Premier ministre en 1950, a eu une influence importante sur l'islam Indonésien.

Piagam Jakarta : voir charte de Jakarta.

Président de la République : la Constitution de 1945 a introduit un régime présidentiel, mais le pouvoir du Président a été considérablement diminué depuis 1999. Le MPR a le pouvoir de destituer le Président, ce qu'il a fait le 23 juillet 2001, abrégant le mandat d'Abdurrahman Wahid.

Pribumi (javanais) : Indonésien de souche, utilisé par opposition à Sino-Indonésien en particulier.

Priyayi (javanais) : aristocratie javanaise

R

Reformasi : nom donné au mouvement de “ réforme” né en 1998 en Indonésie, qui comprend non seulement le changement de gouvernement, mais également, à plus long terme, une réforme des institutions en faveur de la démocratie.

Rois 'am (arabe) : président général, la fonction la plus haute au sein du Nahdlatul Ulama.

S

Santri (javanais) : étudiant des pesantren, école coranique à Java, et, dans les années 1950, musulmans pratiquants par opposition aux *abangan*.

Sarekat Islam (Association islamique) : mouvement nationaliste créé en 1912 à Surabaya, issu du Sarekat Dagang Islam, une association de marchands et commerçants musulmans. Il devint plus tard un parti politique, qui fusionna avec d'autres partis musulmans dans le PPP en 1973, Voir PSII.

Sekaten (javanais) : le mot provient de l'arabe « *shahadatayn* », deux professions de la foi en Islam. C'est une tradition javanaise de la commémoration de la naissance du prophète Muhammad à Yogyakarta and Surakarta tout le mois Râbi' al-Awwal, établi pour la première fois par le Sultan Hamengkubuwono I, le fondateur du Sultanat de Mataram musulman à Java.

Shafi'iyya, shaféite : l'une de quatre grandes écoles théologiques et juridiques de l'islam sunnite, d'après le juriste Shafi'i, très largement majoritaire en Indonésie, présente dans toute l'Asie du Sud-Est et dans le Caucase septentrional (Daghestan), et que caractérise une certaine forme de littéralisme et de puritanisme. On dit aussi école shaféite.

Sheikh (arabe) : autorité spirituelle responsable d'un ordre mystique musulman ou de l'une de ses branches.

Shirk (arabe) : associationnisme ou association de Dieu à d'autres divinités ou à l'homme, condamné par l'islam comme contraire au principe du monothéisme.

Shura (arabe) : principe de consultation.

Slametan (javanais) : Le mot « slametan » désigne une cérémonie traditionnelle dans la culture javanaise. Habituellement, le *slametan* est un événement où l'on partage un repas

ensemble, organisé pour célébrer des moments importants tels que les anniversaires, les mariages, les naissances ou des événements religieux. En plus d'être une célébration, le *slametan* a également une signification spirituelle et sociale. Littéralement, le terme « slametan » provient du mot « slamet » qui signifie en sécurité ou sain et sauf. Cette cérémonie vise à inviter la bénédiction, la sécurité et la protection lors de l'événement célébré. Pendant le *slametan*, des plats spéciaux et des mets particuliers sont servis, puis des prières et des mantras sont récités pour demander la bénédiction de Dieu. En outre, le *slametan* peut aussi être l'occasion de rassembler la famille et les amis dans une ambiance chaleureuse. Bien que cette tradition ait des racines profondes dans la culture javanaise, elle peut également être observée de nos jours dans diverses autres communautés en Indonésie en tant qu'élément de fusion culturelle.

Solawatan (arabe) : est une pratique de dévotion populaire chez les musulmans indonésiens, qui consiste à répéter des prières et des bénédictions en l'honneur du prophète Muhammad et de sa famille. Ces prières sont formulées en arabe, la langue sacrée de l'islam, et constituent une manière pour les croyants de manifester leur amour et leur respect envers le prophète et sa lignée.

Soufisme : acte de se dévouer à la vie mystique, de devenir un soufi, une confrérie mystique musulman.

Sunnah (arabe) : coutume normative du prophète Mahomet ou de la communauté primitive, consignée après la mort du Prophète par les traditionnalistes. L'imam al-Shafi'i la fit reconnaître comme fondement de l'islam après le Coran.

Sunan (indonésien) – saint religieux javanais équivalent du sultan à Surakarta

Syuriah (arabe) : organe suprême de conseil du Nahdlatul Ulama, composé exclusivement d'oulémas aux connaissances religieuses certifiées.

T

Tafsir (arabe) : commentaire du Coran.

Tahayul (arabe) : les coutumes superstitieuses

Tahlilan (arabe) : prières prononcées pour le mort.

Tarekat, tariqa (arabe) : 1) « voie » qui mène à Dieu par la connaissance mystique ; 2) confrérie religieuse d'un ordre mystique.

Tauhid (arabe) : unicité de Dieu, monothéisme.

U

Ulama (arabe) : voir ‘*alim*.

Umma (arabe) : communauté musulmane universelle (en Indonésie, umat islam).

Universitas Islam Negeri (UIN, Université islamique d’État) : nom donné après 1998 à de nombreux instituts d’enseignement islamique supérieurs, autrefois appelés IAIN.

Usroh (arabe) : [famille], concept d’organisation selon la méthode des Frères Musulmans, ou les militants apprennent à vivre pleinement selon les règles de l’islam en petits groupes de dix à quinze personnes.

Ustadz (arab) : enseignant religieux, souvent le titre donné aux oulémas non javanais ou aux nouveaux religieux formés en dehors des pesantren traditionnelles.

Ukhuwah (arabe) – concept de fraternité ou solidarité musulmane

W

Wakaf, waqf (A) : bien de mainmorte.

Wali (arabe) : saint musulman, celui qui est “proche de Dieu”.

Walisongo : neuf saints musulmans, neuf prédicateurs musulmans à Java

Wujudiyah (arabe) : la doctrine panthéiste de l’union entre l’homme et Dieu. Voir *manunggaling kawulo gusti*

Z

Zakat (arabe) : impôt religieux levé en principe annuellement au taux de 2,5 % du capital.

Ziarah (arabe) : voir *ziyara*.

Ziyara (arabe) : pèlerinage (non canonique), généralement à une tombe de saint.

Index

A

- abangan*, 45, 46, 56, 103, 105, 110, 129, 133, 231
- Abdallah ibn Saoud, 17
- Abdallah II bin Al-Hussein, 16, 152
- Abdul Haris Nasution, 57
- Abdul Kahar Mudzakkir, 120
- Abdul Karim Amrullah, 39, 134
- Abdul Karim Soroush, 146
- Abdul Mu'ti, 151, 167, 181, 184, 219, 227, 229, 230
- Abdul Muhyi Pamijahan, 29
- Abdul Mukti Ali, 140
- Abdul Munir Mulkhan, 72, 73, 146, 188
- Abdul Shomad, 112, 210, 211, 235
- Abdullah Ahmad, 39, 134
- Abdullah Ahmed An-Naim, 146
- Abdullah Shomad, 113
- Abdurahman Baswedan, 120
- Abdurrahman « Gus Dur » Wahid, 76, 78
- Abdurrahman Al-Kawakibi, 133
- Abdurrahman Wahid, 65, 70, 74, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 101, 129, 143, 146, 149, 156, 157, 158, 159, 189, 191, 215, 217
- Abdurrauf Sinkili, 28, 29, 35
- ABRI, 57, 59
- Abu A'la Al-Maududi, 136, 138
- Abu Bakar Ba'asyir, 65, 66, 86, 159, 198
- Aceh, 23, 24, 27, 28, 29, 30, 31, 35, 49, 51, 58, 63, 67, 76, 80, 81, 82, 85, 87, 112, 142, 159, 232, 235
- adat*, 35, 36, 37, 123, 127
- adat basandi syarak et syarak basandi adat*, 36, 37
- Adi Hidayat, 113, 210, 211, 235
- Adian Husaini, 71, 113, 145, 147, 188, 198, 199, 216
- Adnin Armas, 145, 147, 148
- Afghanistan, 11, 64, 73, 83, 85, 138, 150, 160, 168, 172, 181, 183
- Afrique du Nord, 23, 164, 168, 183
- agama baru*, 60
- Ahl al-Sunna wa al-Jamâ'a al-Nahdiyya*, 228
- ahlus sunnah wal jamaah*, 191
- Ahmad Azhar Basyir, 196
- Ahmad Dahlan, 39, 43, 44, 71, 72, 120, 126, 134, 188, 190, 197
- Ahmad Hasan, 135
- Ahmad Khatib Sambas, 174
- Ahmad Malik Fajar, 98
- Ahmad Muhammad al-Thayyeb, 97
- Ahmad Soemargono, 158
- Ahmad Syafii Ma'arif, 62, 72, 74, 84, 85, 98, 146, 149, 150, 180, 188, 212
- Ahmadiyah, 88, 95, 192, 205, 208, 209

- Ahok, 20, 76, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 106, 110, 113, 166, 192, 193, 210, 211, 212, 214
- Aïd al-Adha, 220, 221, 236
- Aïd Al-Fitr, 220
- al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar*, 68, 187
- Al-Ghazali, 31, 132, 241
- aliran*, 113
- Ali Shariati, 143, 146
- Al-Irsyad al-Islamiyah, 43, 134
- Al-Mâida 51, 96
- Al-Manâr*, 134
- Al-Qaïda, 11, 16
- al-ukhuwa al-islâmiya*, 68, 108
- Al-Washliyah, 135
- Alwi Shihab, 157, 206
- Amangkurat I, 34
- Ambon, 48, 63, 64, 80, 158
- Amien Rais, 62, 72, 78, 91, 143, 213, 214
- Amin Abdullah, 70, 72, 73, 148, 188, 189, 212, 235, 236
- Amina Wadud, 146
- Anâ al-Ḥaqq*, 31
- Andreas Yewangoe, 90
- Andrée Feillard, 15, 20, 43, 45, 51, 53, 56, 57, 78, 79, 80, 81, 82, 89, 135, 137, 138
- angajawi*, 33
- Anis Matta, 188
- An-Nida*, 194
- Anwar Haryono, 196
- APEC 2011, 199
- AR. Fachrudin, 60
- Arabie Saoudite, 11, 17, 18, 27, 45, 56, 91, 102, 131, 135, 138, 152, 153, 154, 166, 173, 174, 176, 182
- arabisasi Islam*, 81
- Archipel, 15, 20, 25, 26, 29, 31, 34, 39, 42, 45, 65, 81, 105, 135, 136, 173, 177, 185, 228
- As'ad Syamsul Arifin, 120
- Asas Tunggal*, 59
- Asghar Ali Engineer, 146
- Asia Muslim Charity Foundation, AMCF, 191
- Asian Conference for Religion and Peace*, ACRP, 174
- Asie du Sud, 5, 11, 25, 62, 132, 156, 164, 177, 195, 203
- Asie du Sud-Est, 5, 11, 62, 132, 157, 195
- Assemblée Constituante, 51
- AstraZeneca, 219, 220, 223
- Aswaja*, 175, 176, 227, 228, 229, 232, 235
- Azyumardi Azra, 25, 27, 28, 29, 70, 84, 139, 141, 142, 155, 165, 176, 177, 202, 203, 205, 206, 216, 218

B

- B. J. Habibie, 78, 156
- Babad Cirebon*, 33
- Babad Sekaten*, 33
- Badan Nasional Pemberantasan Terorisme, BNPT, 127
- Badan Pengembangan Ideologi Pancasila, BPIP, 116, 127
- Badan Zakat Nasional, Baznas, 222
- Bahtiar Nasir, 102, 103, 113, 188, 210, 213

bahtsul masail, 192
 Bali, 11, 48, 49, 54, 65, 73, 76, 83, 84, 85, 86, 89, 112, 152, 154, 160, 163, 176, 183, 197, 206, 222
 Bandung, 20, 27, 29, 42, 44, 49, 50, 54, 61, 79, 87, 125, 135, 139, 144, 149, 153, 174
 Bangsamoro de Mindanao, 178
 Bassam Tibi, 146
 Basuki Tjahaja « Ahok » Purnama, 93
 Benedict Anderson, 48
 Bernard Lewis, 13
 Bharatiya Janata Party, BJP, 176
 Bhikhu Sri Pannyavaro, 90
 Bhinneka Tunggal Ika, 8, 97, 108, 115, 116, 131, 152, 163, 171, 184, 214, 218, 225, 226, 238
bid'a, 43, 44, 134
bilâd al-jâwî, 42, 134
 Bisri Syansuri, 174
 bouddhisme, 88, 118, 240, 241, 242
 Budi Utomo, 46, 47, 49
 Bukit Tinggi, 39
bumiputera, 41, 42
 Burhanuddin Ulakan, 29, 35

C

Cak Nur, 143, 144, 145
 catholicisme, 88, 104, 118
cebong, 107
 Center for Dialogue and Cooperation among Civilisations, CDCC, 174
 Centre pour les musulmans modérés, CMM, 171
 charia, 28, 29, 33, 35, 36, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 59, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 69, 70, 73, 74, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 87, 88, 89, 91, 92, 94, 100, 101, 108, 111, 129, 135, 136, 137, 139, 146, 159, 173, 176, 188, 193, 199, 213, 216, 231
 Charte de Jakarta, 50, 51, 54, 55, 59, 82, 118, 189
 chef suprême, *rais 'am*, 100
 Cheng Ho Multiculture Trust, 174
 chiites, 192
 Chine, 25, 26, 54, 107, 133, 134, 156, 172, 174, 204, 240
 chrétien, 44, 65, 80, 93, 99, 106, 125, 145, 163, 192
 christianisme, 85, 88, 95, 104, 118, 144, 145, 242
 Ciciek Farha Assegaf, 81
 Cikeusik, 88, 209
 Cirebon, 34, 40, 87
 civilisation occidentale, 148, 164, 198, 199, 200
 Code pénal, KUHP, 122
 International Conference of Islamic Scholars, ICIS, 165, 175
 confucianisme, 118
 Congrès juif mondial de Budapest, 174
 Conrad Theodore van Deventer, 40
 conservateur-traditionaliste, 158
 coordinateur du Mouvement national de protection de la fatwa, GNPf-MUI, 102
 Coran, 8, 9, 15, 16, 25, 26, 36, 39, 44, 67, 71, 96, 138, 143, 144, 146, 151, 186, 189, 190, 195, 207, 235, 238

coronavirus, 219, 224
cosmopolitisme, 171, 172, 176, 181, 226
Covid-19, 121, 219, 221, 223, 225
croyance locales (*aliran kepercayaan*), 118
cultuurstelsel, 38

D

Dahlaniyyah, 43
dakwah aswaja, 225
dakwah kultural, 225, 227
dakwah, 66, 68, 235
Daniel Pipes, 12, 13
Dâr al-‘Ahdi wa al-Shahâda, 61
Darul Islam, 51, 52, 59, 61, 139
Darul Salam, 61
DDII, 55, 56, 137, 138, 139, 143, 145, 196,
198, 216, 218
Déclaration de La Mecque, 16, 17, 151,
166
Demak, 31, 32, 34, 40, 111, 230
démocratie, 12, 13, 14, 15, 20, 50, 52, 54,
55, 58, 59, 61, 62, 63, 68, 72, 73, 78, 79,
84, 85, 90, 99, 100, 111, 112, 119, 121,
122, 123, 129, 132, 136, 137, 141, 143,
146, 147, 151, 152, 154, 160, 162, 163,
164, 165, 166, 167, 168, 170, 172, 178,
186, 189, 201, 209, 211, 215, 217, 218,
224, 230, 237
Démocratie Guidée, 53
Dewi Fortuna Anwar, 83, 155, 159, 164
Din Syamsudin, 8, 100, 145, 178, 204, 206
Diplomasi Peradaban, 172, 176
diplomatie de paix, 165, 176, 178, 179

diplomatie publique, 90, 153, 161, 162,
163, 165
Diponegoro, 34, 38, 60
Direction de la diplomatie publique,
Direktorat Diplomasi Publik, 161
Djawi Hisworo, 46
djihad, 63, 64, 66, 80, 90, 102, 105, 108,
110, 111, 112, 120, 134, 158, 231
djihad constitutionnel, 90, 108
Dwi Fungsi ABRI, 57

E

Ekasila, 119
Émirats Arabes unis, 152, 154
enrégimentement religieux, 233
État islamique, 51, 52, 55, 59, 65, 73, 103,
111, 118, 124, 136, 137, 139, 153, 154,
217, 242
Etats-Unis, 57, 83, 84, 163

F

Fahrul Rozi, 114
Farid Essack, 146
Fathul Muin Daeng Magading, 61
Fatimah Mernissi, 146
Fauzi Bowo-Nachrowi Ramli, 93
Fazlur Rahman, 143, 144, 146, 177
Fikih Peradaban, 175
Forum Betawi Rempug, 100
Forum de Bali sur la démocratie, 163
Forum de l’harmonie religieuse, FKUB,
115
Forum Komunikasi Ahlu Sunnah Wal
Jamaah, 64

Forum mondial de la paix, WPF, 165, 175
Forum Ukhuwah Umat Islam, FUUI, 71
Francis Fukuyama, 12
Franz Magnis Suseno, 90
Frères musulmans, 57, 59, 136, 139
Front de libération islamique Moro, *Moro Islamic Liberation Front*, MILF, 178
Front Pembela Islam, 63, 67

G

Gabungan Usaha Pembaharuan Pendidikan Islam, 58
George W. Bush, 83, 84, 159, 197, 206
Gerakan Aceh Merdeka, 63, 80
Gerakan Pemuda Islam,, 63
Gerindra, 104, 106
ghazw al-fikr, 200
Gilles Kepel, 14, 15, 91
Golkar, 57
gotong royong, 117, 119
GP Ansor, 114
Graham H. Fuller, 14
Gresik, 24, 29, 30
Gus Dur, 74, 76, 78, 79, 81, 82, 143, 145, 156, 158, 176, 189, 191, 192, 217
Abdurrahman Wahid *Voir*

H

Haedar Nashir, 122, 173, 178, 181, 182, 212, 219, 224, 225
Haidar Bagir, 145, 149
Haji Haji Sumanik, 35
Haji Miskin, 35
Haji Piobang, 35

Hajriyanto Y Thohari, 143, 183
halaqah, 139, 175, 190
Halaqah Fikih Peradaban, 175
Hamid Fahmi Zarkasy, 145
Hamka, 24, 26, 39, 72, 120, 134, 183, 188
hamukti tanah jawi, 33
Hamzah Fansuri, 27, 28, 31
Hamzah Haz, 82, 86, 159
Hanan Attaki, 235
Hari Santri, 120
Harun Nasution, 70, 71, 141
Harvey Cox, 71, 145
Hasan al-Banna, 138
Hasan Basri, 196
Hassan Hanafi, 71, 146
Hassan Wirajuda, 160, 161, 163, 175
Hasyim Asy'ari, 45, 120, 197, 227, 232
Hasyim Muzadi, 62, 74, 84, 175, 178, 180, 192, 206
Hedjaz, 29, 45, 135
Hidayat Nur Wahid, 188
Hidayatullah, 30, 88, 188, 194, 200, 205, 216, 234
Hikayat Raja Pasai, 25
Himpunan Ideologi Pancasila, HIP, 226
hindouisme, 88, 118, 240, 241
hisâb imkânu ru'yat, 233
hisâb wujûd al-hilal, 233
Hizbut Tahrir Indonesia, 63, 67, 77, 188, 199, 228
HMI, 60, 94, 142, 143
hukum agama, 123

I

- i'tidâl*, 8, 207, 215, 229
IAIN Sunan Kalijaga, 140, 141
IAIN, 89, 125, 218
IAKN, 125
Ibn Arabi, 28, 31
ICMI, 78, 127, 156
Idham Chalid, 120
Idrus Romli, 193
ijtihâd, 43, 44, 69, 177, 226
Ijtimak Ulama, 105, 109, 117
ilmu-ilmu sosial profetik, 144
Ilyas Ruchiyat, 196
Imam Bonjol, 35, 36, 37
Imamuddin Abdul Rahim, 139
Indonésie, 6, 23, 24, 26, 27, 38, 40, 42, 43, 45, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 61, 62, 63, 65, 66, 69, 70, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 84, 85, 89, 92, 93, 94, 97, 98, 100, 102, 103, 104, 108, 109, 110, 111, 114, 118, 120, 121, 123, 124, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 139, 140, 142, 143, 145, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 217, 223, 224, 227, 228, 230, 231, 236, 238, 239, 243, 245, 246, 248, 254, 259, 285, 288, 335
Institut d'agriculture de Bogor, IPB, 139
Institut de technologie de Bandung, ITB, 139
intermestique, 161
INSISTS, Institute for the Study of Islamic Thought and Civilizations, 145
Irak, 73, 74, 84, 150, 178
ISIS, 16, 74
Iskandar II, 28
işlâh, 8, 207, 215
islam, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 42, 43, 44, 45, 46, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 105, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 116, 118, 120, 121, 122, 123, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 235, 237, 238, 239
islam abangan, 45, 105
islam berkemajuan, 18, 20, 171, 174, 206, 226, 227, 238
islam démocratique, 200

islam fondamentaliste, 200
 islam indonésien, 23, 26, 27, 29, 43, 45,
 57, 61, 68, 70, 71, 73, 74, 75, 81, 84, 87,
 96, 101, 105, 113, 129, 131, 132, 140,
 141, 142, 150, 163, 165, 168, 169, 171,
 173, 176, 177, 180, 182, 183, 186, 187,
 195, 196, 197, 203, 205, 206, 207, 216,
 229, 237, 240, 241, 250
islam jalan tengah, 186, 202, 204, 205,
 206, 238
islam kejawan, 46
 islam laïque, 200
 islam libéral, 69, 200
islam moderat, 18, 186, 194, 196, 198,
 201, 216
 islam modéré, 12, 14, 17, 18, 19, 20, 22,
 32, 55, 73, 76, 79, 83, 85, 86, 90, 98,
 102, 113, 116, 121, 122, 128, 129, 152,
 160, 162, 165, 166, 167, 170, 171, 174,
 175, 180, 181, 186, 193, 195, 196, 197,
 198, 199, 200, 201, 202, 204, 206, 208,
 210, 213, 216, 218, 219, 221, 229, 231,
 238, 239
 islam moderniste, 200
islam nusantara, 20, 27, 65, 150, 151, 174,
 176, 177, 180, 227, 228, 238, 239
islam priyayi, 45
 islam progressiste, 200
 islam radical, 200
 islam *santri*, 45, 105
 islam socialiste, 200
 islam terroriste, 200
 islam traditionnel, 200
islam warna-warni, 150
islam wasathiyah, 8, 10, 18, 19, 20, 21, 22,
 75, 77, 97, 113, 131, 151, 166, 184, 187,
 202, 205, 206, 207, 208, 209, 216, 218,
 219, 238
 islamisation, 15, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 32,
 33, 35, 74, 75, 81, 88, 91, 93, 95, 105,
 107, 129, 142, 144, 145, 146, 147, 148,
 186, 187, 189, 210, 291
 islamisation des connaissances, 143, 144,
 145, 147, 148
 islamisme, 57, 67, 69, 73, 79, 82, 85, 87,
 88, 91, 92, 94, 96, 99, 105, 112, 129,
 131, 139, 184, 213, 230
 islamistes, 51, 52, 53, 56, 58, 59, 62, 63,
 66, 69, 70, 73, 76, 77, 79, 81, 82, 83, 84,
 85, 86, 87, 88, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 99,
 100, 102, 108, 109, 111, 112, 113, 129,
 136, 138, 139, 146, 147, 158, 159, 180,
 182, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193,
 194, 198, 200, 201, 209, 212, 213, 216,
 218, 224, 238, 243, 342
 islamophobie, 151, 152, 166, 200, 205, 207
 Ismail Raji Al-Faruqi, 144
 Ismail Yusanto, 199
 Israël, 11, 79, 157, 168, 178
 israélo-indonésienne, 79
 ISTAC, International Institute of Islamic
 Thought and Civilization, 145

J

Ja'far Umar Thalib, 64, 80, 86
 Jakarta, 11, 15, 17, 18, 20, 24, 29, 34, 39,
 41, 45, 46, 48, 50, 51, 53, 58, 59, 60, 62,
 64, 65, 66, 70, 71, 72, 73, 76, 78, 79, 80,

- 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 106, 109, 112, 113, 115, 124, 125, 126, 129, 135, 136, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 150, 151, 154, 158, 160, 163, 165, 166, 167, 171, 179, 183, 188, 189, 192, 195, 196, 197, 201, 202, 205, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 217, 218, 221, 227, 234
- Jakarta Baru*, 93
- Jalaluddin Rahmat, 70, 217
- jalan tengah*, 70, 204
- Jamaah Ansharut Tauhid, 68
- Jamaah Ansharus Shari'ah, 68
- Jamaah Islamiyyah, 11, 65, 66, 217
- Jamaluddin Al-Afghani, 43
- Jamiatul Khair,, 43
- Jaringan Intelektual Muda
Muhammadiyah, JIMM, 71, 145
- Jaringan Islam Liberal, JIL, 69, 145, 217
- jilbâb*, 70
- John O. Voll, 14
- Joko « Jokowi » Widodo, 8, 212
- Jokowi, 8, 9, 18, 21, 76, 77, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 128, 129, 166, 168, 169, 171, 179, 187, 210, 211, 212, 214, 216, 219, 220, 223, 224, 225, 226, 229, 230, 231, 232, 238, 239
- Jokowi-Ma'ruf, 100, 105, 108, 109, 110, 111, 112, 211, 230, 231
- jokowinomic*, 121
- Jong Celebes, 49
- Jong Islamiten Bond, 48, 49
- Jong Java, 48
- Jong Minahasa, 48
- Jong Sumatranen Bond, 48, 49
- Jordanie, 16, 152, 154, 167, 174
- Jordanie., 16
- Juhayman al-Utaybi, 10, 138
- juifs, 65, 70, 80, 104, 147
- Jurjiz Muzammil, 193
- Jusuf Kalla, 91, 94, 107, 113, 143, 166, 179, 212
- JW Marriott, 65, 86, 202
- K**
- Kamaluddin Ashi, 28
- kampret*, 107
- kaum adat*, 21, 35, 37
- kaum muda*, 37, 135
- kaum tua*, 37, 135
- kejawen*, 56, 142
- Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim
Indonesia, KAMMI, 158
- Khaled Abu Fadl, 146
- Khalid Bassalamah, 112, 210, 235
- khayru umma*, 108, 196, 203
- khittah*, 114, 183
- Khomeiny, 10
- khurâfa*, 44, 134
- Ki Bagus Hadi Kusumo, 50, 120
- Komaruddin Hidayat, 70, 169
- Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia
Islam, KISDI, 158

Konferensi Wali Gereja Indonesia, KWI,
90

Kopassus, 103

Kuntowijoyo, 72, 144, 146, 217

kyai, 99, 108, 210, 221, 222, 223

L

La Mecque, 9, 10, 31, 35, 37, 39, 42, 43,
45, 106, 133, 134, 138, 142, 152, 174

laïcité, 87, 146, 213

Laskar Jihad, 63, 64, 65, 80, 82, 140, 158,
159

Latihan Mujahid Dakwah, 139

Lazismu, 169, 179

Lembaga Amil Zakat Infaq dan Shadaqah
Muhammadiyah, Lazismu, 222

Lembaga Amil Zakat Infaq dan Shadaqah
NU, Lazisnu, 223

Lembaga Dakwah Nahdlatul Ulama,
LDNU, 194

Lembaga Ekonomi Umat, LEU, 101

Lembaga Survei Indonesia, LSI, 95

Leran, 24, 25

libéralisme, 13, 14, 53, 69, 71, 72, 73, 87,
88, 109, 137, 146, 154, 188, 189, 194,
198, 202, 205, 207, 208, 209, 213, 217,
228

Ligue islamique mondiale, LMI, 138, 176

LIPIA, 138, 139, 140

LKiS, 70, 87, 143

Loi omnibus, 224

Luhut Binsar Panjaitan, 122

Lukman Hakim Saifuddin, 113, 114, 219,
226, 234

Lutfi Assyaukanie, 69, 149

M

M. Dawam Rahardjo, 73, 188, 217

Ma'ruf Amin, 99, 100, 101, 102, 108, 112,
113, 209, 211, 213, 231

Maahid 'Ali wa Lughah Arabiyyah, 191

Maarif Institute, 87

madhab, 44

Madrasah Aliyah Program Khusus,
MAPK, 142

Mahfud MD, 98, 101

Mahkamah Syariah, 80

Maimun Habatullah, 24

Majalah Tabligh, 72, 73, 189

Majelis Dakwah Islamiah, MDI 58

Majelis Intelektual Ulama Muda
Indonesia, MIUMI, 193

Majelis Islam Ala Indonesia, MIAI, 50

Majelis Permusyawaratan Rakyat
Sementara, MPRS, 55, 79, 137

Majelis Tabligh Muhammadiyah, 194
majelis taklim, 190

Majelis Tarbiyah Islamiyah Indonesia,
MTII, 58

Makassar, 25, 38, 49, 61, 76, 109, 139,
154, 206, 221

Malang, 73, 87, 98, 182, 183, 187, 188,
218, 228, 235

Malikus Shaleh, 25

Manado, 37, 38, 110

Mansour Fakih,, 72, 146

manunggaling kawulo gusti, 31

maqâsid al-sharî'a, 176

Marie-Thérèse Urvoy, 14
 Maroc, 11, 133, 152, 154
 Mas Tirto Adi Suryo, 42
 Masyumi, 42, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56,
 58, 77, 95, 102, 136, 137, 141
 Maulana Malik Ibrahim, 29, 33
 Maulana Malik Maghribi, 30
Max Havelaar, 40
 MDI, 58
 Medan, 39, 42, 76, 109, 110, 134, 154
Medan Prijajie, 42
Media Dakwah, 56
 Médine, 9, 10, 25, 91, 133
 Megawati Sukarnoputri, 10, 21, 76, 78, 82,
 84, 86, 116, 117, 129, 156, 159, 197,
 216
 Message d'Amman, 16, 152, 174
 Message de Bogor, 8
 Mgr. Martinus Situmorang, 90
 Minangkabau, 21, 35, 37, 39, 49
 Ministère des Affaires étrangères, 85, 161,
 164
 Ministère des Affaires religieuses, 116,
 124, 127, 142, 192, 237
Mir'at al-Ṭullâb, 29
 MMI, 63, 65, 66, 159
 mobilisation islamiste 212, 100, 102, 213
Moderasi Beragama, 20, 33, 34, 115, 116,
 124, 125, 126, 127, 128, 187, 200, 217,
 218, 219, 225, 226, 229
 Moderate Muslim Society, MMS, 196
 Moeslim Abdurrahman, 70, 72, 73, 146,
 188
 Mohammad Arkoun, 146
 Mohammad Natsir, 53, 55, 136
 Mohammad Roem,, 51
 Mohammad Shahrour,, 146
 Mohammed 'Abid Al-Jabiri, 146
 Mohd. Kamal Hassan, 217
 Moluques, 11, 25, 26, 63, 64, 79, 80, 112,
 126, 158
 monde musulman, 25, 26, 27, 42, 45, 97,
 131, 132, 138, 151, 152, 153, 155, 156,
 158, 162, 164, 165, 167, 174, 177, 180,
 199, 200, 207, 215, 241, 292
Mosi Integral Natsir, 136
 mosquée Istiqlal, 83, 163
 mouvement 212, 9, 96
 mouvement des non-alignés, 155
 Moyen-Orient, 12, 15, 17, 23, 25, 42, 56,
 74, 132, 134, 135, 138, 155, 157, 164,
 168, 172, 177, 183, 191, 203
 Muhadjir Effendy, 98, 100, 232
 Muhammad, 8, 10, 16, 17, 20, 35, 37, 39,
 43, 44, 46, 60, 64, 69, 72, 83, 90, 91, 97,
 103, 105, 110, 113, 115, 134, 137, 138,
 140, 152, 167, 172, 175, 176, 178, 188,
 189, 190, 191, 193, 195, 197, 201, 202,
 203, 213, 216, 217, 218, 233
 Muhammad Abduh, 43
 Muhammad Alawi al-Maliki, 193
 Muhammad ibn 'Abd al-Karim 'Isa, 152
 Muhammad Djamil Djambek, 39, 134
 Muhammad ibn Abd al-Wahhab, 138
 Muhammad Rasyid Ridha, 43
 Muhammad Rizieq Syihab, 64, 113, 140
 Muhammad Syafii Anwar, 201, 202
 Muhammad Taib, 39, 134

Muhammad Zaitun Rasmin, 217

Muhammadiyah, 10, 15, 18, 19, 20, 21, 22, 43, 44, 45, 46, 47, 50, 53, 60, 61, 62, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 83, 84, 85, 87, 90, 91, 92, 94, 96, 98, 100, 101, 109, 112, 113, 116, 119, 120, 121, 122, 123, 126, 127, 128, 129, 132, 134, 141, 143, 145, 146, 149, 150, 151, 153, 154, 160, 162, 163, 164, 165, 167, 169, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 194, 195, 196, 197, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 236, 237, 238

MUI, 18, 71, 83, 87, 88, 91, 92, 96, 100, 101, 102, 108, 113, 114, 119, 121, 122, 186, 188, 192, 194, 196, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 213, 214, 216, 218, 219, 220, 238

Muktamar, 60, 61, 87, 91, 121, 172, 175, 176, 182, 223, 226, 235, 237, 308, 314

Muktamar Lampung, 175

Multatuli, 40

multi-track diplomacy, 160

Mulyadhi Kartanegara, 145

Mulyadi Kartanegara, 148

Munawwir Syadzali, 70

Muqaddima d'Ibn Khaldun, 144

musâwa, 14, 61, 152, 207

Muslim Cyber Army, MCA, 107

musulmans Rohingya, 169

muwâṭana, 8, 215

Myanmar, 169, 172, 179

N

Nahḍah, 133

Nahdlatul Ulama, 15, 42, 45, 60, 75, 76, 78, 100, 112, 121, 126, 128, 129, 135, 152, 169, 172, 175, 176, 177, 179, 180, 186, 187, 189, 190, 192, 194, 196, 211, 212, 223, 229, 234, 235

Nanggroe Aceh Darussalam, NAD, 80

NASAKOM, 53

nasionalis-relijius, 116

nationalisme, 38, 42, 46, 47, 48, 49, 53, 75, 99, 116, 119, 138, 153, 178, 217, 225, 242, 245

nationalistes, 45, 46, 48, 49, 51, 53, 54, 59, 67, 78, 79, 87, 92, 94, 99, 100, 101, 108, 119, 136, 137, 231, 243

Negara Kesatuan Republik Indonesia, 10

New York, 12, 55, 59, 61, 62, 70, 73, 82, 103, 106, 132, 135, 140, 141, 159, 174

NKRI, 10, 61, 68, 73, 108, 111, 112, 115, 116, 117, 136, 214, 230, 231, 237

Noam Chomsky, 200

NU, 10, 15, 18, 19, 20, 21, 22, 42, 45, 51, 54, 58, 60, 61, 62, 68, 69, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 89, 90, 91, 92, 94, 96, 98, 99, 100, 101, 104, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 119, 120, 121, 122, 123, 126, 127, 128, 129, 132, 135, 142, 143, 145, 149, 150, 153, 154, 160, 162, 163, 164, 165, 167, 169, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 186, 187, 189, 190, 191,

192, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 201,
202, 203, 206, 207, 208, 209, 210, 211,
212, 213, 214, 218, 219, 220, 221, 222,
223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230,
231, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 239
Nuim Hidayat, 71, 147, 188, 200
Nurcholish Madjid, 70, 71, 72, 141, 143,
144, 145, 146, 152, 183, 217
Nuruddin Raniri, 28

O

objectivation des connaissances, 144
Occident, 11, 12, 13, 43, 65, 80, 140, 144,
145, 152, 156, 163, 164, 172, 180, 198,
199, 200, 205, 216
Olivier Roy, 13, 14, 15, 180
Ordre ancien, 55, 65, 137
Ordre Nouveau, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60,
195
Organisation de la Coopération islamique,
OCI, 16, 151, 155
oulémas, 25, 44, 45, 54, 58, 71, 83, 88, 95,
97, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 108,
109, 110, 114, 121, 133, 134, 135, 151,
167, 168, 173, 181, 183, 189, 206, 207,
208, 214, 215, 216, 230, 231, 241, 272,
273, 323

P

P3M, 87
Paderi, 21, 35, 37
Pancasila, 8, 9, 10, 19, 21, 24, 49, 50, 51,
52, 53, 54, 55, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 68,
73, 75, 77, 81, 85, 86, 92, 97, 98, 99,

102, 104, 108, 111, 112, 115, 116, 117,
118, 119, 120, 122, 124, 127, 128, 129,
131, 136, 142, 150, 152, 155, 156, 162,
163, 165, 171, 175, 183, 184, 186, 187,
195, 208, 210, 214, 216, 217, 218, 225,
226, 228, 230, 231, 234, 236, 237, 238,
239

Pangeran Jipang, 31

Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia,
50

Pape Benoît, 174

Pape François, 174

Parmusi, 58

Partai Amanat Nasional, PAN, 77, 160

Partai Bulan Bintang, 77, 158

Partai Demokrat, PD, 86

Partai Keadilan Sejahtera, PKS, 77, 216

Partai Keadilan, PK, 77, 79, 82

Partai Kebangkitan Bangsa, PKB, 77, 160

Parung Bogor, 88

Paulo Freire, 71, 146

PCIM, 180, 181, 182, 183

PCINU, 180, 182, 183, 259

PDI, 58, 59, 67

Pelajar Islam Indonesia, 60

Pemerintah Revolusioner Republik
Indonesia, 53

pengajian, 92, 179, 180, 190, 210, 235

penghulu, 35

peraturan daerah syariah, *perda syariah*,
67, 89

Perhimpunan Pelajar-Pelajar Indonesia,
PPPI, 47

Persatuan Islam, 43, 53, 135

Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia,
 PGI, 90
 PERTI, 51
pesantren, 44, 82, 89, 100, 105, 127, 142,
 150, 189, 196, 221, 222
Pesantren, 45, 108, 109, 110, 128, 175,
 305, 323
 Philippines, 26, 63, 65, 79, 165, 172, 174,
 177, 178
Piagam Yogyakarta, 66
 Pimpinan Cabang Istimewa
 Muhammadiyah, PCIM, 180
 Pimpinan Cabang Istimewa Nahdlatul
 Ulama, PCINU, 180
 PKI, 52, 53, 54, 118, 137
 Plan national de Développement à moyen
 terme, RPJPMN, 225
 pluralisme, 17, 21, 28, 71, 72, 87, 88, 97,
 102, 104, 112, 116, 124, 143, 147, 150,
 161, 170, 176, 177, 188, 189, 193, 194,
 195, 196, 198, 200, 201, 202, 205, 208,
 209
 PNI, 45, 51, 52, 54, 136
 pornographie, 88, 89
Poros Tengah, 78, 82
 Poso Sulawesi centre, 63
 PPIM, 36, 87, 88, 94, 125, 139, 141, 142,
 195
 PPKI, 50, 119
 PPP, 58, 67, 78, 82, 86, 101, 119
 Prabowo Subianto, 94, 99, 102, 105, 112,
 214
 Prabowo-Sandi, 103, 105, 107, 108, 109,
 110, 111, 112, 211, 230

pribumisasi Islam, 81, 149
priyayi, 41, 46, 47
 prospérité, 42, 68, 77, 101, 167, 176, 215,
 244, 245
 PRRI, 53, 55, 103, 136
 pseudo-sciences, 219
 PSI, 45, 51, 53, 102, 137
putihan, 46

Q

qīṣaṣ, 70
qudwa, 8, 215
 qutbisme, 149

R

Rachid Ghannouchi, 14
 radicalisation de l'islam, 14, 15
 radicalisme, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16,
 17, 20, 21, 22, 37, 55, 63, 69, 74, 76, 83,
 85, 86, 92, 94, 97, 112, 113, 114, 117,
 127, 128, 152, 154, 155, 159, 160, 164,
 165, 166, 167, 191, 194, 195, 198, 201,
 203, 206, 207, 208, 209, 228, 231, 237,
 238
 radicalisme, 55, 97, 152, 155, 160, 165,
 228
 Rahima, 81, 87
rahmatan li al-'ālamîn, 66, 126, 167, 226
 Ramadan, 32, 67, 210, 220, 233, 236, 331
 Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), 176
Reformasi, 20, 55, 62, 113, 156
 Réforme, 55, 61, 65, 69, 75, 186, 193, 214
 réformisme musulman, 35, 42, 43, 75, 134,
 135

Rémy Madinier, 15, 20, 43, 51, 53, 56, 57,
78, 79, 80, 95, 96, 107, 136, 137, 138,
211
République d'Indonésie, 51, 53, 55, 61, 68,
80, 84, 98, 111, 115, 116, 118, 120, 128,
137, 216
Retno Marsudi, 166
Rifaat Hasan, 146
Risalah Bogor, 214
Ritz-Carlton, 86, 202
Rizal Sukma, 81, 82, 156, 157, 158, 160,
162, 166, 188
Rizieq Shihab, 102, 103, 213
Robert W. Hefner, 15, 20, 64, 102, 154,
155

S

Sabili, 194
Sahal Mahfud, 214
Said Aqil Siraj, 98, 101, 113, 192, 212,
213, 234, 235
Saiful Rijal, 28
Saint Egidio, 174
salafiste, 44, 61, 64, 102, 139, 158, 200,
214, 217
Salahuddin Wahid, 90
salam Pancasila, 117
Salman 'Abd al-'Aziz al-Saoud, 17
Samanhudi, 43
Sampang, 88, 192, 295
Samudrai Pasai, 25
Samuel Huntington, 12
Sandiaga Uno, 104, 105, 108, 211, 231
santri, 104, 105, 142
Saracen, 107
Sarekat Dagang Islamiyah, 43
Sarekat Islam, 43, 46, 51, 58, 77, 134
Satkar Ulama, 58
Satuan Karya Ulama,, 58
Sayyid Qutb, 138
sécularisme, 12, 71, 72, 88, 118, 136, 188,
189, 194, 198, 202, 204, 205, 208
Sekar Marijan Kartosuwiryo, 51
Sekar Rukun, 49
sekaten, 33
Semaun, 46
Serment de la jeunesse, *Sumpah Pemuda*,
49
Shattariyah, 28, 37, 133
Shaykh al-Islam, 29
Sheikh Ahmad Khatib, 39, 134
Sheikh Ahmad Syurkati, 134
Sheikh Nawawi al-Banteni, 174
Sheikh Siti Jenar, 32
Shinta Nuriyah Wahid, 82
shûrâ, 8, 14, 61, 207, 215
Siti Jenar, 31, 32
Situbondo, 60
Snouck Hurgronje, 133
Soekarno, 4, 45, 50, 53, 54, 55, 58, 65, 78,
82, 95, 100, 102, 118, 119, 120, 136,
137, 183, 226
Soenda Berita, 42
soft power, 17, 21, 85, 89, 90, 131, 152,
154, 160, 161, 163, 166, 167, 168, 171,
180, 185, 197, 206
Solo, 60, 79, 87, 93, 112, 142, 175, 182,
189, 190, 191, 221, 230, 231, 235, 236

STABN, 125
 STAIN, 124, 125, 199, 218, 234
 STAKPN, 125, 126
 Sudibyo Markus, 177, 178
 Suharto, 21, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 69, 70, 76, 78, 80, 81, 82, 96, 109, 118, 129, 131, 137, 139, 140, 142, 143, 147, 153, 154, 155, 156, 165, 171, 184, 191, 194, 195, 210, 214
 Sulaiman al-Rasuli, 135
 Sultan Agung, 34
 Sultan Iskandar II, 28
 Sultanat de Bima, 25
 Sultanat de Demak, 25
 Sultanat de Mataram islamique, 25
 Sultanats de Ternate et Tidore, 25
 Sultane Safiyattudin, 28
 sultane Safiyatud Daulah, 29
 Sumitro Djojohadikusumo, 102
 Sunan Ampel, 30, 33, 45, 218, 228
 Sunan Jangkung, 32
 Sunan Kalijogo, 30, 32, 33, 45
 Sunan Kudus, 30, 31, 32, 33
 Sunan Panggung, 31
 Sunan Prawoto, 32
 Surabaya, 45, 64, 70, 87, 88, 104, 120, 135, 154, 176, 192, 206, 207, 208, 216, 218, 229
 Surat Keputusan Bersama, SKB, 192
 Surat Perintah Sebelas Maret, Supersemar, 54
 Susilo Bambang Yudhoyono, 10, 21, 86, 162, 163, 197, 209, 216
 Syamsuddin Sumatrani, 27

Syarifuddin Surur, 193
 Syed Hossein Nasr, 144
 Syed Naquib Al Attas, 144

T

Tafsir Al-Azhar, 183
 Tajul Muluk, 192
takhayyul, 43
tariqa, 133, 134
Tarjumân al-Mustafid, 29
 Tarmizi Taher, 195
tasâmuḥ, 8, 97, 207, 215, 229
taṭâruf yamîni, 207
taṭâruf yasarî, 207
taṭâwwur wa ibtikâr, 207
tauhid, 118, 144
Taujihât, 206, 207, 208, 209, 216
tawassuṭ, 8, 215, 229
tawâzun, 207, 229
 Tengku Zulkarnain, 113
tepa slira, 117
 terrorisme, 16, 17, 18, 69, 73, 79, 82, 83, 84, 85, 86, 89, 124, 127, 151, 154, 159, 160, 164, 166, 168, 170, 179, 187, 194, 196, 197, 201, 203, 205, 206, 208, 238
 Thaïlande, 65, 165, 172, 178, 181, 183
The International Institute of Islamic Thought, IIIT, 145
 Thomas Djamaluddin, 233
 Timor oriental, 78, 80
 Tjokroaminoto, 46
 tolérance, 38, 72, 75, 76, 84, 88, 94, 97, 104, 115, 117, 120, 124, 125, 126, 130, 140, 150, 152, 154, 163, 165, 170, 171,

176, 189, 193, 194, 195, 196, 197, 200,
207, 215, 225, 228, 229, 242, 244, 245,
334
tournant conservateur, 20, 87, 96, 113,
186, 209
tournant modéré, 216
Transito, 88, 209
Tri Koro Dharma, 49
Trisila, 119
Tuanku Rao, 36
Tuanku Tambusai, 36, 37
Turquie, 91, 172, 243

U

UIII Scholarships, 170
UIN, 84, 87, 88, 89, 94, 116, 124, 125,
148, 199, 202, 205, 213, 218, 234, 235,
300
UIN Jakarta, 125, 148, 300
UKP-DKAAP, 96, 214
Ulil Abshar Abdalla, 69, 71, 149, 151, 217,
237
Umar ibn Khattab, 103
ummataṅ wasaṅatan, 9, 18, 22, 195, 196,
198, 203, 204, 215, 216
Ummi, 193, 194
Unit Kerja Presiden - Pembinaan Ideologi
Pancasila, UKP-PIP, 98
Universitas Islam Internasional Indonesia,
UIII, 169
Université Al-Azhar, 162, 163, 169, 170,
216
Université d'Al-Azhar, 97
Université d'Indonésie (UI), 139

Université de Harvard, 163
Université Gadjah Mada, 139, 144
Université Hasanuddin, 139
Université Muhammadiyah de Malaisie,
UMAM, 184
Usama bin Laden, 11, 85, 138
usrah, 59, 139, 190
UU Cipta Kerja, 122
UU Sistem Pendidikan Nasional,
Sisdiknas, 85

V

vaccins, 219, 220, 221, 223
Vatican, 174
virage conservateur, 86, 93, 94, 214

W

Wahab Hasbullah, 135, 173
Wahdah Islamiyah, 61, 200, 201, 217, 218
waḥdat al-wujūd, 28
wahhabisme, 10, 17, 37, 44, 45, 56, 61,
132, 135, 138, 152, 153, 191, 211, 228,
235
walisongo, 24, 29, 30, 32, 33, 34, 45, 175,
228
wasat, 9, 18
wasatiyyat islam, 8, 75, 77, 97, 98, 114,
124, 152, 167, 168, 175, 195, 202, 203,
204, 206, 207, 209, 210, 215, 216, 217,
218, 219
World Trade Center, 73, 160
wujūdiyyah, 29, 31

Y

Yahya Cholil Staquf, 98, 173, 175
Yaqut Cholil Qoumas, 114, 232
Yayasan Dakwah Indonesia-Malaysia,
YADIM, 171, 194
Yogyakarta, 20, 24, 38, 41, 44, 45, 46, 56,
57, 66, 70, 85, 87, 91, 112, 120, 125,
126, 134, 139, 140, 141, 142, 143, 148,

150, 172, 173, 181, 182, 183, 189, 190,
191, 204, 221, 222, 226, 227, 237

Yudi Latif, 45, 47, 49, 90, 98, 116

Yudian W. Asmin, 116, 117

Yusuf Al-Qaradawi, 138, 216

Z

Zuhairi Misrawi, 183, 196, 197

Zuly Qodir, 70, 143, 188, 218, 236

Bibliographie

Livres et revues

- ABAZA, Mona (1998), « Southeast Asia and the Middle East : al-Manar and Islamic Modernity », *en* : Claude Guillot, Denys Lombard and Roderich Ptak, *From the Mediterranean to the China Sea*, Harrassowitz Verlag Wiesbaden.
- ABAZA, Mona (2007), « More on the Shifting Worlds of Islam. The Middle East and Southeast Asia : A Troubled Relationship ? », *The Muslim World*, 97 (7).
- ABDILLAH, Masykuri (1998), « Alamsyah Ratu Perwiranegara : Kerukunan dan Stabilitas Nasional », *en* : Azyumardi Azra et Saiful Umam (ed.), *Menteri-Menteri Agama RI : Biografi Sosial-Politik*, Jakarta : Badan Litbang Departemen Agama RI- PPIM IAIN Jakarta.
- ABDULLAH, M. Amin (2003), « Etika Tauhidik sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama dari Paradigma Positivistik-Sekularistik Ke Arah Teoantropo- sentrik-Integralistik », *en* : M. Amin Abdullah, dkk. *Menyatukan Kembali Ilmu- Ilmu Agama dan Umum : Upaya Mempersatukan Epistemologi Islam dan Umum*, Yogyakarta : Sunan Kalijaga Press.
- ABDULLAH, Amin (2006), *Islamic Studies di Perguruan Tinggi : Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar.
- ABDULLAH, M. Amin (2021), *Multidisiplin, Interdisiplin, dan Transdisiplin : Metode Studi Agama dan Studi Islam di Era Kontemporer*, Yogyakarta : IBTimes.
- ABUZA, Zachary (2003), *Militant Islam in Southeast Asia : Crucible of Terror*, London : Lynne Rienner.
- ADRIWANTO and Leonard C. Sebastian (2020), « West Sumatra in the 2019 General Election : The Past in Shaping the Region's Identity », *en* : Leonard C Sebastian and Alexander R. Arifianto (ed.), *The 2018 and 2019 Indonesian Elections : Identity Politics and Regional Perspectives*, London : Routledge.
- AL-ATTAS, Syed Naquib (1993), *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur : International Institute of Islamic Thought and Civilization.

- AL-FARUQI, Ismail Raji (1982), *Islamization of Knowledge : General Principles and Work Plan*, Virginia : International Institute of Islamic Thought.
- ALFIAN (1989), *Muhammadiyah : The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization under Dutch Colonialism*, Gadjah Mada University Press, Bandung.
- ALI, Muhammad (2005), « The Rise of Liberal Islam Network (JIL) », *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 22 (1).
- ALI, Muhamad, « Gerakan Islam Moderat di Indonesia Kontemporer », *en* : Rizal Sukma and Clara Joewono (Ed.), *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer*, Jakarta : CSIS.
- ALLÈS, Delphine (2016), *Transnational Islamic Actors, and Foreign Policy : Transcending the State*, London : Routledge.
- ALLÈS, Delphine et Amanda Tho Seeth (2021), « From Consumption to Production : The Extroversion of Indonesian Islamic Education », *TRaNS : Trans-Regional and - National Studies of Southeast Asia*.
- AL-ANSHORI, Mohamad Zakaria (2016), *The Role Of Islam In Indonesia's Contemporary Foreign Policy*, Ph.D. Thesis, Victoria University of Wellington.
- AL-KAWAKIBI, Sayyid Furati alias Abdurrahman (1931), *Umm al-Qura*, Mathba'ah Mishriyyah Al-Azhar.
- AL-RASHEED, Madawi (2007), *Contesting the Saudi State Islamic Voices from a New Generation*, Cambridge University Press.
- AMIEN, Ma'ruf, « Paradigma Islam Wasathiyah : Ruh Gerakan MUI Semua Tingkatan », *Majalah Mimbar Ulama : Suara Majelis Ulama Indonesia*, edisi 372.
- AMIRRACHMAN, Alpha (2015), « Dialog Antaragama dan Kerja Sama Strategis Antar-Peradaban : Sebuah Pencapaian Soft Diplomacy », *en* : Alpha Amirrachman, Andar Nubowo, Azaki Khoirudin (ed.), *Islam Berkemajuan untuk Peradaban Dunia : Refleksi dan Agenda Muhammadiyah ke Depan*, Bandung : Mizan.
- ANDERSON, Benoît R. O'G. (1999), « Indonesian Nationalism Today and in the Future », *Indonésie*, 67, avril.
- ANDERSON, Benedict (2006), *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso.
- ANDERSON, Benoît R. O'G. (2007), « The Idea of Power in Javanese Culture », *en* : Claire Holt (ed.), *Culture and Politics in Indonesia*, Jakarta and Kuala Lumpur : Equinox Publishing

- ANSARI, Endang Saefuddin (1981), *Piagam Jakarta 22 Juni 1945 dan Sejarah Konsensus Nasional antara Nasionalis Islami dan Nasionalis « Sekuler » Tentang Dasar Negara Republik Indonesia, 1945-1959*, Perpustakaan Salman ITB, Bandung.
- ANWAR, Dewi Fortuna (2010), « Foreign Policy, Islam and Democracy in Indonesia », *Journal of Indonesian Social Sciences and Humanities*, 3.
- ANWAR, Dewi Fortuna (2015), « Megawati's Search for an Effective Foreign Policy », en : Hadi Soesastro, Anthony L. Smith and Mui Ling Han (éd.), *Governance in Indonesia : Challenges Facing the Megawati Presidency*, ISEAS, Singapore.
- ANWAR, Muhammad Syafii (2010), « Islam dan Pluralisme di Indonesia : Catatan Seorang pengamat (Bagian Kedua) », *Al-Wasathiyah*, 5 (17).
- ARIFianto, Alexander Raymond (2018), « Indonesia's Ideological Convergence : Emerging Trend in Islamic Regulations ? », *RSIS Commentary*, le 27 février.
- ARMAS, Adnin (2005), « Westernisasi dan Islamisasi Ilmu », *Majalah Islamia*, Jakarta : INSISTS.
- ASY'ARI, Hasyim (2011), *Risalah Ahlulsunah wal Jama'ah : Analisis tentang Hadits Kematian, Tanda-tanda Kiamat, dan Pemahaman Tentang Sunah dan Bid'ah*, Jakarta : LTM-PBNU.
- AZRA, Azyumardi (2002), *Islam Nusantara : Jaringan Global dan Lokal*, Bandung : Mizan.
- AZRA, Azyumardi (2002), « Islam in Indonesian Foreign Policy : Assessing Impacts of Islamic Revivalism during the Soeharto Era », *Studia Islamica*, 7 (3).
- AZRA, Azyumardi (2003), « The Megawati Presidency Challenge of Political Islam », en Hadi Soesastro, Anthony L. Smith et Mui Ling Han, *Governance in Indonesia : Challenges Facing the Megawati Presidency*, Singapore : ISEAS-Yusof Ishak Institute.
- AZRA, Azyumardi (2004), *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia : Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern "Ulamā" in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Crows Nest, NSW : Allen and Unwin ; Honolulu : University of Hawaii Press.
- AZRA, Azyumardi (2013) « Distinguishing Indonesian Islam Some lessons to Learn », en : Jajat Burhanudin and Kees van Dijk (ed.), *Islam in Indonesia Contrasting Images and Interpretations*, Amsterdam : ICAS-Amsterdam University Press.
- AZRA, Azyumardi (2020), *Relevansi Islam Wasathiyah : dari melindungi Kampus hingga Mengaktualisasi Kesalehan*, Kompas, Jakarta.

- AZRA, Azyumardi (2022), « Islam Nusantara : Paradigma Ortodoksi dan Tradisi », *International Webinar on Islam Nusantara : Religious Tolerance, Humanity and World Peace*, organisé par la fondation Islam Nusantara Jakarta, le 29 mars.
- AZKA, Muhammad Najib, Hairus Salim, Mohammad Zaki Arrobi, Budi Asyhari, et Ali Usman (2019), *Dua Menyemai Damai : Peran dan Kontribusi Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama dalam Perdamaian dan Demokrasi*, Yogyakarta : Gadjah Mada University Press.
- AWWAS, Irfan S. (éd.) (2001), *Risalah Kongres Mujahidin I dan Penegekan Syariat Islam*, Yogyakarta : Wihdah Press.
- BACHTIAR, Tiar Anwar (2017), *Pertarungan Pemikiran Islam di Indonesia : Kritik-kritik Terhadap Islam Liberan dari H.M Rasjidi Sampai INSIST*, Jakarta : Pustaka Al-Kautsar
- BAGIR, Haidar et Ulil Abshar Abdalla (2020), *Sains 'Religius', Agama 'Saintifik' : Dua Jalan Mencari Kebenaran*, Bandung : Mizan.
- Baidhawiy, Zakiyuddin (2006), « Intelektualisme Muhammadiyah : Masa Depan yang Terpasung », *Maarif*, 1 (1).
- Barnard, Timothy P. (2009), « The Hajj, Islam, and Power among Bugis in Early Colonial Riau », en : Eric Tagliacozzo (ed.), *Southeast Asia and the Middle East : Islam, Movement, and the Longue Durée*, Singapore : NUS Press.
- BARTON, Greg (2002), *Abdurrahman Wahid, Muslim Democrats, Indonesian President : A View from the Inside*. Sydney : UNSW Press.
- BARTON, Greg (2002), *Gus Dur : The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*, Equinox Publishing.
- BASO, Ahmad (2023), « Moderasi Beragama dan Berbangsa : Belajar dari Tradisi Para Sayid-Wali Songo di Nusantara », un article présenté au *Simposium Poros Global Moderasi Beragama Indonesia-Timur Tengah*, Tunis le 17-21 juillet 2023.
- BASYA, Muhammad Hilali, « Moderate Islam and the Future of Pluralism in Indonesia », The Asia Foundation and PSIK Paramadina, texte non publié.
- BAYLOCQ, Cédric et Aziz Hlaoua (2016), « Diffuser un Islam du juste milieu ? Les nouvelles ambitions de la diplomatie religieuse africaine du Maroc », *Afrique contemporaine*, 1 (257), p. 113-128.
- BENDA, Harry J. (1983), *The Crescent and the Rising Sun : Indonesian Islam Under the Japanese Occupation 1942-1945*, Hollande : Foris Publications.
- BHAKTI, Ikrar Nusa (2001), *Militer dan Politik Kekerasan Orde Baru*, Bandung : Mizan.

- BINDER, Leonard (1998), *Islamic Liberalism : A Critique of Development Ideologies*, Chicago : University of Chicago Press.
- BIYANTO (2009), « Tafsir Sosial Ideologi Keagamaan Kaum Muda Muhammadiyah : Telaah terhadap Fenomena Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM) », *Jurnal Salam*, 12 (2).
- BLACKBURN, Susan (2008), « Indonesian Women and Political Islam », *Journal of Southeast Asian Studies*, 39 (1).
- BOLTANSKI, Luc et Laurent Thévenot (1991), *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris : Gallimard.
- BONEFF, Marcel (et al) (1980), *Pantjasila, trente années de débats politiques en Indonésie*, Paris : Edition de la Maison des Sciences de l'Homme.
- BOURDIEU, Pierre et Loïc Wacquant (1992), *The Purpose of Reflexive Sociology - The Chicago Workshop ! An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago : University of Chicago Press.
- BOURDIEU, Pierre (2001), *Langage et pouvoir symbolique*, Paris : Seuil.
- BUEHLER, Michael (2010), *Countries at the Crossroads : Indonesia 2010*, Freedom House Report.
- BRUINESSEN, Martin van (1994), *Tradisi NU, Relasi-Relasi Kuasa, dan Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta : LKIS.
- BRUINESSEN, Martin van (2002), « Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia », *South East Asia Research*, 10 (2).
- BRUINESSEN, Martin van (2004), « Post-Suharto Muslim Engagements with Civil Society and Democracy », *en* : Hanneman Samuel et Henk Schulte Nordholt (éd.), *Indonesia in Transition. Rethinking 'Civil Society', 'Region' and 'Crisis'*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar.
- BRUINESSEN, Martin van (2013), *Contemporary Developments in Indonesian Islam Explaining the 'Conservative Turn'*, Singapore : ISEAS.
- BRUINESSEN, Martin van (2015), « Ghazwul Fikri or Arabization ? Indonesian Muslim Responses to Globalization », *en* : Ken Miichi et Omar Farouk (éd.), *Southeast Asian Muslims in the Era of Globalization*, London : Palgrave Macmillan.
- BUSH, Robin (2000), « Redefining 'Political Islam' in Indonesia : Nahdlatul Ulama and Khittah 26 », *Studia Islamika*, 7 (2).
- BUSH, Robin (2009), *Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia*, Singapore : Institute of Southeast Asian Studies, 235 pages.

- BONJOL, Tuanku Imam et Naali Sutan Chaniago (2004), *Naskah Tuanku Imam Bonjol*, Padang : PPIM.
- Boltanski, Luc et Laurent Thévenot (1991), *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris : Gallimard.
- BOOTH, Anne (éd.) (1992), *The Oil Boom and After : Indonesian Economic Policy and Performance in the Era of Suharto*, New York : Oxford University.
- BURHANI, Ahmad Najib (2005), « JIMM : Pemberontakan Anak-anak Muda Terhadap Aktivisme, Skripturalisme dan Orientasi Struktural di Muhammadiyah », *en* : Imam Tolchah et Neng Dara Afifah (ed), *Gerakan Keislaman Pasca Orde baru: Upaya Merambah Dimensi Baru Islam*, Jakarta: Balitbang Depag RI.
- BURHANI, Ahmad Najib (2008), « Islam Moderat adalah Sebuah Paradoks », *Jurnal Ma'arif*, 3 (1).
- BURHANI, Ahmad Najib (2012), « *Al-Tawassuṭ Wa al-I'tidâl* : The NU and Moderatism in Indonesian Islam », *Asian Journal of Social Science*, 40.
- BURHANI, Ahmad Najib (2016), *Muhammadiyah Jawa*, Yogyakarta : Suara Muhammadiyah.
- BURHANI, Ahmad Najib et Dessy Simanjuntak (2018), « The Ma'ruf Amin Vice-Presidential Candidacy : Enticing or Splitting Conservative Votes ? ». *Perspective* 51, Singapore : ISEAS.
- BURHANI, Ahmad Najib (2018), « Pluralism, Liberalism and Islamism : Religious Outlook of Muhammadiyah », *Studia Islamika*, 25 (3).
- BURHANUDIN, Jajat (2012), *Ulama dan Kekuasaan : Pergumulan Elit Muslim dalam Sejarah Indonesia*, Jakarta : Mizan.
- CANDRANINGRUM, Dewi (2007), « Unquestioned Gender Lens in Contemporary Indonesian Sharia Ordinance (Perda Syariah) », *Al-Jami'ah*, 45 (2).
- CARREY, Peter (2014), *Destiny: The Life of Prince Diponegoro of Yogyakarta, 1785–1855*, Peter Lang AG, Internationaler Verlag der Wissenschaften.
- CHAPLIN, Chris J (2016), “Global Salafi Activism And Indonesian Islam”, *New Mandala*, le 29 juillet.
- CHAPLIN, Chris J. (2018), « Salafi Islamic Piety as Civic Activism : Wahdah Islamiyah and differentiated citizenship in Indonesia », *Citizenship Studies*, 22(2).
- CHODJIM, Achmad (2007), *Syekh Siti Jenar : Makrifat dan Makna Kehidupan*, Jakarta : Serambi.
- CHOMSKY, Noam (2003), *Pirates and Emperors, Old and New International Terrorism in The Real World*, Pluto Press.

- CONNELLY, Aaron L. (2014), "Indonesian foreign policy under President Jokowi", *Lowy Institute for International Policy*.
- CHRISTANTO, Mira (2006), *A Case Study : Indonesia's Foreign Direct Investment and Economic Development*, Northwestern University.
- CRIBB, Robert (1990, « Problems in the Historiography of the Killings in Indonesia », en : Robert Cribb (éd.), *The Indonesian Killings of 1965-1966 : Studies from Java and Bali*, Clayton : Monash University Centre of Southeast Asian Studies.
- EFFENDY, Bahtiar (et al.) (2012), *Beringin Membangun : Sejarah Politik Partai Golkar*, Jakarta : Grafindo Khazanah Ilmu.
- EFFENDY, Bahtiar, Hendro Prasetyo et Arief Subhan (1998), « Munawir Sjadzali, MA ; Pencairan Ketegangan Ideologis », en : Azyumardi Azra et Saiful Umam (éd.), *Menteri-Menteri Agama RI Biografi Sosial-Politik*, Jakarta : Badan Litbang Agama Departemen Agama RI bekerjasama dengan PPIM-IAIN Jakarta.
- EFFENDY, Bachtiar (2004), « Islamic Militant Movements in Indonesia : A Preliminary Account for its Socio-Religious and Political Aspects », *Studia Islamika*, 11 (3).
- EFFENDY, Bahtiar (2009), *Islam dan Negara : Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta : Paramadina.
- ELIAS, Amin (2017), « Le Sheikh Yousef Al-Qaradawi et l'islam du 'Juste milieu' : Jalons critiques », *Confluences Méditerranée*, L'Harmattan, 4 (103).
- Encyclopaedia of Islam 1960-2005, 2^e édition, 13 volumes, vol. 8, Leiden : E.J Brill.
- ESPINAL, Edward (2019), « Indonesia's Election and the Return of Ideological Competition », *New Mandala*, le 22 avril.
- DAWISHA, Aded (ed.) (1983), *Islam and Foreign Policy*, Cambridge : Cambridge University Press-the Royal Institute of International Affairs.
- DIJK, Cees Van (1981), *Rebellion under the Banner of Islam. The Darul Islam in Indonesia*, La Haye : Nijhoff.
- DINARTO, Dedi and Andar Nubowo (2020), « The 2018 and 2019 Elections in South Sulawesi : Jusuf Kalla's Decline and The Return of Islamists », en : Sebastian, Leonard et al (éd.), *The 2018 and 2019 Indonesian Elections : Identity Politics and Regional Perspectives*, London : Routledge.
- DOBBIN, Christine (1983), *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy. Central Sumatra, 1784-1847*, Londres-Malmo : Curzon Press.
- DHOFIER, Zamakhsyari (1983), *Tradisi Pesantren : Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta : LP3ES.

- DOEPPERS, Daniel F. (1972), « An Incident in the PRRI/Permesta Rebellion of 1958 Indonesia », 14 (10).
- DONALD, Scott M. et Jonathan Lemco (2002), « Political Islam in Southeast Asia », *Current History*, November.
- DREWES, G.W.J. (1985), « New Lights on the Coming of Islam in Indonesia ? », *en* : Ahmad Ibrahim (et al.) (ed.), *Readings on Islam in Asia*, Singapore : Institute of Southeast Asia Studies.
- FAIRBURNE, Miles (1999), *Social History : Problems, Strategies and Methods*, London : Macmillan Press.
- FANANI, Ahmad Fuad (2012), *SBY and the Place of Islam in Indonesian Foreign Policy*, Thesis of Master of Arts in International Relations, School of International Studies Faculty of Social and Behavioural Sciences Flinders University, Adelaide, Australia.
- FATHURRAHMAN, Oman (1999), *Tanbih al-Masyi : Menyoal Wahdatul Wujud Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh abad 17*, Bandung : Mizan, 206 pages.
- FATWA, AM (2005), *Pengadilan HAM ad hoc Tanjung Priok, Jakarta : Dharmapena Publishing*.
- FEALY, Greg (1998), *Ulama and Politics in Indonesia : A History of Nahdlatul Ulama, 1952-1967*, Monash University, 622 pages.
- FEALY, Greg (2006), « A Conservative Turn », *Inside Indonesia*, le 15 juillet.
- FEALY, Greg (2007), « Hizbut Tahrir in Indonesia : Seeking a 'Total' Islamic Identity », in Shahram Akbarzadeh and Fethi Mansouri (éd.), *Islam and Political Violence : Muslim Diaspora and Radicalism in the West*, London, New York : Tauris Academic Studies.
- FEALY, Greg (2019), « Old Rivals Spar before Indonesia's Presidential Rematch », *East Asia Forum*, le 3 janvier
- FEALY, Greg (2020), « Jokowi in the Covid-19 Era : Repressive Pluralism, Dynasticism, and the Overbearing State », *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, 56 (3).
- FEENER, Michael (2013), *Shari'ah and Social Engineering : The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia*, Oxford : Oxford University Press
- FEILLARD, Andrée (1995), *Islam et Armée dans l'Indonésie contemporaine*, Paris : L'Harmattan-Archipel, 380 pages
- FEILLARD, Andrée et Rémy Madinier (2006), *La fin de l'innocence ? L'islam indonésien face à la tentation radicale de 1967 à nos jours*, Paris : Irasec - Les Indes Savantes.

- FEILLARD, Andrée et Pieterella van Doorn-Harder (2010), « Une nouvelle génération féministe au sein de l'islam traditionaliste : Une exception indonésienne ? », *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée (REMMM)*, 128.
- FEILLARD, Andrée (2014), « Discordances à l'aube de l'islamisation du droit à Aceh Décembre 2002 », *Archipel*, 87.
- FEITH, Herbert and Daniel S. Lev (1963), « The End of the Indonesian Rebellion », *Pacific Affairs*, 36 (1).
- Freedom House's Center for Religious Freedom (2006), *Saudi Arabia's Curriculum of Intolerance with Excerpts from Saudi Ministry of Education Textbooks for Islamic Studies*, Washington : Center for Religious Freedom of Freedom House and Institute for Gulf Affairs.
- FUELER, Graham H (2002), « The Future of Political Islam », *Foreign Affairs*, 81 (2).
- FUKUYAMA, Francis (1989), « The End of History ? », *The National Interest*, 16 (Summer).
- FUKUYAMA, Francis (1992), *The End of History and the Last Man*, New York, London, Toronto, Sydney : Free Press.
- GEERTZ, Clifford (1960), *The Religion of Java*, Free Press, Illinois.
- GRAEF, Josefin, Raquel da Silva, et Nicolas Lemay-Hebert (éd.) (2022), *Narrative, Political Violence, and Social Change, Studies in Conflict & Terrorism*, New York : Routledge-Francis and Taylor.
- GROENEVELD, W.P (1876), *Notes on the Malay Archipelago and Malacca, Compiled from Chinese Sources*, Vert. Bataviasche Genootschap van K. en. W. Deel.
- GUILLOT, Claude et Henri Chambert-Loir (1995), *Le Culte des saints dans le monde musulman*, Paris : Ecole française Extrême-Orient.
- GUILLOT, Claude (2004), *Histoire de Barus (Sumatra) : Le site de Lobu Tua, Volume II : Etude archéologique et documents*, Paris : Association Archipel.
- GORJÃO, Paulo (2002), « Abdurrahman Wahid's Presidency What Went Wrong ? », en Hadi Soesastro, Anthony L Smith et Mui Ling Han, *Governance in Indonesia : Challenges Facing the Megawati Presidency*, Singapore : ISEAS-Yusof Ishak Institute.
- HADLER, Jeffrey (2008), *Muslim and Matriarchs : Cultural Resistance in Indonesia through Jihad and Colonialism*, Ithaca et Londres : Cornell University Press.
- HAMDI, Ahmad Zainul (2013), « Radicalizing Indonesian Moderate Islam from Within : The NU-FPI Relationship in Bangkalan, Madura », *Journal of Indonesian Islam*, 7 (1).
- HAMID, Abdul (2014), « Jokowi's Populism in the 2012 Jakarta Gubernatorial Election », *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, 33 (1).

- HAMKA (1950), *Sedjarah Islam di Sumatra*, Medan : Pustaka Nasional.
- HAMKA (1951), *Akar Tunggang Pantjasila*, Jakarta : Pustaka Keluarga.
- HAMKA (1981), *Sejarah Umat Islam*, Jakarta : Bulan Bintang.
- HANAFI, A.M (1999), *Menggugat Kudeta : Jenderal Suharto dari Gestapu ke Supersemar*, Jakarta : Yayasan API Dasman Djamaluddin (1998), *General TNI Anumaerta Basoeki Rachmat dan Supersemar*, Jakarta : Grasiondo.
- HASANI, Ismail et Bonar Tigor Naipospos (2012), *Politik Diskriminasi Rezim Susilo Bambang Yudhoyono : Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia 2011*, Jakarta : Pustaka Masyarakat Setara.
- HASSAN, Mohd. Kamal (2010), « The Concept of Al-Wasatiyyah and the Challenge of Islam Liberal in Indonesia », *en* : IIUM Research, Innovation & Invention Exhibition (IRIIE), le 26 - 27 janvier, Kuala Lumpur.
- HASYIM, Syafiq (2018), *Islam Nusantara dalam Konteks Multikulturalisme Hingga Radikalisme*, Yogyakarta : Penerbit Gading.
- HASYIM, Syafiq (2020), « *Aliran Politics, Political Jihad, and Disappointment : Notes for Muslim Javanese in the Pre- and Post-2019 General Election in Central Java* », *en* : Sebastian, Leonard et al (ed.), *The 2018 and 2019 Indonesian Elections : Identity Politics and Regional Perspectives*, London : Routledge.
- HEFNER, Robert (2000), *Civil Islam, Muslim and Democratisation*, Princeton, and Oxford : Princeton University.
- HEFNER, Robert (2002), « Globalization, Governance, and The Crisis of Indonesian Islam », Center for Global International and Regional Studies, Conference on *Globalization State Capacity and Muslim Self Determination*, University of California-Santa Cruz, le 7-9 mars.
- HEFNER, Robert (2006), « Muslim Democrats and Islamist Violence », *en* : Robert W. Hefner (ed.), *Remaking Muslim Politics*, Princeton University Press.
- HORIKOSHI, Hiroko (1975), « The Dar-ul-Islam Movement of West Java (1942-62) : An Experience in the Historical Process », *Indonesia* 20.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1997), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. India : Penguin Books.
- HURGONJE, C. Snouck (1908), « L'Arabie et les indes néerlandaise », *Annales du Musée Guimet : Revue de l'histoire des religions*, Paris : Ernest Leroux Éditeur.
- HUSAINI, Adian et Nuim Hidayat (2002), *Sejarah, Konsep, Penyimpangan, dan Jawabannya*, Jakarta : Gema Insani Press.

- HUSAINI, Adian (2005), *Wajah Peradaban Barat : Dari Hegemoni Kristen ke Sekular-Liberal*, Jakarta : Gema Insani Press.
- International Crisis Group (2001), « Indonesia : Violence and Radical Muslims », *ICG Indonesia Briefing Paper*, le 10 Octobre.
- International Crisis Group (2002), « Al-Qaeda in Southeast Asia : The case of the 'Ngruki Network' in Indonesia », *ICG Indonesia Briefing*, le 8 août.
- International Crisis Group (2004), « Indonesia Backgrounder : Why Salafism and Terrorism Mostly Don't Mix », *ICG Asia Report*, 83, le 13 septembre.
- International Crisis Group (2004), « Saudi Arabia Backgrounder : Who are the Islamists ? », *ICG Middle East Report*, 31, le 21 septembre.
- International Crisis Group (2005), « Recycling Militants in Indonesia : Darul Islam and the Australian Embassy Bombing », le 22 février.
- IPAC Report (2018), « After Ahok : The Islamist Agenda in Indonesia », *IPAC Report*, 44, le 6 avril.
- IQBAL, Asep M. (2020), « Challenging Moderate Islam in Indonesia : NU Garis Lurus and Its Construction of the 'Authentic' NU Online" », en : Sebastian, Leonard C, Syafiq Hasyim and Alexander R. Arifianto (ed.), *Rising Islamic Conservatism : Islamic Groups and Identity Politics*, London : Routledge.
- ISMAIL, Faisal (1995), *Islam, Politics and Ideology in Indonesia : A Study of the Process of Muslim Acceptance of the Pancasila*, Montréal : Dissertation of the Institute of Islamic Studies McGill University.
- JAENURI, Achmad (1992), *The Muhammadiyah Movement in Twentieth Century Indonesia : A Socio-Religious Study*, Thesis of Master, Institute of Islamic Studies McGill University Montreal.
- JAENURI, Achmad (1997), *The Formation of the Muhammadiyah's Ideology, 1912-1942*, Thesis Ph.D., McGill University (Canada).
- KAHIN, George Mc. Turnan (1952), *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Ithaca : Cornell University.
- KALUS, Ludvik (2000), « La plus ancienne inscription islamique du Monde malais ? », *Archipel*, 59
- KALUS, Ludvik et Claude Guillot (2002), « La Jérusalem javanaise et sa mosquée al-Aqsâ. Texte de fondation de la mosquée de Kudus daté de 956/1549 », *Archipel*, 63.

- KALUS, Ludvik et Claude Guillot (2004), « Réinterprétation des plus anciennes stèles funéraires islamiques nousantariennes : II. La stèle de Leran (Java) datée de 475/1082 et les stèles associées », *Archipel*, 67.
- Kementerian Agama (2019), *Moderasi Beragama*, Jakarta : Kementerian Agama RI.
- Kementerian Agama (2019), *Tanya Jawab Moderasi Beragama*, Jakarta : Kementrian Agama RI.
- Kementerian Agama (2012), *Moderasi Islam (Tafsir Al-Qur'an Tematik)*, Jakarta : Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Balitbang Kementerian Agama.
- KEPEL, Gilles (2000), *Jihad, Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris : Gallimard.
- KERSTEN, Carool (2015), *Islam in Indonesia : The Contest for Society, Ideas and Values*, New York : Oxford University Press.
- KONTRAS (2012), *Laporan Investigasi dan Pemantauan Kasus Syiah Sampang*, Surabaya.
- KROEF, Justus M. van der (1951). « The Term Indonesia : Its Origin and Usage ». *Journal of the American Oriental Society*, 71 (3).
- KROEF, Justus M. van der (1957), « 'Guided Democracy' in Indonesia », *Far Eastern Survey*, 26 (8).
- KUNCORO, Mudrajat (ed.) (2009), *Transformasi Pertamina : Dilema antara Orientasi Bisnis dan Pelayanan Publik*, Yogyakarta : Galang Press.
- KUNTOWIJOYO (1998), *Paradigma Islam : Interpretasi untuk Aksi*, Bandung : Mizan.
- KUNTOWIJOYO (2001), *Muslim Tanpa Masjid : Esai-esai Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Trasendental*, Bandung : Mizan.
- KUNTOWIJOYO (2004), *Islam sebagai Ilmu : Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, Teraju.
- KUNTOWIJOYO (2018), *Identitas Politik Umat Islam*, Yogyakarta : Ircisod.
- KURZMAN, Charles (1998), *Liberal Islam : A Sourcebook*, New York : Oxford university Press, 360 pages ;
- LACROIX, Stéphane (2005), « Post-wahhabisme in Saudi Arabia », *ISIM Review*, 15 (Spring).
- LAFFAN, Michael (2003), *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia : The Umma below the Winds*, London and New York : Routledge Curzon.
- LAFFAN, Michael (2009), « Finding Java : Muslim Nomenclature of Insular Southeast Asia from Srivijaya to Snouck Hurgronje », en : Eric Tagliacozzo (ed.), *Southeast Asia and the Middle East : Islam, Movement, and the Longue Durée*, Singapore : NUS Press.
- LAFFAN, Michael (2011), *The Making of Indonesian Islam : Orientalism and the Narration of a Sufi Past* : Princeton and Oxford : Princeton University Press.

- LATIF, Yudi (2004), *The Muslim Intelligentsia of Indonesia : A Genealogy of Its Emergence in the 20th Century*, Australian National University Canberra.
- LATIEF, Hilman et Haedar Nashir (2020), « Local Dynamics and Global Engagements of the Islamic Modernist Movement in Contemporary Indonesia : The Case of Muhammadiyah (2000-2020) », *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, 39 (2).
- Lembaga Survei Indonesia (2007), « Trend Orientasi Nilai-Nilai Politik Islam vs Nilai-Nilai Politik Sekuler dan Kekuatan Islam Politik », octobre.
- LEWIS, Bernard (1996), « Islam and Liberal Democracy : Historical Overview », *Journal of Democracy*, 7 (2).
- LIDDLE, R. William (1978), « The 1977 Indonesian Election and New Order Legitimacy », *Southeast Asian Affairs*. ISEAS - Yusof Ishak Institute.
- LIDDLE, R. William (1996), « Media Dakwah Scripturalism : One Form of Islamic Political Thought and Action in New Order Indonesia », en : Mark R. Woodward (éd.), *Toward a New Paradigm. Recent Development in Indonesian Islamic Thought*, Temple : Arizona State University.
- Lombard, Denys (1990), *Le carrefour javanais : Essai d'histoire globale*, Paris : Edition de l'EHESS, 3 volumes : I. *Les limites de l'occidentalisation* ; II. *Les réseaux asiatiques* ; III. *L'héritage des royaumes concentrique*.
- LSI (2010), « Kerentanan terhadap Radikalisme Sosial-Keagamaan : Temuan Survei 26 Maret–6 April 2010 », Jakarta : Lembaga Survei Indonesia.
- LSI (2011), « Kerentanan terhadap Radikalisme Sosial-Keagamaan : Temuan Survei Juni–Juli 2011 », Jakarta : Lembaga Survei Indonesia.
- LSI (2016), « Potensi Radikalisme dan Intoleransi Sosial-Keagamaan di Kalangan Muslim Indonesia : Temuan survei 30 Maret – 9 April 2016 », Jakarta : Lembaga Survei Indonesia.
- LÜCKING, Mirjam (2020), *Indonesian and Their Arab World : Guided Mobility among Labor Migrants and Mecca Pilgrims*, Ithaca and London : Southeast Asia Program Publications-Cornell University Press.
- MA'ARIF, Ahmad Syafii (2003), *Memoar Seorang Anak Kampung*, Yogyakarta : Penerbit Ombak.
- MAARIF, Ahmad Syafii (2018), *Krisis Arab dan Masa Depan Dunia Islam*, Yogyakarta : Bentang Pustaka.
- MADINIER, Rémy (1999), « Le Masyumi, parti des milieux d'affaires musulmans ? », *Archipel*, 57.

- MADINIER, Remy (2013), *Partai Masyumi : Antara Godaan Demokrasi dan Islam Integral*, Bandung : Mizan.
- MADINIER, Rémy (2015), *Islam and Politics in Indonesia : The Masyumi Party between Democracy and Integralism*, Singapore : National University of Singapore Press, 504 pages.
- MADINIER, Rémy (2018), « Le gouverneur, la sourate et l'islamiste adultère : retour sur l'affaire Ahok », *Archipel*, 95, p. 173-193.
- MADINIER, Remy (2020), « Pancasila in Indonesia a 'Religious Laicity' Under Attack ? » en : Pascal Bourdeaux, Eddy Dufourmont, André Laliberté and Rémy Madinier (ed.), *Asia and the Secular Francophone Perspectives in a Global Age*, Berlin and Boston : Walter de Gruyter.
- MADINIER, Remy (2022), « L'expérience indonésienne d'une démocratie musulmane », en : François Burgat et Matthieu Rey (ed.), *Histoire des mobilisations islamistes, d'Afghani à Baghdadi*, CNRS-éditions.
- MADINIER, Remy (2002), « Du temps des chameaux à celui du béton radioactif : les nouveaux usages islamistes du passé », en : *Archipel*, 64.
- MADJID, Nurcholish (2008), *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung : Mizan Pustaka.
- MADJID, Nurcholish (2019), « Cendekiawan dan Relijiusitas : Ilmu Sosial », en : Budhi Munawar Rahman (ed.), *Karya Lengkap Nurcholish Madjid : Keislaman, Keindonesiaan, dan Kemoderenan*, Jakarta : Nurcholish Madjid Society.
- MAGNIS-SUSENO, Franz (2015), « Agama, Kebangsaan dan demokrasi : Nurcholish Madjid dan Kemanusiaan », en : Franz Magnis-Suseno (et.al), *Agama, Keterbukaan dan Demokrasi : Harapan dan Tantangan*, Jakarta, Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD)-Yayasan Paramadina
- Majelis Ulama Indonesia Pusat (2019), *Materi Pelatihan Akademi Dakwah : Islam Wasatiyah*, Jakarta : Komisi Dakwah & Pengembangan Masyarakat Majelis Ulama Indonesia.
- MANDAVILLE, Peter (éd.) (2022), *Wahhabism and The World : Understanding Saudi Arabia's Global Influence on Islam*, New-York : Oxford University Press.
- MANDAVILLE, Peter (2022), « The Growing Role of Religion in Great Power Rivalry, Observatoire du religieux », *Bulletin* 39, Septembre.
- MANZUR, Muḥammad ibn Mukarram Ibn (1993), *Lisân al-'Arab al-mujallad al-sâbi'*, Beyrout : Dâr Iḥyâ' al-Turât al-'Arabî : Mu'assasat al-Târîḥ al-'Arabî.

- MASJOEMI (1946), *Anggaran Dasar dan Rumah Tangga : Program Perdjoengan -Program Oesaha-Tjepat Masjoemi (Partai Politik Islam)*, Bogor : Penerbit Masjoemi Tjabang Bogor.
- MEDDEB, Abdel Wahab (2011), « Religion et Islam » », *Esprit*, 2 (2).
- MELISSEN, Jan (2011), *Beyond the New Public Diplomacy*. Netherlands Institute of International Relations Clingendael.
- MENCHIK, Jeremy (2019), « Moderate Muslims and Democratic Breakdown in Indonesia », *Asian Studies Review*, 43, (3).
- MICHI, Ken (2014), « The Role of Religion and Ethnicity in Jakarta's 2012 Gubernatorial Election », *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, 33 (1).
- MIETZNER, Marcus et Burhanuddin Muhtadi (2018), « Explaining the 2016 Islamist Mobilisation in Indonesia : Religious Intolerance, Militant Groups and the Politics of Accommodation », *Asian Studies Reviews*, 42 (3), p. 1-19.
- MIETZNER, Marcus et Burhanuddin Muhtadi (2020), « The Myth of Pluralism : Nahdlatul Ulama and the Politics of Religious Tolerance in Indonesia », *Contemporary Southeast Asia*, 42 (1).
- MISRAWI, Zuhairi (2010), *Pandangan Muslim Moderat : Toleransi, Terorisme, dan Oase Perdamaian*, Kompas : Jakarta.
- MOULINE, Nabil (2020), « Arabie Saoudite : une nouvelle diplomatie religieuse ? » *Politique étrangère*, 1 printemps, Institut Français des Relations Internationales.
- MUCHTAR, Masyhudi (et.al) (2007), *Aswaja An-Nahdliyah : Ajaran Ahlussunnah wa al-Jama'ah yang Berlaku di Lingkungan Nahdlatul Ulama*, Surabaya : Lembaga Ta'lif wan Nasyr (LTN) NU Jawa Timur.
- MUHAIMIN, Yahya (1991), *Bisnis dan Politik : Kebijakan Ekonomi Indonesia 1950-1980*, Jakarta : LP3ES.
- MULKHAN, Abdul Munir (1999), *Syeikh Siti Jenar*, Yogyakarta : Yayasan Bentang Budaya.
- MULKHAN, Abdul Munir (2009), *Misteri kematian Syekh Siti Jenar*, Bandung : Mizania.
- MULTATULI (1876), *Max Havelaar*, traduction de A.J. J. Nieuwenhuis et henri Crisafuli, Rotterdam : J.V.D Hoeven et Paris : E. Dentu Editeurs.
- MUNAWAR-RAHMAN, Budhy (2010), *Sekularisme, liberalisme, dan Pluralisme : Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*, Jakarta : Grasindo.
- MUNHANIF, Ali (1998), « Prof. Dr. A. Mukti Ali : Modernisasi Politik-Keagamaan Orde Baru », *en* : Azyumardi Azra et Saiful Umam (ed.), *Menteri-Menteri Agama RI* :

- Biografi Sosial-Politik*, Jakarta : Badan Litbang Departemen Agama RI- PPIM IAIN Jakarta.
- NABBS-KELLER, Greta (2013), « Reforming Indonesia's Foreign Ministry : Ideas, Organization and Leadership », *Contemporary Southeast Asia*, 35 (J).
- NAKAMURA, Mitsuo (2012), *The Crescent Arises over the Banyan Tree*, Singapore : Institute of Southeast Asian Studies.
- NASHIR, Haedar (2015), *Understanding the Ideology of Muhammadiyah*, Malang : Muhammadiyah University Press.
- NASHIR, Haedar (2015), *Muhammadiyah a Reform Movement*, Malang : Muhammadiyah University Press.
- NASHIR, Haedar (2022), « Kata Pengantar : Era Baru Internasionalisasi Muhammadiyah », *en* : Ridho Al-Hamdi et.al, *Internasionalisasi Muhammadiyah Sejarah dan Dinamika Pimpinan Cabang Istimewa Muhammadiyah Luar Negeri 2002-2022*, Yogyakarta : Samudra Biru.
- NASR, Syed Hossein (1966), *Science and Civilization in Islam*, Cambridge : Harvard University Press.
- NIEL, Robert van (1970), *The Emergence of the Modern Indonesian Elites*, La Haye-Bandung : W. Van Hoeve Ltd.
- NIEL, Robert van (1992), *Java Under the Cultivation System : Collected Writings*, Leiden : KITLV Press.
- NOER, Deliar (1963), *The Rise and Development of the Modernist Muslim Movement in Indonesia during the Dutch Colonial Periode (1900-1942)*, Thesis (Ph. D.), Cornell Universit.
- NOER, Deliar (1973), *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*, East Asian Historical Monograph, Oxford University Press.
- NOER, Deliar (2000), *Partai Islam di Pentas Nasional*, Bandung : Mizan.
- NOIRIEL, Gerard (2006), *Introduction à la sociohistoire*, Paris : Édition La Découverte
- Noorhaidi (2005), *Laskar Jihad : Islam Militancy and the Quest for Identity in Post New Order Indonesia*, Thèse, University of Leiden.
- NUBOWO, Andar (2003), « Kebangkitan Intelektual Muda Muhammadiyah », *Kompas*, le 17 novembre.
- NUBOWO, Andar (2013), « Arah Baru Politik Islam di Indonesia : Dari Nalar Syariatik Menuju Islam Partisipatoris-Transformatif », *Jurnal Maarif*, 8 (2).

- NUBOWO, Andar (2018), « Jokowi's Soft Diplomacy : Global Islamic Network », *RSIS Commentary*, le 16 juillet.
- NUBOWO, Andar (2020), « Indonesian Hybrid Salafism : Wahdah Islamiyyah's Rise, Ideology and Utopia », en : Leonard C. Sebastian, Syafiq Hasyim, Alexander R. Arifianto (ed.), *Rising Islamic Conservatism : Islamic Groups and Identity Politics*, London : Routledge.
- OSMAN, Mohamed Nawab Mohamed (2010), « Reviving the Caliphate in the Nusantara : Hizbut Tahrir Indonesia's Mobilization Strategy and Its Impact in Indonesia », *Terrorism and Political Violence*, 22 (4), p. 601- 622.
- PAMUNGKAS, Sri Bintang (2014), *Ganti Rezim Ganti Sistem : Pergulatan Menguasai Nusantara*, El Bima, 392 pages ; Pusat Data dan Analisa Tempo (2019), *Serial Investigasi : Mafia Bisnis Tommy Winata*, Tempo Publishing.
- Pamungkas, Arie Setyaningrum (2015), *The Dakwah Media in Post Suharto Indonesia : From Politics of Identity to Popular Culture (The Case of Ummi)*, Ph.D Dissertation, des Philosophischen Fakultät III des Humboldt- Universität zu Berlin, non publiée.
- PEACOCK, James (1978), *Muslim Puritans : Reformist Psychology in South East Asian Islam*, University of California Press.
- PEPINSKY, Tom (2019), « Religion, Ethnicity and Indonesia's 2019 Presidential Election », *New Mandala*, le 28 mai.
- PIPES, Daniel (1995), « There Are No Moderates : Dealing with Fundamentalist Islam », *The National Interest*, 41 (Fall), p. 48-57.
- PLATZDASCH, Bernhard (2009), *Islamism in Indonesia : Politics in the Emerging Democracy*, Singapore : ISEAS.
- PPIM (2021), « Hasil Penelitian : Potret Moderasi Beragama di Kalangan Mahasiswa Muslim : Kasus di Tiga Kampus Islam (Jakarta, Bandung, Yogyakarta) », PPIM UIN Jakarta, le 25 février.
- POWER, Thomas P. (2018), « Jokowi's Authoritarian Turn and Indonesia's Democratic Decline », *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, 54(3).
- PUADI, Hairul (2014), « 'Muslim Moderat' dalam Konteks Sosial Politik di Indonesia », *Jurnal Pusaka*, Juillet-Décembre.
- PUSAT STUDI dan Pengembangan Informasi (1998), *Tanjung Priok Berdarah, Tanggung Jawab Siapa : Kumpulan Fakta dan Data*, Jakarta : Gema Insani Press.
- QODIR, Zuly (2010), *Islam Liberal : Varian-varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-2002*, Yogyakarta : LKiS.

- RABASA, Angel, Cheryl Benard, Lowell H. Schwartz, Peter Sickle (2007), *Building Moderate Muslim Networks*, Santa Monica, Arlington, Pittsburgh Rand Corporation.
- RAHMAN, Fazlur (1982), *Islam and Modernity : Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago et London : The University of Chicago Press.
- RAHMAN, Fazlur (2011), « Islamization of Knowledge : A Response », *Islamic Studies*, 50 (3/4).
- RAIS, Dahlan, « Penguatan Ranting dan Cabang Muhammadiyah sebagai Basis Gerakan », Solo le 6 Ramadhan 1345 H, non-publié.
- RAMAGE, Douglas E. (1995), *Politics in Indonesia : Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*, New York : Routledge.
- REDISSI, Hamadi (2016), *Une histoire du wahhabisme, comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Paris : Points.
- RENAN, Ernest, *Averroès et l'averroïsme : essai historique*, Paris : Calmann-Levy Editeurs
- Revue Al-Manar (1911), « Al- 'Âlam al-Islâmî wa al-Isti'mâr al-Urubî : Hulandah wa Muslimu Jâwah », 14 (5).
- RIDWAN, Wachid (2015), « Muhammadiyah Merambah Dunia : Diaspora Dahwah Jamaah di Tingkat Global », *en* : Alpha Amirrachman, Andar Nubowo, Azaki Khoirudin (ed.), *Islam Berkemajuan untuk Peradaban Dunia : Refleksi dan Agenda Muhammadiyah ke Depan*, Bandung : Mizan.
- ROBINSON, Kathryn (2009), *Gender, Islam and Democracy in Indonesia*, New York : Routledge,
- ROSSER, Andrew (2007), « Escaping the Resource Curse : The Case of Indonesia », *Journal of Contemporary Asia*, 37 (1).
- LOGAN, James Richardson (1850). « The Ethnology of the Indian Archipelago : Embracing Enquiries into the Continental Relations of the Indo-Pacific Islanders ». *Journal of the Indian Archipelago and Eastern Asia* (JIAEA), 4.
- RICKLEFS, M.C. (1981), *A History of Modern Indonesia*, London : The Macmillan Press.
- RICKLEFS, M. C. (2001), *A History of Modern Indonesia Since C 1200*, New York : Palgrave Macmillan.
- RICKLEFS, M.C. (2007), *Polarizing Javanese Society : Islamic and Other Visions (C. 1830-1930)*, University of Hawaii Press.
- RICKLEFS, M.C. (2012), *Islamisation and Its Opponents in Java : A Political, Social, Cultural and Religious History c. 1930 to Present*, Singapore : NUS Press.

- RICKLEFS, M.C. (2013), *Mengislamkan Jawa : Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya Dari 1930 Hingga Sekarang*, Jakarta : Serambi.
- RIDDELL, Peter Gregory (1984), *'Abd Al-Ra'ūf Al-Singkilī's Tarjumān Al-Mustafīd : A Critical Study of His Treatment of Juz' 16*, Australian National University.
- ROY, Olivier (2005), « 'Bon' islam, 'mauvais' islam », *Le Monde Diplomatique*, Octobre.
- ROY, Olivier (2005), *La laïcité face à l'islam*, Paris : Stock.
- ROY, Olivier (2009), *Islam mondialisé*, Paris : Seuil, 222 pages.
- SAAT, Norshahril et Ahmad Najib Burhani (2020), *The New Santri : Challenges to Traditional Religious Authority in Indonesia*, Singapore : ISEAS-Yusof Ishak Institute.
- SAIMAN, Arifi (2022), *Diplomasi Santri*, Jakarta : Gramedia.
- SAIFUDDIN, : Lukman Hakim, Azyumardi Azra (et.all) (2021), *Membincang Moderasi Beragama : Sebuah Intisari Serial Webinar*, Jakarta : PPIM.
- SALMAN (2006), « The Tarbiyah Movement : Why People Join This Indonesian Contemporary Islamic Movement », *Studia Islamika*, 13 (2).
- SAMSON, Allan (1968), « Islam in Indonesian Politics », *Asian Survey*, 8 (12).
- SARAGIH, Juli Panglima (2010), *Sejarah Perminyakan di Indonesia*, Jakarta : Pusat Pengkajian Pengolahan Data dan Informasi, Sekretariat Jenderal DPR RI.
- SEETH, Amanda Tho (2003), « Indonesia's Islamic Peace Diplomacy : Crafting a Role Model for Moderate Islam », *GIGA Focus Asia*, no. 2.
- SETIJADI, Charlotte (2021), « The Pandemic as Political Opportunity : Jokowi's Indonesia in the Time of Covid-19 », *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, September, 57 (3).
- SCHAFER, Saskia (2019), « Democratic Decline in Indonesia : The Role of Religious Authorities », *Pacific Affairs*, 92 (2).
- SHARIATI, Ali (1995), « *Tugas Cendekiawan Muslim* », traduction de Amien Rais, 1 Jakarta : PT Rajagrafindo Persada.
- SHIHAB, Alwi Abdurahman (1995), *The Muhammadiyah Movement and Its Controversy with Christian Mission in Indonesia*, Thesis (Ph.D.), Temple University.
- SHIHAB, Muhammad Quraish (2019), *Wasathiyah, Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama*, Jakarta : Lentera Hati.
- SHIRAISHI, Takashi (1990), *An Age in Motion : Popular Radicalism in Java, 1912–1926*, Ithaca : Cornell University Press.
- SHIRALI, Mahnaz (2007), *Entre islam et démocratie : Parcours de jeunes Français d'aujourd'hui*, Paris : Armand Collin.

- SILA, Muhammad Adlin et Fakhruddin (2020), *Indeks Kerukunan Umat beragama Tahun 2019*, Jakarta : Litbangdiklat Press-Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.
- SIROJ, Said Aqil (2006), *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial : Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi*, Bandung : Mizan.
- SMITH, Anthony L. (2000), « Indonesia's Foreign Policy under Abdurrahman Wahid : Radical or Status Quo State ? », *Contemporary Southeast Asia : A Journal of International & Strategic Affairs*, 22 (3).
- SMITH, Anthony L. (2015), « Epilogue : The Bali Bombing and responses to Internasional Forum », in Hadi Soesastro, Anthony L. Smith, et Mui Ling Han (ed), *Governance in Indonesia : Challenges facing the Megawati Presidency*, Singapore : ISEAS-Yusof Ishak Institute.
- SOESASTRO, Hadi (2015), « Introduction : Indonesia Under Megawati », en : Hadi Soesastro, Anthony L Smith, et Mui Ling Han (éd), *Governance in Indonesia : Challenges facing the Megawati Presidency*, Singapore : ISEAS-Yusof Ishak Institute.
- SUHARTO, Ugi (2003), « Apakah Al-Qur'an Memerlukan Hermeneutika », *Tarjih*, 6 (7).
- SUKMA, Rizal (2003), *Islam and Indonesian Foreign Policy*, London : RoutledgeCurzon.
- SULARTO, B. (1986), *Dari Kongres Pemuda Indonesia Pertama ke Sumpah Pemuda*, Jakarta : Balai Pustaka.
- SURYADINATA, Leo (1995), « Islam and Suharto's Foreign Policy : Indonesia, the Middle East, and Bosnia », *Asian Survey*, 35 (3).
- SURYADINATA, Leo (1997), « Democratization and Political Succession in Suharto's Indonesia », *Asian Survey*, 37 (3).
- SURYADINATA, Leo (2002), *Elections and Politics in Indonesia*, Singapore : Institute of Southeast Asian Studies.
- SYAMSUDDIN, M. Sirajuddin (1991), *Religion and Politics in Islam : The Case of Muhammadiyah in Indonesia's New Order*, Thesis (Ph. D.), University of California, Los Angeles.
- TAGLIACOZZO, Eric (2009), « Southeast Asia and the Middle East : Charting Directions », en : Eric Tagliacozzo (ed.), *Southeast Asia and the Middle East : Islam, Movement, and the Longue Durée*, Singapore : NUS Press
- TAGLIACOZZO, Eric (2013), *The Longest Journey : Southeast Asians and the Pilgrimage to Mecca*, Oxford : Oxford University Press.
- TAHER, Tarmizi (1998), *Menuju Ummatan Wasathan : Kerukunan Agama di Indonesia*, Jakarta : PPIM.

- TAHER, Tarmizi (2003), *Membumikan Ajaran Ketuhanan : Agama dalam Transformasi bangsa*, Jakarta : Hikmah.
- TAHER, Tarmizi (2004), *Agama Kemanusiaan Agama Masa Depan : Kontekstualisasi Kritis Doktrin Agama dalam Pembangunan dan Percaturan Global*, Grafindo : Jakarta.
- TAHER, Tarmizi (2004), *Menjadi Muslim Moderat : Beragama di Tengah Percaturan Global*, Jakarta : Hikmah, x + 180 pages.
- TAHER, Tarmizi (2004), *Agama Kemanusiaan Agama Masa Depan : Kontekstualisasi Kritis Doktrin Agama dalam Pembangunan dan Percaturan Global*, Jakarta : Grafindo Khazanah Ilmu, iv + 183 pages
- TAHER, Tarmizi (2007), *Berislam Secara Moderat*, Grafindo Khazanah Ilmu : Jakarta.
- TAPSELL, Ross (2017), *Media Power in Indonesia : Oligarchs, Citizens and Digital Revolution*, London and New York: Rowman and Littlefiled International.
- KEMENTERIAN AGAMA 2019), *Moderasi Beragama*, Jakarta : Kementerian Agama.
- TORNQUIST, Olle (2019), « Many Votes, Little Voice : Indonesia's 2019 Presidential and Parliamentary Elections », *Pacific Affairs*, 92(3).
- TROFIMOV, Yaroslav (2007), *The Siege of Mecca : The Forgotten Uprising in Islam's Holiest Shrine and the Birth of al Qaeda*, Doubleday Books, 301 pages.
- URVOY, Marie-Thérèse (2021), *Islam et Islamisme, Frères ennemis ou frères siamois ?* Artege, 168 pages.
- VOLL, John O. (2007), « Islam and Democracy : Is Modernization a Barrier ? », *Religion Compass*, 1/1, p. 170-178
- VLEKKE, B.H.M (1945), *Nusantara : A History of East Indian Archipelago*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- WAHID, Abdurrahman (éd.) (2009), *Ilusi Negara Islam : Ekspansi Gerakan Islam Transnasional*, Jakarta : The Wahid Institute.
- WAHID, Din (2014), « The Challenge of Democracy in Indonesia : The Case of Salafi Movement », *Islamika Indonesiana*, 1 (1).
- WARBURTON, Eve (2016), « Jokowi and the New Developmentalism ». *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, Septembre, 52 (3).
- WARD, K. E. (1970), *The Foundation of the Partai Muslimin Indonesia*, New York : Cornell University Press.
- WIDODO, Joko (2018), “Pidato Presiden pada Pembukaan KTT Islam Wasathiyah”, Bogor, 1e 1-3 mai 2018.

- WIHARYANTO, A. Kardiyat, « Kebijakan Ekonomi Kolonial Tahun 1830-1901 », Program Studi Pendidikan Sejarah, FKIP - Universitas Sanata Dharma Yogyakarta, article non publié.
- WOODWARD, Mark (2011), *Java, Indonesia, and Islam*, Dordrecht, New York : Springer.
- WORLD BANK (1993), *The East Asian Miracle - Economic Growth and Public Policy*, Oxford University Press.
- YUDHOYONO, Susilo Bambang (2009), « Toward Harmony among Civilisations », Presidential Speech at John F Kennedy School of Government Harvard University, Boston, US, le 29 Septembre, non publié.
- YUNANTO, S. (et.al.) (2003), *Militant Islamic Movements in Indonesia and South-East Asia*, Jakarta : Ridep Institute
- ZULKARNAIN, Zulkarnain (2010), « Serba-Serbi Tanam Paksa », *ISTORIA*, 7 (1) Septembre.

Médias

- ABDALLA, Ulil Abshar (2002), « Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam », *Kompas*, le 18 novembre.
- ABDALLA, Ulil Abshar (2020), « Jokowi Telah Kembali ke ‘Khittah’ », *Alif*, le 23 décembre, disponible sur : <https://alif.id/read/ulil-abshar-abdalla/jokowi-telah-kembali-ke-khittah-b235009p/> (consulté le 30 janvier 2023)
- ABDALLA, Ulil Abshar (2021), « Islam Nusantara sebagai ‘Cosmopolis’: Sejumlah kritik dan eksplorasi teoritis », *UNUSIA*, le 20 juin, disponible sur: <https://fin.unusia.ac.id/islam-nusantara-sebagai-cosmopolis-sejumlah-kritik-dan-eksplorasi-teoritis1/> (consulté le 24 décembre 2022).
- ABDALLA, Ulil Abshar (2022), « Halaqah Fikih Peradaban, Fikih Siyash dan Tatanan Dunia Baru : Arah Geopolitik dan Geostrategik NU dalam Tatanan Dunia Baru », *Pondok Pesantren Cipasung*, 17 September 2022, https://www.youtube.com/watch?v=M_u8A74Hlho (consulté le 24 décembre 2022)
- ABDALLA, Ulil Abshar (2023), « Tentang ‘Moderasi beragama’ », *Kompas*, le 6 juillet.
- ACO, Hasanudin (2016), « Aksi 212 Damai, Ketua Umum PBNU : Tangan Tuhan Menjaga Indonesia », *TribunNews*, le 3 décembre, disponible sur : <http://www.tribunnews.com/nasional/2016/12/03/aksi-212-damai-ketua-umum-pbnu-tangan-tuhan-menjaga-indonesia> (consulté le 11 aout 2023).

- AFANDI (2022), « Majukan Laju Internasionalisasi, PCIM Wajib Menjadi Agen Utama Muhammadiyah di Setiap Negara », *Muhammadiyah*, disponible sur : <https://muhammadiyah.or.id/majukan-laju-internasionalisasi-pcim-wajib-menjadi-agen-utama-muhammadiyah-di-setiap-negara/> (consulté le 22 janvier 2023).
- ALAMSYAH, Ichsan Emerald (2015), « Din Syamsuddin Kenalkan Islam Indonesia di Jepang », *Republika*, le 4 novembre, disponible sur : <https://khazanah.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/15/11/04/nxas12349-din-syamsuddin-kenalkan-islam-indonesia-di-jepang?> (consulté le 22 aout 2023).
- ALI, Hasanuddin (2017), « Menakar Jumlah Jamaah NU dan Muhammadiyah, le 19 janvier, disponible sur : <https://hasanuddinali.com/2017/01/19/menakar-jumlah-jamaah-nu-dan-muhammadiyah/> (consulté le 12 janvier 2023).
- AMALIYAH, Suci. (2021), « Pengalihan Dana Kurban, Alternatif Bantu Masyarakat Terdampak Covid-19 », *NU Online*, le 16 juillet, disponible sur : www.nu.or.id [consulté le 13 janvier 2022].
- AMINAH, Andi Nur (2022), « BNPT : Pemuda Harus Dibekali Moderasi Beragama Agar Cegah Radikalisme », *Republika*, le 31 aout, disponible sur : <https://news.republika.co.id/berita/rhgpbp384/bnpt-pemuda-harus-dibekali-moderasi-agama-agar-cegah-radikalisme> (consulté le 20 mars 2023).
- Antara (2017), « Pembakaran Masjid Muhammadiyah di Aceh Dipicu Isu Wahabi », *Tempo*, le 19 octobre, disponible sur : <https://nasional.tempo.co/read/1026032/pembakaran-masjid-muhammadiyah-di-aceh-dipicu-isu-wahabi> (consulté le 23 juillet 2023).
- ARIF, Sufyan (2022), « Garap Moderasi Beragama, Kemenag Lumajang Libatkan Ansor », *NU Online*, le 10 mars, disponible sur : <https://jatim.nu.or.id/tapal-kuda/garap-moderasi-beragama-kemenag-lumajang-libatkan-ansor-kERM0> (consulté le 20 mars 2023).
- ARSYAD, Nawir (2023), « Bandingkan Muhammadiyah dengan Malaysia, Thomas Djamaluddin : Wujudul Hilal Kriteria Usang », *Republika*, le 19 mai, disponible sur : <https://khazanah.republika.co.id/berita/ruwghv430/bandingkan-muhammadiyah-dengan-malaysia-thomas-djamaluddin-wujudul-hilal-kriteria-usang> (consulté le 24 juillet 2023).
- ASSEGAF, Faisal (2014), « Siasat Serobot Marbot », *Merdeka*, 21 April, disponible sur : www.merdeka.com/khas/sasat-serobot-marbot-rebutan-masjid-2.html (consulté le 3 janvier 2023).

- ASSYAUKANIE, Luthfi (2006), « Pentingnya Pembaharuan Islam », *Islam Liberal*, le 26 février, disponible sur : <https://islamlib.com/gagasan/pembaruan/pentingnya-pembaruan-islam/> (consulté le 25 avril 2022).
- ASSYAUKANIE, Luthfi (2015), « Tiga Jenis Ateisme di Indonesia », *IslamLib*, le 14 decembre, disponible sur : <https://islamlib.com/agama/ateisme/tiga-jenis-ateisme-di-indonesia/> (consulté le 14 juin 2023).
- ASSYAUKANIE, Luthfi (2015), « Binatang Jalang : Asal Usul Tuhan dan Agama », *IslamLib*, le 30 octobre, disponible sur : <https://islamlib.com/agama/ateisme/binatang-jalang-asal-usul-tuhan-dan-agama/> (consulté le 14 juin 2023).
- ASSYAUKANIE, Luthfi (2021), « Bubarnya Agama », *Facebook*, le 2 juillet, disponible sur : <https://www.facebook.com/assyaukanie/posts/pfbid02DLH3rxZftbxNCbXobrTkFMyjZDhNS88rwAnKFBLMKZExPrB1t5DH34zv7KC9Uaxnl> ((consulté le 14 juin 2023).
- AZIZAH, Nora (2023), « BPIP Minta Para Kepala Desa Bangkitkan Semangat Gotong Royong di Desa », *Republika*, le 20 mars, disponible sur : <https://news.republika.co.id/berita/rrt4fc463/bpip-minta-para-kepala-desa-bangkitkan-semangat-gotong-royong-di-desa> (consulté le 10 avril 2023).
- AZRA, Azyumardi (2014), « Pascasarjana Islam Wasathiyah I dan II », *Republika*, le 12 et 19 juin.
- AZRA, Azyumardi (2014), « Waspada Transnasionalisme », *Republika*, le 21 aout.
- AZRA, Azyumardi (2015) « Teror Paris, Memperkuat Islam Wasathiyah », *Kompas*, le 13 janvier.
- AZRA, Azyumardi (2015), « Waspadai Paham Radikal », *Kompas*, le 7 avril.
- AZRA, Azyumardi. 2015, “Islam Berkelanjutan”, *Kompas*, le 3 August.
- AZRA, Azyumardi (2016), « Wasta dan KKN », *Republika*, le 31 mars.
- AZRA, Azyumardi (2016), « Diplomasi Publik dan Islam Moderat », *Republika*, le 26 mai et
- AZRA, Azyumardi (2016), « Kembali Ke Jati Diri I », *Republika*, le 16 novembre.
- Azra, Azyumardi (2016), « Kembali Ke Jati Diri II », *Republika*, le 17 novembre.
- AZRA, Azyumardi (2016), « Melawan Ektremisme dan Islamophobia I dan II », *Republika*, le 8 et 15 decembre.
- AZRA, Azyumardi (2016), « Moderasi Islam », *Republika*, le 17 decembre.
- BUEHLER, Michael (2011), « Partainya Sekuler, Aturannya Syariah », *Tempo*, le 4 septembre.

- CARINA, Jessi (2019), « Forum Betawi Rempug Deklarasi Dukung Jokowi-Maruf », *Kompas*, le 10 mars, disponible sur : <https://nasional.kompas.com/read/2019/03/10/18185101/forum-betawi-rempug-deklarasi-dukung-jokowi-maruf> (consulté le 4 septembre 2022).
- CNN Indonesia (2022), « Hari Santri Nasional : Janji Kampanye Jokowi yang Tuai Polemik », *CNN Indonesia*, le 22 octobre, disponible sur : <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20201021081244-20-560849/hari-santri-nasional-janji-kampanye-jokowi-yang-tuai-polemik> (consulté le 10 avril 2023).
- CHULOV, Michael (2017), « I will return Saudi Arabia to moderate Islam, says crown prince », *The Guardian*, le 24 octobre, disponible sur : <https://www.theguardian.com/world/2017/oct/24/i-will-return-saudi-arabia-moderate-islam-crown-prince> (consulté le 16 avril 2023).
- DAUMAS, Cécile (2016), « Olivier Roy et Gilles Kepel, querelle française sur le jihadisme », *Libération*, le 14 avril, disponible sur : https://www.liberation.fr/debats/2016/04/14/olivier-roy-et-gilles-kepel-querelle-francaise-sur-le-jihadisme_1446226/ (consulté le 7 avril 2023).
- DANARTO, Agung (2021), « Pengajian Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Idul Adha Di Masa Pandemi », TVMU UAD, July 9, available at : www.youtube.com (consulté le 12 janvier 2022).
- DARMADI, Dadi (2016), « Les enseignants religieux deviennent de plus en plus intolérants », *Tempo*, le 26 décembre, disponible sur : <http://www.tempo.co/read/kolom/2016/12/26/2446/guru-agama-makin-tak-toleran> (consulté le 24 décembre 2022).
- DETIKNEWS (2010), « SBY Tak Hadiri Muktamar, Amien Minta Warga Muhammadiyah berbaik Sangka », *DetikNews*, le 29 juin, disponible sur : <https://news.detik.com/berita/d-1389182/sby-tak-hadiri-muktamar-amien-minta-warga-muhammadiyah-berbaik-sangka> (consulté le 14 septembre 2022).
- DETIK (2020), « Blak-blakan Kepala BPIP : Jihad Pertahankan NKRI », 20 Detik, le 12 février, disponible sur : <https://20.detik.com/blak-blakan/20200212-200212003/-blak-blakan-kepala-bpip-jihad-pertahankan-nkri> (consulté le 10 avril 2023).
- Dewan Pengurus Pusat PKS (2021), « Madrasah Ilmu Syariah DPP PKS Teguhkan Islam Wasathiyah », *Berita PKS*, le 1 octobre, disponible sur :

<https://pks.id/content/madrasah-ilmu-syariah-dpp-pks-teguhkan-islam-wasathiyah>
(consulté le 23 juin 2023).

DJAMALUDDIN, Thomas (2011), « Muhammadiyah Terbelenggu Wujudul Hilal : Metode Lama yang Mematikan Tajdid Hisab », *Tdjamaluddin Wordpress*, le 27 aout, disponible sur : <https://tdjamaluddin.wordpress.com/2011/08/27/muhammadiyah-terbelenggu-wujudul-hilal-metode-lama-yang-mematikan-tajdid-hisab/> (consulté le 24 juillet 2023).

FADIL, Vicky (2019), « Janji Prabowo di depan Ulama », *Warta Ekonomi*, le 20 février, disponible sur : <https://www.wartaekonomi.co.id/read216369/janji-prabowo-di-depan-ulama.html> (consulté le 25 octobre 2022).

FAJAR, WURAGIL, et IWAN (2003), « Pidato Megawati Disambut Baik Sejumlah Kalangan », *Tempo*, le 20 aout, disponible sur : <https://nasional.tempo.co/read/11221/pidato-megawati-disambut-baik-sejumlah-kalangan> (consulté le 20 mars 2023).

FAISAL, Helmi (2020), « PCINU sebagai Duta-Duta Perdamaian Internasional », *NU Online*, le 21 october, disponible sur : <https://www.nu.or.id/wawancara/pcinu-sebagai-duta-duta-perdamaian-internasional-PFzp5> (consulté le 10 décembre 2022)

FIRDAUS, Andi (2021), « Satgas NU Jadikan Pemberantasan Hoaks Covid-19 Program Prioritas », *Antara*, le 17 Septembre, disponible sur : <https://www.antaraneews.com/berita/2399361/satgas-nu-jadikan-pemberantasan-hoaks-covid-19-program-prioritas> (consulté le 12 janvier 2022).

HADI, Mahardika Satria (2015), « Jihad Konstitusi, Jihad Baru Muhammadiyah », *Tempo*, le 22 juillet, disponible sur : <https://nasional.tempo.co/read/685566/feature-jihad-konstitusi-jihad-baru-muhammadiyah> (consulté le 4 septembre 2022).

HAKIM, Rahmat Nur (2018), « Ali Mochtar Ngabalin Jadi Tenaga Ahli KSP, Ini Kata Airlangga Hartarto », *Kompas*, le 23 mai, disponible sur : <https://nasional.kompas.com/read/2018/05/23/21115601/ali-mochtar-ngabalin-jadi-tenaga-ahli-ksp-ini-kata-airlangga-hartarto> (consulté le 20 septembre 2023).

HAKIM, Rakhmat Nur (2018), « Ma'ruf Amin Puji Kepribadian Jokowi sebagai Pemimpin », *Kompas*, le 14 avril, disponible sur : <https://nasional.kompas.com/read/2018/04/14/19401671/maruf-amin-puji-kepribadian-jokowi-sebagai-pemimpin> (consulté le 4 septembre 2022).

- HASYIM, Syafiq (2022), « Internasionalisasi NU melalui PCINU, Efektifkah ? » *NU Online*, le 1 mai, disponible sur : <https://jabar.nu.or.id/opini/internasionalisasi-nu-melalui-pcinu-efektifkah-GZmlU> (consulté le 5 mai 2023).
- HIDAYAT, Mohammad Arif et Ahmad Farhan Faris (2020). « Kritik Keras Omnibus Law (Cipta Kerja), NU akan Gugat ke MK », *Viva*, le 8 octobre, disponible sur : https://www.viva.co.id/berita/nasional/1309983-kritik-keras-omnibus-law-ciptakerja-nu-akan-gugat-ke-mk?page=2&utm_medium=page-2 (consulté le 19 janvier 2022).
- HENDARTYO, Muhammad (2017), « Ma’ruf Amin Sebut Reuni Alumni 212 Mengandung Unsur Politik », *Tempo*, le 1 décembre, disponible sur : <https://metro.tempo.co/read/1038662/maruf-amin-sebut-reuni-alumni-212-mengandung-unsur-politik> (consulté le 26 juillet 2022)
- HENNI-MAULAĪ, Nadia (2021), « Olivier Roy : Ce n’est pas la lecture du Coran qui pousse à la radicalité », *Jeune Afrique*, le 1 mai, disponible sur : <https://www.jeuneafrique.com/1162865/politique/olivier-roy-ce-nest-pas-la-lecture-du-coran-qui-pousse-a-la-radicalite/> (consulté le 29 août 2023).
- HENSARTYO, Muhammad (2017), « Ma’ruf Amin Sebut Reuni Alumni 212 Mengandung Unsur Politik », *Tempo*, le 1 décembre, disponible sur : <https://metro.tempo.co/read/1038662/maruf-amin-sebut-reuni-alumni-212-mengandung-unsur-politik> (consulté le 26 juillet 2022).
- HERYANTO, Ariel. (2008), « Questioning the relevance of national awakening today », *The Jakarta Post*, le 21 mai, disponible sur : <http://blogs.arts.unimelb.edu.au/arielh/2008/05/22/on-national-awakening/> (consulté le 13 avril 2021).
- HUMAS Sekretariat Kabinet RI (2017), « Ketua UKP PIP Yudi Latief : Bulan-Bulan ini Harus Jadi Momen Gerakan kebajikan Pancasila », *Setkab*, le 7 juin, disponible sur : <https://setkab.go.id/ketua-ukp-pip-yudi-latief-bulan-bulan-ini-harus-jadi-momen-gerakan-kebajikan-pancasila/> (consulté le 4 septembre 2022).
- HUMAS Sekretariat Kabinet RI (2018), « Kunjungan Presiden Jokowi ke Afghanistan, Pertemuan Dua Sahabat », *Setkab*, le 30 janvier, disponible sur : <https://setkab.go.id/kunjungan-presiden-jokowi-ke-afghanistan-pertemuan-dua-sahabat/> (consulté le 16 avril 2023).
- HUMAS Sekretariat Kabinet RI (2021), « Empat Pesan Presiden Jokowi untuk Tingkatkan Moderasi Beragama », *Setkab*, le 7 avril, disponible sur : <https://setkab.go.id/empat->

- [pesan-presiden-jokowi-untuk-tingkatkan-moderasi-beragama/](#) (consulté le 30 janvier 2023).
- HUMAS UIN Sunan Kaligga (2021), « UIN Sunan Kalijaga Dipercaya Membuat Modul Pembelajaran Moderasi Beragama, *UIN Suka*, le 4 juin, disponible sur : <https://uin-suka.ac.id/id/berita/detail/684/blog-post.html> (consulté le 20 mars 2023).
- HUSAINI, Adian (2021), « Catatan Akhir Pekan : Perlukah Ada Istilah Islam Moderat ? », *Hidayatullah*, le 6 Septembre, disponible sur: <https://www.hidayatullah.com/kolom/catatan-akhir-pekan/read/2021/09/06/215234/islam-moderat-wasathiyah-ideologi-worldview.html> (consulté le 2 juin 2022).
- HTI (2011), « Berhentilah Mempromosikan Islam Moderat untuk Melayani kepentingan Barat! », *HTI*, le 15 novembre.
- IBRAHIM, Gibran Maulana (2018), « PKS jelaskan Definisi Santri Post Islamisme Sandiaga Uno », *Detik*, le 13 août, disponible sur : <https://news.detik.com/berita/d-4163864/pks-jelaskan-definisi-santri-post-islamisme-sandiaga-uno> (consulté le 24 septembre 2022).
- IBRAHIM (2023), « Kick off Meeting Pancasila dalam Tindakan- Semangat Gotong Royong BMKG dalam Membangun Sistem Peringatan Dini Bencana», *BMKG*, le 17 fevrier, disponible sur: <https://www.bmkg.go.id/berita/?p=kick-off-meeting-pancasila-dalam-tindakan-semangat-gotong-royong-bmkg-dalam-membangun-sistem-peringatan-dini-bencana&lang=ID> (consulté le 10 avril 2023).
- IHSANUDDIN (2018), « Kemenag Rilis daftar 200 Penceramah yang Dianggap Moderat », *Kompas*, le 18 mai, disponible à : <https://nasional.kompas.com/read/2018/05/18/19452091/kemenag-rilis-daftar-200-penceramah-yang-dianggap-moderat> (consulté le 3 mars 2023).
- IHSANUDDIN (2018), « Protes Pengakuan Yerusalem Ibu Kota Israel, Jokowi Telepon PM Australia », *Kompas*, le 16 octobre, disponible sur : <https://nasional.kompas.com/read/2018/10/16/20064451/protes-pengakuan-yerusalem-ibu-kota-israel-jokowi-telepon-pm-australia> (consulté le 16 avril 2023).
- ILYAS, Hamim. (2021), « Pengajian Pimpinan Pusat Muhammadiyah », le 9 juillet, disponible sur la chaîne TVMU-UAD : www.youtube.com [consulté le 12 janvier 2022]
- INTAN, Novita (2019), « Din Syamsuddin Promosikan Islam Moderat Indonesia ke Dunia », *Republika*, le 9 avril, disponible sur : <https://khazanah.republika.co.id/berita/dunia->

[islam/islam-nusantara/18/04/09/p6ws5i396-din-syamsuddin-promosikan-islam-moderat-indonesia-ke-dunia?](https://www.detik.com/berita/d-2984398/gandeng-sister-organization-muhammadiyah-kirim-ulama-ke-luar-negeri/) (consulté le 23 juin 2023).

IQBAL, M. (2015), « Gandeng 'Sister Organization', Muhammadiyah Kirim Ulama ke Luar Negeri », *Detiknews*, le 5 aout, disponible sur : <https://news.detik.com/berita/d-2984398/gandeng-sister-organization-muhammadiyah-kirim-ulama-ke-luar-negeri/> (consulté le 22 janvier 2023).

ITB Ahmad Dahlan (2022), « Kemenag Dorong media Massa Muhammadiyah Kampanyekan Moderasi Beragama », *ITB Ahmad Dahlan*, le 14 novembre, disponible sur : <https://www.itb-ad.ac.id/2022/11/14/kemenag-dorong-media-massa-muhammadiyah-kampanyekan-moderasi-beragama/> (consulté le 20 mars 2023).

IZHARUDDIN, Muhammad (2022), « ICIS : Sumbangsih Abah Hasyim Muzadi untuk Dunia », *Walisongo Online*, le 9 mars, disponible sur : <https://walisongoonline.com/icis-sumbangsih-abah-hasyim-muzadi-untuk-dunia/> (consulté le 24 décembre 2022).

JPPN (2017), « Kiai Said Aqil Larang Warga NU Ikut Aksi 112 », *JPPN*, le 9 février, disponible sur : <https://www.jpnn.com/news/kiai-said-aqil-larang-warga-nu-ikut-aksi-112> (consulté le 26 juillet 2022).

KAGAMA (2020), « Pancasila dan Agama Bukan Dua Hal yang Saling Bertentangan », *Kagama*, le 15 février, disponible sur : <https://kagama.co/2020/02/15/pancasila-dan-agama-bukan-dua-hal-yang-saling-bertentangan/2/> (consulté le 14 avril 2023).

KEREN, Arif (2007), « Gus Dur : Syariat islam Tak Perlu Negara Islam », *NU Online*, le 19 avril, disponible sur : <https://www.nu.or.id/warta/gus-dur-syariat-islam-tak-perlu-negara-islam-NUx95> (consulté le 22 aout 2023).

KBRI Afghanistan (2019), « Afghanistan NU Ulama Conference 2019 », *Kemenlu RI*, le 21 novembre, disponible sur : <https://kemlu.go.id/kabul/en/news/3339/afghanistan-nu-ulama-conference-2019> (consulté le 22 janvier 2023).

KHALIK, Abdul (2008), « Most Islamic Studies Teacher Oppose Pluralism, Survey Finds », *The Jakarta Post*, le 26 novembre, disponible sur : <https://www.thejakartapost.com/news/2008/11/26/most-islamic-studies-teachers-oppose-pluralism-survey-finds.html> (consulté le 28 avril 2023)

KOMARA, Indra (2019), « Prabowo, Kami Pastikan Semua Pemuka Agama Ulama Bebas Kriminalisasi », *DetikNews*, le 14 janvier, disponible sur : <https://news.detik.com/berita/d-4384576/prabowo-kami-akan-pastikan-pemuka-agama-ulama-bebas-kriminalisasi> (consulté le 25 octobre 2022).

- KOMPAS TV, « Pidato Presiden Joko Widodo Buka Muktamar ke-34 NU, Bahas Soal Pandemi hingga Pengajian Virtual », disponible sur :
<https://www.youtube.com/watch?v=Ea8jB0llsmY> (consulté le 19 janvier 2023).
- KORESPONDEN, Non (2021), « Baznas, Program Kita Jaga Kiai Miliki Tiga Tujuan Utama », *Tempo*, le 5 aout, disponible sur :
<https://nasional.tempo.co/read/1491331/baznas-program-kita-jaga-kiai-miliki-tiga-tujuan-utama>, (consulté le 16 janvier 2022).
- KPU (2019), « Hasil Hitung Suara Presiden dan Wakil Presiden RI Tingkat Nasional », le 18 décembre, disponible sur : <https://pemilu2019.kpu.go.id/#/ppwp/hitung-suara/> (consulté le 25 octobre 2022).
- KUMPARAN NEWS (2019), « Pemilik Akun YouTube Muslim Cyber Army Ditangkap karena Sebar Hoaks », *Kumparan News*, le 28 juin, disponible sur :
<https://kumparan.com/kumparannews/pemilik-akun-youtube-muslim-cyber-army-ditangkap-karena-sebar-hoaks-1rMetGEIVUQ/full> (consulté le 10 avril 2023).
- KUMPARAN NEWS (2022), « Kepala BNPT ke Muhammadiyah, Bahas Moderasi Beragama hingga Tolak Radikalisme », *KumparanNews*, le 2 avril, disponible sur :
<https://kumparan.com/kumparannews/kepala-bnpt-ke-muhammadiyah-bahas-moderasi-beragama-hingga-tolak-radikalisme-1xnujvn2epz> (consulté le 20 mars 2023).
- KUNTOWIJOYO (2003), Agama sebagai Konsep Kognitif', *Republika*, le 8 et 9 Decembre.
- KUWADO, Fabian Januarius (2018), « Di Depan 100 Ulama Dunia Jokowi Singgung Medsos yang Dipakai Sebar Radikalisme », *Kompas*, le 1 mai, disponible sur :
<https://nasional.kompas.com/read/2018/05/01/15234261/di-depan-100-ulama-dunia-jokowi-singgung-medsos-yang-dipakai-sebar?page=all> (consulté le 26 mai 2022).
- LIDWINA, Andrea (2020). « Kritik NU dan Muhammadiyah Soal Pandemi ». *Katadata*, le 20 septembre, disponible sur :
<https://katadata.co.id/ariayudhistira/infografik/5f6d3ea3dda4e/kritik-nu-dan-muhammadiyah-soal-pandemi> (consulté le 20 janvier 2022)
- LUTFI, Muhammad Aziz (2023), le 7 février, disponible sur :
<https://www.nu.or.id/internasional/rekomendasi-muktamar-internasional-fiqih-peradaban-i-menolak-khilafah-mendukung-pbb-BXgyN> (consulté le 13 juin 2023)
- MA'ARIF, Ahmad Syafii (2006), « Demi Keutuhan Bangsa », *Republika*, le 11 juillet.
- MAJALAH TABLIGH (2004), « Virus Liberal di Muhammadiyah », *Tabligh*, 2 (8).

- MAKSUM, Ibnu (2015), « Parah, Ketum PBNU KH Said Aqil Siraj Sebut Muhammadiyah Goblok », *Suara Nasional*, le 16 septembre, disponible sur : <https://suaranasional.com/2015/09/16/parah-ketum-pbnu-kh-said-aqil-siraj-sebut-muhammadiyah-goblok/> (consulté le 23 juillet 2023).
- MANSUR, Arief Chalid AR Sutan (2004), « Menyoal JIMM », *Tabligh*, 2 (8).
- MARYATI, Laidia (2022), « Menag, PBNU, Gubernur dan Kanwil Kemenag Jatim Bersinergi Sukseskan Penguatan Moderasi Beragama Berbasis Keluarga Masalah, Kemenag Tuban », *Kemenag Tuban*, le 12 décembre, disponible sur : <https://kemenagtuban.com/2022/12/12/menag-pbnu-gubernur-dan-kanwil-kemenag-jatim-bersinergi-sukseskan-penguatan-moderasi-beragama-berbasis-keluarga-masalah/> (consulté le 2à mars 2023).
- MAYKEL (2023), « Sosialisasi Kampung Beragama Binaan STAKPN Sentani di Kelurahan Entrop », *STAKPN*, le 9 aout, disponible sur : <https://stakpnsentani.ac.id/2023/08/09/sosialisasi-kampung-moderasi-beragama-binaan-stakpn-sentani-di-kelurahan-entrop/> (consulté le 20 mars 2023).
- MCCC (2020), « MCCC Inisiasi Gerakan Ketahanan Pangan Keluarga », *MCCC*, July 15, disponible sur : <https://covid19.muhammadiyah.id/mccc-inisiasi-gerakan-ketahanan-pangan-keluarga> (consulté le 12 janvier 2022).
- MEDIA AL WAIE (2022), « Hiwar : Ustadz H Ismail Yusanto : Mereka Ingin Menyingkirkan Islam », *Majalah Al-Waie*, disponible sur : <https://al-waie.id/hiwar/ustadz-h-ismail-yusanto-mereka-ingin-menyingkirkan-islam/v> (consulté le 14 février 2021).
- MU'TI, Abdul (2015), « Internasionalisasi Pendidikan Muhammadiyah », *Koran Sindo*, 31 juillet.
- MUI (2015), « Taujihat Islam Wasathiyah », *Majalah Mimbar Ulama : Suara Majelis Ulama Indonesia*, 372.
- MUI (2020), « Apa yang Dimaksud dengan Islam Wasathiyah », *MUI.OR.ID*, le 13 juillet, disponible sur : <https://mui.or.id/bimbingan-syariah/paradigma-islam/28522/apa-yang-dimaksud-islam-wasathiyah-2/> (consulté le 15 juin 2021).
- MUSLIMIN, Muhammad Izzul (2019), « Antara Muktamar Muhammadiyah Ke-41 dan Ke-48, Muhammadiyah Solo », *Muhammadiyah Solo*, le 2 septembre, disponible sur : <http://muhammadiyahsolo.com/20190902/antara-muktamar-muhammadiyah-ke-41-dan-ke-48-2-365> (consulté le 3 janvier 2022).

- MUZADI, Hasyim (2006), « Interview KH Hasyim Muzadi : Bila Syariah Harfiah Negara Retak », *NU Online*, 20 mai, disponible à : <https://nu.or.id/wawancara/kh-hasyim-muzadi-bila-syariah-harfiah-negara-retak-FtfXm> (consulté le 20 janvier 2023)
- NASHIR, Haedar (2021), « Atasi Pandemi Hentikan Kontroversi », *Suara Muhammadiyah*, le 29 juin, disponible sur : <https://suaramuhammadiyah.id/2021/06/28/haedar-nashir-atasi-pandemi-hentikan-kontroversi/> (consulté le 21 janvier 2022).
- NASHRULLAH, Nashih (2021), « Sekjen PBNU : Peserta Vaksinasi Covid-19 adalah Pahlawan », *Republika*, le 13 mars, disponible sur : www.republika.co.id [accessed on January 10, 2022].
- NAWAWI, Saifullah Ibn (2021), « NU Dukung Penuh Suksesnya Vaksinasi », *NU Online*, le 9 mars, disponible sur : <https://www.nu.or.id/nasional/nu-dukung-penuh-suksesnya-vaksinasi-toV8m> [consulté le 16 janvier 2022].
- NOER, Deliar (2003), « ‘Second’ Muhammadiyah (Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah) », *Republika*, le 8 Decembre.
- NUARY, Guruh (2019), « Said Aqil : Imam Masjid, Khatib, KUA Harus dari NU, Selain NU Salah Semua », *Detik*, le 27 janvier, disponible sur : <https://news.detik.com/berita/d-4402308/said-aqil-imam-masjid-khatib-kua-harus-dari-nu-selain-nu-salah-semua> (consulté le 24 juillet 2023).
- NUCARE (2022), « Gerakan Sejuta Masker Cegah Corona », *NUCare.Id*, disponible sur : https://nucare.id/program/gerakan_sejuta_masker_cegah_corona (consulté le 17 janvier 2022).
- NURITA, Dewi (2020), « Menteri Agama Gus Yaqut : Saya Tidak Ingin Populisme Islam Berkembang Luas », *Tempo*, le 27 décembre, disponible sur : <https://nasional.tempo.co/read/1417976/menteri-agama-gus-yaqut-saya-tidak-ingin-populisme-islam-berkembang-luas> (consulté le 30 janvier 2023).
- NURITA, Dewi (2021), « Jokowi Puji Muhammadiyah Tunjukan Kesalehan Sosial selama Pandemi Covid-19 », *Tempo*, Le 18 novembre, disponible sur : <https://nasional.tempo.co/read/1529865/jokowi-puji-muhammadiyah-tunjukkan-kesalehan-sosial-selama-pandemi-covid-19> (consulté le 16 janvier 2022).
- OBAMA, Barrack Hussein (2009), lecture à l’Université Al-Azhar, Cairo, Égypte, le 4 juin et à l’Université d’Indonésie Jakarta, le 10 novembre 2010, disponible sur : <https://obamawhitehouse.archives.gov/issues/foreign-policy/presidents-speech-cairo-a-new-beginning> et sur : <https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press->

office/2010/11/10/remarks-president-university-indonesia-jakarta-indonesia
(consulté le 26 mars 2023).

- PP, Erik (2022), « Tak Cuma Penurunan Plang, Berikut Daftar Ancaman Dakwah Muhammadiyah di Banyuwangi », *Republika*, le 28 février, disponible sur : <https://digdaya.republika.co.id/posts/61222/tak-cuma-penurunan-plang-berikut-daftar-ancaman-dakwah-muhammadiyah-di-banyuwangi> (consulté le 23 juillet 2023).
- PERMANA, Fuji E. (2021), « Perkuliahan di UIII Depok Resmi Dibuka Hari Ini », *Republika*, le 20 septembre, disponible sur : <https://khazanah.republika.co.id/berita/qzq6c6430/perkuliahan-di-uiii-depok-resmi-dibuka-hari-ini> (consulté le 3 mai 2023).
- POSKOTA (2016), « Ketua Umum PBNU Larang Kaum Nahdliyin Ikut Demo 212 », *PoskotaNews*, le 26 novembre, disponible sur : <http://poskotanews.com/2016/11/26/ketua-umum-pbnu-larang-kaum-nahdliyyin-ikut-demo-212/> (consulté le 21 janvier 2022).
- PRASETIADI, Yan S. (2015), « Islam Moderat’ Sebuah Distorsi Istilah’ », *Hidayatullah*, le 9 mars, disponible sur : <https://hidayatullah.com/artikel/ghazwul-fikr/2015/03/09/40226/islam-moderat-sebuah-distorsi-istilah.html> (consulté le 15 aout 2023).
- PUSDATIN (2021), « Ketua Dewan Pengarah BPIP Konsisten Populerkan 'Salam Pancasila’ », *BPIP*, le 22 juin, disponible sur : <https://bpip.go.id/berita/991/777/ketua-dewan-pengarah-bpip-konsisten-populerkan-salam-pancasila.html> (consulté le 10 avril 2023).
- PUTRI, Zunita Amalia (2018), « Ini Alasan Ijtimak Ulama Capreskan Prabowo Subianto », *Detik*, le 29 juillet, disponible sur : <https://news.detik.com/berita/d-4139032/ini-alasan-ijtimak-ulama-capreskan-prabowo-subianto> (consulté le 25 octobre 2022).
- QODIR, Zuly (2022), « Bahaya Rezimintasi Agama », *Kompas*, le 30 juillet.
- RADJA, Aditia Maruli (2011), « Din : Umat Islam Perlu Ambil Posisi Tengahan », *AntaraNews*, le 30 aout, disponible sur : <https://www.antaranews.com/berita/273913/din-umat-islam-perlu-ambil-posisi-tengahan> (consulté le 10 aout 2023).
- RAMADHANI, Nurul Fitri (2017), « King Salman Urges Unity in Dealing with Terrorism clash of Civilization », *The Jakarta Post*, le 2 mars.

- RAMADHAN, Ardito (2019), « Kementerian Agama Siapkan Program Sertifikasi Dai », *Kompas*, le 22 novembre, disponible sur : <https://nasional.kompas.com/read/2019/11/22/09511711/kementerian-agama-siapkan-program-sertifikasi-dai> (consulté le 27 novembre 2023).
- REPUBLIKA (2021), « DPR : Anggaran Moderasi Beragama Naik Jadi 3,2 T », *Republika*, le 28 septembre, disponible sur : <https://www.republika.id/posts/20756/dpr-anggaran-moderasi-beragama-naik-jadi-rp-32-t> (consulté le 20 janvier 2023)
- ROSMAN, Ade (2022), « Daftar 13 Pasal di KUHP Baru yang Tuai Kontroversi dan Disorot Asing », *Katadata*, le 9 décembre, disponible sur : <https://katadata.co.id/ira/berita/6392865236b18/daftar-13-pasal-di-kuhp-baru-yang-tuai-kontroversi-dan-disorot-asing> (consulté le 14 avril 2023).
- SAI'O, Rindo (2019), « Jokowiomics and the Future Path for Indonesia's Economy », *The Diplomat*, le 18 janvier, disponible sur : <https://thediplomat.com/2019/01/jokowiomics-and-future-path-for-indonesias-economy/> (consulté le 19 janvier 2022).
- SAPUTRA, Eka Yudha (2022), « Kapolri Listyo Sigit Prabowo Ajak Mahasiswa Sebarkan Moderasi Beragama », *Tempo*, le 29 octobre, disponible sur : <https://nasional.tempo.co/read/1650795/kapolri-listyo-sigit-prabowo-ajak-mahasiswa-sebarkan-moderasi-beragama> (consulté le 15 mars 2023).
- SASTRA, Ahmad (2021), « Moderasi Beragama, *Al-Wa'ie*, le 14 octobre, <https://al-waie.id/fokus/5032/> (consulté le 14 février 2021).
- SASTRA, Ahmad (2021), « Sesat Pikir Moderasi Beragama », *Ahmadsastra.com*, le 16 aout, disponible sur : <https://www.ahmadsastra.com/2021/08/sesat-pikir-moderasi-beragama.html?m=1> (consulté le 13 aout 2023).
- SEKRETARIAT PRESIDEN (2018), « Kunjungan Jokowi Ke Pakistan », *Kompas*, le 30 janvier, disponible sur : <https://www.kompas.id/baca/multimedia/2018/01/30/kunjungan-jokowi-ke-pakistan> (consulté le 16 avril 2023).
- SIHASOLO, M. Risfan (2022), « LHKP Muhammadiyah : Bila RUU KUHP Dipaksakan Diundangkan, Akan Ulangi Praktik Buruk Legislasi », *Tajdid*, le 19 septembre, disponible sur : <https://tajdid.id/2022/09/19/lhkp-muhammadiyah-bila-ruu-kuhp-dipakasakan-diundangkan-akan-ulangi-praktik-buruk-legislasi/> (consulté le 14 avril 2023).

- SIREGAR, Zulhidayat (2011), « SBY Jelaskan Mengapa Jaga Jarak dari Muhammadiyah », *RMOL*, le 20 janvier, disponible sur : <https://rmol.id/read/2011/01/20/15686/sby-jelaskan-mengapa-jaga-jarak-dari-muhammadiyah> (consulté le 14 septembre 2022)
- STAQUF, Yahya Cholil (2022), « Gus Yahya's Full Lecture on World Civilization », *TVNU*, 1er septembre, disponible à <https://www.youtube.com/watch?v=s9aX-OLPTWw> (consulté le 24 décembre 2023)
- SUARA MUHAMMADIYAH (2021), « Mengulas Dokumen 28 Mei 1946 Amanat Jihad Muhammadiyah », *Suara Muhammadiyah*, le 7 aout, disponible sur : <https://suaramuhammadiyah.id/2020/05/28/mengulas-dokumen-28-mei-1946-amanat-jihad-muhammadiyah/> (consulté 14 avril 2023).
- SUARA MUHAMMADIYAH (2021), « Penolakan Pendirian Masjid Muhammadiyah Sragen Banyuwangi », *Suara Muhammadiyah*, le 10 juin, disponible sur : <https://suaramuhammadiyah.id/2021/06/10/penolakan-pendirian-masjid-muhammadiyah-sraten-banyuwangi/> (consulté le 23 juillet 2023).
- SUARA MUHAMMADIYAH (2021), « Muhammadiyah Salurkan 1 Triliun Lebih dalam Penanganan Pandemi », *Suara Muhammadiyah*, le 3 juillet, disponible sur : <https://web.suaramuhammadiyah.id/2021/07/03/muhammadiyah-salurkan-1-triliun-lebih-dalam-penanganan-pandemi/> (consulté le 14 aout 2023).
- SUDHARMI, Ni Made (2023), « Sosialisasi Penguatan Moderasi Beragama Angkatan III, IV, dan V IAHN-TP Tahun 2023 », *IAHNTPNews*, disponible sur : <https://iahntp.ac.id/2023/09/05/sosialisasi-penguatan-moderasi-beragama-angkatan-iii-iv-dan-v-iahn-tp-tahun-2023/> (consulté le 20 mars 2023).
- SUDRAJAT (2019), « Alasan Di Balik Dukungan Para Aktivist Islam kepada Prabowo », *DetikNews*, le 15 janvier, disponible sur : <https://news.detik.com/berita/d-4385543/alasan-di-balik-dukungan-para-aktivis-islam-kepada-prabowo> (consulté le 8 avril 2023).
- SYAMSUDDIN, M. Din (2015), « Islam Wasathiyah Solusi Jalan Tengah », *Mimbar Ulama*, 372,
- TIM CEK FAKTA KOMPAS (2018), « Syarikat Islam Minta Penjelasan Kapolri terkait Video yang Viral », *Kompas*, le 31 janvier, disponible sur : <https://nasional.kompas.com/read/2018/01/31/16091181/syarikat-islam-minta-penjelasan-kapolri-terkait-video-yang-viral> (consulté le 15 mars 2023).
- TIM DETIKCOM (2020), « Kemenag Akhirnya Ganti Nama Program Penceramah Bersertifikat », *DetikNews*, le 18 septembre, disponible sur :

- <https://news.detik.com/berita/d-5178288/kemenag-akhirnya-ganti-nama-program-penceramah-bersertifikat> (consulté le 27 janvier 2023).
- TIM DETIKCOM (2021). « Ijtihad Kebangsaan Lawan Covid-19 ala Jokowi », *Detik*, le 11 juillet, disponible sur : <https://news.detik.com/berita/d-5639686/ijtihad-kebangsaan-lawan-covid-19-ala-jokowi> (consulté le 18 janvier, 2022).
- UCU, Kertaraharja (2015), « Din syamsudin, Terorisme Bukan Wajah Asli Islam », *Republika*, le 30 mars 2015 : <https://nasional.republika.co.id/berita/nm0so0/din-syamsudin-terorisme-bukan-wajah-asli-islam> (consulté le 24 juillet 2023).
- WAHDAH ISLAMIYAH (2013), « Islam Moderat hanya Memunculkan Pengkotak-kotakan », *Wahdah*, le 24 septembre, disponible sur : <https://wahdah.or.id/islam-moderat-hanya-munculkan-pengkotak-kotakan/> (consulté le 15 aout 2023).
- WIBOWO, Kukuh S. (2017), « Kapolri Tito Karnavian : Radikalisme Tumbuh dari Taklim Tertentu », *Tempo*, le 14 aout, disponible sur : <https://nasional.tempo.co/read/899827/kapolri-tito-karnavian-radikalisme-tumbuh-dari-taklim-tertentu> (consulté le 20 mars 2023).
- WILSON, Ian (2016), « Making Enemies Out of Friends », *New Mandala*, le 3 novembre, disponible sur : <https://www.newmandala.org/making-enemies-friends/> (consulté le 1à aout 2023).
- WINARNO, Ahmad (2014), « Sosok Prabowo Dinilai seperti Umar bin Khattab », *Kompas*, le 25 juin, disponible sur : <https://regional.kompas.com/read/2014/06/25/1410572/Sosok.Prabowo.Dinilai.seperti.Umar.bin.Khattab> (consulté le 8 avril 2023).
- WIRYONO, Singgih (2023), « Buntut Kasus Ancaman Pembunuhan Warga Muhammadiyah, Peneliti BRIN AP Hasanuddin Dipecat sebagai PNS », *Kompas*, le 27 mai, disponible sur : <https://nasional.kompas.com/read/2023/05/27/11250501/buntut-kasus-ancaman-pembunuhan-warga-muhammadiyah-peneliti-brin-ap>. (consulté le 24 juillet 2023).
- WISNUBRO (2018), « Kemenag Kemendikbud dan BNPT Jalin Sinergi Cegah Radikalisme dan Intoleransi », *InfoPublik*, le 19 juillet, disponible sur : <https://infopublik.id/kategori/sorot-sosial-budaya/422812/kemenag-kemendikbud-dan-bnpt-jalin-sinergi-cegah-radikalisme-dan-intoleransi?video=> (consulté le 20 mars 2023).
- YASA, Agnes (2018), « Le président Jokowi lance Modern Retail LEU Mart », *Bisnis.com*, 14 mars 2018, disponible sur :

<https://ekonomi.bisnis.com/read/20180314/12/749902/presiden-jokowi-luncurkan-ritel-modern-leu-mart> (consulté le 4 septembre 2022).

YA'KUB, Edi M. (2011), « NU, Ahmadiyah dan FPI », AntaraNews, disponible sur : <https://www.antaraneews.com/berita/248702/nu-ahmadiyah-dan-fpi> (consulté le 25 juin 2023).

CNN INDONESIA, le 16 septembre 2018.

FACEBOOK GERINDRA, le 24 décembre 2011

KOMPAS, le 5 septembre 2009,

KOMPAS, le 7 novembre, 2017.

TIME, le 23 septembre 2003.

Documents

Fatwa MUI, No. 02/2021 on Covid-19 Vaccine Sinovac Life Sciences Co. Ltd. China and PT. Bio Farma (Persero)], le 11 janvier 2021

Fatwa MUI, No. 14/2020 on Covid-19 Vaccines AstraZeneca, le 16 mars 2020.

Fatwa PWNU, *Himbauan Vaksinasi Covid-19*, le 13 janvier 2021.

Fatwa du Conseil des oulémas indonésiens (MUI) No.7/MUNAS VII/MUI/11/2005 sur le pluralisme, libéralisme et sécularisme religieux.

Keputusan Bahtsul Masail Maudhu'iyah PWNU Jawa Timur Tentang Islam Nusantara di Universitas Negeri Malang, PWNU Jawa Timur, le 13 février 2016

Komunike Press n ° 09 / PER / I.0 / I / 2020 RUU Ideologi Pancasila, le 15 juin 2020

Pernyataan Resmi NU n°3953/C.I.034/04/2020, le 3 avril 2020.

Piagam Yogyakarta, Kongres Mujahidin 1, le 5-7 août 2000.

PBNU (2010), *Keputusan Mukhtamar XXXII Nahdlatul Ulama : Anggaran Dasar Nahdlatul Ulama 2010*, Jakarta : Sekretariat Jendral PBNU, p. 23.

PBNU (2016), “Pesan Moral Nahdlatul Ulama”, Jakarta, le 28 Octobre.

Pimpinan Pusat Muhammadiyah (2004), *Dakwah Kultural Muhammadiyah*, Yogyakarta : Suara Muhammadiyah.

Pimpinan Pusat Muhammadiyah (2006), « Surat Keputusan Pimpinan Pusat Muhammadiyah tentang Kebijakan Pimpinan Pusat Muhammadiyah mengenai Konsolidasi Organisasi dan Amal Usaha Muhammadiyah » », No. 149/KEP/I.0/B/2006, le 1 décembre.

- Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (2010), « Anggaran Dasar Nahdlatul Ulama 2010 », en : *Keputusan Mukhtamar XXXII Nahdlatul Ulama*, Jakarta : Sekretariat Jendral PBNU.
- Pimpinan Pusat Muhammadiyah (2010), *Pernyataan Pikiran Muhammadiyah Abad Kedua Zhawâhir Al-Afkâr Al-Muhammadiyah Li Al-Qarni Al-Tsâni : Keputusan Mukhtamar Satu Abad Muhammadiyah*, Mukhtamar Muhammadiyah Ke-46 Yogyakarta 20-25 Rajab 1431 H / 3-8 Juli 2010, Yogyakarta : Percetakan Muhammadiyah Grama Surya.
- Pimpinan Pusat Muhammadiyah (2015), *Negara Pancasila Sebagai Darul Ahdi Wa Syahadah*, Mukhtamar Muhammadiyah Ke-47, Yogyakarta : PP Muhammadiyah.
- Pimpinan Pusat Muhammadiyah (2015), *Tanfidz Keputusan Mukhtamar Muhammadiyah Ke-47*, BRM 01/2015-2020/Septembre ;
- Pimpinan Pusat Muhammadiyah (2016), « Pernyataan Resmi Pimpinan Pusat Muhammadiyah Terhadap Aksi 4 Nopember 2016 », No. 552/PER/I.0/A/2016, le 1 novembre.
- Pimpinan Pusat Muhammadiyah (2020), « Edaran Muhammadiyah Nomor 04/EDR/I.0/E/2020 Tuntutan Ibadah Shalat Idul Fitri Di Masa Darurat Covid-19 », le 14 mai.
- Pimpinan Pusat Muhammadiyah (2020), « Edaran Pimpinan Pusat Muhammadiyah Nomor 06/EDR/I.0/E/2020 tentang Tuntutan Ibadah Puasa Arafah, Idul Adha, Kurban dan Protokol Ibadah Kurban pada Masa Pandemi Covid-19 », le 24 juin.
- Pimpinan Pusat Muhammadiyah (2020), « Edaran Muhammadiyah Nomor 08/EDR/I.0/F/2020 tentang Kegiatan Pembelajaran di Sektor Pendidikan Muhammadiyah selama Masa Darurat Covid-19 », le 12 septembre.
- Pimpinan Pusat Muhammadiyah (2021), « Pelaksanaan Program Vaksinasi Sebagai Upaya Penanganan Pandemi Covid-19, No. 1/PER/I.0/H/2021 », le 5 janvier.
- Pimpinan Pusat Muhammadiyah (2021), « Edaran Muhammadiyah Nomor 01/EDR/I.0/E/2021 tentang Pembatasan Kegiatan Organisasi selama Pembatasan Social dan Tuntutan Vaksinasi untuk Pencegahan Covid-1 », le 13 janvier.
- Pimpinan Pusat Muhammadiyah (2022), *A Treatise on Progressive Islam : The 48th Mukhtamar of Muhammadiyah Solo*, Yogyakarta : Central Board of Muhammadiyah.
- Pimpinan Pusat Muhammadiyah (2023), *Risalah Islam Berkemajuan : Memajukan Indonesia, Mencerahkan Semesta*, Yogyakarta : PP Muhammadiyah.
- Pimpinan Pusat Muhammadiyah (2023), « Isu-Isu Strategis Keumatan, Kebangsaan, dan Kemanusiaan Universal Keputusan Mukhtamar Ke-48 Muhammadiyah Tahun 2022 ».
- Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2014 tentang Pengangkatan dan Pemberhentian Rektor dan Ketua Pada Perguruan Tinggi Keagamaan yang

Diselenggarakan oleh Pemerintah, signé par Lukman Hakim Saifuddin, le 17 juin 2014.

Peraturan Presiden Nomor 7 Tahun 2018 tentang Badan Pembinaan Ideologi Pancasila, le 28 février 2018.

Presiden Republik Indonesia (2020), « Lampiran Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomor 18 Tahun 2020 tentang Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional 2020-2024 ».

President Bush and President Megawati Hold Joint Press Conference Remarks in Bali, Indonesia », *George W Bush White House Archives*, le 22 octobre 2003, disponible sur :<https://georgewbushwhitehouse.archives.gov/news/releases/2003/10/print/20031022-2.html> (consulté le 5 mars 2023).

Profile International Center for Islam and Pluralism (ICIP), Jakarta

Rekomendasi Bahtsul Masail Ulama – Konferensi Besar Ulama Nahdlatul Ulama 2019, tenue à Pondok Pesantren Miftahul Huda Al-Azhar Citangkolo, Banjar, Java occidentale, 27 février – 1er mars 2019.

Sekretariat Jenderal DPP PKS (2021), *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Partai Keadilan Sejahtera*.

Surat MUI untuk DPR No B-1291 / DP MUI / VI / 2020, le 25 juin 2020, tentang Pembatalan RUU Himpunan Ideologi Pancasila.

« The Amman Message », Amman: The Royale Aal Al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2004.

The Makkah Al-Mukarramah Declaration, Organisation Conférence Islamique, 2005.

UIII (2021), « Laporan Tahunan 2021 », Jakarta : Universitas Islam Internasional Indonesia.

UIII (2022), « Laporan Tahunan 2022 », Jakarta : Universitas Islam Internasional Indonesia.

Undang-Undang Republik Indonesia tentang Pronografi No. 44 Tahun 2008, signé par le président SBY et le ministre de la loi et des droits de l’homme Andi Mattalatta le 26 novembre 2008.

Entretiens

Abdul MU'TI, le 22 octobre 2022, Jakarta.

Al Makin, le 17 octobre 2022, Jogjakarta.

Amin ABDULLAH, le 30 janvier 2018, le 18 novembre 2022, Yogyakarta et Solo.

Azaki KHOIRUDIN, le 11 juillet 2018, Surakarta, Java centrale.

Fahrudin AHMAD, le 1 août 2018, Makassar Sulawesi Sud.
Hajriyanto Y. THOHARI, le 25 décembre 2017, le 22 novembre 2022, Jakarta.
Indra GUNAWAN, le 27 décembre 2019, Lyon France.
Jamhari MA'RUF, le 27 octobre 2022, Jakarta.
Lailatul HUSNA, le 11 décembre 2017, Surakarta, Java centrale.
Lukman Hakim SAIFUDDIN, le 22 novembre 2022, Jakarta.
Mostari BASORAH, le 22 juillet 2018, Makassar Sulawesi Sud
Muhammad ALI, le 12 décembre 2017, Solo Java central.
Muhammad ASAD, le 23 décembre 2018, Manado Sulawesi du Nord.
Muhammad Hilaly BASYA, le 30 mars 2022, plateforme Zoom.
Muhammad SUBARI, le 12 décembre 2017, Solo Java central.
Saharudin, le 27 juillet 2018, Makassar Sulawesi Sud.
Selamet POHAN, le 28 novembre 2018, Medan Sumatra nord.
Rahmat SURYA, le 28 novembre 2018, Medan Sumatra du Nord.
Ulil Abshar ABDALLA, le 18 mars 2022, plateforme Zoom.
Umar HADI, le 21 novembre 2022, Jakarta.
Zuhairi MISRAWI, le 21 mars 2022, le 3 novembre 2022, plateforme Zoom et Bali.
Zuly QODIR, le 28 octobre 2020, plateforme Zoom.

Focus groupe de Discussion (FGD)

FGD, le 11 mars 2019, oulémas NU Tegal, Java centrale.
FDG, le 13 mars 2019, PCNU Solo, Java central.
FGD, le 25 novembre 2018, Pesantren As'adiyah Wajo Sulawesi du Sud.

Annexes

I. Chronologie de l'institutionnalisation d'une notion

| Étape | Année | Termes utilisés | Acteurs |
|---|-----------|--|---|
| Discours embryonnaire | 1997 | <i>ummatan wasaṭan</i> | Tarmizi Tahir |
| Notion controversée | 2001- | <i>islam moderat</i> | Muhammadiyah, NU, CMM, MMS, gouvernement indonésien |
| Changement de cap | 2003 | <i>islam wasathiyah</i> | ICIP |
| | 2009-2015 | <i>Islam wasathiyah islam jalan tengah</i> | Azyumardi Azra, Din Syamsuddin |
| Institutionnalisation | 2015 | <i>islam berkemajuan</i> | Muhammadiyah |
| | | <i>islam nusantara</i> | NU |
| | | <i>islam wasathiyah</i> | MUI |
| Acceptation généralisée, Accapuration étatique | 2018 | <i>islam Wasathiyah</i> | Gouvernement de Jokowi |
| Instrumentalisation | 2019 | <i>moderasi beragama</i> | Gouvernement de Jokowi |

II. Le Message d'Amman 2004

Au Nom de Dieu, le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux.

Que la paix et les bénédictions soient sur Son Prophète élu, ainsi que sur sa famille, ses nobles compagnons bénis, et sur tous les messagers et prophètes.

Dieu Tout-Puissant a dit :

« Ô humanité ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle et vous avons constitués en peuples et en tribus afin que vous vous connaissiez les uns les autres. Le plus honorable parmi vous, auprès de Dieu, est le plus pieux d'entre vous » (49 :13).

Ceci est une déclaration à l'attention de nos frères dans les terres de l'islam et à travers le monde que la ville d'Amman, capitale du Royaume hachémite de Jordanie, est fière de publier

durant le mois béni de Ramadan, au cours duquel le Coran est descendu en tant que guide pour l'humanité et comme éclaircissement pour la guidance et le discernement (2 :185).

Dans cette déclaration, nous nous adressons franchement à la nation [islamique], en cette période difficile de son histoire, concernant les dangers qui la guettent. Nous sommes conscients des défis auxquels fait face la nation, menaçant son identité, attaquant ses principes (*kalima*) et œuvrant pour déformer sa religion et porter atteinte à ce qui lui est sacré. Aujourd'hui, le noble message de l'islam fait face à une attaque vicieuse de la part de ceux qui, par la distorsion et la fabrication, essaient de le présenter comme un ennemi. Il est également attaqué par certains qui revendiquent leur affiliation à l'islam et commettent des actes irresponsables en son nom.

Ce message magnanime que Dieu - grande est Sa puissance - a révélé au Prophète analphabète Muhammad - bénédictions et paix de Dieu sur lui, et qui a été porté par ses successeurs et les membres de sa famille après lui, est une proclamation de fraternité, d'humanité et une religion qui englobe toutes les activités humaines. Il énonce la vérité directement, commande ce qui est juste, interdit ce qui est mal, honore l'être humain et accepte les autres.

Le Royaume hachémite de Jordanie a embrassé la voie de la promotion de la véritable image lumineuse de l'islam, mettant fin aux accusations portées contre lui et repoussant les attaques dirigées contre lui. Cela s'inscrit dans le cadre de la responsabilité spirituelle et historique héritée par la monarchie hachémite, honorée en tant que descendants directs du Prophète, le Messenger de Dieu - paix et bénédictions sur lui - qui a porté le message. Pendant cinq décennies, feu Sa Majesté le Roi Hussein Bin Talal - que Dieu ait son âme - a montré cette voie avec la vigueur qu'il a déployée. Depuis le jour où il a pris le drapeau, Sa Majesté le Roi Abdullah II a poursuivi cet effort, avec résolution et détermination, en tant que service à l'islam, renforçant la solidarité des 1,2 milliard de musulmans qui représentent un cinquième de l'humanité, empêchant leur marginalisation ou leur exclusion du mouvement de la société humaine, et affirmant leur rôle dans la construction de la civilisation humaine et leur participation à son progrès au cours de notre époque actuelle.

L'islam repose sur des principes, dont les fondements sont l'attestation de l'unité de Dieu (*tauḥīd Allāh*) ; la foi en le message de Son Prophète ; la connexion continue avec le Créateur par le biais de la prière rituelle (*salat*) ; l'entraînement et la rectification de l'âme par le jeûne du Ramadan ; la protection mutuelle par le versement de l'aumône (*zakat*) ; l'unité du peuple par le pèlerinage annuel (*hajj*) à la Maison Sacrée de Dieu, [accompli] par ceux qui le peuvent ; et [l'observation] de Ses règles régissant le comportement humain sous toutes ses

dimensions. Tout au long de l'histoire, ces principes fondamentaux ont formé une nation forte et cohésive ainsi qu'une grande civilisation. Ils témoignent de nobles principes et valeurs qui vérifient le bien de l'humanité, dont le fondement est l'unité de l'espèce humaine, et que les gens sont égaux en droits et obligations, en paix et en justice, réalisant une sécurité globale, une responsabilité sociale mutuelle, le fait d'être bon envers son prochain, la protection des biens et des propriétés, l'honneur des engagements, et bien plus encore.

Ensemble, ce sont des principes qui fournissent un terrain commun aux adeptes des religions et aux différents groupes de personnes. Cela s'explique par le fait que l'origine des religions divines est une, et les musulmans croient en tous les Messagers de Dieu sans faire de distinction entre eux. Nier le message de l'un d'entre eux est une déviation de l'islam. Cela établit une large plateforme pour les croyants de différentes religions afin de se rencontrer sur un terrain commun, au service de la société humaine, sans empiéter sur les distinctions de croyance ou sur la liberté intellectuelle. Pour tout cela, nous nous basons sur Sa parole :

« Le messager a foi en ce qui lui a été révélé de la part de son Seigneur, et les croyants aussi. Chacun croit en Dieu, en Ses anges, en Ses livres et en Ses messagers. Nous ne faisons aucune distinction entre aucun de Ses messagers - et ils disent : 'Nous entendons, et nous obéissons. [Accorde-nous] Ton pardon, notre Seigneur. Vers Toi est le retour » (2 :285).

L'islam honore chaque être humain, quelles que soit sa couleur, son ethnie ou sa religion : *« Nous avons honoré les fils d'Adam, nous les avons transportés sur terre et sur mer, nous les avons pourvus de bonnes choses et nous les avons comblés de faveurs bien au-dessus d'une grande partie de notre création » (17 :70).*

L'islam affirme également que la manière d'appeler [les autres] à Dieu est fondée sur la bienveillance et la douceur : *« Appelle [les gens] au chemin de ton Seigneur avec sagesse et une belle exhortation, et débats avec eux de la meilleure manière (ahsan) » (16 :125).* De plus, il rejette la cruauté et la violence dans la façon dont on traite et s'adresse aux autres : *« C'est par quelque miséricorde de Dieu que tu as été doux envers eux. Si tu avais été sévère, dur de cœur, ils se seraient dispersés loin de toi. Pardonne-leur donc, et implore pour eux le pardon, et consulte-les dans les affaires. Et quand tu auras pris une décision, confie-toi à Dieu. Car Dieu aime, en vérité, ceux qui se confient [en Lui] » (3 :159).*

L'islam a clairement établi que l'objectif de son message est de réaliser la miséricorde et le bien pour toutes les personnes. Le Transcendant a dit : *« Nous ne t'avons envoyé*

[Muhammad] que par miséricorde pour l'ensemble des mondes." (21 :107) Et le Prophète Muhammad - bénédictions et paix sur Lui - a dit : « Le Miséricordieux a de la miséricorde pour ceux qui sont miséricordieux. Soyez miséricordieux envers ceux sur terre, et Celui qui est dans les cieux sera miséricordieux envers vous ».

L'islam appelle à traiter les autres comme on désire être traité. Il encourage la tolérance et le pardon qui expriment la noblesse de l'être humain : *« La rétribution d'un mal est un mal équivalent. Mais celui qui pardonne et réconcilie, sa récompense vient de Dieu." (42 :40) Le bien et le mal ne sont pas égaux. Repousse le mal par ce qui est le meilleur. Alors, celui entre qui et toi il y a de l'inimitié deviendra comme s'il était un ami intime » (41 :34).*

L'islam confirme le principe de la justice dans les interactions avec autrui, en préservant leurs droits, et il affirme qu'il ne faut pas priver les gens de leurs biens : *« Et que la haine pour un peuple ne vous incite pas à être injustes. Soyez justes : cela est plus proche de la piété » (5 :8). « Dieu vous commande de rendre les dépôts à leurs ayants droit, et quand vous jugez entre les gens, jugez avec équité (4 :58). « Donc, donnez la pleine mesure et le poids exact, et ne lésinez pas sur les gens dans leurs biens, et ne semez pas la corruption sur la terre après qu'elle ait été réformée » (7 :85).*

L'islam exige le respect des engagements et des pactes, ainsi que le respect de ce qui a été spécifié, et il interdit la trahison : *"Tenez le pacte de Dieu lorsqu'il a été conclu, et ne violez pas vos serments après les avoir solennellement prêtés et avoir pris Dieu pour garant » (16 : 91).*

L'islam reconnaît la noble valeur de la vie humaine, et il est donc interdit de s'en prendre aux non-combattants, de commettre des agressions contre des civils et leurs biens, des enfants au sein de leur mère, des étudiants dans leurs écoles, ou des personnes âgées. Attaquer la vie d'un être humain, que ce soit par le meurtre, la blessure ou la menace, équivaut à porter atteinte au droit à la vie de tous les êtres humains. C'est parmi les péchés les plus graves, car la vie humaine est la base de la prospérité de l'humanité : *"Celui qui tue une âme sans qu'elle ait tué [une autre] âme ou causé la corruption sur terre, c'est comme s'il avait tué tous les hommes. Et celui qui lui donne la vie, c'est comme s'il avait donné la vie à tous les hommes » (5 :32).*

La religion primordiale de l'islam repose sur l'équité (*tawâzun*), l'équilibre (*i'tidâl*), la modération (*tawassuť*) et la facilitation (*taysîr*) : *« Ainsi Nous avons fait de vous une communauté du juste milieu, afin que vous soyez témoins contre les gens, et que le Messager soit témoin contre vous » (2 :143).* Le Prophète Muhammad - paix et bénédictions sur lui - a dit : *« Facilitez et ne compliquez pas, apportez de bonnes nouvelles et ne découragez pas ».* L'islam a posé les fondements de la connaissance, de la réflexion et de la contemplation qui ont permis

la création de cette civilisation enracinée qui a été un maillon crucial par lequel l'Occident est arrivé aux portes de la connaissance moderne, et dont les non-musulmans ont participé aux réalisations, en conséquence de son statut de civilisation humaine globale.

Aucun jour ne s'est écoulé sans que cette religion n'ait été en guerre contre l'extrémisme, le radicalisme et le fanatisme, car ils obscurcissent l'intellect en ne prévoyant pas les conséquences négatives [de ses actions]. Une telle impulsivité aveugle ne correspond pas aux règles humaines relatives à la religion, à la raison et au caractère. Ils ne font pas partie du véritable caractère du musulman tolérant et acceptant.

L'islam rejette l'extrémisme, le radicalisme et le fanatisme - tout comme toutes les religions nobles et célestes les rejettent -, les considérant comme des voies obstinées et des formes d'injustice. De plus, ce ne sont pas des traits caractéristiques d'une nation particulière ; c'est une aberration vécue par toutes les nations, groupes ethniques et religions. Ils ne sont pas propres à un seul peuple ; ils sont véritablement un phénomène que chaque peuple, chaque ethnie et chaque religion a connu.

Nous condamnons et rejetons aujourd'hui l'extrémisme, le radicalisme et le fanatisme, tout comme nos ancêtres les ont vigoureusement condamnés et combattus tout au long de l'histoire de l'islam. Ce sont eux qui ont affirmé, tout comme nous le faisons, la compréhension ferme et inébranlable que l'islam est une religion de [nobles] traits de caractère à la fois dans ses fins et dans ses moyens ; une religion qui lutte pour le bien du peuple, pour leur bonheur dans cette vie et dans l'au-delà ; et une religion qui ne peut être défendue que de manière éthique ; la fin ne justifie pas les moyens dans cette religion.

La source des relations entre les musulmans et les autres est la paix ; car il n'y a pas de combat [permis] en l'absence d'agression. Même alors, [il doit se faire avec] bienveillance, justice et vertu : « *Dieu ne vous défend pas, en ce qui concerne ceux qui ne vous ont pas combattus pour la religion ni expulsés de vos demeures, d'être bienfaisants et équitables envers eux, car Dieu aime les équitables* » (60 :8). « *Si ensuite ils cessent, plus d'hostilité, sauf contre les injustes* » (2 :193).

Pour des motifs religieux et moraux, nous condamnons le concept contemporain du terrorisme qui est associé à des pratiques injustes, quelle que soit leur source et leur forme. De tels actes se manifestent par une agression contre la vie humaine sous une forme oppressive qui transgresse les règles de Dieu, en effrayant ceux qui sont en sécurité, en violant des civils pacifiques, en achevant les blessés et en tuant des prisonniers ; et ils utilisent des moyens non éthiques, tels que la destruction de bâtiments et le pillage de villes : « *Ne tuez point l'âme qu'Allah a interdit [de tuer], sauf pour [faire] justice* » (6 :151)

Nous condamnons ces pratiques et croyons que la résistance à l'oppression et la promotion de la justice devraient être entreprises de manière légitime par des moyens légitimes. Nous appelons les gens à prendre les mesures nécessaires pour acquérir la force et la résolution nécessaires pour construire leur identité et préserver leurs droits.

Nous sommes conscients qu'au fil de l'histoire, l'extrémisme a contribué à la destruction d'accomplissements nobles dans de grandes civilisations, et que l'arbre de la civilisation se flétrit lorsque la malveillance s'installe et que les cœurs se ferment. Sous toutes ses formes, l'extrémisme est étranger à l'islam, qui repose sur l'équité et la tolérance. Aucun être humain dont le cœur a été illuminé par Dieu ne pourrait être un radical extrémiste.

En même temps, nous déplorons la campagne de déformation effrontée qui présente l'islam comme une religion qui encourage la violence et institutionnalise le terrorisme. Nous exhortons la communauté internationale à œuvrer sérieusement à la mise en œuvre des lois internationales et au respect des mandats et des résolutions internationales émis par les Nations Unies, en veillant à ce que toutes les parties les acceptent et qu'elles soient mises en œuvre sans double standard, afin de garantir le retour des droits à leurs détenteurs légitimes et la fin de l'oppression. Atteindre cet objectif serait une contribution significative à l'éradication des causes de la violence, du fanatisme et de l'extrémisme.

La voie de cette grande religion à laquelle nous avons l'honneur d'appartenir nous appelle à nous affilier à la société moderne, à y participer et à contribuer à son élévation et à son progrès, en nous aidant mutuellement avec toutes nos facultés pour accomplir le bien et pour comprendre, en désirant la justice pour tous les peuples, tout en proclamant fidèlement la vérité [de notre religion], et en exprimant sincèrement la solidité de notre foi et de nos croyances, toutes fondées sur l'appel de Dieu à la coexistence et à la piété. [Nous sommes appelés] à travailler à renouveler notre civilisation, en nous basant sur la guidance de la religion et en suivant des politiques intellectuelles pratiques établies.

Les composantes principales de ces politiques comprennent le développement de méthodes pour former les prédicateurs, dans le but de garantir leur compréhension de l'esprit de l'islam et sa méthodologie pour structurer la vie humaine, tout en leur fournissant une connaissance de la culture contemporaine, afin qu'ils puissent interagir avec leurs communautés sur la base de la conscience et de la perspicacité : Dis : « Voici ma voie. J'appelle à Dieu en toute connaissance » (12:108) ; profiter de la révolution de la communication pour réfuter les doutes que les ennemis de l'islam suscitent, de manière intellectuelle et solide, sans faiblesse ni agitation, et avec un style qui attire le lecteur, l'auditeur et le spectateur ; consolider la structure éducative pour les musulmans individuels, confiants dans leurs connaissances et leurs

compétences, travaillant à former une identité intégrale qui protège contre les forces corruptrices ; intérêt pour la recherche scientifique et travail avec les sciences modernes sur la base de la perspective islamique qui distingue entre la création, la vie et l'être humain ; profiter des réalisations modernes dans les domaines de la science et de la technologie ; adopter une approche islamique pour réaliser le développement global fondé sur le maintien de l'équilibre subtil entre les dimensions spirituelles, économiques et sociales de la vie ; garantir les droits de l'homme et les libertés fondamentales, assurer la vie, la dignité et la sécurité, et garantir les besoins de base ; administrer les affaires de la société conformément aux principes de la justice et de la consultation ; et tirer parti des biens et des mécanismes pour adopter la démocratie que la société humaine a présentés.

L'espoir réside dans les érudits de notre nation, car à travers la réalité de l'islam et de ses valeurs, ils éclaireront les esprits de notre jeunesse, l'ornement de notre époque actuelle et la promesse de notre avenir. Les érudits protègent notre jeunesse du danger de sombrer dans les voies de l'ignorance, de la corruption, de l'étroitesse d'esprit et de la soumission. Ce sont nos érudits qui leur éclairent les chemins de la tolérance, de la modération et de la bonté, et les empêchent de sombrer dans les abîmes de l'extrémisme et du fanatisme qui détruisent l'esprit et le corps.

Nous attendons de nos érudits qu'ils nous guident dans l'accomplissement de notre rôle et la vérification de nos priorités, qu'ils soient des exemples en matière de religion, de caractère, de conduite et de discours éclairé et perspicace, présentant à la nation leur noble religion qui apporte la facilité dans tous les domaines, ainsi que ses lois pratiques dans lesquelles réside l'éveil et la joie de la nation. Parmi les individus de la nation et à travers les régions du monde, ils diffusent le bien, la paix et la bienveillance, à travers une connaissance subtile, une sagesse perspicace et une orientation politique dans tous les domaines, unissant au lieu de diviser apaisant les cœurs plutôt que de les décourager, regardant vers les horizons de l'accomplissement pour répondre aux exigences et aux défis du XXI^e siècle.

Nous demandons à Dieu de préparer à notre nation islamique les voies de la renaissance, de la prospérité et du progrès ; de la protéger contre les maux de l'extrémisme et de l'étroitesse d'esprit ; de préserver ses droits, de soutenir sa gloire et de maintenir sa dignité. Quel excellent Seigneur Il est, et quel excellent Soutien.

Dieu Tout-Puissant dit : « *Voici Mon chemin droit, suivez-le. Et ne suivez pas les autres voies, de peur qu'elles ne vous écartent de Son chemin. Voilà ce qu'Il vous a ordonné, afin que vous soyez pieux* » (6 :152-153)

Et la dernière de nos supplications est que la louange soit à Dieu, Seigneur des mondes.
(10 :10).

Amman, le 27 Ramadan 1425 hégire – le 9 Novembre 2004 E.C

Le Royaume Hachémite de Jordanie

La grande liste de l'appui au Message d'Amman et ses Trois Points (Juillet 2005–Juillet 2006)

Nombre total de signatures : 552 de 84 pays

| CODE / CONFERENCE | | TOTAL |
|-------------------|--|-----------------|
| 1 | Conférence sur le vrai Islam et son rôle dans la société moderne, Amman (Juillet 2005) | Signée par 201 |
| 2 | Forum des oulémas et penseurs musulmans, La Mecque (Septembre 2005) | Appuyé par 42 |
| 3 | Conférence sur les écoles et la jurisprudence musulmanes, Université Aal Al-Bayt, Jordanie (Novembre 2005) | Appuyée 33 |
| 4 | La 9ème session du Conseil des ministres des waqfs et des Affaires islamiques, Kuwait (Novembre 2005) | Appuyée par 7 |
| 5 | La 3ème session extraordinaire, OCI, la Mecque (Décembre 2005) | Appuyée par 54 |
| 6 | La pensée et la culture de l'islam du juste milieu (<i>wasatiyyat islam</i>), Amman (Avril 2006) | Signée par 55 |
| 7 | La conférence sur l'Académie internationale de la jurisprudence islamique (<i>fiqh</i>), Amman (Juin 2006) | Signée par 68 |
| 8 | La conférence sur les musulmans en Europe, Istanbul (Juillet 2006) | Appuyée par 157 |

Les signataires de la République d'Indonésie

1. H.E. Dr. Alwi bin Shihab
Ministre coordinateur pour la prospérité du peuple et Envoyé spécial du Président
2. Dr Muhammad Maftuh Basyuni
Ministre des Affaires religieuses

3. Dr. Tutty Alawiyah
Président, Université islamique Al-Shafi'i, Jakarta
4. Amb. Rabhan Abd Al-Wahhab
Ambassadeur d'Indonésie au Royaume hachémite de Jordanie
5. Shaykh Al-Hajj Ahmad Hashim Muzadi
Président de Nahdlatul Ulama, Indonesia
6. Shaykh Rozy Munir
Vice-président de Nahdlatul Ulama, Indonesia
7. Mr. Muhamad Iqbal Sullam
International Conference of Islamic Scholars, Indonesia
8. Dr. Muhammad Masyuri Naim
Professeur, Université Islamique
9. Prof. Dr. M. Din Syamsuddin
Président de Muhammadiyah

III. La déclaration de la Mecque Al-Mukarramah 2005 - Organisation de la Coopération Islamique (OCI)

Nous, les Rois, Chefs d'État et de Gouvernement, et Émirats des États membres de l'Organisation de la Coopération islamique (OCI), réunis lors de la Troisième Session extraordinaire de la Conférence islamique au Sommet, tenue à la vénérée La Mecque du 5 au 6 Zû al-Qa'dah 1426 de l'Hégire (7-8 décembre 2005 de l'ère commune), déclarons :

Nous louons hautement le Nom du Tout-Puissant Allah, qui nous a béni en nous rassemblant sur cette terre sacrée, berceau de la révélation de l'Islam et de son message, et Qibla de tous les musulmans, d'où a brillé la lumière de l'Islam pour guider l'humanité sur la voie de la prospérité et de la paix, permettant ainsi de poser les fondations d'une civilisation islamique qui a pu apporter une contribution indispensable, opportune et décisive à la civilisation humaine.

Alors que l'essence élevée de l'Islam visait ultimement à sortir le monde des ténèbres de l'ignorance, de l'oppression et de la tyrannie pour le conduire vers la lumière de la vérité, de la justice, du développement des sciences et du savoir, ainsi que de la coexistence pacifique, nous nous trouvons aujourd'hui à une époque de concepts compliqués, de valeurs égarées et d'ignorance généralisée, tandis que les maladies et les épidémies gagnent du terrain, que l'injustice prend racine et que l'environnement de l'homme se dégrade jour après jour. Plus que jamais, nous avons besoin d'une vision nouvelle pour inverser la tendance et faire de l'Oumma, comme l'a justement ordonné le Tout-Puissant Allah, un phare directeur et une source de lumière dont émane la science, le savoir et la morale au bénéfice de toute l'humanité.

Protéger notre identité islamique, nos valeurs fondamentales et les intérêts supérieurs de l'Oumma ne peut être réalisé que par la loyauté sincère des musulmans envers le véritable Islam et leur engagement envers ses principes et ses valeurs originels en tant que mode de vie précieux. Ce n'est qu'alors que l'Oumma pourra relever le défi de jouer un rôle actif et dominant au service de l'humanité et de la civilisation humaine.

Par conséquent, notre conscience bat en profonde synchronicité avec les cœurs et les esprits de l'Oumma tels qu'exprimés par ses érudits et intellectuels ? Puissent-ils être bénis par Dieu en notre nom lors de leur réunion seulement quelques semaines avant cette Conférence au Sommet ? Ainsi, nous sommes parfaitement conscients des défis et des développements politiques, sociaux, culturels, et éducatifs qu'ils ont mis en avant ; nous sommes également bien conscients des menaces internes et externes qui ont contribué à aggraver la situation actuelle de l'Oumma, car elles ne menacent pas seulement son avenir, mais aussi celui de l'humanité et de la civilisation tout entière.

Ces défis doivent donc être relevés grâce à une vision stratégique, qui doit planifier l'avenir de l'Oumma tout en maintenant un pouls réactif aux évolutions internationales, afin de se transformer progressivement en une vision tournée vers l'avenir qui permette au monde musulman de relever les défis du XXI^e siècle en exploitant la volonté collective et l'Action Islamique Conjuguée.

À ce stade, nous sommes donc appelés à faire une pause pour une réflexion sincère et ferme sur la réforme de l'Oumma, un processus qui commence par la réforme de soi en se ralliant autour d'une position commune basée sur le Saint Coran du Tout-Puissant Allah et la Noble Tradition de Son Prophète (paix et bénédictions sur lui). Ce processus de réforme devrait naturellement aboutir à une résistance résolue contre tout malfaiteur qui voudrait sciemment semer la sédition, égarer et tromper, et déformer les principes les plus élevés de notre foi islamique, qui prône l'amour, la paix, l'harmonie et la voie civilisée. Comment peuvent-ils parler et agir pour de telles idées perverses, ancrées dans l'ignorance, l'isolement, la haine et le bain de sang ?

Néanmoins, notre Oumma musulmane est appelée à se réunir aujourd'hui pour le plus grand bien et le droit, en affirmation des paroles du Tout-Puissant Allah nous enjoignant : "Soyez unis dans la tenue du lien d'Allah et ne soyez pas divisés." Et cette unité exige que nos érudits et experts en jurisprudence unifient leur position pour dévoiler la corruption de ces malfaiteurs et la fausseté de leurs revendications dans un acte résolu de force et de condamnation unie.

Tout en affirmant, à cet égard, que le terrorisme sous toutes ses formes et manifestations est un phénomène mondial qui ne se limite à aucune religion, groupe ethnique, couleur ou pays en particulier, et ne peut en aucun cas être justifié ou rationalisé, nous sommes déterminés, avec l'aide et la grâce du Tout-Puissant Allah, à développer nos lois et législations nationales pour criminaliser chaque pratique terroriste individuelle et chaque pratique menant au financement ou à l'incitation au terrorisme. De même, nous sommes également appelés à intensifier et à coordonner les efforts internationaux pour lutter contre le terrorisme, notamment par la création d'un Centre international de lutte contre le terrorisme, comme le préconise la Conférence internationale de Riyad sur la lutte contre le terrorisme.

Cependant, tous les gouvernements et peuples de l'Oumma sont unanimes dans leur conviction que la réforme et le développement sont la priorité à laquelle tous les efforts devraient être consacrés, dans un cadre intimement modelé selon notre composition sociale islamique. Dans le même temps, ce cadre doit rester en harmonie avec les réalisations de la civilisation humaine et imprégné des principes de consultation, de justice et d'égalité dans sa quête de bonne gouvernance, d'élargissement de la participation politique, d'établissement de l'État de droit, de protection des droits de l'homme, d'application de la justice sociale, de transparence et de responsabilité, de lutte contre la corruption et de construction d'institutions de la société civile.

En effet, la civilisation islamique fait partie intégrante de la civilisation humaine, fondée sur les idéaux du dialogue, de la modération, de la justice, de la droiture et de la tolérance en tant que nobles valeurs humaines qui s'opposent au fanatisme, à l'isolationnisme, à la tyrannie et à l'exclusion. Il est donc de la plus haute importance de célébrer et de consacrer ces valeurs magnanimes dans notre discours musulman à l'intérieur et à l'extérieur de nos sociétés.

Alors que nous réaffirmons notre rejet inébranlable du terrorisme et de toutes les formes d'extrémisme et de violence, nous exprimons vivement nos sentiments de stigmatisation et de préoccupation face au phénomène croissant de l'islamophobie dans le monde en tant que forme de racisme et de discrimination, et nous déclarons notre détermination à travailler dur pour combattre ce phénomène par tous les moyens disponibles.

Compte tenu de l'importance de la coopération économique et sociale dans le renforcement de la solidarité entre les États islamiques, la maximisation des avantages et la prévention des écueils de la mondialisation, nous considérons l'éradication de l'analphabétisme, des maladies et des épidémies, ainsi que la lutte contre la pauvreté dans les États islamiques, comme des objectifs urgents et stratégiques nécessitant la mobilisation de toutes les ressources nécessaires.

Si nous voulons réussir à atteindre nos objectifs souhaités, il est nécessaire que nous fassions preuve d'engagement et de crédibilité dans notre Action Islamique Conjointe. Par conséquent, en partant d'une nouvelle vision du monde musulman qui aborde de front les défis internationaux, ainsi que les variables politiques, économiques, sociales et culturelles de manière à préserver les valeurs et les intérêts de l'Oumma, nous adoptons et approuvons le Programme d'Action décennal pour faire face aux défis de l'Oumma musulmane au XXI^e siècle.

À Allah Tout-Puissant, nous prions pour qu'Il nous guide sur le droit chemin, couronne nos efforts de succès et bénisse nos vies d'une abondante prospérité.

« Allah a promis à ceux d'entre vous qui croient et accomplissent de bonnes œuvres qu'Il les établira sur la terre comme Il l'a fait pour ceux qui les ont précédés, et qu'Il leur donnera sûrement la faculté d'exercer leur religion qu'Il a agréée pour eux, et qu'Il leur donnera sûrement en échange, après leur peur, la sécurité. Ils M'adorent et ne M'associent rien. Et quiconque mécroit après cela... ceux-là sont les pervers » (Sourate Al-Nur, verset 53. Les paroles d'Allah sont véritables).

Nous vous remercions de votre attention.

IV. Le Taujihat Surabaya 2015 – Le Conseil des oulémas indonésiens (MUI)

Islam wasathiyah pour l'Indonésie et le Monde juste et civilisé

« Et ainsi, Nous avons fait de vous (la communauté musulmane) une communauté intermédiaire afin que vous soyez témoins des actions des êtres humains, et afin que le Messenger (Muhammad) soit témoin de vos actions » (Coran, Al-Baqarah : 143).

« Vous êtes la meilleure communauté qu'on ait fait surgir pour les gens, vous ordonnez le convenable, interdisez le blâmable et croyez en Allah. Si les gens du Livre croyaient, ce serait meilleur pour eux, il y en a qui ont la foi, mais la plupart d'entre eux sont des pervers » (Coran, Ali Imran : 110).

Grâce à la miséricorde d'Allah SWT, la Neuvième Assemblée nationale du Conseil des oulémas indonésien (Musyawarah Nasional IX MUI), qui s'est tenue à Surabaya du 08 au 11 Zû al-Qa'dah 1436 H/24-27 août 2015, s'est déroulée avec succès et a abouti à diverses décisions. Ce forum de consultation suprême de la MUI a été suivi par les dirigeants de la MUI au niveau central, provincial et des représentants de districts, les dirigeants des organisations islamiques au niveau central, les oulémas dirigeant les écoles coraniques, les dirigeants des établissements d'enseignement supérieur islamiques, les leaders religieux et les intellectuels musulmans.

Animés par l'esprit de contribuer par la réflexion à la recherche de solutions aux divers problèmes de la communauté musulmane et de la nation, la Neuvième Assemblée nationale du MUI présente la Déclaration de Surabaya comme suit.

Pour la communauté musulmane d'Indonésie, le Pancasila, la Constitution de 1945, la République d'Indonésie unie et l'unité dans la diversité (Bhinneka Tunggal Ika) représentent le consensus de la nation indonésienne dans l'effort de la communauté musulmane d'Indonésie à établir un État dans l'archipel, avec d'autres composantes de la nation, pour réaliser l'aspiration à une vie juste, prospère et religieuse, sous l'égide de la satisfaction d'Allah SWT, *baldatun thayyibatun wa rabbun ghafurun* (une terre pure et un Seigneur miséricordieux).

Les érudits et les personnalités de l'Islam sont des acteurs historiques importants et déterminants dans l'établissement de l'État, la formulation et l'approbation du Pancasila et de la Constitution de 1945, ainsi que dans le choix de l'unité nationale en tant que manifestation de leur responsabilité comme leaders de la communauté et de leur amour pour la patrie (*ḥubb al-waṭan*). Cela permet à la communauté musulmane et aux autres communautés religieuses de pratiquer leur foi et d'observer leur enseignement religieux en toute liberté, tolérance, sécurité et de vivre en harmonie, paix et sérénité.

De nos jours, la communauté musulmane est confrontée à l'émergence de groupes qui privilégient le textualisme scriptural en fondant leur pensée, leur idéologie et leur action sur une compréhension littérale des textes sacrés, de sorte que ce qui est explicitement énoncé dans les textes devient leur base. Ces groupes ne cherchent pas à contextualiser leur compréhension des textes. En conséquence, ces groupes deviennent exclusifs, intolérants, rigides, prompts à déclarer l'apostasie des autres personnes et groupes, prêts à déclarer l'hostilité et à provoquer des conflits, voire à recourir à la violence envers d'autres musulmans qui ne partagent pas leur point de vue. D'un autre côté, il y a des groupes qui privilégient une contextualisation excessive dans leur compréhension des textes, prétendant ainsi adapter l'enseignement de l'Islam à l'époque actuelle. Cela conduit à des interprétations qui vont au-delà du sens réel des textes,

tendent vers la permissivité et le libéralisme, et osent remettre en question les textes religieux incontestés en se basant uniquement sur la raison.

L'émergence de ces deux groupes est liée à de nombreuses influences transnationales qui étendent leur influence en Indonésie. La propagation de ces idées et mouvements transnationaux s'intensifie grâce à l'utilisation de la liberté et de la démocratie en Indonésie.

Ces deux groupes en développement sont classés comme des groupes extrémistes (*taṭaruf*), à savoir les extrémistes de droite (*taṭaruf yamîni*) et les extrémistes de gauche (*taṭaruf yasari*), qui sont en contradiction avec l'idéal et la bonne manière de pratiquer l'Islam en Indonésie et dans le monde.

Les idées religieuses, les idéologies, les stratégies et les mouvements de ces deux groupes en développement ne sont pas conformes, voire sont en contradiction avec les valeurs et les principes adoptés et construits par la nation indonésienne dans les domaines religieux, sociaux, nationaux et étatiques. De plus, il est nécessaire de se méfier de la propagation d'idéologies et de mouvements idéologiques tels que le communisme, le capitalisme, le néolibéralisme et le mondialisme dans le pays. Ces idéologies et mouvements ne sont pas seulement incompatibles avec l'Islam, mais ils menacent également l'existence du Pancasila et de la République d'Indonésie.

La présence de ces groupes n'est pas appropriée, voire en contradiction avec l'enseignement du Prophète Muhammad (que la paix soit sur lui), tel qu'il est formulé dans la Constitution de Médine (*Miṣṣâq al-Madîna*) à Médine, en contradiction avec la réalité sociale de la nation indonésienne, qui est diversifiée sous divers aspects, et en contradiction avec le Pancasila et la Constitution de 1945.

En réponse à la montée en puissance de ces idéologies et mouvements au sein de la communauté musulmane et de la nation indonésienne, la Neuvième Assemblée nationale du Conseil des Ulémas d'Indonésie (Musyawarah Nasional IX MUI) convient de promouvoir et de défendre l'*islam wasathiyah* dans la compréhension et la pratique de l'islam par la communauté musulmane d'Indonésie dans les domaines religieux, sociaux, nationaux et étatiques. L'*islam wasathiyah* est l'islam en tant que miséricorde pour l'univers, une miséricorde pour toute la création. L'*islam wasathiyah* est l'« Islam du juste milieu » pour la réalisation de la meilleure communauté (*khayru umma*). *Allâh Subhânahu wa Ta'âla* a fait de la communauté musulmane un peuple du juste milieu (*wasat*) dans tous les aspects de la religion, tels que la prophétie, la loi islamique et autres.

La compréhension et la pratique religieuse de l'*islam wasathiyah* se caractérisent par les éléments suivants :

1. *Tawassuṭ* (prendre la voie médiane), c'est la compréhension et la pratique qui ne sont ni excessives (dans la religion) ni insuffisantes (dans l'enseignement religieux),
2. *Tawâzun* (l'équilibre), c'est la compréhension et la pratique religieuse équilibrées qui englobent tous les aspects de la vie, qu'ils soient séculiers ou spirituels, en affirmant fermement les principes permettant de distinguer entre l'*inḥirâf* (la déviation) et l'*ikhṭilâf* (la divergence),
3. *I'tidâl* (la rectitude et la fermeté), c'est mettre chaque chose à sa place et accomplir les droits et les devoirs de manière proportionnelle,
4. *Tasâmuḥ* (la tolérance), c'est reconnaître et respecter les différences, que ce soit dans les aspects religieux ou dans d'autres aspects de la vie,
5. *Musâwa* (l'égalité), c'est ne pas adopter une attitude discriminatoire envers autrui en raison de différences de croyances, de traditions ou d'origines,
6. *Shûrâ* (la consultation), c'est résoudre chaque question par la consultation afin d'atteindre un consensus en mettant l'intérêt général au-dessus de tout.
7. *Iṣlah* (la réforme), c'est donner la priorité au principe de réforme pour atteindre un état meilleur prenant en compte les changements et les progrès de l'époque, en se basant sur l'intérêt général (*maṣlahâ 'âma*) tout en restant attaché au principe de préserver ce qui est ancien et bon (*al-muḥâfaẓa 'alâ al-qadîm al-ṣâlih wa al-akhḍ bi al-jadîd al-aṣlah*).
8. *Aulâwiya* (la priorisation), c'est la capacité à identifier ce qui est plus important et à donner la priorité à sa mise en œuvre par rapport à ce qui est moins important.
9. *Tatawwur wa ibtikâr* (la dynamique et l'innovation), c'est être constamment ouvert au changement en fonction de l'évolution du temps et en créant de nouvelles choses pour le bien-être et le progrès de l'humanité.
10. *Taḥazzur* (la civilisation), c'est promouvoir les nobles valeurs morales, le caractère, l'identité et l'intégrité en tant que la meilleure communauté dans la vie humaine et la civilisation.

Le Musyawarah Nasional IX MUI est convaincu que l'*islam wasathiyah* doit être pratiqué de manière constante par l'ensemble des musulmans d'Indonésie et du monde entier afin de devenir des témoins de la vérité de l'Islam, pour réaliser une vie religieuse progressive et tolérante ; pour façonner une vie sociale paisible et respectueuse mutuellement ; pour concrétiser une vie nationale inclusive, unie et civilisée ; et pour créer une vie étatique démocratique et respectant la loi. L'*islam wasathiyah* soutient fortement les efforts collectifs des musulmans indonésiens et de toutes les composantes de la nation pour renforcer l'unité et

l'harmonie de la nation indonésienne, fondée sur la justice et la civilisation, dans le cadre de la République d'Indonésie basée sur le Pancasila.

Le Musyawarah Nasional IX MUI appelle tous les musulmans du monde à méditer et à mettre en pratique l'*islam wasathiyah* en signe d'amour pour la réalisation d'un monde paisible, juste et civilisé.

Surabaya, le 11 Zû al-Qa'dah 1436 H/ le 27 août 2015.

V. The Bogor Message 2018 – Le gouvernement indonésien

Au nom d'Allah, le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux.

Nous, les érudits musulmans mondiaux, nous sommes réunis à la Consultation mondiale de haut niveau des érudits musulmans sur *wasatiyyat islam*, à Bogor, Java occidental, Indonésie, le 1er mai 2018 ;

Reconnaissant la réalité de la civilisation moderne qui montre le chaos mondial, l'incertitude et les dommages mondiaux accumulés, aggravés par la pauvreté, l'analphabétisme, l'injustice, la discrimination et diverses formes de violence, tant au niveau national que mondial ;

Croyant en l'islam en tant que religion de paix et de grâce (*dîn al-salâm wa al-rahma*), la religion de la justice (*dîn al-'adâla*) et la religion de civilisation (*dîn al-hazâra*) dont les principes de base et les enseignements enseignent l'amour, la grâce, l'harmonie, l'unité, l'égalité, la paix et la décence ;

Reconnaissant que le paradigme *wasatiyyat islam*, en tant que principal enseignement de l'Islam, a été pratiqué au cours de l'histoire depuis l'ère du Prophète Muhammad (PSL), le calife correctement guidé (*al-Khilafa al-Râshida*), à la période moderne et contemporaine, dans divers pays du monde, et réaffirmant le rôle et la responsabilité morale des érudits musulmans d'assurer et de nourrir les générations futures pour construire la civilisation *ummattan wasaţan*, nous nous engageons à :

1. Réactiver le paradigme islamique *wasatiyyat* en tant qu'enseignement islamique central qui comprend 7 (sept) valeurs principales :
 - a. *Tawassuţ*, position dans les voies du milieu et des droites ; se comporter de manière proportionnée et équitable avec responsabilité ;

- b. *Tasâmuḥ*, reconnaissant et respectant les différences dans tous les aspects de la vie ;
 - c. *Shûrâ*, s'appuyant sur la consultation et la résolution des problèmes par la délibération pour parvenir à un consensus ;
 - d. *Iṣlah*, engagé dans une action réformatrice et constructive pour le bien commun ;
 - e. *Qudwa*, pionnier des initiatives nobles et chef de file pour le bien-être humain ;
 - f. *Muwâṭana*, reconnaissant l'État-nation et respectant la citoyenneté.
2. Défendre les valeurs du paradigme islamique *wasatiyyat* en tant que culture vivante individuellement et collectivement, symbolisant l'esprit et les exemples de l'histoire de la civilisation islamique ;
 3. Renforcer la détermination à prouver au monde que les musulmans observent le paradigme Wasatiyyat de l'islam dans tous les aspects de la vie ;
 4. Encourager les pays et les communautés musulmanes à prendre des initiatives pour promouvoir le paradigme islamique *wasatiyyat*, à travers le pivot mondial de l'islam Wasatiyyat, afin de construire *ummatan wasaṭan*, une société juste, prospère, pacifique, inclusive et harmonieuse, fondée sur les enseignements et la moralité islamiques.

Qu'Allah nous bénisse.

Bogor, le 3 mai 2018/ le 17 Sha'bân 1439 H

Table des matières

| | |
|--|----|
| Remerciements | 3 |
| Note sur l'orthographe | 4 |
| Carte 1 – Carte d'Asie du Sud-Est | 5 |
| Carte 2 – Carte d'Indonésie | 6 |
| Carte 3 – Carte de Java | 7 |
| | |
| Introduction | 8 |
| 1. Les défis de la radicalisation | 9 |
| 2. Le débat houleux sur l'islam et la démocratie | 12 |
| 3. Un Islam du juste milieu : une réponse civilisationnelle ? | 16 |
| | |
| Chapitre I | |
| L'héritage historique de l'islam indonésien : un islam éclaté entre rigorisme et pondération | 23 |
| 1. La longue quête d'un islam d'un « juste milieu » spirituel | 24 |
| Arrivée tardive et pacifique de l'islam | 24 |
| Les affrontements des grands maitres soufis à Aceh : Fansuri, Raniri et Sinkili | 27 |
| Le berceau de la synthèse mystique javanaise : le Walisongo et la renaissance d'un Mataram musulman. L'esquisse d'une acculturation | 30 |
| Kaum Paderis versus Kaum Adat en pays Minangkabau : guerre et la réconciliation | 35 |
| 2. L'islam et les débuts du nationalisme indonésien : une nouvelle version de la synthèse mystique ? | 38 |
| L'essor d'une élite musulmane éduquée : le système de culture et la politique éthique | 38 |
| Les débuts du réformisme musulman : une modernité concurrente | 42 |
| La serment de la jeunesse 1928 : un point de convergence..... | 47 |
| Un nouvel état indonésien et le Pancasila : point de consensus et d'éclatement | 49 |
| 3. L'islam et le Pancasila en jeu : le retour de l'affrontement politico-idéologique | 55 |

| | |
|---|----|
| L'amertume et la radicalisation : le Masyumi et le DDII | 55 |
| L' <i>Asas Tunggal</i> ou le dévoiement autoritaire du Pancasila | 59 |
| Les courants islamistes radicaux et l'exigence de la charia | 62 |
| L'éclosion du libéralisme musulman : JIL et JIMM | 69 |
| Les hésitations des grandes organisations : la Muhammadiyah le NU | 73 |
| Conclusion | 75 |

Chapitre II

| | |
|--|-----|
| La genèse politique d'un islam du juste milieu..... | 76 |
| 1. Une lente prise de consciences (1998-2019) | 77 |
| Avec Abdurrahman Wahid, une tension chaotique et une politique musulmane erratique | 77 |
| Megawati Sukarnoputri : le double dilemme | 82 |
| Susilo Bambang Yudhoyono un président ambigu face à l'islam radical | 86 |
| 2. Joko Widodo et le traumatisme de l'affaire Ahok | 93 |
| Le mouvement du 2 décembre 2016 : un tournant dans la politique indonésienne | 95 |
| Confessionnalisation et polarisation politico-identitaire | 99 |
| Une polarisation religieuse | 105 |
| 3. La construction d'une nouvelle identité étatique | 113 |
| Un contrôle accru sur le discours islamique | 113 |
| Le renforcement du Pancasila | 116 |
| Un pouvoir symbolique : consécration ou instrumentalisation ? | 119 |
| 4. La diffusion des discours de la modération religieuse | 123 |
| Le Ministère des Affaires religieuses (UIN/IAIN/STAIN) | 124 |
| Des agences d'état (BPIP, BNPT, Kepolisian Republik Indonesia) | 127 |
| Conclusion | 129 |

Chapitre III

| | |
|---|-----|
| La diplomatie de l'islam du juste milieu : un nouveau 'soft power' indonésien ? | 131 |
| 1. Un islam ouvert aux influences extérieures | 132 |
| Une relation à sens unique entre centre et périphérie : réformisme et traditionalisme musulman et leur influence sur le champ politique | 132 |
| L'influence renouvelée d'une idéologie de l'islam transnational | 137 |

| | | |
|----|--|-----|
| | L'essor des nouveaux intellectuels musulmans progressistes : une ouverture à l'Occident | 139 |
| | « Islamisation des connaissances » versus « hégémonie occidentale » | 143 |
| | Sortir d'un islam arabo-centré | 149 |
| 2. | La réaffirmation de l'identité internationale d'Indonésie : les acteurs étatiques d'un soft power musulman | 153 |
| | La nature de la diplomatie indonésienne : un double dilemme | 153 |
| | Une diplomatie totale : redorer l'image indonésienne à l'international | 158 |
| | La compatibilité entre l'islam, la démocratie, et la modernité | 161 |
| | La création du pivot mondial de l'islam du juste milieu | 165 |
| 3. | L'implication des organisations religieuses | 170 |
| | <i>Diplomasi Peradaban</i> : le dialogue et la coopération entre les religions et les civilisations | 171 |
| | La diplomatie de la paix : la promotion de la paix et la résolution des conflits | 176 |
| | Les branches spéciales de Muhammadiyah et NU : les ambassadeurs de l'islam indonésien | 179 |
| | Conclusion | 183 |

Chapitre IV

| | | |
|----|--|-----|
| | Les évolutions sociohistoriques de la notion de l'islam du juste milieu et ses usages socio-organisationnels | 185 |
| 1. | L'islam modéré indonésien tiraillé entre la modération et le conservatisme | 186 |
| | L'emprise grandissante du conservatisme religieux | 186 |
| | L'« islam modéré » : une notion controversée | 193 |
| | Un changement de cap : une évolution intellectuelle | 200 |
| | Le <i>Taujih</i> Surabaya 2015 : une adoption socio-organisationnelle | 205 |
| 2. | Le « tournant conservateur » et la récupération étatique du « wasatiyyat Islam » .. | 208 |
| | Muhammadiyah et NU dans l'affaire Ahok : l'influence croissante des « <i>smart ustad</i> » | 209 |
| | Le <i>Risalah Bogor</i> : une appropriation étatique | 213 |
| | Le « tournant modéré » : une acceptation généralisée | 215 |
| 3. | La coopération et la contestation politico-identitaire | 218 |
| | La pandémie Covid-19 : une orchestration de la coopération | 218 |
| | Le « <i>dakwah kultural</i> » et « <i>dakwah aswaja</i> » : la nature de divergence | 224 |

| | |
|--|-----|
| La rivalité théologico-politique : lequel est le plus modéré ? | 229 |
| L'enrégimentement religieux : un favoritisme d'état ? | 232 |
| Conclusion | 237 |

Conclusion Générale

| | |
|--|-----|
| Vers une nouvelle identité de l'islam indonésien républicaine ?..... | 239 |
|--|-----|

| | |
|--------------------------|-----|
| Biographies | 245 |
|--------------------------|-----|

| | |
|--|-----|
| Table des sigles et acronymes | 256 |
|--|-----|

| | |
|------------------------|-----|
| Glossaire | 260 |
|------------------------|-----|

| | |
|--------------------|-----|
| Index | 273 |
|--------------------|-----|

| | |
|----------------------------|-----|
| Bibliographie | 290 |
|----------------------------|-----|

| | |
|----------------------|-----|
| Annexes | 330 |
|----------------------|-----|