



**Épistémologie des études sur l'islam en Europe :
genèse, structuration et enjeux contemporains**

**Epistemology of Islamic Studies in Europe:
Genesis, Structuration and Contemporary Issues**



Journal of

Islam in Europe and in
the Mediterranean World

Journal of Islam in Europe and in the Mediterranean World

<https://jiemw.padovauniversitypress.it/>

©2026 Padova University Press

Università degli Studi di Padova, via 8 Febbraio 2, Padova

www.padovauniversitypress.it

ISSN 3103-6600

Journal of Islam in Europe
and in the Mediterranean World

Volume 2 Issue 1 (2026)

Edited by
Farid El Asri

Staff

ASSOCIATE EDITORS

Andrea Celli (University of Connecticut - USA)

Farid El Asri (International University of Rabat - Morocco)

Djilali El-Mestari (National Centre of Research in social and Cultural Anthropology - CRASC, Oran - Algeria)

Göran Larsson (University of Gothenburg - Sweden)

Loïc Le Pape (Paris 1 Panthéon Sorbonne University - France)

Beatriz Mesa (International University of Rabat - Morocco)

Enzo Pace (University of Padova / Inter-University Center FIDR - Italy)

Sami Zemni (Ghent University - Belgium)

Ida Zilio Grandi (University of Venice Ca' Foscari - Italy)

EDITORIAL STAFF

M. Khalid Brandalise Rhazzali (University of Padova / Inter-University Center FIDR - Italy)
Coordinator

Valentina Schiavinato (University of Padova / Inter-University Center FIDR - Italy)
Managing Editor

Francesco Cerchiaro (Radboud University – The Netherlands)
Book Review Editor

Mounya Allali (University of Piemonte Orientale / Inter-University Center FIDR - Italy)

Nicola Di Mauro (University of Napoli L'Orientale / Inter-University Center FIDR)

Paolo Di Motoli (University of Padova - Italy)
Leila El-Houssi (University La Sapienza, Roma - Italy)
Mohammed Hashas (Luiss Guido Carli University - Italy)

INTERNATIONAL SCIENTIFIC BOARD

Hassan Al Amri (University of Piemonte Orientale / Inter-University Center FIDR - Italy)
Nohad Ali (Western Galilee Academic College / University of Haifa - Israel)
Valérie Amiraux (Montréal University - Canada)
Mohammad Ali Amir-Moezzi (Practical School of Higher Studies, PSL University, Paris - France)
Sophie Bava (Research Institute for Development - IRD - France)
Irene Becci (University of Lausanne - Switzerland)
Katia Boissevain (Aix-Marseille University - France)
Paolo Luigi Branca (Cattolica University of Milano / Inter-University Center FIDR - Italy)
Martin van Bruinessen (Utrecht University - The Netherlands)
Nathalie Clayer (School of Advanced Studies in the Social Sciences - EHESS, Paris - France)
Francesca Corrao (LUISS Roma - Italy)
Lahay A. Hussain Dami (University of Baghdad - Iraq)
Felice Dassetto (Royal Academy of Sciences, Letters and Fine Arts of Belgium – Belgium)
Karima Diréche (Scientific Research National Center - CNRS - France)
Adis Duderija (Griffith University, Queensland - Australia)
Mohammed Cherif Ferjani (University of Lyon, Lyon 2 - France)
Alessandro Ferrari (University of Insubria / Inter-University Center FIDR - Italy)
Silvio Ferrari (University of Milano / Inter-University Center FIDR - Italy)
Ernst Furlinger (Danube University - Austria)

Sophie Gilliat-Ray (Cardiff University – UK)

Nilüfer Göle (School of Advanced Studies in the Social Sciences - EHESS, Paris - France)

Sari Hanafi (American University of Beirut - Lebanon)

Gerdien Jonker (Friedrich-Alexander University, Erlangen - Nürnberg - Germany)

Farhad Khosrokhavar (School of Advanced Studies in the Social Sciences -EHESS, Paris - France)

Abdellatif Kidai (Mohamed V University, Rabat - Morocco)

Mark Levine (University of California, Irvine - USA)

Brigitte Maréchal (Catholic University of Leuven - Belgium)

Tuomas Martikainen (University of Helsinki - Finland)

Roberto Mazzola (University of Piemonte Orientale / Inter-University Center FIDR - Italy)

Agata Daniela Melfa (University of Messina - Italy)

Jordi Moreras (University Rovira i Virgili, Catalunya - Spain)

Jonas Otterbeck (The Aga Khan University – Institute for the Study of Muslim Civilisations, London - UK)

Ana Isabel Planet Contreras (Autonoma University of Madrid - Spain)

Hassan Rachik (Hassan II University, Casablanca - Morocco)

Roberta Ricucci (University of Torino / Inter-University Center FIDR - Italy)

Olivier Roy (European University Institute, Florence - Italy)

Mounir Saidani (Tunis El Manar University - Tunisia)

Armando Salvatore (McGill University, Montreal - Canada)

Francesca Setiffi (University of Padova - Italy)

Riem Spielhaus (University of Göttingen - Germany)

Corinne Torrekens (Free University of Bruxelles - Belgium)

Anna Triandafyllidou (Ryerson University, Toronto - Canada)

Arturo Varvelli (European Council on Foreign Relations, ECFR - Italy)

Ahmed Zayed (Cairo University - Egypt)

CURRENT ISSUE

JIEMW - Journal of Islam in Europe and in the Mediterranean World

June 2026

Épistémologie des études sur l'islam en Europe : genèse, structuration et enjeux contemporains

Epistemology of Islamic Studies in Europe: Genesis, Structuration and Contemporary Issues

Guest editor: Farid El Asri, International University of Rabat	
Éditorial Éditorial. Section spéciale : « Épistémologie des études sur l'islam en Europe : genèse, structuration et enjeux contemporains »	Pag. 1-3
Introduction <i>Farid El Asri</i> Introduction	Pag. 4-10
Special Section	
<i>Abdessamad Belhaj</i> Triple Critique: Critical Epistemology and Islamic Studies in Europe	Pag. 11-29
<i>Mohamed Chtatou</i> European Islam: Myth or Reality?	Pag. 30-73
<i>Olivier Hanne</i> Quand Dieu devient Allāh : Comment les Européens ont qualifié le Dieu de l'islam ?	Pag. 74-95
<i>Christian Jean</i> Étude critique de l'Épistémologie des études sur l'islam en France : Tensions méthodologiques, héritages coloniaux et enjeux politiques autour du « frérisme »	Pag. 96-130
<i>Fatih Dağ, Serhat Tekin, Gökhan Bay</i> Contours épistémiques des RI sur le fait musulman en Europe: Sécritisations, pouvoir et production de connaissances	Pag. 131-158

<i>Roua Chkouni</i> La chaire et l'algorithme. Recomposition de l'autorité islamique en Europe à l'ère des plateformes	Pag. 159-177
<i>Mehdi Berriah</i> From Qāḍī to Philosophical Icon: Ibn Rushd and the Epistemic Reconfiguration of Islamic Studies in Europe	Pag. 178-199
<i>Dina Qasmi Nabil</i> The Impact of the Resurgence of the Palestinian Cause on the Epistemology of Islam and the Reshaping of Islam-Related Policies Paradigms in Europe	Pag. 200-222

Editorial

**Section spéciale : « Épistémologie des études
sur l'islam en Europe : genèse, structuration
et enjeux contemporains »**

La création d'une revue scientifique dédiée à l'islam en Europe et dans l'espace méditerranéen ne relève pas d'une simple initiative éditoriale, mais s'inscrit dans une entreprise de problématisation des conditions de possibilité d'un champ de recherche en pleine mutation. Elle suppose une interrogation sur les régimes de production du savoir, les configurations disciplinaires qui ont structuré l'objet « islam européen », ainsi que sur les médiations institutionnelles et politiques qui en ont orienté les usages et les réceptions.

L'objectif visé consiste à dépasser l'approche descriptive ou cumulative du savoir produit, afin d'interroger les conditions historiques de son émergence, les rapports de pouvoir qui le traversent, et les formes de légitimation académique qui l'ont accompagné. En ce sens, ce numéro ambitionne de poser les fondements d'une réflexion épistémologique sur les études de l'islam en Europe, en articulant leur genèse intellectuelle, leur structuration institutionnelle, et leurs implications dans les débats contemporains sur la place de l'islam dans les sociétés européennes.

Les études sur l'islam en Europe se sont constituées à l'intersection de deux dynamiques structurantes : l'ancrage durable des populations musulmanes en Europe, accompagné de revendications croissantes en matière de reconnaissance religieuse et culturelle ; et la reconfiguration des sciences sociales, marquée par un déplacement du paradigme migratoire vers une analyse des logiques d'enracinement du fait musulman et de sa structuration religieuse. Ce tournant a engendré une diversification des objets de recherche, des méthodologies mobilisées et des cadres théoriques, tout en mettant en lumière les tensions persistantes entre production académique et reconnaissance institutionnelle des musulmans dans les sociétés européennes.

L'émergence d'un islam européen résulte de configurations transnationales complexes, articulant des processus d'institutionnalisation différenciés selon les contextes nationaux et des circulations de référents religieux à l'échelle continentale. Sur le plan épistémique, cette dynamique a favorisé la structuration d'un champ de recherche transdisciplinaire, soutenu par les dispositifs de financement nationaux et supranationaux et déployé au travers de réseaux scientifiques européens et internationaux. Ce processus a contribué à l'élaboration d'un espace cognitif dédié à l'étude de l'islam en Europe, tout en soulevant des interrogations sur ses délimitations théoriques, ses paradigmes structurants et ses domaines ethnographiques encore inexplorés.

Ce numéro propose d'articuler la réflexion autour de trois axes principaux :

1. **Cartographie disciplinaire et institutionnelle** : L'analyse du champ des études sur l'islam en Europe requiert une lecture critique de ses fondements disciplinaires et de ses ancrages institutionnels. Si la sociologie des religions s'est imposée comme discipline dominante, en raison de sa capacité à articuler pratiques religieuses et dynamiques sociales, d'autres champs, tels que l'histoire, la science politique, la théologie, l'économie ou les études cultu-

relles et artistiques, ont contribué à sa complexification. Cette pluralité disciplinaire reflète non seulement la diversité des objets étudiés, mais aussi les rapports de pouvoir épistémiques qui orientent la légitimation des savoirs.

2. **Approches théoriques et traditions nationales** : L'étude de l'islam en Europe s'inscrit dans des paradigmes disciplinaires différenciés, façonnés par des contextes nationaux et des régimes de savoir spécifiques. Ces approches sont traversées par des épistémologies implicites, souvent liées aux modèles nationaux de gestion du religieux, et qui orientent les objets, les méthodes et les interprétations. Une lecture critique permet ainsi de dévoiler les logiques de pouvoir et les biais normatifs qui structurent la production académique sur l'islam en Europe.
3. **Effets sociaux et politiques de la production scientifique** : La recherche sur l'islam en Europe ne produit pas seulement du savoir : elle participe à la construction de représentations, à la formulation de politiques et à la légitimation de discours publics. Loin de garantir une reconnaissance apaisée, elle coexiste avec des controverses persistantes, sur le voile, les lieux de culte ou l'islamophobie, révélant les usages stratégiques et parfois instrumentalisés de la connaissance académique. Une lecture critique invite à interroger les effets performatifs de cette production, ses circulations sociales, mais aussi ses limites épistémiques : réduction des subjectivités musulmanes à des catégories normatives, invisibilisation des rapports de pouvoir, et faible réflexivité sur les conditions de production du savoir lui-même.

Ce second numéro du *Journal of Islam in Europe and in the Mediterranean World*, intitulé : « Épistémologie des études sur l'islam en Europe : genèse, structuration et enjeux contemporains », entend ainsi contribuer à une épistémologie critique des études sur l'islam en Europe, en examinant les logiques de constitution du champ, les paradigmes théoriques dominants, et les effets sociaux différenciés de cette connaissance dans les espaces publics européens.

Introduction

Farid El Asri

Université Internationale de Rabat ; farid.elasri@uir.ac.ma

Il n'est pas anodin qu'une revue scientifique choisisse de consacrer un numéro à l'épistémologie des études sur l'islam en Europe. Un tel geste ne relève pas de la simple ingénierie éditoriale : il institue un espace réflexif, où l'on interroge les conditions historiques d'émergence d'un champ, ses régimes de vérité et ses arrangements institutionnels, mais aussi les trajectoires sociales de ses concepts et de ses méthodes. En d'autres termes, ce numéro entend traiter la gouvernementalité du savoir : la manière dont la connaissance sur le fait musulman européen se constitue, circule, se légitime et perforce des effets dans les espaces publics. Penser l'islam européen suppose donc de décrire d'abord ceux qui le décrivent : non seulement les universitaires, mais aussi les appareils et intermédiaires qui coproduisent des cadres d'intelligibilité, à l'instar des instances étatiques et consultatives, des acteurs du culte, des éditeurs, des médias et des think-tanks. Autrement dit, il s'agit de conduire une socio-anthropologie des producteurs de savoirs attentive à leurs positions (disciplines, langues, capitaux académiques et militants), aux économies de la citation et de la traduction, aux régimes nationaux de validation (laïcité, multiculturalisme, coopération État-cultes), ainsi qu'aux instruments qui stabilisent des catégories (données, indicateurs, jurisprudences). Cette approche s'articule à une herméneutique des contenus : elle suit le travail des concepts à travers lequel des controverses passent du commentaire à la codification administrative et à la juridicisation, produisant des effets performatifs sur les pratiques et les subjectivités.

Plutôt qu'un simple inventaire cumulatif, il s'agit d'interroger en filigrane les conditions de possibilité du savoir produit, ses régimes de légitimation, ses traditions nationales et ses effets sociaux au sein d'espaces publics traversés par des controverses et des inégalités de reconnaissance. Dans la continuité des orientations programmatiques portées par la tradition padouane (sociologie des religions

ancrée dans l'empirique, l'ouverture comparative et la réflexivité), la revue ambitionne d'articuler généalogies historiques, structurations institutionnelles et configurations contemporaines, du local au transnational et du terrain à l'archive.

L'hypothèse qui guide notre démarche est double. D'une part, l'objet « islam en Europe » s'est stabilisé à la jonction d'au moins quatre registres : l'univers académique, les dispositifs publics de régulation du religieux, les arènes médiatiques, et les scènes associatives musulmanes elles-mêmes. D'autre part, l'institutionnalisation de ce champ, par ses centres, réseaux, dispositifs de financement et routines méthodologiques, a produit des effets de cadrage qui méritent d'être replacés dans une histoire longue des savoirs, du comparatisme philologique aux tournants anthropologique, sécuritaire et post-séculier. Notre ambition n'est pas de produire ici une cartographie exhaustive, mais d'ouvrir un lieu de problématisation où se nouent trois fils : la genèse intellectuelle, la structuration institutionnelle, et la performativité sociale de la production scientifique.

Cette entrée méta-épistémologique implique une double opération. D'une part, dénaturaliser les évidences savantes en les restituant à leurs conditions de production, et en assumant le cercle herméneutique : les catégories par lesquelles on voit l'islam en Europe sont elles-mêmes des objets historiques. D'autre part, réinterpréter les pratiques et les textes à partir des formes de vie qui les portent. Pris ensemble, ces deux déplacements constituent la boussole de cette réflexion, qui traite l'islam européen en appelant à une épistémologie historisée, comparative, multi-niveaux et réflexive.

Le champ dont il est ici question s'est constitué sur fond de transformations simultanées. En amont, la longue histoire des sciences de l'Orient (philologies savantes, répertoires orientalistes, missions religieuses, études juridiques comparées), a fourni les premiers réservoirs d'outils et d'archives. En aval, l'installation durable de populations musulmanes en Europe, le déroulement des politiques migratoires, la recomposition des sphères publiques et les débats sur le pluralisme religieux ont imposé un réagencement des catégories analytiques. Entre ces deux rives s'insère ce que l'on peut appeler une généalogie des régimes de savoir : du paradigme de l'altérité externe à celui de l'immanence sociale, des lectures culturalistes aux lectures institutionnelles, des typologies intégrationnistes aux analyses de la co-production du religieux et du politique. Sur cette profondeur historique viennent se greffer les recompositions contemporaines de l'autorité religieuse, des appartenances et des médiations qui structurent un champ de recherche désormais transdisciplinaire, soutenu par des dispositifs institutionnels et des réseaux scientifiques européens. L'abondante littérature en sciences humaines et sociales consacrée à l'islam en Europe est devenue, en trois décennies, un véritable laboratoire comparatif pour penser le fait religieux musulman : sa gouvernementalité, ses économies morales et matérielles, ses subjectivations croyantes et ses scènes d'arbitrage juridico-politiques.

Le paysage scientifique a produit au moins trois déplacements majeurs :

1. Du migratoire au socioreligieux : l'« islam des travailleurs immigrés » cède la place à l'étude des ancrages, des subjectivités croyantes, des infrastructures (écoles, lieux de culte, aumôneries, associations, médias numériques) et des régimes de reconnaissance.
2. Du national au transnational : l'islam européen se donne comme une trame de circulations (savoirs théologiques, normes, financement, acteurs, styles rituels) articulant des écologies nationales différenciées à des référentiels continentaux et globaux.
3. Du descriptif au critique : l'attention se déplace des inventaires ethnographiques vers l'analyse des conditions de production des catégories, des effets d'instrumentation du savoir et des asymétries épistémiques.

Plutôt qu'une évolution linéaire, l'histoire du champ se laisse lire comme une succession de séquences partiellement superposées :

- Séquence philologico-historique : constitution d'un outillage érudit sur les textes, les langues et les traditions juridiques ; forte extériorité à l'Europe sociale ; couplage avec l'histoire impériale et missionnaire.
- Séquence migratoire : recentrage sur le travail, la famille, l'école, les quartiers ; l'islam installé se trouve filtré par les politiques d'intégration et les typologies nationales de la gestion du religieux.
- Séquence sécuritaire et post séculière : requalification de l'objet par les cadres de prévention et de sécurité ; rationalisation de l'expertise ; montée de l'interpellation publique des chercheurs ; parallèlement, réouverture théorique des questions du croire, de la ritualité, de la pluralité.
- Séquence des interdépendances : accent sur les infrastructures religieuses (juridiques, matérielles, numériques), l'économie morale des controverses, les transnationalismes et circulations euro-méditerranéennes, les enjeux de données, et l'inscription des musulmans européens dans des transversalités (écologie, santé, arts, sport, finance).

Chaque séquence a produit ses angles morts. Retenons notamment l'invisibilisation des théologies vernaculaires, la focalisation sur la conflictualité, l'approche plus fondamentale sur les classes sociales et la faiblesse des approches comparées Sud-Nord.

Indissociable d'une sociologie des savoirs, le champ a prouvé sa légitimité à travers une vaste infrastructure institutionnelle, tant nationale qu'internationale. Cette expansion reste toutefois sous la dépendance d'une économie politique du savoir qui en dicte les trajectoires. Des métriques d'impact à l'urgence des financements, ces pressions structurelles orientent la problématisation, sélectionnent les méthodes et hiérarchisent les objets.

Ce contexte configure un champ, voire un marché de l'expertise à la fois nécessaire et contraignant : il crée des espaces d'interlocution utiles avec les pouvoirs publics et la société civile, tout en exposant parfois la recherche aux aléas du

livrable. D'où l'importance d'une distance épistémique à l'égard des catégories administratives, distance narrative vis à vis des cadrages médiatiques et sans se distancer de la coproduction des connaissances avec les acteurs concernés et tout en valorisant la recherche-action et le conseil.

La diversité disciplinaire ne dispense pas d'une exigence de réflexivité, plaçant notamment pour un pluralisme méthodologique articulant : ethnographies multi situées et méthodes numériques; sociologie historique des institutions et analyse des politiques publiques ; études de traduction et histoire intellectuelle ; économie politique des infrastructures religieuses (financements, foncier, normes, professions du religieux) ; et pragmatiques du croire et des rites (corporalités, esthétiques, styles de piété, pédagogies religieuses), sensibles aux différences internes (classe, genre, génération, racialisation, handicap).

Cette démarche combinatoire invite à traiter l'islam en Europe comme un champ de variations fait d'un ensemble de socialités, de savoirs, de pratiques et d'institutions traversés par des rapports de pouvoir. Elle requiert, ce faisant, une attention soutenue aux gaps épistémiques et à la mise en perspective des savoirs situés.

Dans le rapport au fait religieux, il n'existe pas une mais des Europes. Les traditions nationales¹ fournissent des enjeux de visibilité et de reconnaissance distinctes. Elles affectent la production académique elle-même : objets privilégiés, échelles d'analyse, méthodes et épistémologies implicites. Le comparatisme doit donc éviter le double écueil du repli sur les catégories nationales et de la transposition hâtive des modèles. L'Europe méditerranéenne et ses interfaces avec la rive Sud obligent à penser les continuités transméditerranéennes : trajectoires familiales, flux éducatifs et théologiques, circulations d'artistes et d'entrepreneurs religieux, diplomatie du religieux et coopérations universitaires.

La recherche ne produit pas seulement des connaissances ; elle fabrique des effets : catégories, indicateurs, récits, diagnostics et recommandations qui circulent dans les médias, nourrissent des politiques, régissent des procédures et structurent des dispositifs. Les controverses récurrentes signalent des zones de forte performativité où la demande sociale d'expertise est intense et où la temporalité de l'urgence heurte la temporalité de la recherche.

Afin de tenir ensemble ces lignes de force, ce numéro s'articule autour de trois axes, qui sont autant de chantiers : Nous proposons une lecture critique des architectures du champ. Il s'agit d'objectiver les logiques de centralité, de rendre compte des effets de territorialisation intellectuelle, et d'identifier des zones périphériques où se déploient des innovations méthodologiques. Nous traitons également la façon dont les régimes nationaux de gestion du religieux configurent des

¹ Laïcité française, modèles concordataires, pluralisme libéral britannique, régimes corporatistes allemands, arrangements nordiques, héritages italo-ibériques, configurations d'Europe centrale et orientale, etc.

épistémologies implicites. L'ambition est d'ouvrir à une réflexion de désenclavement des comparaisons, de multiplier les passerelles analytiques et de tester la robustesse des concepts à l'épreuve des écologies locales. Nous abordons enfin les usages, circulations et effets performatifs de la connaissance. Nous interrogeons aussi les limites épistémiques.

À partir de ces diagnostics il est question de situer le savoir, de pluraliser les corpus, d'articuler les échelles et de situer le champ musulman européen dans la complexité des enjeux qui le traverse. Le JIEMW assume la Méditerranée comme horizon épistémique et non comme simple positionnement géographique. Cette situation n'oppose pas deux blocs ; elle relie des écologies religieuses et sociales, des histoires partagées, des flux intellectuels et esthétiques, des coopérations éducatives et des diplomaties du religieux. Penser l'islam en Europe avec la Méditerranée, c'est resituer l'émergence des théologies publiques européennes, la reconfiguration des autorités religieuses, l'économie morale des circulations, les va et vient des normes, et les enjeux de traduction.

Le Sud de la Méditerranée, de par ses politiques religieuses, ses universités et ses réseaux, illustre ce rôle de plateforme dans la mise en relation des espaces africains et européens, et appelle une anthropologie des médiations. C'est là autant d'enjeux qui enracinent l'épistémologie dans une géopolitique du savoir assumée.

Ce numéro voudrait être moins un « état des lieux » qu'un dépliement des enjeux : une ouverture plutôt qu'un geste de clôture. Les contributions rassemblées visent à décentrer l'objet « islam en Europe », à désessentialiser ses catégories et à réinscrire ses dynamiques dans des régimes de savoir explicités. Les articles qui suivent proposent d'interroger, à partir de terrains, de corpus et de traditions disciplinaires diverses, les conditions contemporaines de production des savoirs sur l'islam en Europe, en mettant l'accent sur leurs fondements épistémologiques, leurs héritages historiques et leurs usages politiques. Loin de toute approche unifiée ou normative, les contributions réunies ici donnent à voir un champ traversé par des tensions structurelles : entre critique et gouvernementalité, entre héritages orientalistes et inflexions décoloniales, entre savoirs savants, médiations publiques et régimes de visibilité contemporains.

L'article d'Abdessamad Belhaj propose une réflexion de portée théorique sur les conditions mêmes d'une épistémologie critique des études islamiques en Europe. En cartographiant les paradigmes dominants qui structurent historiquement le champ, l'auteur propose le cadre d'une triple critique articulant post-traditionalisme, post-orientalisme et post-islamisme. Loin d'une simple posture déconstructiviste, cette démarche participe à une réflexivité méthodologique assumée, attentive aux usages idéologiques du savoir et aux impensés de la recherche académique.

La contribution de Mohamed Chtatou propose une analyse critique de la notion d'« islam européen » en la situant au croisement du discours idéologique et de la réalité sociale. À travers une démarche pluridisciplinaire, l'auteur met en lumière

les processus d'adaptation de l'islam dans les sociétés européennes contemporaines. Il montre que cette configuration ne relève ni du mythe ni d'un fait pleinement accompli, mais d'une dynamique en devenir, façonnée par les pratiques et les identités hybrides des générations issues de l'immigration. Son apport réside dans la mise en tension entre innovation religieuse et contraintes structurelles, éclairant les conditions d'émergence d'un islam inscrit dans les cadres civiques européens.

Dans un registre complémentaire, Olivier Hanne propose une enquête historico-sémantique approfondie sur la manière dont le vocable Allah a été nommé, traduit et progressivement altérisé dans les productions européennes, du Moyen Âge à l'époque contemporaine. À travers l'étude minutieuse du passage de Deus à Allah dans les textes latins, vernaculaires et savants, l'auteur montre comment un choix linguistique apparemment technique engage, en réalité, un basculement théologique et civilisationnel : l'islam n'est plus perçu comme une foi erronée adressée au même Dieu, mais comme le culte d'une altérité divine radicale. Cette contribution éclaire ainsi les racines profondes de certaines représentations contemporaines et leurs prolongements symboliques.

La contribution de Christian Jean analyse les controverses épistémologiques contemporaines des études sur l'islam en France à partir de deux objets emblématiques : le rapport gouvernemental consacré aux Frères musulmans (2025) et l'ouvrage *Le Frérisme et ses réseaux*. En mobilisant les travaux de la sociologie critique et de la science politique, l'auteur met au jour les mécanismes par lesquels certaines catégories acquièrent une légitimité scientifique tout en répondant à des impératifs sécuritaires. L'article montre comment se rejoue, sous des formes renouvelées, un continuum du regard reliant expertise savante, production de la menace et gouvernement différencié du fait musulman.

L'article des chercheurs Fatih Dağ, Serhat Tekin et Gökhan Bay prolonge cette perspective critique en déplaçant le regard vers l'influence plus diffuse mais structurante des relations internationales dans la constitution des savoirs sur l'islam en Europe. Les auteurs mettent en évidence un silence épistémique propre à ce champ disciplinaire, à travers lequel le prisme sécuritaire s'impose comme cadre quasi naturel de problématisation. En ce sens, l'étude ne se limite pas à une critique externe, mais ouvre le débat sur les conditions mêmes de légitimation des savoirs et appelle à une analyse épistémique fondée sur le pluralisme, la réflexivité et la reconnaissance de la subjectivité musulmane.

Dans une perspective attentive aux dynamiques contemporaines, la chercheuse Roua Chkouni analyse, quant à elle, la recomposition de l'autorité religieuse islamique à l'ère des plateformes numériques. À partir d'un corpus comparatif issu de YouTube et d'Instagram, l'auteure montre que le numérique ne produit pas une autorité *ex nihilo*, mais reconfigure les conditions de sa visibilité, de sa reconnaissance et de sa légitimation. Les métriques, les formats attentionnels et l'économie symbolique des plateformes redéfinissent ainsi les modalités d'inscription publique

du religieux, brouillant les frontières entre savoir savant, prédication et entrepreneuriat religieux.

L'article de Mehdi Berriah propose une relecture critique de la réception moderne d'Ibn Rushd dans les études islamiques européennes. En déconstruisant la dissociation historiographique entre le « philosophe rationaliste » et le qādī malikite, l'auteur montre que cette séparation relève moins de l'œuvre d'Ibn Rushd que des catégories disciplinaires modernes qui gouvernent sa lecture. Cette contribution invite ainsi à reconsidérer les cadres interprétatifs à travers lesquels le legs intellectuel islamique médiéval est mobilisé dans les débats contemporains sur la rationalité, la normativité et la modernité.

Enfin, l'article de Dina Qasmi Nabil interroge l'impact de la résurgence de la cause palestinienne sur les régimes de savoir relatifs à l'islam en Europe. À travers les notions d'« effet Gaza » et de « paradigme palestinien », l'auteure met en lumière les recompositions discursives, académiques et institutionnelles provoquées par le conflit au Proche-Orient. Cette contribution montre comment les événements géopolitiques transnationaux reconfigurent les cadres analytiques de l'islam en Europe, ouvrant des possibilités pour une épistémologie plus réflexive et potentiellement décoloniale.

Pris ensemble, les articles réunis dans ce numéro dessinent un paysage intellectuel marqué par la pluralité des approches, la conflictualité des paradigmes et la nécessité d'un travail attentif aux catégories, méthodes et usages du savoir. Ils invitent à penser les études sur l'islam en Europe non comme un champ clos, mais comme un espace de défis épistémiques où se jouent simultanément des enjeux scientifiques, politiques et symboliques.

Ce faisant, le *Journal of Islam in Europe and in the Mediterranean World* réaffirme sa vocation : offrir un espace critique transdisciplinaire, transméditerranéen, où peuvent se rencontrer la rigueur des enquêtes, la réflexivité des méthodes, l'attention aux acteurs et la conscience de la performativité du savoir. C'est à cette condition que ce champ pourra contribuer, par des analyses et des propositions informées, à participer au débat au sein des sociétés européennes contemporaines.

Triple Critique: Critical Epistemology and Islamic Studies in Europe

Abdessamad Belhaj

*Institute of Religion and Society, University of Public Service, Budapest;
belhaj.abdessamad@uni-nke.hu*

Abstract

Drawing on the idea of multiple critiques, this article explores the potential of a critical epistemology for studying Islam in Europe. It first recognizes the de facto variety of paradigms that produce and disseminate knowledge about Islam in Europe, which resulted from various historical and sociological dynamics, both in Europe and the Muslim world. The first section of this article, thus, will be dedicated to mapping the multiplicity of research practices and discourses of Islamic studies as an academic discipline hosted in European universities. Next, we will make the case that in order to overcome the traps that Islamic studies face in Europe, a triple critique grounded in post-traditionalism, post-orientalism, and post-Islamism is required. That is, researchers need to challenge the epistemological tools of the dominating paradigms in Islamic studies (traditionalism, orientalism, and Islamism), conduct self-criticism, and bypass the limitations of ideology, political interest, and self-righteousness. Lastly, we will examine the notion of umma as understood by these paradigms and show the possibilities of a threefold critique in fostering a critical epistemology of Islamic Studies in Europe and beyond.

Keywords

Critique; Epistemology; Islamic Studies; Europe

Triple critique : épistémologie critique et études islamiques en Europe

Résumé

S'appuyant sur l'idée de critiques multiples, cet article explore le potentiel d'une épistémologie critique pour l'étude de l'islam en Europe. Il reconnaît tout d'abord la diversité de facto des paradigmes qui produisent et diffusent les connaissances sur l'islam en Europe, résultat de diverses dynamiques historiques et sociologiques, tant en Europe que dans le monde musulman. La première partie de cet article sera donc consacrée à cartographier la multiplicité des pratiques de recherche et des discours de l'islamologie en tant que discipline enseignée dans les universités européennes. Ensuite, nous démontrerons que pour surmonter les écueils auxquels est confrontée l'islamologie en Europe, une triple critique fondée sur le post-traditionalisme, le post-orientalisme et le post-islamisme est nécessaire. En d'autres termes, les chercheurs doivent remettre en question les outils épistémologiques des paradigmes dominants en islamologie (traditionalisme, orientalisme et islamisme), mener une autocritique et contourner les limites de l'idéologie, des intérêts politiques et de l'autosatisfaction. Enfin, nous examinerons la notion d'oumma telle qu'elle est comprise par ces paradigmes et montrerons les possibilités d'une triple critique pour favoriser une épistémologie critique de l'islamologie en Europe et au-delà.

Mot-clés

Critique ; Épistémologie ; islamologie ; Europe

نقد ثلاثي: الإبيستمولوجيا النقدية والدراسات الإسلامية في أوروبا

المخلص

انطلاقاً من فكرة النقد المتعدد، تستكشف هذه المقالة إمكانات نظرية المعرفة النقدية لدراسة الإسلام في أوروبا. تبدأ المقالة بتقرير التنوع الفعلي للنماذج التي تُنتج وتنتشر المعرفة حول الإسلام في أوروبا، والناجم عن ديناميات تاريخية واجتماعية متعددة، سواء في أوروبا أو في العالم الإسلامي. ولذلك، سيُخصص القسم الأول من هذه المقالة لرسم خريطة لتعدد الممارسات البحثية وخطابات الدراسات الإسلامية ك تخصص أكاديمي في الجامعات الأوروبية. بعد ذلك، سنبين أنه لتجاوز العقبات التي تواجهها الدراسات الإسلامية في أوروبا، يلزم القيام بنقد ثلاثي قائم على ما بعد التقليدية، وما بعد الاستشراق، وما بعد الإسلاموية. أي أن الباحثين بحاجة إلى تحدي الأدوات المعرفية للنماذج السائدة في الدراسات الإسلامية (التقليدية، والاستشراق، والإسلاموية)، وإجراء نقد ذاتي، وتجاوز قيود الأيديولوجيا، والمصالح السياسية، والانكفاء. أخيراً، سندرس نقدياً مفهوم الأمة كما تفهمه هذه النماذج، ونبين إمكانيات النقد الثلاثي في تعزيز نظرية معرفية نقدية للدراسات الإسلامية في أوروبا وخارجها.

الكلمات المفتاحية

النقد؛ نظرية المعرفة؛ الدراسات الإسلامية؛ أوروبا

1. Introduction

Like any other discipline of humanities and social sciences, the scholarly study of Islam oscillates between the dynamics of heterogeneity and the pursuit of coherence. If we take into account all the efforts made to study Islam since the 19th century in Europe, we can see how discoveries about the history of the Quran, hadith, Islamic law, theology, and other genres of Islamic legacy cast doubt on a number of myths about Islamic history and religion. These findings typically demonstrate how the history of texts and practices that was taken for granted was assembled or canonized much later than previously believed, and the processes of assemblage and canonization were far more diverse, contentious, and questionable than previously thought. This diversity resists any attempt to frame Islamic history in one storyline and find one single influence that explains it all (Lukens-Bull, 1999, p. 4). Over the course of several centuries, Muslims have used a variety of assemblage techniques, initially in a more open manner and later under the rigid control of jurists and theologians. Thus, Hadith depended on storytellers and biblical material, Sufism drew from rich traditions of spirituality from India to Christianity, fiqh drew from the wealth of customs, Roman laws, and analogical reasoning techniques practiced in various legal systems of antiquity, and kalām also borrowed elements from Greek philosophy and other religious systems that were prevalent in Iraq. Nevertheless, these Islamic disciplines developed differently from the many sources they interacted with; even within a single discipline there is much heterogeneity, as scholars and schools of thought endorsed distinct viewpoints on the material that was taught to them.

Accepting heterogeneity concerning both the past and the present of Islam could be most beneficial to the discipline of Islamic studies. Muslims spent centuries to establish schools of law or thought. Yet, they were unable to reconcile structural contradictions and inconsistencies, leaving behind a complex legacy that reflects their attempts to make sense of the world and the traditions that were passed down to them, while also carefully dealing with uncertainties, power dynamics, and the diversity of research tools (Mårtensson & Vongraven Eriksen, 2018). To name a few significant issues, they were unable to resolve in any reasonable way conflicts between science and religion, religion and politics, and tradition and interpretation. Any search for consistency and simple answers in any scholarly perspective on Islam or approaching Islamic studies as a single set of guidelines to generate information about Islam is thus reductive.

Yet, in order to portray their work as scholarly or scientific, many contemporary perspectives in Islamic studies sought coherence; as a result, they became reliant on self-righteous concepts and arguments to maintain “the coherent framework” they were trained in. The search for coherence has been continuing and has accelerated recently. While some scholars prioritize methodological coherence (Aghdassi & Hughes, 2023), others seek coherence by acknowledging the interdisciplinary nature of Islamic studies (Pisani & Zemirli, 2023). Other researchers argue

that in order to make Islamic studies up-to-date, thoroughly embedded in society, and balanced, that is, free from excessive criticism and apologetics, research should grow by combining Islamic and modern knowledge (Widiyanto, 2023). At the same time, differentiation works fully and at various levels, as researchers make compelling claims about the regional specificity of Islamic studies (Azra, 2023; Daneshgar & Nurtawab, 2023), its gender specificity (Ali, 2024), or the confessional impact on Islamic studies (Nielsen & Jones, 2023). Yet, achieving coherence is almost impossible in a world that is becoming more complex and fragmentary.

It is argued here that all prevailing viewpoints in Islamic studies should regularly, harshly, and carefully examine their methods, conclusions, and presumptions. This is all the more relevant as each epistemic community of Islamic studies tends to believe in what it writes and claims to diffuse the right kind of knowledge on Islam. Critique is increasingly discarded in Islamic studies, leaving a void that has to be filled. The orientalist viewpoint has changed slightly as a result of E. Said's work and the critical shift in the social sciences and humanities since the 1970s (Said, 1978). Decolonial Islamic studies were born out of criticism of colonial Islamic studies, but it contains flaws of its own, primarily ideological, that ought to be rigorously examined. M. Arkoun's work, especially in the French-speaking Europe has fostered a keen sense of criticism of traditionalist and Islamist discourses in Islamic studies (Arkoun, 2001). More importantly, multiple critiques should be extended to any research or perspective on Islam, regardless of its subject or research methodology, and accept the current diversity of academic practices in Islamic studies in Europe. In the following, I will first revisit the variety of academic practices in Islamic studies at work in the European contexts. Then, I will discuss the potential of a triple critique for Islamic studies today. Lastly, I shall apply the triple critique to the use of the concept of *umma*.

Before examining the multiplicity of models in Islamic studies in Europe, I may need to briefly discuss my own viewpoint in supporting a "post-traditionalist, post-orientalist, and post-Islamist" approach, though this may become clear as I develop my argument in the article. Having been trained and conducted research in Islamic studies in Morocco and Europe, I have observed firsthand (and probably also displayed) the limits of these three dominant paradigms in research on Islam. The most crucial lesson, though, is that post-modernist critique, which is occasionally exploited even by the three perspectives, is ineffective in avoiding the dead ends I point out here. As I show in the last section on reading the concept of *umma*, using a historicist attitude, which I try to maintain in this article, as well as the techniques of philosophical questioning and taking a distance with bias and myths can overcome some of the major limitations of traditionalism, orientalism, and Islamism.

2. Multiple Research Practices and Discourses in Islamic Studies in Europe

Rooted in the variety of religious experiences and the intricate realities of Islam in Europe, Islamic studies are a multifaceted intellectual tradition by nature and, thus, cannot be a single, monolithic, and cohesive field of study. It is a given fact that Islamic studies encompass a wide range of perspectives and experiences that cannot be reduced into a set of study topics, research questions and heuristic tools. Islamicists use sociology, linguistics, anthropology, cultural studies, the history of religions, and many other disciplines, to cross-fertilize the study of Muslim texts and practices. For decades now, this diversity challenged the establishment of training programs and research agendas in Islamic studies, as there are variations related to linguistic, cultural, religious, and national aspects to take into consideration. The approach to Islamic studies is profoundly influenced by national frames of reference and tradition in Europe. Moreover, the distinctions across European Muslim communities still have an impact on the institutional religious level, both within and outside of mosques (in the local, European and global realms of Islamic discourse and practice). This diversity also pertains to the imams and religious leaders, as well as to the types of backgrounds that influenced their social roles and religious services. Islamic studies also have to work with the confluence of perspectives, trends, and languages in Europe (El Asri, 2015, p. 80). In addition to the multiple European contexts Islamic studies evolve in, this multiplicity finds its origin in the diverse interpretations in the pre-modern Muslim tradition which navigates between various ethical and legal projects (Katz, 2022, p. 680). As argued by A. Meddeb, Islam can be seen as a civilization that has been productive in the grand scheme of history and within which people, from Granada to Agra, manipulated the same concepts, the same axiology, and the same value systems and produced textuality of the same nature. At the same time, Islam can be seen as a vernacular dimension embodied in local cultures (Meddeb, 1999, p. 98).

If we focus on the European continent, different languages, different authoritative sources and figures, and different central points compete in Islamic studies; these diverse dynamics cannot be reduced or even reconciled as they operate independently from each other, but they can learn from one another and develop awareness of what each can offer for knowledge and society. In particular, numerous historical influences and models of state-religion policies had an impact on European societies and their patterns of teaching and researching religious studies (Ambrosio & Mignon, 2021). The study of Islam in Europe depends on the dominating academic paradigms, privileged tools of research, and the kind of interactions with society as well as politics universities tend to embrace. Currently, the diversity of research methods and discourses in Islamic studies (as an academic discipline housed in European universities) is displayed in the three dominating models in Europe: French, German and Anglo-Saxon models. Each of these experiences should be envisioned in its own context and historical dynamics, in light of

the negotiated possibilities between the states, the communities and the universities.

In addition to having one of the most intransigent types of governmental secularism that opposes confessional content in universities, France displays a rich Catholic legacy of researching Islam (Messner & Abou Ramadan, 2018). Until recently, Islamology, as a discipline of its own, was not allowed in French universities. Many French orientalist greatly influenced Islamic studies (Henri Laoust, Louis Massignon, and Louis Gardet). Yet, departments of Arabic have mainly carried out the study of Islam, emphasizing history, language, and literature and influencing the French scholarly endeavors in studying Islamic texts. French anthropologists, historians, and specialists in Islamic law also benefited from French colonialism in North and West Africa to access rich materials and societies. Despite tremendous opposition, in 2011, the University of Strasbourg established the first French program in Islamology (Zwilling, 2014). Sensing the importance of shaping a French Muslim discourse tamed and adapted to the expectations of the French state, the French government created *L'Institut français d'islamologie* in 2022. Its purpose is studying “the belief systems, knowledge and practices specific to the different branches that make up the Muslim religion”.¹ Still, this institute relies on old and existing departments of history, Arabic studies, and anthropology. It is too early to assess the kind of turn French Islamology will take. This evolution is still largely shaped by the will to respond and frame the discourse on Islam in France, which is seen as confrontational vis-à-vis the French state. This can be said to be a political consideration. Still, in terms of knowledge, French universities began to recognize the need to approach Islamic studies with the tools of religious studies and engage more closely with Islamic texts, theological content, and ethical assumptions.

The French experience contrasts with the German academic tradition, which embraces a more pluralistic outlook, recognizing an equal parity between Catholic and Protestant universities. Moreover, confessional studies coexisted with historical-critical approaches to the Bible (sometimes taught and researched by the same scholars), while the German state is far more tolerant of religion than the French state (Ehret & Khalfaoui, 2025). German universities have been pioneering Islamic studies since the early 20th century, when *Islamwissenschaft* was envisioned as a distinct field from Arab and Oriental studies, and Germany was considered the birthplace of Western Islamic studies. Thanks to the work of this school, many advances in the Quran, hadith, Islamic theology, and Islamic law were made and had a lasting impact on the whole discipline. Germany has also established the first departments of Islamic theology, or Islamic studies, as a confessional field taught by Muslims to Muslims in Europe. These departments of Islamic theology aim to train Muslims in Islamic education, chaplaincy, and the foundations of Islamic

¹ L'Institut français d'islamologie <https://institut-islamologie.fr/>

faith, law and ethics. As a result, the two perspectives on Islamic studies (*Islamwissenschaft* and *Islamische Theologie*) in German universities became competitive and tense (Agai & Omerika, 2017). Although the two types of Islamic studies converge in many ways, their methods and approaches differ significantly, with Islamic theology taking a less critical posture about the development of Islamic ideas and practices, while *Islamwissenschaft* focuses on the philological and historical critique of sources.

Beside the French and German models, we should also highlight the Anglo-Saxon model, which follows the paradigm of religious studies, concurrently developed in the US and the UK. Anglo-Saxon institutions modelled Islamic studies on pre-existing departments and resources of religious studies or theological studies, which are far less philological or critical than the German tradition, endorsing a significant historical-descriptive component. At the same time, Anglo-Saxon Islamic studies influence, as a by-product of globalization and the fact that English is the common language of most scholarly publications, European researchers in Islamic studies all over Europe.

Diversity is evident not only in the models of Islamic studies used in Europe, but also in the approaches at work in the European institutes and research centres of Islamic studies. In the next section, we will discuss the prevalent concepts and methods in Islamic studies.

3. Dominant Paradigms in Islamic Studies: Assumptions, Tools and Implications

In order to make clear the reasoning behind the need for critical research in Islamic studies and showcase the diversity of research practices in Islamic studies, here, we will briefly discuss the differences between the perspectives of traditionalism, Orientalism, and Islamism. We would like to go into additional detail about the unique characteristics of each paradigm in a few more sentences, mostly providing more information about the assumptions, tools and implications of their perspectives in Islamic studies. Let us start with traditionalism, which in a sense serves as the foundation upon which Islamism and orientalism build their own presumptions, tools, and implications for knowledge about Islam and Muslims. Traditionalism is predicated on the idea that tradition is revealed, passed down by reliable communities, and preserved by authoritative figures and sources. It offers a system of beliefs, a certain coherence built on trust in the past and prevents or conceals inconsistencies. It uses a curriculum of transmitted texts (the more concise the better), memorization, and a master-disciple connection which fosters mutual trust. As it depends entirely on suspending doubt, it has ramifications for rejecting science in general, rational inquiry, and defiance of history (Azami, 1977).

Islamism considers Islam as a worldview, an ideology, and a project of social and political action, intended for a group of militants to take power over the state

and society. It carefully selects within the corpus of traditions transmitted by traditionalists, elements that enable mobilization around specific political myths and themes (leadership, conflict, sovereignty, justice, solidarity, revolution, state, youth, Palestine, family, politics, civilization). In order to give tradition a sense of action and militancy (similar to nationalist and socialist ideologies), it employs ideological assembling tactics (correlations, textual interpretation, flexibility in reading legislation, and exegesis) to motivate Muslims to create a "Medina everywhere". The so-called re-Islamization movement, *ṣaḥwa* and the rise of political Islam are direct consequences of this perspective (Laroui, 1967; Arkoun, 1984).

Orientalism assumes that the Muslim Orient is the historical other, if not the adversary in terms of its otherness, difference, irrationality, fragility, reliance on others, violence, and mystical nature. Orientalists have used a variety of techniques, some of which are pertinent to critical research in history and religious studies (identifying bias, comparing sources, analysing languages, and challenging Islamic claims in light of contradictions and history). These tools, however, are combined with others of an ideological and biased nature (particularly in establishing correlations between events and discourses), which serve a conclusion in mind, choose material, and replicate an image of a tradition that constantly lies to itself, in need of Western thorough verification and rationalization. Since Orientalism is discourse of power, an obvious implication of its produced knowledge and ideology is colonialism and control over Muslim societies and states (Said, 1978; Hallaq, 2018).

4. Triple Critique: Definition and Process

The critical study of Islam can denote a criticism or critical comment on some given problem or the art or practice of criticism (Mas, 2012, p. 389). Besides the ambiguity of critique, there is also an absence of academic consensus on what ought to be the limit of critique. Furthermore, the concept of critique as Western criticism of the Islamic tradition can be politically significant (Mas, 2012, p. 389). The kind of critique in religious studies that we envision here begins with the refusal to accept religious claims as transcendent and sacred which is a requirement of being a historian (Lincoln, 2005, p. 10). Starting from this basic element, critique treats any aspect of social life, including religious experience, as revealing cultural and historical pressures, and the so-called facts or truths are already part of intricate frameworks that need to be acknowledged (McCutcheon, 2001, p. 86). This type of critique involves interpreting everything that Muslims say or do as a historical construct based on social, political, and economic concerns that were combined into frameworks and facts to support a particular understanding of meaning, order and authority. A critique in the study of religion also challenges the authority of religious individuals to define terms and reexamine the origins, evolution, and contradictions of religious terminology. Another process of critique in Islamic studies questions ideological frameworks embedded in theories that are thought to

be coherent, such as the Islamist or orientalist frameworks, as well as post-modernist, Marxist or feminist theories. We will provide examples of this type of critique in the final section of this article. However, it is sufficient to state that critique is a research practice of analyzing religious claims, sources, and terms through history, philology, knowledge gained about the construction of meaning, order, and authority in the humanities and social sciences, as the main tools of identifying bias, values and interests.

Due to its fragmentary character as a subject of study, Islamic studies elude verification through homogenization. However, it still can undergo verification through multiple critiques. The latter can be used as a means of confirming the precision and applicability of findings in Islamic studies. Multiple critiques began with self-criticism of one's own presumptions and methods, which then extends to broader critiques via peer review, scholarly discussions, and critical works to show the limitations of any scholarly discussion on Islam. At this level, a critical epistemology can protect Islamic studies from becoming doctrines or ideologies. The notion of multiple critiques finds its inspiration in the works of the Moroccan thinker 'Abd al-Kabir al-Khaṭībī and the British-Pakistani thinker Z. Sardar who offer a double critique of tradition and modernity. As formulated by al-Khaṭībī, double critique, *naqd muzdawji*, is an approach to discredit any ideology that asserts authenticity or absolute unity, questioning both Arab and Western cultures, and discarding any notion of unity or universality. According to him, double critique entails drawing attention to the differences that exist in the Arab world on all levels, including those between societies, political wills, cultural norms, and international levels, all of which call for ongoing critical engagement (al-Khaṭībī, 1980; Sabih 2015). Therefore, double critique is the right to difference rather than identity, an idea that opens a whole range of possibilities. Sardar's double critique of Western modernity and Muslim orthodoxy reflects a sense of cosmopolitanism, interest in intellectual and social emancipation and ethics. His double critique focuses on the production of knowledge and science. On the one hand, modernity is developed and knowledge and science are created in the hubs of power, the intersection of the western governments, economics, industry, and popular culture ; then, they are exported to the Muslim world (Sardar, 2006). Science practice in the West displays a "repulsive facade" of metaphysical trappings, violence and haughtiness of its technique, and the ideology of dominance and control that has come to define it (Sardar, 2006).

This double critique can be extended to triple critique or multiple critiques. As we will see in the following section, traditionalist, orientalist and Islamist viewpoints on Islam all hold their own limitations. As a consequence of decolonial Islamic studies and the rise of Islamism, an ideology of Islamic exceptionalism, authenticity, consistency, and claims to the existence of Islamic institutions and beliefs on a variety of medieval and contemporary issues has affected academic discourses as well and not only a public of militants and their sympathizers. That is to say, Islamism has been as ahistorical and unwilling to have a critical and logical

conversation about the realities of Muslim societies, which are far more complex, diverse, as traditionalism and orientalism. As noted by Laroui, Orientalism and Islamism endorse a linear and coherent understanding of history in which disruptions, evolution, and inconsistencies are sidelined and thus do not take history seriously and critically. Orientalists view the West as a concept that is predetermined and compare it to what they refer to as true or pure Islam in every way. Islamists inverse the process (Laroui, 1997, p. 4).

Interestingly, M. Cooke has used the concept of multiple critiques to describe a feminist Islamic discourse that draws on various registers to engage against and critique the different people, organizations, and systems that restrict and oppress Muslim women, while also avoiding being trapped in their own rhetoric (Cooke, 2000, p. 100). Cooke is inspired by the work of Arab Islamic feminists who suggest moving from multifaceted consciousness to multiple critiques; they contrast histories, which are a result of both the transnationalism of their political and religious commitments and the drastically different status of women within slave and colonial economies. As a result, these feminists crafted new perspectives to overcome the multifarious ways of silencing and marginalization (Cooke, 2000, pp. 102-103). Perhaps one distinction between feminist multiple critique and triple critique in Islamic studies we advocate for here is that triple critique could be seen as a process of verifying accurate and historical knowledge about Islam rather than a post-modern and liberating endeavor. Although they may occasionally coincide, these are two distinct processes. Triple critique should focus on the techniques, conclusions, concepts, and processes of particular paradigms of thought and study (especially the traditionalist, Islamist, and orientalist perspectives) and aim to produce grounded knowledge about Islam that avoids ideology as much as possible. Many feminist Muslim scholars have conducted critical research in Islamic studies. However, they can also endorse ideological stances in their reading of Muslim sources, which requires verification and critique from historical and philological points of view.

Islamic Critical Studies, whether it takes the form of Aaron Hughes's new Islamic studies, which focuses on the examination and analysis rather than just describing Islamic data, or Arkoun's applied Islamology, which concentrates on the critique of the imaginary (Kersten, 2022, p. 44), the fundamental process at stake is that of continuously challenging methods and conclusions in research on Islam. Researchers in Islamic studies should therefore approach their subjects with critique as a habit and a practice. The ongoing critique results in knowledge becoming more pertinent and verified. Critical researchers use sociological theories, anthropological research, and historical critical methodology and integrate approaches from a variety of contemporary historical and empirical viewpoints with classic textual methods. In recent years, many successful studies that cross-fertilize interdisciplinary approaches and incorporate textual, contextual, and empirical have been published (Adiyono et al., 2024, pp. 191-192.). Over time, it is even possible to envision critical Islamic knowledge, in the context of secular European societies,

extending to education and society, and helping Muslims and non-Muslims better understand each other (Legrand & Yakin, 2024).

Additionally, modern knowledge has also come to merge with contemporary power dynamics, in the geopolitical sense of the word. Many researchers approach Islam in relation to the West or from the Western vantage point. Some see the Muslim world as a victim of Western imperialism; others perceive it as a superior other of the West, while some see it as a backward and illogical neighbor of the West. While masking a colonial project, many orientalists claimed a self-righteous and purportedly scientific nature. Since 2001, American foreign policy has made religion, nationalism, and gender pillars of a narrative about bringing "democracy" and "human rights," especially "women's rights," to areas that apparently need to catch up with Western modernity. Islamic studies mirrored this agenda, chasing out antidemocratic, patriarchal, and tribalistic elements in Muslim societies (Maira, 2009). Thus, focus was directed through research funds and outlets towards gender, democracy, and jihad, creating bubbles for scholars to dwell on and, in a sense, justify foreign geopolitical interference in the Middle East, which is typically done for strategic or economic reasons. In many cases, orientalism is a weapon of power as well as a discourse of hegemony (Said, 1978; Hallaq, 2018). Among Muslim scholars, in both traditionalist and Islamist circles, an apologetic counter-narrative was strengthened and similar self-righteousness and claims to superiority, authenticity, political visions, and ideologies were advocated (Zaidi, 2007, p. 413).

Burhan Ghalioun has rightly argued that Islamic studies came to the rescue of Islamism, as scholars of Islamic studies have fallen victim to "theologocentrism". By focusing on religion, they obscured the real questions raised by the process of modernization in the Muslim world: why does religion continue to play such a role in societies that have been confronted with modernity for two centuries? Where does Muslim resistance to change and fascination with material and intellectual modernity come from? Why was the reform of Islam delayed, failed to take place, or been impossible? (Ghalioun, 2009, p. 147). Ghalioun contends that "responsibilities and roles between religion and society were thus reversed, and the social, cultural, religious, and political regression that is an effect of the blockage of the modernization process becomes its cause" (Ghalioun, 2009, p. 147). Ghalioun adds that "mainstream Islamic studies put forward the thesis of Islam's incompatibility with modernity to explain the failure of Muslim societies to modernize, exonerating the two real actors responsible for the crisis, both in Arab countries and in many non-Arab and non-Muslim countries: a highly hierarchical international order that controls access to resources and determines their use for the benefit of transnational elites and systems of control and power maintained locally for the sole benefit of local elites and in close cooperation with the former" (Ghalioun, 2009, p. 148).

Theologocentrism, be it orientalist, traditionalist, or Islamist, has implications for epistemology. In other words, it influences the types of questions we pose, the methods we use to generate knowledge, and the kind of evidence we value during the process. Theologocentrism also can turn into a tool of power relations;

it masks the secular dynamics at work in regional and global processes where Muslims could be subjects or objects of action and discourse (religion is, at best, a factor in the process, and typically not the most crucial one). For example, many researchers begin their analysis of Islamist terrorism with a discussion of the meaning of jihad in the Quran, shifting the conversation from the complex geopolitics of the Middle East, its most pertinent context (where Middle Easterners themselves are far from being sovereign), to 7th century Arabia. However, the latter does not provide one single narrative on jihad; hence, some researchers in Islamic studies attempt to distill the Quran into a single narrative in order to use it as an argument to explain contemporary Islamist terrorism.

Carl W. Ernst and Richard C. Martin propose a post-Orientalist approach to renew Islamic religious studies that takes into account the commitment of Muslims in the West to public interest as well as the growing demand for religious content. According to them, the post-Orientalist approach combines a collection of methods that include studying foundational texts but insist on relating them to the issues and discussions of current scholarship across disciplines and geographical areas (Ernst & Martin, 2010, p. 8). Furthermore, this approach highlights a strong foundation in the languages, texts, and history of premodern Islam as essential for discussing Islam and Muslims today and brings critical and theoretical tools to the analysis of Islam and Muslim societies and the data of Islamic studies. This could be a productive way to foster a post-orientalist discourse even if orientalism is still deeply ingrained in the attitudes, discourses, and research methods of many Western researchers. Some of these limits are institutional, some cultural, and some have to do with hegemony, and the Western project of dominating research in humanities in general, and the creation of narratives about the others. Reducing the influence of orientalism on Islamic studies in the West will require time and constant critique.

5. A Critical Look at the Concept of *Umma*

To illustrate how the triple critique approach can benefit a more accurate knowledge in Islamic studies, I will now examine the concept of *umma*, a heuristic tool widely employed by the three perspectives (traditionalist, Orientalist, and Islamist). Other viewpoints on *umma* include modernism which deconstructs the political *umma* (Al-Dakkak, 2019), Arab nationalism (Nasr, 1981), some particular applications of *umma* as an alliance beyond religious differences in the so-called Medina Treaty (Emon, 2001), and even the use of *umma* as a re-imagined community in the discourses of Muslims in the West (Schmidt, 2005, p. 577). All of these applications are not scholarly, though, and since I will be concentrating on how *umma* is used in Islamic studies research by professors who are regarded by their partners as fairly authoritative in generating scholarly knowledge.

As for traditionalism, it uses *umma* as a supposed religious community that follows one single and coherent Muslim tradition and asserts traditionalist authority

that claims to speak for this large religious community and advocates for the religious unity of all Muslims. This concept puts aside all the religious divisions, conflicts, and inconsistencies as if the religion of Islam did not evolve in history, and the *umma* was some sort of immaculate community. Traditionalism also uses the notion of *umma* to appropriate and turn the diverse and rich intellectual history of Islam into a theological project, making Muslims believe that everything was religious, coherent, and consistent in the past (Ahmed 1975; Al Faruqi 2005). The notion of *umma* has assisted the Salafi movements and other traditionalist movements in their different offshoots to idealize the Muslim tradition and past.

Let us now turn to al-Ṭabarī (d. 923), whose influence on the traditionalist perspective in Islamic studies is significant. Al-Ṭabarī understands (Q. 43:22) “Rather, they say, “Indeed, we found our fathers upon a religion, *umma* and we are in their footsteps [rightly] guided”² as “we found our fathers following a religion, and that is their worship of idols” (al-Ṭabarī, 2015, v. 20, p. 569). Yet, the word *umma* was used in the Quran for a variety of meanings, including a group of creatures and for Abraham as well. The majority of the authorities he cites are supposed to corroborate his interpretation of *umma* as a religious denomination. Still, he also refers to a minority opinion of Quran exegetes who read (أمة) *imma* rather than *umma* to mean the path (and therefore argue that the Quranic *imma* would mean “to lead the path” as in, *amamtu al-qawma fa-anā a’ummuhum immatan* (I lead a group of people, that is, I am their guide) (al-Ṭabarī, 2015, v. 20, p. 571). Al-Ṭabarī demonstrates here his ability as a historian and exegete to open up the heterogeneous archive of exegetical positions that seem to coexist in his thinking and, consequently, in early and classical Islam. This historical perspective allows us to observe a diversity of viewpoints, which de-sacralizes any claim to a single, definitive, and authoritative position, while charting the path for further interpretations. Moreover, his choice of a particular point of view was based on the awareness that it was only one position among others, requiring reasoning to support it.

As for orientalism, it mobilizes the notion of *umma* to assert that Muslim societies sustain collective identities, beyond history, that oppose modernity, democracy, and nation-states. *Umma*, thus, helps othering Muslims since “wherever the Muslim *umma* is, there is the polity of Islam, and elsewhere is the abode of war” (Kedourie, 2013, p. 6). Such *umma* allegedly prevents Muslims from being autonomous, active agents of nation-states with their own real-politik and decision-making, similarly to Western nation-states. In the worst scenario, nation-states even oppress Muslims, who ought to be treated differently (since they are not made for nation-states but to be members of the

2

Sahih International

<https://corpus.quran.com/translation.jsp?chapter=43&verse=22>Other translators render the word *umma* as religion, a course, belief, way or community.

umma). An implication of this orientalist discourse is that Arabs are not nation-states but just tribes unable to evolve towards modern nation-states with clear borders and national identities.

A case of orientalist discourse on *umma* would be the article with the same title in *The Encyclopedia of Islam* II, written by F. M. Denny. The latter assures with all certainty that:

There is in the Kuran a chronological development of the meaning of *umma* from generic application to religious communities to a more focused reference to the emerging Muslim community. So we have here a matter of *umma* not essentially changing its meaning as religious community throughout the chronological development of the Kuran so much as having its meaning progressively augmented as the prophetic message reaches its fullest development. That is, if by the Medinan period *umma* tends to refer more exclusively to the Muslims, it nevertheless also carries with it the more inclusive meaning of humanity in its potential toward becoming Muslim. The Kuran does not thus apply *umma* exclusively to the Muslims. But it does appear to hold up *umma*, by Medinan times, as a special term that may refer only to the godly component within a religious community (Denny, 2000, v. 10, p. 862).

While Denny begins his article by stating the polysemy of *umma* in the Qur'an, its various meanings (group of animals, guides, nations, or religious communities), he chose to reduce the meaning of *umma* into Muslim religious community, submitting to a selection bias here; he opts for the Quranic meaning of *umma* as a religious/Muslim community derived from a late interpretation of Islamic literature (among others), and combines it with the contemporary use of *umma* as a pan-Islamic aspiration. This reading of Quranic meanings in light of later Islamic thought and contemporary Islamic discourses has been perpetuated by many Orientalists and scholars of Islamic studies for over a century. The persistence of this confusion can have two consequences for both Islamic studies and contemporary Islamic thought. For Islamic studies, the understanding of Quranic terms remains largely trapped by Muslim tradition and the orientalist selection bias. For contemporary Muslim thought, the position of conceptual confusion (between past(s), present(s), and imaginary(ies)) prevents this thought from distancing itself and considering critical relationships with "its words and narratives." It is even possible to say that uncritical Islamic studies risks feeding traditionalist Muslim thought because it validates, through an apparently "scientific approach," normative narratives based on belief, such as the narrative of the *umma*.

Finally, Islamism employs *umma* as a geopolitical entity, political alliance, and a community of solidarity that supposedly enables Muslims to oppose foreign powers and utilize it to achieve influence in different parts of the Muslim world. This political rhetoric is also used by states (Iran, Turkey, Saudi Arabia among others) or movements (the Muslim Brotherhood, al-Qaida and many others) to claim a Muslim shared political destiny (Piscatori & Saikal, 2019). The Islamist *umma* is a militant community with a set of causes to defend (from Muslims in the West to

the Philippines) (Widhiyoga, 2019). Islamism needs the rhetoric of the *umma* to sustain the narrative of Muslim victimhood and thus justify the many battles Islamist organizations are engaged in to allegedly uphold the *umma*. Ironically, these Islamist movements contributed to the weakening of nation-states and undermined the authority and sovereignty of states, and, thus, served the geopolitical interests of foreign powers.

Similarly to other terms found in the Quran, *umma* has different meanings because it was used in various contexts of which we have no precise knowledge at all. When later jurists and theologians used *umma* subsequently as a religious community or an imagined religious-political community, they were endorsing a normative stance that calls Muslims to transcend their ethnic, political and social divides. However, similar to other societies, Muslim states and societies change throughout time, and in modern times, nation-states have supplanted empires and tribes in the Muslim world. As for today, there are 57 members of the Organization of Islamic Cooperation, each of which has its own geopolitical realities, interests, and conflicts with other Members. Thus, the rhetorical *umma* cannot reasonably be utilized to comprehend or describe contemporary Islamic dynamics, nor does it have a reality of its own. Even if they share some religious beliefs and part of their history, Muslims are diverse nations and political entities with a wide range of ethnic, confessional, political, and regional identities. The researchers who take a concept like *umma* for granted ignore the complexity of reality and therefore make their analysis irrelevant. In order to stay grounded in the current social and political dynamics and prevent the discipline from falling into its own traps, Islamic studies can benefit greatly from multiple critiques that reveal the boundaries and distortions imposed on the field by three ideologies: Islamism, Orientalism, and Traditionalism.

Exegetical sources beyond al-Ṭabarī and various lexicons from classical Islamic history as well as later Islamic history could offer more diversity in the use of *umma*, which would strengthen the argument regarding plurality (Naṣṣār, 1978). We cannot afford here a detailed hermeneutic framework (semantics, history of usage, comparative analysis of lexical fields) of the concept of *umma*. I would like, however, to elaborate on its history of usage, taking the opportunity to use and test the first historical dictionary of Arabic terms (The Doha Historical Dictionary of Arabic), the first Arabic dictionary that traces the origin and the etymology of the Arabic words in a historical context, launched in December, 2025. This dictionary claims that the oldest documented use of *umma* was in 476 by the pre-Islamic poet Mālik b. Fahm al-Azdī who used *umma* as a group of people. Then in 573, the phrase of *ummat al-nabī* was used by the soothsayer Shāfi' b. Kulyab al-Ṣadafī as *qawm* (the people the Prophet was sent to). Around 609, *umma* was used as the way taken by an individual, and the shape of bodies. Then, in 618, the Quran used *umma* in various meanings including the guide, the period, the way, nation, and

religion.³ The issue here is that later Islamic sources on which the Doha dictionary primarily relies are written pre-Islamic poetry and al-Ṭabarī, which are sources from the ninth and tenth centuries. There are five centuries between the supposed date of the oral utterance of *umma* and the period of writing, which assumes there was no record of forgery or remaking during these centuries; this cannot withstand historical criticism. Nevertheless, let us observe that the usage of *umma* even in the Quran and transmitted poetry conveys a variety of meanings. The decision to fix a specific meaning later (of *umma* as a universal religious community or a religious-political entity) can only be explained by the historical and cultural pressures that existed at the time of fixing that meaning.

6. Conclusion

Critique is crucial to an accurate, verifiable, and pertinent epistemology of Islamic studies. Much like any other area of the humanities and social sciences Islamic studies is influenced by ideologies and tendencies towards homogenization and simplification. In particular, traditionalism, Islamism, and Orientalism uphold a set of presumptions, methods, and conclusions that make Islamic studies a contentious field of study. We have suggested a triple critique of these paradigms, showing through the examination of the concept of *umma* how these paradigms distort and oversimplify Islam. Therefore, critical Islamic studies should embrace complexity and multiplicity as inherent features of Muslim discourses and practices as they developed and responded to diverse changes throughout Islamic history. Moreover, critical Islamic studies should refrain from theologizing and overestimating the impact of Islam on the history of contemporary Muslim societies, and rather consider Islam as a variable in a much more composite cultural assemblage.

References

- Adiyono, A. et al. (2024). Methodology of Islamic studies: Islam as religion (A perspective epistemology, paradigm, and methodology). *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, 24(1), 169-200. <https://doi.org/10.24042/ajsk.v24i1.22636>
- Agai, B. & Omerika, A. (2017). Islamic theological studies in Germany: A discipline in the making. In M. Kemper & R. Elger (Eds.), *The piety of learning: Islamic studies in honor of Stefan Reichmuth* (pp. 330–357). Brill.
- Aghdassi, A., & Hughes, A. W. (Eds.). (2023). *New methodological perspectives in Islamic studies*. Brill.

³ www.dohadictionary.org/dictionary/أمة

- Ahmed, M. (1975). Umma: The idea of a universal community. *Islamic Studies*, 14 (1), 27-54.
- Al-Dakkak, K. (2019). Deconstructing the political *umma*: Mohamed Talbi on discursive shift and political islam. *The Muslim World*, 109 (3), 278-288. <https://doi.org/10.1111/muwo.12291>
- al Faruqi, M. J. (2005). Umma: The Orientalists and the Qur'ānic concept of identity. *Journal of Islamic Studies*, 16 (1), 1-34. <https://doi.org/10.1093/jis/16.1.1>
- Ali, K. (2024). *The woman question in Islamic studies*. Princeton University Press.
- Al-Khaṭībī, 'A. (1980). *Al-Naqd al-muzdawij*. Dār al-'Awda.
- al-Ṭabarī, A. (2015). *Jāmi' al-bayān fī ta'wīl āy al-Qur'ān*. Edited by 'A.'A. at-Turkī. Dār 'Ālam al-Kutub.
- Ambrosio, A. F. & Mignon, L. (Eds.). (2021). *Penser l'islam en Europe: Perspectives du Luxembourg et d'ailleurs*. Hermann.
- Arkoun, M. (1984). *Pour une critique de la raison islamique*. Maisonneuve et Larose.
- Arkoun, M. (2001). Contemporary critical practices and the Qur'ān. In J. Dammen McAuliffe (Ed.), *Encyclopaedia of the Qur'ān* (I, pp. 412–430). Brill.
- Azami M. M. (1977). *Studies in Hadith methodology and literature*. American Trust Publications
- Azra, A. (2023). *Islamic studies in Indonesia from IAIN to UIN: Strengthening the Wasatiyyah Islam*. Routledge.
- Cooke, M. (2000). Multiple critique: Islamic feminist rhetorical strategies. *Nepantla: Views from South*, 1 (1), 91-110. <https://muse.jhu.edu/article/23874>
- Daneshgar, M. & Nurtawab, E. (Eds.). (2023). *Malay-Indonesian Islamic studies*. Brill.
- Denny, F. M. (2000). *Umma*. In P. J. Bearman et al. (Eds.), *The Encyclopaedia of Islam II* (Vol. 10, pp. 859–863). Brill.
- Ehret, J. & Khalfaoui, M. (Eds.). 2025. *Repenser la théologie musulmane dans une Europe sous tension: Le modèle allemand*. Hermann.
- El Asri, F. (2015). Les enjeux de la formation islamique en Europe francophone. *Histoire, monde et cultures religieuses*, 36 (4), 79-105. <https://doi.org/10.3917/hmc.036.0079>
- Emon, A. (2001). Reflections on the constitution of Medina: An essay on methodology and ideology in Islamic legal history. *Journal of Islamic & Near Eastern Law*, 1 (1), 103-133.
- Ernst, C. W. & Martin, R. C. (2010). Toward a Post-Orientalist approach to Islamic religious studies. In C. W. Ernst & R. C. Martin (Eds.), *Rethinking Islamic studies*:

- From Orientalism to Cosmopolitanism* (pp. 1-20). University of South Carolina Press.
- Ghalioun, B. (2009). L'islamologie au secours de l'islamisme. *Diogenes*, 226 (2), 142-151. <https://doi.org/10.3917/dio.226.0142>
- Hallaq, W. B. (2018). *Restating Orientalism: A critique of modern knowledge*. Columbia University Press.
- Katz, M. (2022). The multiplicity of the pre-modern Islamic tradition. *Political Theology*, 23 (7), 679-684. <https://doi.org/10.1080/1462317X.2022.2092331>
- Kedourie, E. (2013). *Democracy and Arab political culture*. Frank Class.
- Kersten, C. (2022). Critics as caretakers, religion as critique. In L. Stenberg & P. Wood (Eds.). *What is Islamic studies?: European and North American approaches to a contested field* (pp. 42-59). Edinburgh University Press.
- Laroui, A. (1967). *L'idéologie arabe contemporaine*. Maspero.
- Laroui, A. (1997). Western Orientalism and Liberal Islam: Mutual distrust?. *Middle East Studies Association Bulletin*, 31 (1), 3-10.
- Legrand, V. & Yakin, A. U. (Eds.) (2024). *Histoire, société et études islamiques au 21e siècle Directions, connexions, approches*. Walter de Gruyter.
- Lincoln, B. (2005). Theses on method. *Method & Theory in the Study of Religion*, 17, (1), 8-10. <https://doi.org/10.1163/1570068053429910>
- Lukens-Bull, R. A. (1999). Between text and practice: Considerations in the anthropological study of islam. *Marburg Journal of Religion*, 4 (2), 1-21. <https://doi.org/10.17192/mjr.1999.4.3763>
- Maira, S. (2009). "Good" and "bad" Muslim citizens: Feminists, terrorists, and U. S. Orientalisms. *Feminist Studies*, 35 (3), 631-656.
- Mårtensson, U. & Vongraven Eriksen, E. A. (2018). Accurate knowledge: Implications of 'lived Islamic theology' for the academic study of Islamic disciplines. *Islam and Christian-Muslim Relations* 29(4), 465-483. <https://doi.org/10.1080/09596410.2018.1523344>
- Martin, R. C. (1996). *Islamic studies: A history of religions approach*. Prentice Hall.
- Mas, R. (2012). Why critique? *Method & Theory in the Study of Religion*, 24 (4-5), 389-407. <https://doi.org/10.1163/15700682-12341246>
- McCutcheon, R. T. (2001). *Critics not caretakers: Redescribing the public study of religion*. State University of New York Press.
- Meddeb, A. (1999). Multiplicités de l'islam: Entretien avec Olivier Mongin. *Esprit*, 253 (6), 86-100.

- Messner, F. & Abou Ramadan, M. (Eds.). (2018). *L'enseignement universitaire de la théologie musulmane: Perspectives comparatives*. Cerf.
- Nasr, M. A. (1981). Analyse des champs sémantiques de la notion de umma arabiyya (nation arabe) dans le discours nassérien (1952-1970). *Mots. Les langages du politique*, 2, 13-35. <https://doi.org/10.3406/mots.1981.1018>
- Naṣṣār, N. (1978). *Mafhūm al-umma bayna al-dīn wa-l-tārikh: Dirāsa fī madlūl al-umma fī al-turāth al-ʿArabi al-Islāmī. Dār al-Ṭalīʿa*.
- Nielsen, J. S. & Jones, S. H. (Eds.). (2023). *Islamic studies in European higher education: Navigating academic and confessional approaches*. Edinburgh University Press.
- Pisani, E., & Aziadé-Zemirli, Z. (Eds.). (2023). *Renouveau et dynamiques de l'islamologie en Europe*. Cerf.
- Piscatori, J. & Saikal, A. (2019). *Islam beyond borders: The umma in world politics*. Cambridge University Press.
- Sabih, J. (2015). Under the gaze of double critique: De-colonisation, de-sacralisation and the orphan book. *TIFO Tidsskrift for Islam forskning*, 9 (1), 79-108. <https://doi.org/10.7146/tifo.v9i1.25346>
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books.
- Sardar, Z. (2006). *How do you know? Reading Ziauddin Sardar on Islam, science and cultural relations*. Pluto Press.
- Schmidt, G. (2005). The transnational umma — Myth or reality? Examples from the Western diasporas. *The Muslim World*, 95 (4), 575-586. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2005.00112.x>
- Widhiyoga, G. (2019). The construction of the umma: From global consciousness to an aspirational global society. *The Muslim World*, 109 (3), 209-223. <https://doi.org/10.1111/muwo.12287>
- Widiyanto, A. (2023). Studying Islam in an age of disruption: Towards knowledge integration. *Indonesian Journal of Religion, Spirituality, and Humanity* 1 (1), 52-75.
- Zaidi, A. H. (2007). A critical misunderstanding: Islam and dialogue in the human sciences. *International Sociology*, 22(4), 411-434. <https://doi.org/10.1177/0268580907078007>
- Zwilling, A-L. (2014). L'enseignement de l'islam dans les universités en France: une histoire mouvementée. In M. Aoun & J-M. Tuffery-Andrieu (Eds.), *Droit et religion. Etudes en l'honneur de Francis Messner* (pp. 239-259). Presses universitaires de Strasbourg.

European Islam: Myth or Reality?

Mohamed Chtatou, PhD¹

Senior University Professor, Université Internationale de Rabat -UIR-; v-mohamed.chtatou@uir.ac.ma

Université Mohammed V; chtatou@gmail.com

Abstract

This article critically examines “European Islam” as both an ideological discourse and a social reality in contemporary Europe. The roughly 25–30 million Muslims across EU member states have prompted debate over whether Islam can develop distinctively European traits without compromising its religious essence. The study explores the historical formation of Muslim communities, theological debates on reform and integration, socio-political challenges, and empirical cases of hybrid identities. Drawing on sociological evidence, theological discourse, and examples from France, Germany, the UK, and the Netherlands, it argues that European Islam is neither a myth nor a fully realized reality, but an ongoing negotiation between religious tradition and European civic values. It highlights how second- and third-generation Muslims navigate multiple allegiances, how European legal frameworks shape Islamic practice, and whether theological innovation is occurring. Despite emerging new forms of Islamic belief and practice, barriers such as institutional discrimination, securitization of Muslim communities, and opposition from both conservative Muslim authorities and nationalist European movements continue to impede a fully integrated European Islam.

Keywords

European Islam; Muslim integration; Religious pluralism; Islamic reform; Secularization

L'islam européen : mythe ou réalité ?

Résumé

Cet article examine de manière critique l'« Islam européen » à la fois comme discours idéologique et réalité sociale dans l'Europe contemporaine. Les quelque 25 à 30 millions de musulmans vivant dans les États membres de l'UE ont suscité un débat sur la possibilité pour l'islam de développer des traits spécifiquement européens sans compromettre son essence religieuse. L'étude explore la formation historique des communautés musulmanes, les débats théologiques sur la réforme et l'intégration, les défis sociopolitiques, ainsi que des cas empiriques d'identités hybrides. S'appuyant sur des données sociologiques, le discours théologique et des exemples de France, d'Allemagne, du Royaume-Uni et des Pays-Bas, elle soutient que l'Islam européen n'est ni un mythe, ni une réalité pleinement réalisée, mais une négociation constante entre tradition religieuse et valeurs civiques européennes. Elle met en lumière la manière dont les deuxième et troisième générations de musulmans gèrent des allégeances multiples, comment les cadres juridiques européens façonnent la pratique islamique et si une innovation théologique émerge. Malgré l'apparition de nouvelles formes de croyance et de pratique, des obstacles tels que la discrimination institutionnelle, la sécurisation des communautés musulmanes et l'opposition des autorités musulmanes conservatrices comme des mouvements nationalistes européens entravent une intégration pleine de l'islam en Europe.

Mot-clés

Islam européen ; Intégration musulmane ; Pluralisme religieux ; Réforme islamique, Sécularisation

الإسلام الأوروبي: أسطورة أم حقيقة؟

المخلص

تتناول هذه الدراسة مفهوم "الإسلام الأوروبي" من منظور نقدي، بوصفه في آن واحد خطاباً أيديولوجياً وواقعاً اجتماعياً في أوروبا المعاصرة. وقد أثار وجود ما يقارب 25 إلى 30 مليون مسلم في دول الاتحاد الأوروبي نقاشاً واسعاً حول مدى إمكانية تكيف الإسلام مع الخصائص الأوروبية دون المساس بجوهره العقدي. تستعرض الدراسة التشكل التاريخي للجاليات المسلمة في أوروبا، وتناقش الجدال الفقهي المرتبط بالإصلاح الديني والاندماج، كما تحلل التحديات الاجتماعية والسياسية التي تواجه هذه الجاليات. وتعتمد في ذلك على دراسات حالة من فرنسا وألمانيا والمملكة المتحدة وهولندا، مع التركيز على بروز هويات هجينة تعكس تداخل الانتماءات الدينية والثقافية. وتخلص الدراسة إلى أن "الإسلام الأوروبي" ليس مجرد وهم نظري ولا واقعاً مكتمل التحقق، بل هو سيرة ديناميكية من التفاوض المستمر بين المرجعية الدينية الإسلامية والقيم المدنية الأوروبية. كما تبرز كيفية تعاطي الجيلين الثاني والثالث من المسلمين مع تعددية الولاءات، ودور الأطر القانونية الأوروبية في تشكيل الممارسة الدينية، فضلاً عن إمكان ظهور اجتهادات فقهية جديدة. ورغم بروز أنماط متجددة من التدين والممارسة الإسلامية، فإن الدراسة تؤكد أن هناك عوائق بنيوية لا تزال تحول دون تحقيق اندماج

كامل، من بينها التمييز المؤسسي، والمقاربات الأمنية، ومعارضة بعض التيارات الدينية المحافظة، إلى جانب تصاعد الحركات القومية في أوروبا.

الكلمات مفتاحية

الإسلام الأوروبي، التكامل الإسلامي، التعددية الدينية، الإصلاح الإسلامي، العلمنة

1. Introduction

The issue of the “myth” or reality of “European Islam” is one of the most topical in contemporary European thought and politics. With the 25-30 million Muslims in the European Union making up some five percent of its citizenry— (Pew Research Center, 2017), integrating Islam into the social and national fabric of European societies holds large significance as various issues related to this tend to cross-cut countries, institutions, religions, and cultures in Europe and also weaken absolutized patterns or sub-cultures with respect toward variety. However, the very notion of “European Islam” is disputed according to different conceptualization: as a theological project, social reality or political ideal used to domesticate Muslim difference (Césari, 2004; Roy, 2004; Ramadan, 2004).

Advocates of European Islam assert that Muslims living and working in non-Muslim majority countries in Europe are articulating new forms of Muslim faith, practice, and community life by reconciling religious orthodoxy with democratic citizenship, European identity, and multicultural nationality (Ramadan 2004; Ramadan 2009). It makes similar references to agency, creativity and historical precedent of Islamic adaptation to various cultural contexts. Its critics, on the other hand, consider European Islam to be either a dangerous pipe dream that fails to recognize the irreconcilability of Islamic jurisprudence with European liberalism or familiar cultural imperialism, forcing Muslims to abandon true tradition in favor of secular required socialisation (Roy, 2004, 84; Kepel, 2012).

There is a complex empirical reality between these extreme positions. Studies of second and third-generation European Muslims demonstrate that religious observance, political participation and identity construction follow complex patterns that do not lend themselves easily to classification (Césari, 2004; Voas & Fleischmann, 2012; Carol & Koopmans, 2013). Some Muslims adopt reformist understandings of Islam that reinterpret Islamic teaching for European conditions; others strictly practice conservative versions of that faith but are simultaneously full participants in European civil society (Modood, 2003; Klausen, 2005); and yet others experience religious identity as one feature among many within hybrid or cosmopolitan identities (Klausen, 2005).

This article analyzes European Islam in a number of domains: historical construction, theological discourse, social configurations, political processes and legal mechanisms. The analysis is divided into six sections. First, the historical background of Muslim presence in Europe testifies to long-established and changing Islamic communities on the continent. Second, paradigms of European Islam are analyzed, such as secularization theory, multiculturalism and post-secular frames. Third, theological discussions in Islamic thought about adaptation, reform and contextual jurisprudence are the third point of analysis. Fourth, I discuss empirical studies on Muslim integration, identity and religious practice in Europe. Fifth, in

this work there is an inquiry into institutional and political obstacles for the establishment of a European Islam. Finally, the essay offers a critical assessment of whether European Islam represents genuine transformation or rhetorical illusion.

The key thesis of this work is that European Islam exists only in embryo as a new social fact, and patterns of religious interpretation and practice among native-born Muslims. These challenging issues include recurring social exclusion, institutional discrimination, securitization in the aftermath of terrorist incidents, and opposition from transnational Islamic actors as well as right-wing populist forces that have refused to recognize Muslim belonging in Europe. Whether there will be a strong, theologically based European Islam or whether it will remain a delicate aspiration depends decisively on political decisions, institutional restructuring and theological leadership in the decades ahead.

2. Historical Context: Muslims in Europe

Recent migrations aside, Muslims have been present in Europe for centuries. Islamic Iberia (711-1492) had a high level of cultural interaction but once the reconquest was completed, Muslims and Jews were expelled. The Ottoman conquest of southeastern Europe created Muslim communities in the Balkans that survive to date (Norris, 1993). But the modern problem of European Islam is really all about Muslim migration to western Europe post-World War II (Nielsen, 2004).

Labor shortages in the post-war period saw Western European countries recruit workers from former colonies and Mediterranean nations. France selected from North Africa, chiefly Algeria; the UK drew from South Asia, mainly Pakistan and Bangladesh; Germany from Turkey in guest worker programs (*Gastarbeiter*); and Holland from Indonesia, Morocco and Turkey (Fetzer & Soper, 2005). Originating as temporary labor migration, family reunification, was, nevertheless, adopted in the 1970s through which permanent settlement was incorporated (Joppke, 1999). Later waves included conflicts in Afghanistan, Bosnia, Somalia, Iraq and Syria with asylum seekers coming from a variety of Muslim majority countries (Castles & Miller, 2009).

Contemporary Muslim populations in Europe vary significantly by country. Muslims in France are the largest in Europe, estimated at 5.7 million (8.8% of the population); and they also reside in Germany with about 5 million Muslims (6.1%); United Kingdom with between 3 to 4 million Muslims (4.8%) and Italy, which is home to approximately 2.6 million followers of Islam (4.3%) (Pew Research Center, 2017). These communities are relatively internally diverse, with respect to national origin, sectarian affiliation (Sunni/Shia/Ahmadi/Ismaili), linguistic background, or social class and religiosity (Nielsen, 2004).

Generational transformations have completely changed the face of European Muslim communities. The first-generation migrants, however, often felt they retained a strong relationship with the country of birth as they regarded it as a temporary residence and continued to adhere to religious practices from back 'home'

(Césari, 2004). Their children, on the other hand, were exposed to European schools and languages as their native language, and developed a mixed identity which married religious heritage with nationality in Europe (Modood, 2003). This second generation grew up in the 1980s and 1990s, they were critical of their parents' cultural Islam, and turned to more "authentic" sources when encountering Islamic knowledge through such channels as Islamic movements, satellite television and the Internet (Roy, 2004).

For third-generation Muslims, those who have arrived in the current century and were born here, Europe is all they know. The research shows a range of pathways: embrace of secular lifestyles with marginal religious connections, return to religionism through rote imitation and learning, alienation that leads in very rare but headline-catching circumstances to radicalization (Savage, 2004; Khosrokhavar, 2005; Chtatou, 2017, September 19). It is important to know this generational profile if we are to judge the likely trajectory of European Islam as a unique religious configuration grounded in European experience rather than imported from elsewhere.

European peoples and their awareness of themselves as nations or communities have been greatly influenced by the events of history prevailing in Islamic areas. The Rushdie Affair, - (1989), in which British Muslims protested against a novel by Salman Rushdie, *The Satanic Verses*, dramatically opened the eyes of pious measures of Europeans to the extent of religious sensibility among Muslim communities (Modood, 1990). The headscarf affairs in France (which paved the way for a 2004 ban on conspicuous religious symbols in public schools) encapsulated debates over secularism, freedom of religion and national identity (Bowen, 2007). Since 9/11 and the Madrid (2004) and London (2005) attacks, as well as further incidents in Paris, Brussels, Nice among others, such violent events have led to a securitization of European Islam with its Muslim communities being subject to continuous surveillance practices or suspect counterterrorism policies (Césari, 2009; Kundnani, 2014).

These historical paths have made the conditions that European Islam can possibly grow, but also produced considerable challenges. The question is whether Muslim history can be followed by a real European Muslim thought and practice.

3. Theories on European Islam

To come to terms with European Islam, we have to get back into engagement with several theoretical traditions which provide different 'spectacles' for understanding the interplay of religion, migration and European modernity. This paper discusses four central theoretical frameworks: secularization theory; multiculturalism and integration models; post-secularism; and theories of religious transnationalism.

3.1. Secularization Theory and Its Discontents

The conventional secularization perspective of scholars like Weber, Durkheim and subsequently Berger prophesized secularization as a necessary outcome of modernity, that is the withering away of religious convictions and activities (Bruce, 2002). European societies were taken as ideal-typical examples of this kind of situation, in which Enlightenment rationality, the authority of science, and the differentiation of institutions had all served to confine religion to the private sphere (Casanova, 1994). From this standpoint, Islam in Europe is also anomalous – a relic of pre-modern religiosity that will fall off in due course as modern socialization prevails through education and strength becomes wealth and generational replacement (Bruce 2011).

But higher degrees of religious devotion among European Muslims persist, challenging the validity of theories on secularization. Casanova (1994) identified three facets of secularization: institutional differentiation, religious decline and privatization. Although Europe has experienced institutional differentiation, religious withering and privatization are not deterministic outcomes. Muslims in Europe are, in fact, frequently more religiously observant than their Christian compatriots on measures of linear secularization (Voas & Fleischmann, 2012).

Norris and Inglehart's (2004) revised secularization theory focused on existential security. Material security, predictable governance and a generous welfare state either diminish the longing for religion or fulfil it. On the other hand, in insecure, discriminatory and marginalized communities' religious commitment continues to be a means and mark of identity. This pattern can be used to understand why European Muslims, who may suffer socioeconomic disadvantage and discrimination, are more religious than the majority population (Heath, Rethon, & Kilpi, 2008).

Opponents of secularization theory like Stark and Finke (2000) advanced models rooted in religious economy focused on competition, pluralism, and rational choice. From this point of view the health of religion requires competitive religious markets in which diverse suppliers seek adherents. European state churches led to complacency, decay, as did the Mahommedan religious monopoly in domicile after domicile crowded to ruin until vigorous enthusiasm threatened them with change. Islam adds a real competitor to European landscapes of religious participation and may indeed stimulate greater religiosity in religion overall (Foner & Alba, 2008).

3.2. Multiculturalism and Integration Models

There is a loss in scholarly literature about the understanding of European Islam through the prism of integration theory, i.e., as how immigrant-origin populations integrate in host societies. Brubaker (1992) rejected the convergence thesis by demonstrating that there were major dissimilarities between French republican

assimilationism (which stressed equality of citizenship and cultural homogeneity), German ethnic nationalism (determined by descent) and British multiculturalism (acknowledging group differences within common citizenship). Such national models have divergent effects on how Muslim integration is imagined (Koopmans, 2013).

France's republican model based on *laïcité* (state secularism) calls for a religious privatization and the homogenizing of citizenship that is not differentiated by ethnic or religious categories (Bowen, 2007). This framework interprets visible Islamic practices — headscarves, halal constraints, prayer spaces — as threats to republican universalism. When religious observance demands public space, there is tension since such demands confront a French Muslim whose primary allegiance should be to their citizenship rather than their religion (Laurence & Vaisse, 2006).

British multiculturalism in contrast sees religious and [ethnic] communities as valid corporate actors in the public sphere (Modood, 2007). Muslims are asked to speak through tabled organizations; religious schools receive state financing; dietary principles must be observed in public institutions of education. This approach recognizes Islam as being a settled part of British society but has been accused of essentializing Muslim identity, empowering conservative religious gatekeepers and foreclosing on internal diversity (Malik, 2004; Phillips, 2006).

For generations, Turkish-origin Muslims had been denied full membership in Germany even though they had resided there long enough by birth to German parents for *jus sanguinis*— with German citizenship laws enforced by blood rather than landlines for well over a century - to take effect (Green, 2012). Reform in 2000 liberalized the birthright citizenship for conditions, but integration debates continue to be dominated by concern with cultural assimilation, requiring Muslims to demonstrate a commitment to German *Leitkultur* (leading culture) (Joppke, 2007).

Initially Dutch multiculturalism assumed an accommodationist shape, where "pillarization" (*verzuiling*) was taken as a model for institutional recognition of Muslim communities beside Protestant, Catholic and secular pillars (Rath, J., Penninx, Groenendijk & Meyer, 1999). But the murders (Pim Fortuyn in 2002, Theo van Gogh in 2004) and integration fears led to a dramatic U-turn towards an assimilationist policy that has been focusing on Dutch values as well as limiting religious freedom (Vink, 2007).

Comparative studies demonstrate that the results of integration are not a straightforward extrapolation from ideological models, but are rather contingent on felicitous combinations of national policies, local contexts, structures in the labor market and education systems, and enforcement measures against discrimination (Heath et al., 2008; Crul & Schneider, 2010). Integration is not one way assimilation, but mutual adaptation in which immigrants' impact gets absorbed by host societies (Portes & Rumbaut, 2006).

The notion of 'integration' has itself been criticised for suggesting a one-way process of acculturation by minorities to mainstream norms; the term is accused of masking power relationships and structural barriers to incorporation (Favell, 2001).

Other frameworks focus on "inclusion," "participation" or "belonging" to indicate mutual processes and institutional barriers (Anthias, 2013).

3.3. Post-Secular Perspectives

Habermas (2006, 2008) coined the term "post-secular" to describe European societies where religion has vanished as secularization theory anticipates but rather has come back into plain view. The post-secular context demands that secular citizens recognize religious voices as legitimate participants in public reasoning, and that religious citizens articulate faith claims in terms that are accessible to everyone (Habermas, 2006). Such a perspective justifies Muslim belonging in European public arenas whilst demanding reciprocal adjustment.

Dissenters claim that post secularism endorses an acceptable Christian heritage and insist that Muslims must do the extra translation work to make religious reasoning okay (Mavelli, 2012). In addition, the framework presupposes a distinction between public and private that Islamic traditions may not follow, underscoring secular assumptions being read into religious conceptions (Asad, 2003; Mahmood, 2005).

Casanova's (2009) theory of multiple modernities questions the notion that there is such a thing called European secularism which can be taken to be universal, so everyone should 'catch up'. Rather, various combination of religion and state can live together inside modernity as a bloc maintaining Islamic – but not secular European who are also Muslim – form of modernity. This pluralist reading leaves conceptual space for European Islam as a legitimate, not contradictory, option.

3.4. Religious Transnationalism

The transnational perspective posits that migrants establish relations of simultaneity between home and destination societies, giving rise to transnational social fields expanding beyond the borders of nation-states (Levitt & Glick Schiller, 2004). For Muslims, transnational dynamics flow through various channels: to their homelands in the form of financial remittances, satellite TV viewing and internet access that connects diasporas with religious authorities outside their countries; the *hajj* as physical support for pan-Islamic solidarity or networks built on marriage stretching across continents; and where both competition and substitutes to government sources of expertise are created by Islamic cross-national organizations (Mandavil, 2001; Césari, 2004).

Transnational Islamic movements such as Salafism, Tablighi Jamaat, Muslim Brotherhood networks and Sufism among others structure European Muslim religiosity regardless of its national context (Roy, 2004). They provide a kind of identity you can take with you—unchained to a single place, which for many youths no longer pins them down the way it did 30 years ago. Yet, transnationalism does not necessarily conflict with European Islam; rather, cross-border ties can give local

invention a source by providing theological repertoires for creativity among European Muslims (Mandaville, 2001).

Vertovec (2009) made the differentiation between transnationalism as social morphology (patterns of connection), transnationalism as type of consciousness (dual orientation), and as mode of cultural reproduction (hybrid identities). We will approach these three expressions by means of: (i) relating to ancestral homelands, (ii) having double consciousness as European and Muslim, and (iii) hybridization of cultural forms.

Religious transnationalism has intensified with the internet; European Muslims now can gain access to worldwide Islamic knowledge, engage in a virtual *umma* and create their religious identity by means of mixing up elements derived from different sources around the world (Bunt, 2009). This digital transnationalism both facilitates Europe's Islamic innovation, by providing alternative authorities, but also problematizes it by bringing local innovation to a place of criticism and scrutiny at the hands of these transnationally connected others.

These theoretical perspectives cast various lights on European Islam. Secularization theory asks if in enlightened modern Europe strong religiosity can survive. Integration models focus on the specific context from which derives integration. Post-secularism affirms religious public appearance, but demands translation. Transnationalism emphasizes global links that subverted national consolidation. Collectively, these perspectives help us to see the tricky ground upon which European Islam may form.

4. Reform, Renewal and the Jurisprudence of Context

Theological considerations are central to assessing the viability of a "European Islam." At stake is a fundamental question: can Islamic tradition be authentically rearticulated within the European socio-cultural and political context without diluting its normative religious core? This problem necessarily extends to the issue of religious authority, raising critical questions about who possesses the legitimacy to interpret and adapt Islamic sources in changing environments. Moreover, it foregrounds the challenge of reconciling Islamic law with the structural realities of Muslim minority existence in secular democratic societies. In this regard, debates surrounding reformist thought, the elaboration of minority jurisprudence (*fiqh al-aqalliyāt*), and the reconfiguration of intellectual and religious leadership have become pivotal. Together, these discussions illuminate the evolving dynamics of contemporary Islamic thought in Europe and underscore the complex interplay between continuity and transformation within the Islamic tradition.

Normative Islamic thought was essentially formed in situations where Muslims were in a majority and under Muslim rule. Between *dār al-Islām* (the house of Islam) and *dār al-harb* (the house of warfare), which is a classic division of the world, there must be a territorial locus for Islamic sovereignty (Abou El Fadl, 1994).

Living as Muslims in non-Muslim polities introduced religious-theological questions: How to be living and practicing as Muslims where Islamic legal system does not operate. What duties do Muslims owe to non-Muslim polities? Is it possible to be both a devout Muslim and a patriotic citizen of a liberal democracy?

Modern Islamic scholars have dealt with these issues in diverse ways. Responding to this, another claim is made on *dâr al-‘ahd* or *dâr al-sulh* (land of treaty/reconciliation) where Muslims have legitimate places of residence in citadels under the protection pact of European powers when freedom to worship and practice their religion is provided by "others" (Ramadan, 2004). This model is built on an agreement between Muslims and host states, the *quid pro quo* given to Muslims being protection and religious liberty, while they agree to follow laws whilst participating in that society.

The question of theological reform and intellectual authority is further illuminated through the contrasting perspectives of key contemporary thinkers. Abdolkarim Soroush, for instance, has critically engaged with the epistemological foundations of the Islamic Republic of Iran, particularly its tendency to institutionalize certain ideas as quasi-sacred principles within the educational system, regardless of whether they derive from rigid or potentially counterproductive interpretations of divine law. In contrast, Tariq Ramadan articulates a reform-oriented vision of Islam in Europe grounded in the higher objectives of Islamic law (*maqâṣid al-sharī‘a*), rather than in a narrow or literalist application of classical jurisprudence.

Ramadan argues that Islamic law is fundamentally oriented toward universal ethical purposes—namely the preservation of life, religion, intellect, lineage, and property—which can be realized across diverse legal and cultural contexts. From this perspective, Muslim communities in Europe are called not to replicate juridical rulings formulated in historically different environments, but to extract and operationalize the underlying moral spirit of the tradition. Where necessary, this ethical framework should be articulated and defended within the constitutional structures of European societies, thereby enabling a dynamic and context-sensitive expression of Islamic normativity (Ramadan, 2004, 2009).

Here, Muslims can accept European citizenship as Muslims, rather than in contradiction to Islam. On the issue of European Islam vs Islam in Europe Ramadan calls for “*a European Islam*” as opposed to an “*Islam IN Europe*,” meaning that it is possible for Islam to be authentically Islamic, yet become European by a creative fidelity to its goals and not to its forms (Ramadan, 1999). For his part, Ramadan's critics accuse him of blurring what is distinctively Islamic in the name of liberal universalism and doubt the practical utility of his invocation of *maqâṣid* (March, 2015).

5. Minority Jurisprudence (*Fiqh al-Aqalliyât*)

The spirit of the *fiqh al-aqalliyât* (Jurisprudence for Muslim minorities), initiated towards the end of the last century, is a well-structured intentional effort to

deal with the legal and religious issues that confront Muslims as minorities in non-Muslim societies. It emerged from this basic understanding developed by scholars like Yusuf al-Qaradawi and Taha Jabir al-Alwani, this approach aims at creating specific rulings that are appropriate for minority contexts but also compatible with Islamic legal principles (Caeiro, 2010).

Al-Qaradawi has issued various fatwas for European Muslims of the European Council for Fatwa and Research -ECFR- (established in 1997) to rule on the situations regarding participations in democratic processes, transactions related to the economy based on interest, socialization with non-Muslims, and family law issues (Caeiro, 2010). Muslim interests (*maslaha*), facilitation (*taysîr*), and cognizance must be taken into account in issuing vouchers even when they are formulated contrary to the rest of the world i.e., if new fatwa is issued that differs from others by putting conditions not accustomed to in Islamic countries, it only applies within a non-Muslim society immanent (Al-Qaradawi, 2001).

For instance, the ECFR has sanctioned that Muslims can obtain conventional mortgages even if their faith condemns interest-based (*riba*) finance when this is indispensable for family housing via the rule of necessity (*darûra*) and in a European environment characterized by scarce availability of Islamic finance products (Caeiro, 2010). Likewise, it has allowed Muslims to be active members in the frame of democratic politics, although some schools of thought see democracy as being diametrically opposed to Islamic leadership (al-Qaradawi, 2001), through which they justify political participation with reference to protecting Muslim interests on the European continent.

But *fiqh al-aqalliyât* has been a very contentious issue. Detractors criticise it for perpetuating the notion of Muslim exceptionalism by continuing to uphold a separateness in platform for minorities instead of recognizing one single Islamic jurisprudence that could be applied uniformly throughout (March, 2009). Others argue that *fiqh al-aqalliyât* is too conservative, modifying only slightly and maintaining the patriarchal and repressive interpretations of Islamic law that need to be elaborated from scratch (Rohe, 2004). Conversely, conservative scholars know it as an undesired accommodation of Islamic values for utilitarian purposes (Caeiro, 2010).

Furthermore, the institutional place from which such *fiqh al-aqalliyât* authorities have been located raised issues. However, the ECFR is to a large extent composed of scholars who were trained in individual traditional Islamic institutions outside Europe, especially al-Azhar (Egypt) and Zaytuna (Tunisia) respectively (Caeiro, 2010). Although making rulings in situations from Europe, their theological formation and perspective are set outside Europe. Whether this is real European Islamic thought or borrowed authority tailored for Europe's market remains a matter of controversy (Peter, 2006).

6. The Islamic Reform Movements and the European-Affiliated Contexts

Apart from minority jurisprudence, wider modernist Islamic trends shape European Muslim thinking. Islamic modernism, that of 19th- and early 20th-century reformers including Muhammad Abduh and Rashid Rida saw Islam as compatible with modernity, encouraged rational reading of scripture, and called for educational reform (Hourani, 1962). European Muslims of today rely on this tradition to be able to make the progressive interpretations that defend gender equality, pluralism and democracy (Ramadan, 2009).

Muslim feminists such as Amina Wadud, Asma Barlas, and others have advanced gender-egalitarian interpretations of the Islamic texts that contest patriarchal readings of Islam and call for full participation by women in religious and social affairs (Wadud, 1999; Barlas, 2002). Although they are not of European origin, these feminist perspectives appeal to European Muslim women facing the demand to combine religiosity with gender equality challenge that is placed upon them by the standards existing in European societies (Jouili, 2015).

Articulations of “progressive Islam” stress social justice, pluralism, human rights, and engagement with Islamic tradition as a critical eye (Amin, 2013). This movement is neither conservative and dogmatic on the one hand, nor a form of secularization for everything else, on the other; rather, it seeks transformative fidelity to Islamic justice values, compassion and human dignity. European Muslims of Muslim reformist leanings call for integration rather than assimilation, and keeping the Islamic identity compatible with pluralistic citizenship (Safi, 2003).

It stands in contrast to Salafism, which advocates a return to the practices of the Prophet Muhammad and the first three generations of Muslims (*al-salaf al-ṣāliḥ*), while rejecting religious innovation (*bidʿa*) and subsequent cultural accretions (Roy, 2004). Salafi movements in Europe, however, are far from monolithic. As Quintan Wiktorowicz (2006) demonstrates, they can be broadly categorized into three tendencies: quietist Salafis, who avoid political engagement and emphasize personal piety; activist Salafis, who seek to promote the political implementation of their interpretation of Islamic norms; and jihadist Salafis, who view violence as a legitimate means of achieving societal change.

Paradoxically, quietist Salafism’s apolitical stance and its strong emphasis on scriptural rigor may, in certain contexts, facilitate forms of integration by encouraging law-abiding behavior, discouraging involvement in homeland conflicts, and fostering a degree of social withdrawal from contentious political arenas. However, these characteristics—simultaneously rigid and disengaged—are not inherently conducive to integration within European societies, as their strict doctrinal framework may limit adaptability to pluralistic and culturally diverse environments.

Another religious form are Sufi orders (*tariqas*) that privilege spiritual advancement, devotional practices, and hierarchically structured obedience around a living guide (*shaykh*) (Sedgwick, 2005). Western Sufi Orders such as the

Naqshbandi and Qadiri provide fellowships centered around Islamic forms of worship with eventual High Culture adaptation. Some Sufi movements are openly engaged in integration and dialogue with European societies, while others remain isolated (Malik & Hinnells, 2006).

The variety of Islamic theological positions in Europe – ranging from progressive reformism to conservative Salafism to mystical Sufism – shows that “European Islam” cannot stand for a theological homogeneity. Instead, the issue is whether European Islamic thought can form across that spectrum, in its interpretation of European contexts from differing perspectives of interpretation and still be recognisably Islamic.

7. Authority and Knowledge Production

One of the most challenging questions for European Islam concerns religious authority: who has the legitimacy to interpret Islam in a European context? Traditionally, the authority of the *‘ulamā’* has been established through the system of *ijāza* (certification), granted by recognized institutions such as Al-Azhar University, University of Ez-Zitouna, and University of al-Qarawiyyin (Zaman, 2002). However, this model of authority, historically rooted in Muslim-majority societies, is often “imported” into Europe and may not fully correspond to the lived realities of Muslims there.

As noted by Peter Mandaville (2007), many European Muslims lack access to traditional forms of scholarly training, while those who do possess such credentials may not always be equipped with a deep understanding of the social, cultural, and legal contexts of Europe. This creates a gap between inherited forms of religious authority and the emerging need for context-sensitive interpretations. Consequently, the question of who speaks for Islam in Europe remains open, contested, and central to the broader project of articulating a coherent and relevant European Islam.

This vacuum of authority has been filled by an array of actors: ‘cyberliterate’ preachers, charismatic preachers, transnational movement activists and the new breed of Europe-educated scholars (Bunt, 2009). The titular democratization of religious authority that comes with digital media has the potential for unprecedented access to Islamic knowledge, but can also create confusion and contestation, and make individuals susceptible to extremist ideas rejected by any scholarship (Mandaville, 2007).

There are various projects trying to reinvent an indigenous European Islamic scholarship. The Cambridge Muslim College in UK is another example which combines traditional Islamic studies and academic religious studies aiming at training scholars who have knowledge of the language of Islam and that of the European discourse (Birt, 2006). The Center for Islamic Theology at the University of Tübingen in Germany is an expression to state projects seeking to establish university Islam studies for training imams and religious educators that apply scripture-based

equilibrium with German factors. France's Council of the Muslim Faith (CFCM), and Institut Français de Civilization Musulmane, strive to train French imams in Islamic learning and French cultural familiarity (Peter 2006).

Yet, these are embryonic institutions, hardly completing enough graduates each year to serve the millions of Muslims living in Europe (Laurence, 2012). Most of the imams in Europe come to serve their communities from abroad (Turkey, Morocco, Saudi Arabia and Pakistan), whence they also bring precious Islamic learning but a shallower sense of European languages, societies and the challenges facing Muslim citizens in Europe (Césari, 2004). This reliance on imported religious personnel restricts the development of an Islam that spoke to local realities.

Religious instruction in ex-Soviet Central Asia had become a state affair that also raised questions related to freedom of religion and the government's role in interpreting it (Laurence, 2012). There is a disjuncture between the way religious functionaries with public role are trained and the demand for more autonomy in the hand of Muslim communities because clerics trained only to play their narrow profession could find it problematic when this profession does not meet necessarily social needs, at least directly (Jeldtoft, 2010). Restrictions on Islam can lead to it being instrumentalized as an object that serves a political or other purpose. Moderate Islam reflects state control rather than genuine diversity.

Public intellectuals of European Muslims like Tariq Ramadan, Abdullahi An-Na'im, Bassam Tibi and Abdolkarim Soroush made their way into public debates but their reception with common European Muslims differs greatly (Mandaville, 2007). Scholarly degrees and media presence do not necessarily lead to religious authority in the face of practicing Muslim communities that consider such intellectuals as too distant from practice, too conceding to Western norms or lacking traditional scholarly heritage (March, 2015).

The issue of authority is thus not resolved. A successful emergence of European Islam depends on religious leaders who are rooted in Islamic learning and understand European contexts. They are definitely accepted by Muslim public opinion but can also cooperate with civil society institutions, and convey teachings responsive to distinctly European questions. Whether such leadership is being provided in enough desirable shapes and sizes, however, is an open question.

8. Muslim Integration, Identity and Religious Practice in Europe

From matters of faith to sociability, this section looks at the research into how European Muslims actually experience and practice their religious beliefs. What do surveys and ethnography tell us about discrete patterns of European Islam? How and why does religious identity, practice and belief differ across generations, nations, and social locations?

8.1. Religious Identity and Belonging

General population surveys have long identified that religiosity remains strong among most European Muslims, even while other identity attributes (national, ethnic and professional) also play a role in how they identify themselves (Pew Research Center, 2006; Pew Research Center, 2017). For example, in a Pew Research Center's 2017 survey of Muslims across Western Europe, majorities felt strong identification as Muslims and as nationals of their countries: 89% of French Muslims, 79% German Muslim and 82% British Muslim reported very high national identity along with very high religious identity (Pew Research Center, 2017).

Yet substantial minorities have a conflict of identity between their religious and national allegiances. Discrimination, Islamophobia and social exclusion, therefore, may enhance Islamist identity as a positive self-image against the background of rejection by majority society (Heath et al., 2008). On the contrary, Muslims who are experiencing upward social mobility and integration are more likely to adapt a hyphenated identity that combines Muslim religion with national belonging in Europe (Foner & Alba, 2008).

Generational patterns reveal complex dynamics. In contrast to straightforward secularization expectations, second generation Muslims often feel more religious than their parents (Voas & Fleischmann, 2012). This tendency, frequently referred to as "reactive religiosity," happens because second-generation Muslims want genuine Islamic knowledge rather than simply defaulting to their parents' culturally indoctrinated conduct. They differentiate between "culture" and "religion," and accuse their parents of blending, say, ethnic rituals with Islamic ones (Roy, 2004). The process of religious revival on a generational level, however, is expressed in a variety of ways – some embracing conservative Salafi-informed interpretations, others adhering to progressive reformism and many inventing their own eclectic religious identity (Césari, 2004).

8.2. Religious Practice and Observance

European Muslims display significant variation in their levels of religious observance, shaped by national context, generational differences, and socio-cultural backgrounds. According to Pew Research Center (2017), the proportion of Muslims who report praying daily differs notably across Europe: 47% in France, 39% in Germany, 31% in the United Kingdom, 27% in Spain, and 23% in the Netherlands. Similarly, weekly mosque attendance varies, with approximately 33% in France compared to 18% in the Netherlands. While these levels of religious practice are generally higher than those observed among Christian populations in the same countries, they remain below a universal or homogeneous standard of observance, underscoring the considerable internal diversity among Muslim communities in Europe (Pew Research Center, 2017).

Voas and Fleischmann (2012) based on data that cover multiple Muslim ethnic groups in a range of European countries, found that the Muslims continue to be more religious, but there is generational decline in religiosity for at least third and subsequent generations. But this decline is less sharp than among Christians, and when practice wanes, religious identity does not. The authors argue that European Muslims are not becoming fully secularized, nor are they replicating the religiosity of the immigrant generation, but instead creating their own religious configuration in European societies (Voas & Fleischmann, 2012).

Through ethnographic fieldwork, it emerges that religious practice is changed under European conditions in different ways. Islamists form tactics for performing religious duties—angel prayer, fasting, dietary observance/respect—in European institutional frames (Jouili, 2015). It is in these metropolitan settings – at workplaces, in schools and public institutions – that Muslims have to navigate between religious expression and institutional imperatives, which may make room for some practices or restrict them (Joppke, 2009). These negotiations produce hybrid practices: shortened prayer breaks during work hours, portable prayer mats for office use, halal options in university cafeterias, and Islamic financial products adapted to European legal frameworks (Peter, 2006).

Studies also show that Muslim women in Europe are more likely than men to express their religious commitment through prayer, fasting and mosque attendance where possible (Pew Research Center, 2017). But at the same time, women's religious participation is also more negotiable and suppressible, especially around access to mosques and leadership. Muslim women's movements in Europe have also called for more access to mosque leadership, female-led prayer and the education of women in religion, contesting patriarchal readings while retaining Islamic orthodoxy (Jouili, 2015; Rinaldo, 2013).

Veil wearing reveals a dense entanglement of religious belief, identity politics and gender-based regulation. Some women wear headscarves as a symbol of personal piety, others make political statements about their Muslim identity; and still others are due to family pressure (Brems, 2014). For instance, it has been observed by studies that second-generation Muslim females in Europe are wearing headscarves at a higher rate than their mothers due to both religious revival and identity assertion within a context where veiling has proved politically charged (Göle, 2006). In the other extreme corner, some Muslim women refused to wear the veil symbol of male-oppression and were happy to have a religious sanction for such refusal (Bilge, 2010).

9. Integration Outcome: Education, Work and Socio-economic Status

Muslims' integration into different European societies presents mixed levels of performance on socioeconomic indicators. Educational levels across generations have improved significantly, with second-generation Muslims overtaking their

parents in terms of attainment (Heath et al., 2008). There are still significant disparities compared to the general population. These figures apply to Turkey and these are also the corresponding figures in Germany, although only 14% of Turkish origin adults in Germany have higher education degrees compared to 27% among Germans overall (Crul & Schneider, 2010). Among the offspring of North African immigrants in France (Chtatou, 2025, September 12) completion at the secondary level is close to that of their ethnic French peers (Beauchemin, Hamel & Simon 2015), while it lags substantially at the post-secondary level (Chtatou, 2025, September 12).

Muslims in Europe experience higher levels of unemployment and are often concentrated in lower-status occupations, even when controlling for education and qualifications (Heath et al., 2008). This discriminatory pattern has been empirically tested through field experiments using identical job applications with different names to assess the impact of religious identity on hiring outcomes. The results show that applicants with Muslim-sounding names receive significantly fewer positive responses compared to equally qualified candidates with Christian-sounding names (Adida, Laitin, & Valfort, 2010). This form of discrimination affects both men and women; however, Muslim women who wear the headscarf face disproportionately greater barriers to employment (Brems, 2014).

Muslims are also isolated in socioeconomically deprived neighborhoods characterized by poor schools, a lack of employment and poor public services (Musterd, 2005). Some clustering is due to immigrant networks and co-ethnic neighbor preference, but much is the result of housing discrimination and economic limitations (Phillips, 2006). These spatial orders generate predominantly Muslim settings, in which members of the majority population have little contact with Muslims, which may both slow down integration and facilitate communal bonding (Schönwälder, 2010).

Yet, the results of integration are quite different between European countries and specific Muslim origin groups. The Turkish-origin Muslims in Germany do encounter more problems than the Turkish-origin populations in Sweden, and differences may be related to citizenship policies, schooling systems and labor market structures (Crul & Schneider, 2010). There is somewhat greater success of South Asian Muslims in Britain when compared to their North African counterparts in France (Chtatou, 2025, September 12); while British Muslims have - overall - fared significantly (Heath et al., 2008). These differences show that the integration results are heavily dependent on institutional settings, rather than a necessary consequence of being Muslim.

10. Civic and Political Participation

European Muslims are engaged to varying degrees in civic and political life. Turnout lags, as compared with native populations, yet rises with education, earnings and generational tenure (Maxwell, 2010). And the level of Muslim political

representation is on the rise, with Muslims now elected to the national parliament in France, Germany, Britain and the Netherlands albeit at a ripple below proportional representation (Laurence, 2012).

Muslim civil society organizations range widely from religious associations organizing mosques and Islamic education, cultural organizations preserving heritage, campaigning groups challenging discrimination and welfare agencies providing social services to political groups mobilizing around issues (Modood, 2007). These groups build infrastructure for Muslim involvement in European public life but are criticized for not being representative and their impact is mixed (Statham, Koopmans, Giugni, & Passy, 2005).

Comparative work by Koopmans et al. (2005), studying Muslims in a sample of European countries, concluded that the political opportunity structure is central to explaining Muslim mobilization. Muslims in multiracial Britain organize according to their religious identity and advance demands for recognition on the basis of religion. In republican France, Muslims emphasize citizen equality and anti-discrimination in their public advocacy of civil liberties while playing down religious identity. Ethnic identity was, however, the glue that bound together Turkish-origin Muslims in Germany: there, citizenship had a long tradition of excluding rather than including. This evidence leaves one to infer that there are strong effects from national institutional structures on Muslim's political engagement, which might strengthen or diminish the role of a Muslim collective in shaping politics (Koopmans et al., 2005).

Political Islam in European environments has been quite diverse. Certain kinds of Muslim political activism focus on universal issues—such as social justice, antiracism, and peace—rather than Islamic ones per se (Klausen, 2005). Bodies such as the Muslim Council of Britain or CFCM in France want to be recognized as legitimate representatives of Muslim citizens - knocking on governments' doors to address aspects related to Muslims without pushing a theocratic platform (Laurence, 2012). Yet these groups are challenged by Muslims for not representing their interests, for having a male monopoly on power and decision-making processes and also for being too obedient to the state (Césari, 2004).

As discussed in this article, the transnational dimension remains a significant factor in the political mobilization of European Muslims. Issues such as the conflicts in Palestine, Kashmir, Chechnya, and more recently Iraq and Syria (Mandaville, 2001) continue to resonate across borders, fostering a sense of shared political consciousness. Such mobilizations complicate simplistic narratives of integration by demonstrating that European Muslims maintain an awareness of, and engagement with, global Muslim concerns. However, transnational involvement should not be viewed as inherently contradictory to processes of Europeanisation. As Levitt and Glick Schiller (2004) argue, diaspora politics can coexist with, and even reinforce, domestic political participation, reflecting a multilayered form of belonging that spans both national and transnational spheres.

11. Values and Attitudes

Survey research on Muslim values and attitudes demonstrates similarities as well as differences from European majority populations. On multiple topics such as education, jobs, health, Muslim views converge with those from the rest of Europe (Pew Research Center, 2017). But the fault lines are much deeper when it comes to religion, morals and social conservatism.

On the whole, Muslims in Europe have more traditional attitudes than non-Muslims toward gender relations, homosexuality and sexual morality (Pew Research Center, 2017). According to a 2017 poll conducted by Pew, among European Muslims, 69% think that wives should obey their husbands (compared to 25% of non-Muslims), and only 26% believe homosexuality should be accepted (vs. 84% for non-Muslims) (Pew Research Center, 2017). This attitude gap provides a source of worry about the integration of Muslims into liberal European societies.

But there are significant generational and educational effects. The more educated and the younger Muslims are, the ones with more liberal attitudes with regard to gender and sexuality issues (Tillie et al., 2013). Second-generation Muslims are more tolerant than first-generation but still more conservative than non-Muslim Europeans. This indicates that there is slow convergence over time, but with values shifts lagging behind processes of socioeconomic integration (Heath et al., 2008).

Studies on democratic values are in agreement that Muslims generally approve of democracy, political engagement and civil rights (Koopmans, 2015). Large majorities of Muslims in Europe also eschew violence, endorse democracy and appreciate freedom (Pew Research Center, 2017). Fears of Muslim rejection of democracy are out of line with views held by minorities within the tradition, rather than majority opinion, even if some acts of terrorism where perpetrators give an Islamic justification for their behavior receive all too much focus (Klausen, 2005).

Carol & Koopmans (2013) investigated the extent to which European Muslims believe in religious diversity and secular governance. European Muslims tend to support most aspects of religious freedom but also wish for religious input into politics and some legal exceptions concerning Muslim practice. This is not an expression of being against democracy but rather a discussion about what the appropriate separation of religion and state should be – a debate that is taking place with Western societies in general, not just Muslims (Carol & Koopmans, 2013).

The empirical data surveyed in this article show that Muslims in Europe display varying identities, practices and modes of integration. No single model of Muslim assimilation or segregation applies. Rather, the negotiation of theological identity within a European belonging does have complex hybrid results that might be considered grounds for “European Islam” but also demonstrate continued tensions: discrimination, socioeconomic marginalization and value disagreement on controversial topics.

12. The Institutional and Political Challenges of European Islam

Even if theological frames are capable of encompassing European Islam and secular patterns point to developing specific Muslim identities, there are significant institutional and political hurdles that constrain full integration. These are: securitization and counter-terrorism, institutional discrimination, controversies over religious accommodation, right-wing populism and its rise from below, and transnational pushback against European convergence.

After the September 11 attacks and the subsequent events in European cities, a new landscape prompted a more critical engagement with European Islam. Counterterrorism became the predominant lens through which European states approached Muslim communities, with issues of security frequently taking precedence over integration and dialogue (Césari, 2009; Kundnani, 2014).

There are different aspects to securitization such as intensified policing of Muslim communities, including the surveillance of mosques and Islamic organizations and online activity; pre-criminal or preventive policing that targets people who may be at risk of radicalization before they have actually committed a criminal act (Chtatou, 2017, September 19); counter extremism programs that seeks cooperation from Muslim communities in identifying those likely to engage in terrorism (Kundnani, 2014). These steps regard Muslim communities as suspects that need to be managed, rather than citizens with rights that need to be protected.

The UK's Prevent strategy, itself a mainstay of the UK's counterterrorism strategy (e.g. Heath-Kelly, 2013) is an exemplar of this approach. Teachers, health workers and social services are required to refer those deemed to be showing "signs of radicalization" (Chtatou, 2017, September 19), thus, establishing networks of mass surveillance that disproportionately target Muslims (Kundnani, 2014). Opponents of Prevent claim that it destroys trust between Muslims and the State, has a chilling effect over freedom of expression and turns Muslim religiosity itself into something suspect (Qureshi, 2015).

13. Institutional Challenges Continued

France's strategy against terrorism has included the shutting down of mosques, bans on radical Islamic organizations, and security-based limitations with respect to Islamic attire (Bowen, 2007). The state of emergency implemented in the aftermath of Paris attacks (2015) is extended and naturalized through such enactments, allowing police disproportionate search, house arrest and surveillance powers aimed against Muslim communities (Hennette-Vauchez, 2018).

Islamic organizations in Germany, as well as mosques, are also infiltrated by German domestic intelligence services that keep comprehensive information on potential radical Muslims (Rytter & Pedersen, 2014). The Dutch state has instituted

complex risk assessment that categorizes “vulnerable” Muslims youth to be intervened upon, where political dissent is medicalized into psychological pathology (de Koning, 2020).

These practices of securitization produce deep contradictions for Islam in Europe. When the practice of religion is subject to suspicion— which has included sporting beards, dressing in Islamic attire and attending certain mosques—that both religious worship and Muslimness per se become criminal (Kundnani, 2014). Muslims face an impossible choice: giving up visible signs of Islam, or being authentic selves and facing scrutiny and rejection. This contributes to thwarting the development of European Islam, as it problematizes Islamic commitment per se and does not encourage a contextually grounded expression of Islam.

Additionally, counter-terrorism measures have emboldened other conservative Muslim groups that are more than willing to cooperate with police surveillance and sidelined progressive voices of dissent over state scrutiny (Maira, 2009). Governments would rather have reliable, hierarchical Muslim representatives they can blame even if they hold conservative religious views than localized, diverse Muslim populations that include secular and liberal reformers.

Scholarship on radicalization also suggests that securitization may, paradoxically (Chtatou, 2017, September 19), intensify alienation and extremism by fostering perceptions of shared victimhood, limiting avenues for the legitimate expression of grievances, and generating self-fulfilling dynamics in which Muslims internalize and perform the roles ascribed to them as potential threats (Kundnani, 2014; Schmid, 2013). Accordingly, the counterterrorism agenda—intended to safeguard European societies from Islamic radicalism—may instead hinder the development of a balanced and integrated Islam in Europe, which could arguably serve as a more effective deterrent than strategies rooted primarily in surveillance and repression.

14. Institutional Discrimination and Islamophobia

Systemic Islamophobia runs through European societies, stifling opportunity and sowing distrust. Institutional discrimination exists in the form of either explicit organization policies disadvantaging Muslims and/or organizational practices characterized by subtle biases (Zick, Küpper, & Hövermann, 2011).

Discrimination in hiring, as found through both audit (Adida et al., 2010) and legal research, is faced by Muslim job applicants irrespective of skill level. Veiled Muslim women are anyway experiencing a deeper type of resistance, as employers refer to customer preferences, workplace harmony or institutional neutrality to justify their exclusion (Brems et al., 2014). The 2013 EU ruling that permitted employers to ban religious symbols gave judicial cover for discrimination, where the courts have subsequently found that headscarves are not a direct form of discrimination if religion is being treated equally, although in practice Muslims bear the brunt of it (Howard 2012,11).

Schools impose rules against Islamic practices: bans on headscarves, prayers at school and participation in activities due to modesty expectations as well as negative representations of Islam in the curriculum (Joppke, 2009). These limitations send Muslim students the message that their religious identity is not a welcome one, which otherwise could result in feelings of alienation or defensive religiosity.

The bias of landlords, the inequitable lending practices and discriminatory zoning practices have held Muslims in marginal neighborhoods (Musterd, 2005). When spatially concentrated in high poverty areas, immigrants paradoxically are both stigmatized as a source of disadvantage across generations and become highly visible targets for far-right mobilization against the “Islamization” of neighborhoods (Schönwälder, 2010).

Islamophobia - anti-Muslim sentiment, based on stereotype of Islam as violent, oppressive and incompatible with Western civilization - dominates Europe's discourse (Runnymede Trust, 1997; Allen, 2010). Media representations unfairly stigmatize Muslims, by associating them with terrorism, extremism and social problems and simultaneously neglecting the everyday lives of quite ordinary Muslims (Bail 2015). Muslim impending danger is sometimes used by politics, even from moderate political parties to mobilize electoral support (Hafez, 2014).

The European Islamophobia Report clustered the anti-Muslim hate crimes, discrimination and prejudices reproducing across Europe (Bayrakli & Hafez, 2019). It sends a message that not only Muslims' religious spaces but their bodies are under assault, and hatred in digital forms can manifest in forms of physical violence - not just on the net, but also everyday life. This backdrop is directly hostile to the development of a European Islam, and indeed doubts whether Muslims can belong in Europe at all.

Stella (2009:16) points out that *‘Islamophobia operates as acceptable racism in a context...in which overt racism is legally prohibited and socially condemned but cultural and religious critiques of Muslims remain permissible’*. Concealed behind the defense of secularism, gender equality and other western values, Islamophobia is nothing less than exclusionary nationalism that would be perceived as racist if it were pointed towards ethnic minorities (Modood, 2005).

15. Religious Accommodation Conflicts

These fights over religious accommodation, you could say, show the one-size-fits-all tension between Islamic practice and European institutional norms. Freedom of religion is anchored in the constitutions across Europe, but in its practical form for Islam it is continually controversial (Joppke, 2013).

Islamic clothing, notably women's headscarves and face veils, has become the most visible and contentious accommodation issue. France has prohibited overt religious symbols in public schools (2004), face veils in all public domains (2010) and religious symbols for state employees, these issues seized under the rubric of counter-secularism and gender parity (Bowen, 2007; Brems et al., 2014). Belgium,

Austria, Denmark and some regions of Germany and Switzerland have also introduced similar bans (Howard, 2012).

These prohibitions have a disproportionate impact on Muslim women, presupposing that the veil is as a product of force and not choice thereby denying them their voice (Bilge, 2010). Studies have shown that for many veiled women wearing the veil connotes piety, modesty and identity, instead of subordination to the patriarchal authority (Brems et al., 2014). They themselves are dictating (liberal) secular notions of freedom in oppressive ways against women's right to choose (Mahmood, 2005).

Construction of mosques provokes extremely bitter disputes, that are of an intractable nature. Zoning, noise regulation of calls to prayer and architectural directives that don't allow minarets (banned outright in Switzerland after a 2009 referendum) are some tactics through which communities resist such mosque construction and mobilization arguments underpin the threat of mosques to neighborhood integrity (Césari, 2005). These turbulences signify deeper fears towards Muslim presence and a striking reluctance to give Islam the same institutional status as Christianity given full formal religious freedom (Maussen, 2007).

The demands of Halal diets have raised sensitive issues in places such as schools, prisons, hospitals and other institutions. Most European states do provide for religious dietary requirements, but the way provisions are applied can differ dramatically, and there have been schools which have refused any kind of accommodation (Joppke, 2009). The slaughter of animals under halal demand is limited, and has been a subject for legislation in guiding consumers for compliance.

In France, the government-established the French Council of the Muslim Faith (CFCM) which seeks to offer official interlocutors for Moslem communities; however, its legitimacy is debated (Laurence & Vaisse, 2006). To many French Muslims, the CFCM is unrepresentative, male-dominated and too close to government rather than reflecting community interests (Peter Who). Additionally, member organizations of the CFCM have links with Moroccan, Algerian and Turkish states which also brings up issues around foreign control over French Islam (Laurence, 2012).

The descendants of North African immigrants (Chtatou, 2025, September 12), specifically French Muslims, experience extreme socioeconomic marginality that is concentrated in banlieues (suburbs) surrounding large cities (Wacquant, 2008). Unemployment, school failure, police oppression and lack of services provide the sustained condition of marginalization that periodic riots dramatize (2005, 2017). Such conditions encourage estrangement from French society enough to make religious identity compensation a factor (Khosrokhavar, 2005).

Nevertheless, French Islamic thought has developed in its own right. Intellectuals like the Swiss-based and now controversial intellectual Tariq Ramadan and organizations such as Union of Islamic Organizations of France are presented to have projects reconciling Islamic commitment with republican citizenship (Césari, 2004). For many Muslims in France, to be Muslim and French are not mutually

exclusive categories, their religious identity does not have to come at the expense of national identity (Foner & Alba, 2008).

But the denial of Muslim difference by republican assimilationism stunts any institutional growth of European Islam in France. For such a process to unfold effectively, the existence of an aboveboard public sphere for Islamic expression is essential; failing this, Islam in France risks remaining either confined to the private domain or subject to radicalization (Chtatou, 2017, September 19), thereby hindering its integration into civil society. The terrorist attacks of 2015-2016 and the states of emergency that ensued epitomize this deep securitization of French Islam: Muslims have become “inseparable” from security actions, rather than legitimate citizens (Hennette-Vauchez, 2018).

16. Case Study: France and Republican Integration

France hosts Europe's largest Muslim population, with approximately 5.7 million Muslims comprising 8.8% of the population (Pew Research Center, 2017). French republicanism, grounded in *laïcité* (state secularism) and assimilationist citizenship, provides a particularly challenging context for European Islam (Bowen, 2007).

Laïcité emerged from 19th century conflicts between the Catholic Church and the Third Republic, establishing strict separation of religion from state and public institutions (Baubérot, 2000). Religious expression is relegated to private life, with public space conceived as neutral territory free from religious markers. This framework treats all citizens as abstract equals, refusing official recognition of ethnic, religious, or cultural differences (Laborde, 2008).

French Muslims must navigate this republican framework by maintaining religious commitment while demonstrating civic loyalty uncomplicated by religious identity. The headscarf controversies exemplify tensions: when Muslim girls wore headscarves in public schools during the 1990s, the practice was interpreted as challenging republican universalism by introducing religious particularity into secular space (Bowen, 2007). The resulting 2004 law banning conspicuous religious symbols aimed to preserve secular neutrality but disproportionately affected Muslim students (Joppke, 2009).

Organizational representation of Muslims in France has proven contentious. The government-created French Council of the Muslim Faith (CFCM) attempts to provide official interlocutors for Muslim communities, but its legitimacy is contested (Laurence & Vaisse, 2006). Many French Muslims view the CFCM as unrepresentative, male-dominated, and too closely aligned with state interests rather than authentically representing community concerns (Peter, 2006). Moreover, CFCM member organizations maintain ties to Moroccan, Algerian, and Turkish governments, raising questions about foreign influence over French Islam (Laurence, 2012).

French Muslims, particularly descendants of North African immigrants (Chtatou, 2025, September 12), face severe socioeconomic disadvantage concentrated in suburbs (*banlieues*) surrounding major cities (Wacquant, 2008). Unemployment, educational underachievement, police harassment, and inadequate services create conditions of marginalization that periodic riots (2005, 2017) have dramatically highlighted. These conditions foster alienation from French society and strengthen religious identity as compensatory resource (Khosrokhavar, 2005).

Despite these challenges, distinctive French Islamic thought has emerged. Intellectuals such as Tariq Ramadan (though Swiss-based and now controversial) and organizations like the Union of Islamic Organizations of France articulate visions reconciling Islamic commitment with republican citizenship (Césari, 2004). Many French Muslims embrace dual identity as both Muslim and French, rejecting the false choice between religious authenticity and national belonging (Foner & Alba, 2008).

However, republican assimilationism's refusal to recognize Muslim difference institutionally limits development of European Islam in France. Without legitimate public space for Islamic expression, French Islam risks remaining privatized or radicalized, rather than developing as accepted component of French civil society (Chtatou, 2017, September 19). The 2015-2016 terrorist attacks and subsequent states of emergency have further securitized French Islam, treating Muslim communities as security threats rather than citizens (Hennette-Vauchez, 2018).

17. Case Study: Germany and Its Guest Worker Unwanted Hordes

Germany's around 5 million Muslims, predominantly of Turkish origin, descended from the guest worker (*Gastarbeiter*) programs that the country established to import foreign workers as of the 1960s (Yurdakul & Yükleyn, 2009). Until 2000, German citizenship law was based on descent (*jus sanguinis*), so that immigrants of Turkish origin were not granted citizenship even after decades of residence and having been born in Germany (Green 2012).

This exclusionary framework was an expression that Muslims in Germany were not understood as minorities but as foreigners, temporary guests and not permanent residents. Parallel organizations such as mosques, cultural associations and the media were established in Turkish communities which largely remained attached to Turkey rather than integrated into German society (Mandel, 2008). Through *Diyanet*, the Turkish state was able to maintain a significant measure of control over religious life and how the faith was practiced by appointing imams and providing religious instruction and guidance (Yükleyn & Yurdakul, 2011), thus sustaining Turkish national identity among the diaspora.

Citizenship legislation (Reform in 2000) included a "conditional birthright citizenship" clause (*jus soli*), which required at least one of the parents to have permanent residency in order for their children, born on German soil, to be granted

German nationality (Green, 2012). The very presence of permanent Muslims was recognized in this reform, while these Muslims were given access to final institutional membership. Yet, the integration discussion is ongoing and continues to privilege processes of cultural assimilation, demanding from Muslims an adherence to German *Leitkultur* (leading culture) and democratic values through mandatory integration courses and tests (Joppke, 2007).

Germany has formalized initiatives aimed at cultivating an indigenous Islamic theology, notably through the establishment of university-based Islamic studies programs. The University of Tübingen and the University of Münster, and others, have established an institute of Islamic theology that integrates traditional Islamic sciences with (secular) academic studies to educate Imams and religious educators for a German context (Schmid & Akca, 2019). These efforts are a form of state investment into European Islamic scholarship and yet raise issues of state meddling in religious exegesis, or its privileging prescribed tenets (Spielhaus, 2011).

The integration trajectories of Muslims of Turkish origin in Germany remain uneven, marked by both notable successes and persistent challenges. Second and third generations indicate education and economic improvement, while rates of attending university and employed in a professional occupation go up (Crul & Schneider, 2010). However, long-term discrimination – especially in the job and housing market – obstructs full integration (Diehl & Liebau, 2016). The rise of the Alternative for Germany (AfD), coupled with the normalization of anti-Muslim discourse within mainstream political arenas, has fostered hostile socio-political climates that undermine Muslims' sense of belonging (Hafez & Heinisch, 2018).

These are not the only religious pathways that are followed by German Muslims. These include culturally-based Turkish Islam learned from their parents; adopters of reformist movements aimed at pure Islamic practice; and individuals who craft individualized spirituality, integrating their Islamic identity with German citizenship (Tezcan 2012). Muslim women's associations argue for increased participation in mosques and contest patriarchal interpretations, thereby contributing to altered German Islamic discourse (Nökel, 2002).

The extent to which an Islam that is distinctly German will emerge involves a combination of whether structural obstacles recede and whether Turkish state hegemony over mosques wanes, thus opening space for independent institutions such as *Ibâd al-rahmân* (German Muslims). This process is, however, in turn made more difficult by recent Turkish political trends under President Erdoğan which enhance rather than moderate transnational Turkish influence and raise pressure against European adjustment (Yanasmayan, 2016).

18. Case Study: UK and Multiculturalism Acceptance

With an estimated 3.1 million Muslims in Britain, the majority of whom are from a South Asian background (Pakistani and Bangladeshi). They occupy a social

setting that embraces multiculturalism as both a historical and contemporary official recognition of religious and ethnic diversity (Modood, 2007). Although increasingly contested in recent years, multiculturalism in the United Kingdom has traditionally enabled the institutional acknowledgment of Muslim communities as legitimate corporate agents within the public sphere (Meer & Modood, 2009).

In the United Kingdom, Muslims participate in a framework of institutional accommodation that includes access to state-funded faith schools, provision for religious dietary requirements in public institutions, and recourse to non-binding sharia councils for family dispute resolution (Bano, 2012). In addition, umbrella organizations such as the Muslim Council of Britain and similar representative bodies negotiate with the state on matters concerning Muslim communities, thereby consolidating institutional avenues for a collective Muslim voice (Klausen, 2005).

Although often regarded as one of the least prescriptive national cultural models, British multiculturalism has remained deeply controversial. Following the September 11 attacks, critics argued that it contributed to the formation of parallel communities, the consolidation of conservative religious authority, and the potential for radicalization (Phillips, 2006; Chtatou, 2017, September 19). This critique was reinforced by the 2001 disturbances in northern English cities and the 7 July 2005 London bombings, which heightened anxieties about social fragmentation. Consequently, policy debates increasingly shifted toward promoting “British values” and enhancing social cohesion (Cantle, 2001; Phillips, 2006).

The Prevent counter-terrorism program perfectly encapsulates these tensions in British Islam. Although presented officially as a measure to counter extremism from any ideology, Prevent is disproportionately focused on Muslims with the school system, NHS and social services under surveillance (Kundnani 2014). This securitisation is in opposition to multicultural recognition by positing the Muslim religious identity as tainted (Qureshi, 2015).

British Muslims exhibit significant socioeconomic variation. There are differences based on the country of origin, with Pakistani and Bangladeshi Muslims faring worse than Indian Muslims, who have high poverty rates, educational underachievement and experience employment discrimination (Heath et al., 2008). The production of socio-economic disadvantage has been closely tied to residential concentration in northern industrial cities; however, Muslim communities in London remain comparatively more socially and economically mixed (Finney & Simpson, 2009).

The vitality of Islamic thought in the United Kingdom is a testament to these dynamics. A range of scholars and intellectuals actively contribute to theological debates, while Muslim civil society organizations address community concerns and Islamic institutions—including schools, charities, and media outlets—develop the infrastructure necessary for Muslim participation in British society (Lewis, 2007). At the same time, liberal voices, feminist Muslim activists, and LGBTQ Muslims

challenge conservative interpretations of Islam while remaining engaged with the faith, thereby contributing to its internal pluralism (Yip & Page, 2013).

Sharia council polemics lay bare tensions between multicultural concessions and liberal rights considerations. Sharia councils offer alternative dispute resolution for family matters, with critics claiming they discriminate against women and run parallel legal structures while proponents highlight participation on an opt-in basis as well as cultural sensitivity (Bano, 2012). This process serves to reflect the complexities of religious accommodation in a secular system.

Brexit and creeping xenophobia have made the public environment in Britain increasingly hostile for British Muslims. Post-Brexit referendum, anti-Muslim hate crimes have surged and political discourses are increasingly calling into question the belonging of Muslims (Elahi & Khan, 2017). It is not clear yet whether British multiculturalism will continue to support the institutional growth of Muslims in this new climate.

19. Comparative Analysis: Convergence and Divergence

A comparison of France, Germany and Britain shows both shared patterns and also some striking differences in how European Islam unfolds at the national level.

These challenges include:

- Continued socio-economic disadvantage affecting Muslims across communities.
- Discrimination in employment, housing, and education, regardless of national framework.
- Securitization following terrorist attacks, leading to greater scrutiny of Muslim populations (Nordin, 2015).
- Issues in creating indigenous Islamic scholarship distinct from foreign influences.
- Generational divides, as Europe-born Muslims establish hybrid identities where religious commitment fuses with European values (Heath et al., 2008).

Such differences mirror differing national institutional settings for Muslim incorporation. French republican law prohibits public expressions of religion, requires Islam to be privatized and causes friction over outward signs of Islamic piety. Muslims could not be formally members under the German *jus sanguinis* citizenship regime, although recent reforms have increased access. On the other, British multiculturalism offers institutional recognition of Muslim distinctiveness but has been steadily challenged (Koopmans, 2013).

Koopmans et al. (2005) argue that national citizenship regimes—the way rights, inclusion, and belonging are institutionally organized in a given country—shape how Muslims perceive their rights and how they mobilize politically around

those rights. In other words, whether the state recognizes group-based claims, frames equality in universalist or difference-friendly terms, and controls access to citizenship formally all affect Muslim political claims and collective action.

In Britain, the relatively multicultural citizenship regime has historically allowed and even legitimized claims by Muslims framed in terms of religious accommodation (e.g., faith schools, chaplaincies, anti-discrimination protections). This “pragmatic multiculturalism” creates a space where Muslim groups can make specific demands for religious rights and symbolic recognition, often justified through anti-discrimination and minority-rights frames rather than total assimilation.

In France, the republican model tends to universalize and depoliticize Muslim grievances: it assimilates complaints about discrimination or religious exclusion into a broader discourse of universal anti-discrimination and social justice, downplaying or rejecting explicit religious or ethnic group claims. Because the republican idiom emphasizes a single, secular citizenship, many Muslim claims are reframed as violations of “equal rights for all” or breaches of anti-discrimination principles, rather than as legitimate group-specific religious demands.

In Germany, the historically more ethno-national mode of citizenship—where access to formal citizenship and political inclusion for guest-worker descendants (especially Turkish-origin Muslims) was long restricted—has produced a different pattern. Exclusion, both legal and symbolic, encouraged many Turkish-origin Muslims to maintain a stronger orientation toward the homeland and to invest less in domestic political integration, which in turn limited the scope and character of their Muslim-specific political mobilization in Germany.

In short, Koopmans and colleagues show that Britain’s multiculturalism enables Muslim religious claims, France’s republicanism reroutes them into universalist justice frames, and Germany’s exclusionary citizenship regime dampens domestic Muslim political integration, pushing attention outward toward the country of origin.

Recent empirical studies and theoretical analyses confirm striking convergences between European countries in responses to Muslim immigration, particularly after Islamist terror attacks like Charlie Hebdo in 2015, which heightened resistance to Muslim immigrants across regions with high intergroup competition. These parallels encompass widespread stereotyping of Muslim and MENA ethnicities as inherent security threats—often termed “post-racial racism” or “Islamophobia”—fuelled by media portrayals linking Islam to terrorism and extremism post-9/11 and subsequent attacks. Additionally, political opposition to Muslim immigration transcends national traditions, as seen in shifts from multiculturalism to assimilationist policies emphasizing cultural integration and *Leitkultur* (leading culture).

A persistent challenge is reconciling religious liberty for Muslims with secular values like gender equality and state neutrality, where courts navigate symbolic Christian privileges against Islam’s public claims, often resulting in exclusive culturalization of religion. Joppke (2013) highlights this in debates over a “Christian

identity" for liberal states, signalling exclusion to Europe's 20 million Muslims while institutions uphold liberal norms amid public opposition.

These homologies underscore that national specificities, while significant, operate within pan-European dynamics: securitization of Muslim communities via integration policies, citizenship barriers, and counterterrorism measures that foster exclusion and radicalization fears (Chtatou, 2017, September 19). This framework not only shapes Muslim experiences but also erodes broader democratic rights through racial profiling and xenophobic rhetoric.

20. Assessing European Islam: Is There a Generation Gap?

Considering all this, how to revise European Islam? The answer, it seems from the evidence, is complicated: both pure myth and total reality - but also a possibility with a long way to go, impeded by some significant obstacles.

a. Arguments Supporting Reality

Demographic Immutability: Muslims are 5–6% (2010), and being second- and third-generation growing up in Europe, they simply have not known any other home than the one they live in (Pew Research Center, 2017). It is this permanence that allows for the emergence of identifiable European Islamic forms.

Hybrid Identities: Research repeatedly shows that many European Muslims adopt a hybrid identity, defining themselves both as Muslim and European, and rejecting the false choice between religious authenticity and national citizenship (Foner & Alba, 2008).

Theological Innovation: Theology invented by scholars such as Tariq Ramadan who construct visions of contextual and Islamically sound European-Islam (Ramadan 2004, 2009).

Institution building: Infrastructure for European Muslim life is created by Muslim organizations, mosques, educational institutions, and civil society groups (Laurence, 2012).

Process of Accommodation: Muslims make pragmatic accommodations between their Islamic tradition and European institutional framework including accommodations in the workplace with prayer, Islamic financial products to education compromise (Peter, 2006).

Religious Revival of the Second Generation: The resurgence of religion among the second-generation involves European Muslim youth seeking sound Islamic knowledge adjusted to their situation rather than simply reproducing parents' cultural customs as a matter of course (Roy, 2004).

b. Arguments Supporting Myth

Structural Subordination: Pervasive marginalization leads to continued exclusion from full integration and generates a sense of alienation (Heath et al., 2008).

Securitization: Counter-terrorist policies securitize the Muslim identity itself and lead to hindering European Muslims at peace with themselves (Kundnani, 2014).

Theological Resistance: Conservative religious authorities, both within Europe and transnationally, resist contextual adaptation as dangerous innovation departing from authentic Islam (Roy, 2004).

Political hostility: Right-wing populism raises questions about whether Islam can truly become part of Europe, and under such pressures, the integration of Muslims becomes brutal (Hafez, 2014).

Institutional Restriction: Limited recognition of Islamic institutions, restrictions to religious practice and a lack of accommodation serve as barriers to full Muslim participation (Joppke, 2009).

Foreign Influence: Reliance on foreign-trained imams, Gulf financing, and transnational Islamic groups stifle the formation of independent European-Islamic institutions (Laurence 2012).

21. Conclusion: European Islam on Trial as a Thing to Become

"European Islam: Myth or Reality?" cannot be answered with a simple yes or no. European Islam exists in embryonic, contested form — a becoming rather than an established fact, a project rather than an accomplished one. It is a specific form of Islam practiced, for instance, by a young man born and raised in Belgium who simultaneously maintains close links with transnational religious networks. The complexity of internally differentiated Islamic belief and practice among European Muslims points to hybrid identities, contextual adaptations, and constructive engagement with European civic structures among Muslim populations born and raised on the continent. Yet significant barriers remain. Institutional bias, securitization, theological inertia, political hostility, and socioeconomic marginalization all impede the emergence of a vibrant European Islam as a distinct tradition — one with a robust theology comparable to the historic Islamic traditions that have taken root in other regional contexts. European Islam, in short, is neither myth nor accomplished reality, but an ongoing and deeply contested process of formation.

The expanded mythos of which the perpetrators are part allows us to see such adaptations. The "Islam" practiced in Indonesia is not the same as Arab Islam, which is not the same as West African Islam, but are still recognizably Islamic, and mixed with local influences (Mandaville, 2001). The question is whether European context allows similar adaptation, or if what are identified as peculiar aspects of European modernity — secularism, individualism, strong state-church separation, liberal rights structures — just can't be squared with Islamic tradition.

There are theological resources for European Islam. Ideas like the *maqasid al-sharia* (objectives of Islamic law) offer paradigms that encourage historical interpretation in search of underlying values rather than mindless application of classic rulings (Ramadan 2004). Although it has limitations, *fiqh al-aqalliyât* deals with

some related issues in Europe (Caeiro, 2010). These Islamic reformist movements for progressive change offer alternative interpretations that enter a dialogue with the patriarchal and authoritarian readings, without abandoning religiosity (Safi, 2003).

But theological innovation also needs institutional footing, academic authority, and communal respect. European Islamic scholarship is still in its early stages of development with a large proportion of the imported religious leadership having only very limited knowledge about European issues and society (Laurence, 2012). Academia-based Islamic theology programs seek to close this gap, but they are still limited in scale and open to accusations of state interference in religion (Schmid & Akca, 2019). Whether the European Indigenising Islamic scholarship is able to become sufficiently deep and broad so as to steer Muslims communities authoritatively in the future is uncertain.

Empirical study shows that Muslim experiences are heterogenous. Some Muslims live secular lives without much religious identification, other adhere to conservative practices while engaging with a more European-style civil society and yet even some develop “ecumenical” (Outhwaite, 2007) readings that harmonize Islamic norms with those of liberal democracy and human rights (Voas & Fleischmann, 2012). This variety is a reflection of European pluralism per se, however, whether it transpires into an integrated European Islamic tradition or remains atomised individuality is unknown.

Institutional contexts play a decisive role in shaping outcomes. In settings where European states provide recognition, accommodation, and genuine inclusion, the conditions are conducive to the emergence of a “European Islam.” Conversely, where Muslims encounter discrimination, securitization, and exclusion, these dynamics tend to foster alienation and forms of defensive religiosity. Cross-national comparisons further highlight the importance of contextual variation: British multiculturalism, for instance, has enabled trajectories distinct from those associated with French republicanism or Germany’s historical guest-worker framework (Koopmans et al., 2005). However, recent shifts toward heightened securitization and increasing restrictions on religious practice risk undermining the integrative potential of these national models.

European Islam is ever more hemmed in by political dynamics. Muslim presence is vilified as an existential danger by right-wing populism delegitimising Muslim belonging and encouraging hostility (Hafez, 2014). Dependent on counter-terrorism frameworks, Muslim religiosity is the very axis of suspicion and monitoring (Kundnani, 2014). These political circumstances undermine the possibility of a comfortable European Muslim identity based on accepting that Muslims belong in Europe.

Transnational influences further complicate European Islamic growth in equivocal terms. Gulf-sponsored Salafi literalism is a conservative version of the religion that resists contextual adaptation (Meijer, 2009). The Turkish and Moroccan state domination of diaspora mosques hinders the development of autonomous

European Muslim organizations (Yükleyen & Yurdakul, 2011). But international networks also manifest theological resources, a plurality of perspectives, and links with global *umma* that Muslims in Europe creatively adapt to the local situation (Mandaville, 2001).

The securitization triggered by terrorist acts is, in many ways, the most serious challenge. When mosque surveillance, imam monitoring, and prevention programs treat Islamic commitment itself as a risk factor, authentic Muslim practice becomes nearly impossible (Qureshi, 2015). Muslims are thus placed in an unwinnable position: they must either prove their integration by minimizing their religion or hold fast to their faith at the risk of suspicion. This duality frames Islam and Europe as inherently opposed rather than potentially complementary, precluding the emergence of a distinctly European Islam by definition.

Gender becomes a particularly controversial site of struggle. Patriarchal domination as articulated in some conservative Islamic interpretations clashes with European gender equality standards, thereby generating tensions over issues such as family law, mosque governing systems, and women's religious leadership (Jouili, 2015). Yet Muslim women are actively present in these debates: many have produced feminist Islamic interpretations that challenge patriarchy without abandoning religious belief (Wadud, 1999; Barlas, 2002). The extent to which European Islam will develop egalitarian gender frameworks or reproduce these patriarchal structures will strongly determine how credible and appealing it is to the younger generation.

Socioeconomic integration as a basis for religious adaptation. Muslims with educational and employment success, residence integration tend to develop hybrid identity blending Islamic and European ethnic identities (Heath et al., 2008). On the other hand, marginalized Muslims, who are confronted with discrimination and disadvantage more often adopt a defensive religiosity or deny that they belong to Europe. Policies that affect Muslim socioeconomic incorporation influence the potential for European Islam more directly than religious-specific policies themselves.

As we look ahead, several promising possibilities emerge. In the best-case scenario, European Muslims thrive socioeconomically, discrimination diminishes, and an indigenous Islamic scholarship takes root in Europe. Europeans increasingly accommodate religious diversity in their midst, allowing European Islam to crystallize as a distinct tradition. This tradition expresses Muslim values within the European framework of civil rights, democracy, and tolerance for differences. Muslims become visible as successful professionals, entrepreneurs, politicians, writers, and intellectuals in their own right—shaping the Europe of the mind. In this way, positive images normalize their belonging.

In this ugly future, discrimination continues, securitization grows ever more severe and the power of right-wing populism surges as exclusionary policies take root. Muslims are still on the fringe, building their own communities and remaining separate from the established society. Some Muslims end up dropping their

religious identity altogether in an effort to eliminate stigma, and others may actually become even more conservative, or extreme, as a result of feeling rejected. European Islam doesn't evolve because Europeans won't accept Muslim membership.

The best approach probably is somewhere between these two extremes: ongoing contested negotiation where European Islam remains present in incomplete, fragmented form and never fully institutionalized. Various Muslim communities produce divergent adaptations — some absorb themselves into secularism, some retain conservative traditionalism, still others evolve forward-leaning hybrids. A geographic divide persists, with certain cities or areas managing to successfully absorb Muslims while others remain locked in tense standoffs. This is why European Islam still embodies eternal becoming.

Whether European Islam eventually prospers is crucially a matter of political decisions over the next generation or two. Will European societies sincerely accept pluralism, and see Muslims as legitimate stakeholders in European projects? Will there be enforcement of anti-discrimination policies ensuring equal opportunity for all, regardless of religious identity? Are the days of robocops truly over, at least in Washington? Will the Muslims be able to gain political representation in accordance with demographics? Can educational and financial opportunities flourish for Muslim communities?

The answers to these questions stem not from theological necessity or cultural determinism, but from deliberate policy choices, institutional reforms, and evolving social values. European Islam is neither inevitably unattainable nor automatically assured. It represents an opportunity hinging on the solidarity of Muslim communities and European societies alike: Muslims must constructively engage the European experience, forging a theological vision attuned to this context while safeguarding religious authenticity. In turn, European societies must transcend Islamophobia, embrace genuine inclusion, and recognize Muslims as fully authentic citizens whose distinct religious identity enriches rather than endangers European civilization.

The idea of a European Islam grates on both conservative Muslims who disdain accommodation and secular Europeans uneasy about public religion. It calls upon Muslims to accept creativity, *ijtihad* (independent reasoning), and context-based interpretation instead of a mechanical adherence to rulings meant for the different times and places in which they were developed. It encourages Europeans to broaden definitions of what it means to be European to encompass Islam, rather than seeing being Muslim and European as mutually exclusive.

Ultimately, "European Islam: Myth or Reality?" can only be concluded with respect to it, while the phenomenon is still being built. There can be few who have been entirely ignorant of these factors, and yet at their heart a pessimistic conclusion looms: despite signs of European Islam—hybrid identities, contextual practices, emerging institutions, theological innovation—it is hamstrung by too many barriers to form a fully-fledged tradition. The prospect of an 'ever closer' European

Islam becoming a reality — or to use the phrase more appropriately, a European Islam that is just realized, since in most respects it is already an interwoven fact — ultimately depends on the choices taken in coming years by political leaders and religious authorities as well as Muslim communities and all kinds of native-born citizens. Thus, it is not a mere dream or prospect already realized but rather an open question, something undecided and contested—a civilizational undertaking whose success or failure will determine the future face of Europe and contribute profoundly to Islam's ongoing global development.

The stakes are larger than Muslim communities themselves. What native Muslims experience in European policies of integration and what kind of Islam is cultivated in Europe will decide if European pluralism has a potential to accommodate substantial religious diversity or whether European secularism can only work with cultural homogeneity free from radical religious otherness. It's going to test whether liberal democracy can truly accommodate communities with values at odds with secular liberal consensus. And it will help shape how Muslims around the world think about the relationship between Islamic tradition and modern pluralistic democracy. European Islam is hence not only a Muslim problem, but rather all-European and ultimately global task with implications reaching far beyond the immediate one of how Muslims are being integrated within European societies.

In summary, European Islam is an emerging phenomenon confronting profound challenges—neither a mere myth nor a settled reality. Its trajectory depends on a complex interplay of theological innovation, institutional dynamics, political forces, social sensibilities, and policy choices. What is required is neither unbridled skepticism about its feasibility nor premature triumphalism, but a sober recognition of the ongoing negotiations that will ultimately determine its shape and substance—raising the question of whether marginal dynamics might come to exert a disproportionate influence over broader societal outcomes.

References

- Abou El Fadl, K. (1994). Islamic law and Muslim minorities: The juristic discourse on Muslim minorities from the second/eighth to the eleventh/seventeenth centuries. *Islamic Law and Society*, 1(2), 141-187. <https://doi.org/10.1163/156851994X00011>
- Adida, C. L., Laitin, D. D., & Valfort, M.-A. (2010). Identifying barriers to Muslim integration in France. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 107(52), 22384–22390. <https://doi.org/10.1073/pnas.1015550107>
- Akkerman, T. (2018). The effect of populist radical-right parties on immigration policy agendas. In C. Rovira Kaltwasser, P. Taggart, P. Ochoa Espejo, & A. Zaslove (Eds.), *The Oxford handbook of populism* (pp. 555–576). Oxford University Press.

- Akkerman, T., de Lange, S. L., & Rooduijn, M. (Eds.). (2016). *Radical right-wing populist parties in Western Europe: Into the mainstream*. Routledge.
- Allen, C. (2010). *Islamophobia*. Ashgate.
- Anthias, F. (2013). Moving beyond the Janus face of integration and diversity discourses: Towards an intersectional framing. *The Sociological Review*, 61(2), 323–343. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12001>.
- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press.
- Bail, C. A. (2015). *Terrified: How the anti-Muslim fringe became mainstream*. Princeton University Press.
- Bano, S. (2012). *Muslim women and sharia councils: Community, the law and Muslim women*. Palgrave Macmillan.
- Barlas, A. (2002). *Believing women in Islam: Unreading patriarchal interpretations of the Qur'an*. University of Texas Press.
- Baubérot, J. (2000). *Histoire de la laïcité en France*. Presses Universitaires de France.
- Bayraklı, E., & Hafez, F. (Eds.). (2019). *European Islamophobia report 2018*. SETA.
- Beauchemin, C., Hamel, C., & Simon, P. (Eds.). (2015). *Trajectoires et origines: Enquête sur la diversité des populations en France*. Inéd Éditions.
- Bergeaud-Blackler, F. (2007). New challenges for Islamic ritual slaughter: A European perspective. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33(6), 965–980. <https://doi.org/10.1080/13691830701432871>
- Bilge, S. (2010). Beyond subordination vs. resistance: An intersectional approach to the agency of veiled Muslim women. *Journal of Intercultural Studies*, 31(1), 9–28. <https://doi.org/10.1080/07256860903477662>
- Birt, J. (2006). Good imam, bad imam: Civic religion and national integration in post-9/11 Britain. *The Muslim World*, 96(4), 687–705. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2006.00153.x>Digital Object Identifier (DOI)
- Bowen, J. R. (2007). *Why the French don't like headscarves: Islam, the state and public space*. Princeton University Press.
- Brems, E. (Ed.). (2014). *The experiences of face veil wearers in Europe and the law*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415591>
- Bruce, S. (2002). *Das ist Gott: Säkularisierung im Westen [God is dead: Secularization in the West]*. Blackwell.
- Bruce, S. (2011). *Secularization: In defense of an unfashionable theory*. Oxford University Press. <https://academic.oup.com/book/2432?login=false>

- Brubaker, R. (1992). *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Harvard University Press.
- Bunt, G. R. (2009). *iMuslims: Rewiring the house of Islam*. University of North Carolina Press.
- Caeiro, A. (2010). The Power of European Fatwas: The Minority Fiqh Project and the Making of an Islamic Counterpublic. *International Journal of Middle East Studies*, 42(3), 435–449.
- Cantle, T. (2001). *Community cohesion: A report of the Independent Review Team*. Home Office. <https://www.belongnetwork.co.uk/resources/community-cohesion-a-report-of-the-independent-review-team/>
- Carol, S., & Koopmans, R. (2013). Dynamics of contestation over Islamic religious rights in Western Europe. *Ethnicities*, 13(2), 165–190. <https://doi.org/10.1177/14687968124708>
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press.
- Casanova, J. (2009). Immigration and the new religious pluralism: A European Union–United States comparison. In G. B. Levey & T. Modood (Eds.), *Secularism, religion and multicultural citizenship* (pp. 139–163). Cambridge University Press.
- Castles, S., & Miller, M. J. (2009). *The age of migration: International population movements in the modern world* (4th ed.). Guilford Press.
- Césari, J. (2004). *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United*. Palgrave Macmillan.
- Césari, J. (2005). Mosque Conflicts in European Cities: Introduction. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31(6), 1015–1024. <https://doi.org/10.1080/13691830500282626>
- Césari, J. (2009). *The securitisation of Islam in Europe* (CEPS Challenge Paper No. 15). Center for European Policy Studies. <https://www.ceps.eu/ceps-publications/securitisation-islam-europe/>
- Chtatou, M. (2017, September 19). Radicalization of young Moroccans of European diaspora and responsibility of Europe (Op-ed). *Eurasia Review*. <https://www.eurasiareview.com/19092017-radicalization-of-young-moroccans-of-european-diaspora-and-responsibility-of-europe-oped/>
- Chtatou, M. (2025, September 12). Between homelands and diasporas: The case of the North African diaspora in France (Analysis). *Eurasia Review*. <https://www.eurasiareview.com/12092025-between-homelands-and-diasporas-the-case-of-the-north-african-diaspora-in-france-analysis/>

- Diehl, C., & Liebau, E. (2016). Turning back to Turkey – or turning the back to Germany? Remigration intentions and behavior of Turkish immigrants in Germany between 1984 and 2011. *Zeitschrift für Soziologie*, 44(1), 22–41. <https://doi.org/10.1515/zfsoz-2015-0104>
- Elahi, F., & Khan, O. (Eds.). (2017). *Islamophobia: Still a challenge for us all*. Runnymede Trust.
- Favell, A. (2001). *Philosophies of integration: Immigration and the idea of citizenship in France and Britain* (2nd ed.). Palgrave Macmillan.
- Fekete, L. (2009). *A Suitable Enemy: Racism, Migration and Islamophobia in Europe*. Pluto Press. [/](#)
- Fetzer, J. S., & Soper, J. C. (2005). *Muslims and the state in Britain, France and Germany*. Cambridge University Press.
- Finney, N., & Simpson, L. (2009). *Sleepwalking to segregation? Challenging myths about race and migration*. Policy Press.
- Foner, N., & Alba, R. (2008). Immigrant religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or barrier to inclusion? *International Migration Review*, 42(2), 360–392. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2008.00128.x>
- Göle, N. (2006). Europe's Encounter with Islam: What Future?. *Constellations*, 13: 248–262. <https://doi.org/10.1111/j.1351-0487.2006.00454.x>
- Goodhart, D. (2017). *The road to somewhere: The populist revolt and the future of politics*. Hurst & Company.
- Green, S. (2012). Much ado about not-very-much? Assessing ten years of German citizenship reform. *Citizenship Studies*, 16(2), 173–188. <https://doi.org/10.1080/13621025.2012.667610>
- Habermas, J. (2006). Religion in the public sphere. *European Journal of Philosophy*, 14(1), 1–25. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2006.00241.x>
- Habermas, J. (2008). Notes on post-secular society. *New Perspectives Quarterly*, 25(4), 17–29. <https://doi.org/10.1111/j.1540-5842.2008.01017.x>
- Heinisch, R., & Hafez, F. (2018). Austrian consociationalism restrained and broken: The Freedom Party in government. *Journal of Democracy*, 29(4), 82–95.
- Heath, A. F., Rothon, C., & Kilpi, E. (2008). The second generation in Western Europe: Education, unemployment and occupational attainment. *Annual Review of Sociology*, 34, 211–235. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.34.040507.134728>
- Heath-Kelly, C. (2013). Counter-Terrorism and the Counterfactual: Producing the 'Radicalization' Discourse and the UK PREVENT Strategy. *The British Journal of*

- Politics and International Relations*, 15(3), 394-415. <https://doi.org/10.1111/j.1467-856X.2011.00489.x>Digital Object Identifier (DOI)
- Hennette-Vauchez, S. (Ed.). (2018). *Ce qui reste(ra) toujours de l'urgence*. Institut Universitaire Varenne.
- Hourani, A. (1962). *Arabic thought in the liberal age, 1798–1939*. Oxford University Press (for the Royal Institute of International Affairs).
- Howard, E. (2012). *Law and the wearing of religious symbols: European bans on the wearing of religious symbols in education*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203181485>
- Joppke, C. (1999). *Immigration and the nation-state: The United States, Germany and Great Britain*. Oxford University Press.
- Joppke, C. (2007). Beyond national models: Civic integration policies for immigrants in Western Europe. *West European Politics*, 30(1), 1–22. <https://doi.org/10.1080/01402380601019613>
- Joppke, C. (2009). *Veil: Mirror of identity*. Polity Press.
- Joppke, C. (2013). A Christian identity for the liberal state? *The British Journal of Sociology*, 64(4), 597–616. <https://doi.org/10.1111/1468-4446.12041>
- Jouili, J. S. (2015). *Pious practice and secular constraints: Women in the Islamic revival in Europe*. Stanford University Press.
- Kepel, G. (2012). *Banlieue de la République: Société, politique et religion à Clichy-sous-Bois et Montfermeil*. Gallimard.
- Khosrokhavar, F. (2005). *Suicide bombers: Allah's new martyrs*. Pluto Press.
- Klausen, J. (2005). *The Islamic challenge: Politics and religion in Western Europe*. Oxford University Press.
- Koopmans, R. (2013). Multiculturalism and immigration: (Challenging the nation-state) comparisons in cross-national perspective. *Annual Review of Sociology*, 39, 147–169. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-071312-145630>
- Koopmans, R. (2015). Religious Fundamentalism and Hostility against Out-groups: A Comparison of Muslims and Christians in Western Europe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 41(1), 33–57. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2014.935307>
- Koopmans, R., Statham, P., Giugni, M., & Passy, F. (2005). *Contested citizenship: Immigration and cultural diversity in Europe*. University of Minnesota Press.
- John, A. V. (1980). *By the sweat of their brow: Women workers at Victorian coal mines*. Routledge and Kegan Paul.

- Kundnani, A. (2014). *The Muslims are coming! Islamophobia, extremism and the homegrown War on Terror*. Verso.
- Laborde, C. (2008). *Critical republicanism: The Hijab controversy and political philosophy*. Oxford University Press.
- Laurence, J. (2012). *The Emancipation of Europe's Muslims: The State's Role in Minority*. Princeton University Press.
- Laurence, J., & Vaisse, J. (2006). *Integrating Islam: Political and religious challenges in contemporary France*. Brookings Institution Press.
- Levitt, P., & Glick Schiller, N. (2004). Conceptualizing simultaneity: A transnational social field perspective on society. *International Migration Review*, 38(3), 1002–1039. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2004.tb00227.x>
- Lewis, P. (2007). *Young, British and Muslim*. Continuum.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton University Press.
- Maira, S. M. (2009). *Missing: Youth, citizenship, and empire in post-9/11 America*. Duke University Press.
- Malik, J. (Ed.). (2004). *Muslims in Europe: From the margin to the center*. Lit Verlag.
- Malik, J., & Hinnells, J. (eds.). (2006). *Sufism in the West*. Routledge.
- Mandaville, P. (2001). *Transnational Muslim politics: reimagining the umma*. Routledge.
- Mandaville, P. (2007). Globalization and the politics of religious knowledge: Pluralizing authority in the Muslim world. *Theory, Culture & Society*, 24(2), 101–115. <https://doi.org/10.1177/0263276407074998>
- Mandel, R. (2008). *Cosmopolitan anxieties: Turkish challenges to citizenship and belonging in Germany*. Duke University Press.
- March, A. F. (2009). Sources of moral obligation to non-Muslims in the “jurisprudence of Muslim minorities” (*fiqh al-aqalliyyāt*) discourse. *Islamic Law and Society*, 16(1), 34–94. <https://doi.org/10.1163/156851908X413757>
- March, A. F. (2015). Political Islam: Theory. *Annual Review of Political Science*, 18(1), 103–123. <https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-082112-141250>
- Maussen, M. (2007). *The governance of Islam in Western Europe: A state of the art report* (IMISCOE Working Paper No. 16). IMISCOE.
- Mavelli, L. (2012). Postsecular resistance, the body and the 2011 Egyptian Revolution. *Review of International Studies*, 38(5), 1057–1078.

- Mavelli, L. (2012). Postsecular resistance, the body, and the 2011 Egyptian Revolution. *Review of International Studies*, 38(5), 1057–1078. <https://doi.org/10.1017/S0260210512000472>
- Maxwell, R. (2010). Evaluating migrant integration: Political attitudes across generations in Europe. *International Migration Review*, 44(1), 25–52. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2009.00797.x>
- Meer, N. (2013). Racialization and religion: Race, culture and difference in the study of antisemitism and Islamophobia. *Ethnic and Racial Studies*, 36(3), 385–398. <https://doi.org/10.1080/01419870.2013.734392>
- Meer, N. & Modood, T. (2009). Refutations of racism in the ‘Muslim question’. *Patterns of Prejudice*, 43(3–4), 335–354. <https://doi.org/10.1080/00313220903109250>
- Meijer, R. (Ed.). (2009). *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*. Columbia University Press.
- Menocal, M. R. (2002). *The ornament of the world: How Muslims, Jews, and Christians created a culture of tolerance in medieval Spain*. Little, Brown.
- Modood, T. (1990). Muslims, race and equality in Britain: Some post-Rushdie affair reflections. *Third Text*, 4(11), 127–134. <https://doi.org/10.1080/09528829008576269>
- Modood, T. (2003). Muslims and the Politics of Difference. *The Political Quarterly*, 74: 100–115. <https://doi.org/10.1111/j.1467-923X.2003.00584.x>
- Modood, T. (2005). *Multicultural Politics: Racism, Ethnicity, and Muslims in Britain*. University of Minnesota Press.
- Modood, T. (2007). *Multiculturalism: A civic idea*. Polity Press.
- Musterd, S. (2005). Social and Ethnic Segregation in Europe: Levels, Causes, and Effects. *Journal of Urban Affairs*, 27(3), 331–348. <https://doi.org/10.1111/j.0735-2166.2005.00239.x>
- Nielsen, J. S. (2004). *Muslims in Western Europe* (3rd ed.). Edinburgh University Press.
- Nökel, S. (2002). *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam: Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken – eine Fallstudie*. Transcript Verlag.
- Norris, H. T. (1993). *Islam in the Balkans: Religion and society between Europe and the Arab world*. University of South Carolina Press.
- Norris, P., & Inglehart, R. (2004). *Sacred and secular: Religion and politics worldwide*. Cambridge University Press.

- Norris, P., and Inglehart, R. (2019). *Counter-revolution: Trump, Brexit and the new populist revolt*. Cambridge University Press.
- Norris, P., & Inglehart, R. (2019). *Cultural Backlash: Trump, Brexit, and Authoritarian Populism*. Cambridge University Press.
- Peter, F. (2006). Leading the Community of the Middle Way: A Study of the Muslim Field in France. *The Muslim world*, 96(4), 707-736. doi:10.1111/j.1478-1913.2006.00154.x
- Pew Research Center. (2006, July 6). *Muslims in Europe: Economic worries top concerns about religious and cultural identity*. Pew Research Center. <https://www.pewresearch.org/global/2006/07/06/muslims-in-europe-economic-worries-top-concerns-about-religious-and-cultural-identity/>
- Pew Research Center. (2017, November 29). *Europe's growing Muslim population*. Pew Research Center. <https://www.pewresearch.org/religion/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/>
- Phillips, D. (2006). Parallel lives? Challenging discourses of British Muslim self-segregation. *Environment and Planning D: Society and Space*, 24(1), 25–40. <https://doi.org/10.1068/d60j>
- Portes, A., & Rumbaut, R. G. (2006). *Immigrant America: Portrait of a nation* (3rd ed.). University of California Press.
- al-Qaradawi, Y. (2001). *Fī fiqh al-aqalliyyāt al-muslima: Ḥayāt al-Muslimīn waṣṣ al-mujtama'āt al-ukhrā* [On the jurisprudence of Muslim minorities: Muslims life among other societies]. Dar al-Shuruq.
- Qureshi, A. (2015). *The 'science' of pre-crime: The secret study 'radicalization' that underpins Prevent*. CAGE.
- Ramadan, T. (1999). *To be a European Muslim*. Islamic Foundation.
- Ramadan, T. (2004). *Western Muslims and Islam in the future*. Oxford University Press.
- Ramadan, T. (2009). *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195331714.001.0001>
- Rath. The politics of recognizing religious diversity in Europe: Social reactions to the institutionalization of Islam in the Netherlands, Belgium and Great Britain. *The Netherlands' Journal of Social Sciences*, 35(1), 53–68.
- Rinaldo, R. (2013). *Mobilizing piety: Islam and feminism in Indonesia*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199948109.001.0001>
- Rohe, M. (2004). The application of Shari'a rules in Europe: Scope and limits. *Die Welt des Islams*, 44(3), 323–350. <https://doi.org/10.1163/1570060042562499>

- Safi, O. (Ed.). (2003). *Progressive Muslims: On justice, gender, and pluralism*. Onworld Publications.
- Savage, T. M. (2004). Europe and Islam: Crescent waxing, cultures clashing. *The Washington Quarterly*, 27(3), 25–50. <https://doi.org/10.1162/016366004323090241>
- Sedgwick, M. (2005). *Saints and sons: The making and remaking of the Rashidi Ahmadi Sufi order, 1799–2000*. Brill.
- Schmid, A. P. (2013). *Radicalisation, de-radicalisation, counter-radicalisation: A conceptual discussion and literature review* (ICCT Research Paper). International Centre for Counter-Terrorism – The Hague. http://www.icct.nl/download/file/ICCT-Schmid-Radicalisation-De-Radicalisation-CounterRadicalisation-March-2013_2.pdf
- Schönwälder, K. (2010). Germany: Integration policy and pluralism in a self-conscious country of immigration. In S. Vertovec & S. Wessendorf (Eds.), *The multiculturalism backlash: European discourses, policies and practices* (pp. 152–169). <https://doi.org/10.4324/9780203867549>
- Spielhaus, R. (2011). *Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung*. Ergon Verlag.
- Stark, R., & Finke, R. (2000). *Acts of faith: Explaining the human side of religion*. University of California Press.
- Tezcan, L. (2012). *Das muslimische Subjekt: Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz*. Konstanz University Press.
- Tillie, J., Koomen, M., van Heelsum, A., & Damstra, A. (2013). *EURISLAM: Finding a place for Islam in Europe: Cultural interactions between Muslim immigrants and receiving societies* (Final integrated research report). EURISLAM Consortium. http://www.eurislam.eu/var/EURISLAM_Final_Integrated_Research_Report.pdf
- Vertovec, S. (2009). *Transnationalism*. Routledge.
- Vink, M. P. (2007). Dutch "multiculturalism": Beyond the pillarisation myth. *Political Studies Review*, 5(3), 337–350. <https://doi.org/10.1111/j.1478-9299.2007.00134.x>
- Wacquant, L. (2008). *Urban outcasts: A comparative sociology of advanced marginality*. Polity Press.
- Wadud, A. (1999). *Qur'an and woman: Rereading the sacred text from a woman's perspective* (2nd ed.). Oxford University Press.

Quand Dieu devient Allāh : Comment les Européens ont qualifié le Dieu de l'islam ?

Olivier Hanne

Membre associé du Centre d'études supérieures de civilisation médiévale (Poitiers)

Professeur des facultés catholiques (ICES, La Roche-sur-Yon), o-hanne@ices.fr

When God Becomes Allah: How Did Europeans Characterized the God of Islam?

Abstract

The translation of the Arabic word Allah in European Qur'ans seems relatively simple. In all Latin texts from the medieval and modern periods, it is translated as Dominus or Deus. However, a linguistic phenomenon appears in the 18th century and becomes widespread in the 19th century: authors transcribe Allah without translating it as God. This gradual change signifies a shift in the understanding of Islam. Muslims, who were truly worshippers of God, despite the perceived flaws in their faith, now become worshippers of another divine entity. It is no longer their faith that is false, but their God himself.

Keywords

Translation from Arabic; Intercultural relations; Islam in Europe; European Qur'an

Quand Dieu devient Allāh : Comment les Européens ont qualifié le Dieu de l'islam ?

Résumé

La traduction du mot arabe *Allāh* dans les Alcoran européens et les textes polémiques médiévaux et modernes paraît relativement simple. Dans tous les textes latins, on le traduit par *Dominus* ou *Deus*, et rarement par des termes plus originaux. Pourtant, un phénomène linguistique nouveau apparaît au XVIII^e siècle et s'impose au XIX^e siècle qui généralise une transcription sans traduction : le Dieu de l'islam est *Allah*. Or, ce lent changement induit un glissement dans le rapport à l'islam. Les musulmans, qui étaient réellement des adorateurs de Dieu, malgré les erreurs qu'on leur reprochait, deviennent dès lors les adorateurs d'une autre entité, au nom étranger. Ce n'est plus leur foi qui est fautive, mais leur Dieu lui-même.

Mot-clés

Traduction de l'arabe ; Echanges culturels ; Islam en Europe ; Coran en Europe

عندما يصبح الإله « الله »: كيف وصف الأوروبيون إله الإسلام؟

الملخص

من الوسطى القرون ترجم الأوروبيون القرآن، وتحدثوا كثيرًا عن الإسلام والعقيدة الإسلامية. في جميع نصوصهم، يترجم اللاتينيون كلمة الله بكلمات ديوس أو دومينوس أي الرب أو الله، ونادرًا بكلمات جديدة. لكن ظاهرة ولدت في القرن السابع عشر وتطورت في القرن التاسع عشر: الأوروبيون يكتبون الله ولا يترجمونه: إله المسلمين هو الله. ومع ذلك، فإن هذا التغيير في الكلمة يعني تغييرًا في العلاقة بالإسلام. بالنسبة للأوروبيين، كان المسلمون عبادًا لله حقًا، لكن عقيدتهم كانت باطلة. بعد ذلك، يصبحون عابدين لإله زائف. ليس إيمانهم هو الخطأ، بل إلههم نفسه. يرجع هذا التغيير إلى فلاسفة عصر التنوير والثورة الفرنسية. اليوم، يستخدم المسلمون الفرنسيون أيضًا كلمة الله في نصوصهم بالفرنسية، وهي طريقة للعثور على هوية في مجتمع علماني.

المفتاحية الكلمات

كلمات المفتاحية كلمات المفتاحية كلمات المفتاح

1. Introduction

La question historique que nous voudrions poser part d'un constat rétrospectif sur l'usage du mot Allah dans la société française. En effet, cette transcription de l'arabe Allāh (الله) a récemment envahi les publications et les usages de la langue parlée¹, si bien que ceux qui s'identifient comme musulmans semblent avoir pris l'habitude de n'appeler Dieu que sous cette forme, même quand ils sont francophones de naissance. Or, le mot n'implique aucune difficulté de traduction, Allāh désignant « Dieu », voire « le dieu » (al-ilah), ce qui suppose que le maintien d'une « sonorité arabe » revêt une signification pour ses utilisateurs et ses détracteurs.

Cet emploi fréquent de la transcription dans les langues latines et germaniques ne doit rien historiquement aux fidèles de l'islam issus d'Afrique ou du Moyen-Orient, mais a une origine bien européenne. Alors que l'appellation « Dieu » et les termes latins *Deus* (« Dieu ») et *Dominus* (« Seigneur ») étaient dominants jusqu'à l'époque moderne à propos de la croyance musulmane, *Allah* fit son apparition dans les publications au début du XVII^e siècle pour le français, dans le second quart du XVIII^e siècle pour l'anglais et à la fin de ce siècle pour l'allemand, l'italien et l'espagnol. *Allah* devint une formule courante pour désigner le Dieu de l'islam dans les langues européennes autour des années 1840. Or, cette généralisation n'est pas neutre et présume plusieurs glissements dans la perception de l'islam entre le Moyen Âge et l'époque contemporaine. Une telle interrogation d'ordre sémantique – sans être linguistique à proprement parler –, s'inscrit dans le champ francophone des études sociologiques et anthropologiques sur la perception de l'autre au sein des sociétés européennes, études nourries depuis vingt ans par une abondante bibliographie².

2. Quelle méthode ?

Retracer le cheminement d'un mot sur quatorze siècles de littérature n'est pas chose aisée, pour des raisons évidentes de méthode et de masse documentaire. Nous nous limiterons d'ailleurs au domaine français, justement parce qu'il est le premier à voir surgir le qualificatif d'Allah.

¹ Notons parmi tant d'autres les titres comme *Les réseaux d'Allah* d'Antoine Sfeir (1997), *Pour Allah jusqu'à la mort* de Paul Landau (2008), *Le sabre d'Allah* de Gilbert Sinoué (2016), ou le film d'Abd al Malik, *Qu'Allah bénisse la France* (2014).

² Parmi les ouvrages fondateurs, nous relevons ceux de Norman Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh University Press, 1980, et de John Tolan, *Les Sarrasins. L'Islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2003 ; ils furent considérablement enrichis par les 21 volumes des *Christian-Muslim Relations* parue chez Brill, ainsi que par les récents travaux du groupe de recherche européen *European Qur'an* (2019-2025).

L'identification des sources est facilitée par la monumentale collection *Christian-Muslim Relations, a bibliographical history* (éd. D. Thomas, 18 vol., Leyde-Boston, Brill, 2009-2021), qui permet de sélectionner tous les travaux en langue latine ou en langue française ayant trait à l'islam ou aux musulmans, et dont nous avons déjà en partie fait l'analyse³ (Hanne, 2019). Les genres concernés sont très divers et les textes nombreux. Pour le Moyen Âge, il s'agit notamment des Alcoran, c'est-à-dire des traductions du Coran en latin, de traités polémiques, mais aussi de chroniques, de récits de voyages, de lettres, de chansons. À partir de l'époque moderne, la recherche devient plus ardue en raison de la croissance exponentielle des sources publiées : essais de mœurs ou politiques, littérature romanesque, journaux de voyages, mémoires, descriptions pittoresques, mais aussi correspondances diplomatiques. Enfin, pour la période 1789-1900, date à laquelle nous arrêtons cette enquête, les moteurs de recherche automatiques sont inévitables, malgré leurs défauts (sondages incomplets, algorithmes peu adaptés aux formulations anciennes, numérisation des sources hétérogène). Ils ouvrent toutefois sur une somme considérable de titres de journaux, de gazettes, de feuilletons, d'articles de revue et de presse.

In fine, notre corpus se compose de près de 250 occurrences réparties sur 140 titres, dont certains – comme les journaux – comportent plusieurs volumes ou numéros, et rassemble des genres très variés sur une large période, qui s'étend du IX^e siècle à 1900. D'un siècle à l'autre, cet ensemble documentaire est d'ampleur inégale (voir notre annexe). Il ne peut offrir qu'une approche statistique de la question soulevée et la mise en valeur d'une chronologie, et non une explication approfondie des causalités ou des définitions théologiques.

3. Deus / Allah

Aux extrémités de la chronologie étudiée se trouvent deux références incomparables. Avant 850, l'archevêque de Tolède Euloge de Cordoue (m. 859) écrit en latin un *Mémorial des saints*, dans lequel il évoque le martyr du prêtre Perfectus, enfermé et exécuté à la demande du *qāḍī* de Cordoue. Et le texte de préciser à propos des musulmans : « Ils utilisent un genre de bénédiction en son honneur [i.e. Muḥammad] : *Zalla Allah Halla Anabi va Zallen*, ce qui en latin veut dire : Que Dieu chante pour le prophète et le sauve » (Gil, 2020 ; Brunhölzl, 1991), ce qui traduit de manière inexacte la formule de bénédiction *ṣallā allāhu 'ala al-nabī wa sallam* [phon. : *ṣallā l-lāhu 'ala n-nabī*] (« Que la paix de Dieu et sa bénédiction

³ Nous complétons cette collection par les moteurs de recherche académiques suivants : *Library of Latin Texts* (Brepols), *Papal Letters* (Brepols), *Early European Books on line* (ProQuest), *Ebooks Usuels du XIX^e et du XX^e siècles* (Numérique Premium), *Classiques Garnier-Dictionnaires* (Garnier), *Trésor de la langue française informatisé* (TLFI), *Dictionnaires d'autrefois* (ARTLF). Nous avons aussi utilisé le moteur *Retronews* pour la presse du XIX^e siècle, ainsi que la ressource *Gallica* de la Bibliothèque nationale de France, et enfin *Google Ngram Viewer*.

soient sur le Prophète »). Il s'agit probablement de la première mention en Europe du nom de Dieu en arabe avec sa traduction latine. À la toute fin de notre parcours, le 14 juin 1895, le journal *Le Figaro* intègre un feuilleton orientaliste autour d'un musulman et d'un orthodoxe visitant Paris sous la conduite affable d'un Français :

Nous entrons à Notre-Dame : « Ton *Allah* ? – Oui. » Anndroï se découvre, Saraghé ôte ses sandales. Je fais le signe de la croix et leur offre de l'eau bénite. Ils s'éloignent avec effroi (p. 25).

Le musulman désigne le Dieu des chrétiens par le même terme arabe que celui de l'islam, mais la similitude entre les deux entités a des limites puisque l'usage de l'adjectif possessif rappelle que chacun a son Dieu et que la rencontre s'arrête aux pratiques du culte, ici l'eau bénite.

Durant tout le Moyen Âge, lorsqu'il s'agit de décrire les croyances musulmanes et l'entité divine, le mot *Deus* est systématique⁴. C'est ce terme qu'emploie le pape Grégoire VII (1073-1085) lorsqu'il écrit vers 1076 à l'émir de Bougie, le Hammādide al-Nāṣir (m. 1105), en tentant de rapprocher les deux religions (Gau-deul, 1998). Son lointain successeur Pie II (1458-1464) fait de même en écrivant au sultan ottoman Mehmet II en 1461 (« mais nous savons que tu professes un seul Dieu et que tu crois en lui » (Vigliano, 2010)). Lorsqu'il traduit le Coran en latin entre 1142 et 1143 à la demande de l'abbé de Cluny Pierre le Vénérable (m. 1156), l'Anglais Robert de Ketton transfère systématiquement *Allāh* par *Deus* (Hanne, 2013). Marc de Tolède, lui aussi traducteur du Coran, ne procède pas autrement en 1210. Les deux auteurs tentent comme ils peuvent de cerner les notions islamiques. Dieu est appelé *Deus*, terme proche d'*Allāh*, mais rarement « Seigneur » (*Dominus*), qui correspondrait pourtant mieux à *Rabb* (« seigneur, maître »), mot plus courant pour désigner le divin dans le texte sacré. Contrairement à Marc, Robert donne de Dieu une coloration nettement chrétienne ou biblique, employant à son sujet des formules étrangères à l'islam :

Coran Arabe, sourate 2, 255 : Pas de Dieu sauf lui, le vivant, l'existant (*al-qayūm*).

⁴ Par exemple : « Dans tout un chapitre [une sourate], il ne dit rien d'important si ce n'est que Dieu (*Deus*) est grand, élevé et savant (...) », *Contre la loi des Sarrasins* de Ricold de Montecroce (vers 1302-1305, éd. J.-M. Méridoux, 1986, p. 68-69) ; « Et ainsi ils appellent l'Alcoran le verbe de Dieu (*verbum Dei*) », *De la fin* de Ramon Lull (1305 ; D. 1, éd. A. Madre, Turnhout, Brepols, 1981, CCCM 35, l. 200). Les références sont innombrables : *Chronographia* de Théophane le Confesseur (1143) ; *Chronique des deux cités* d'Otton de Freising (vers 1150) ; traité entre l'émir de Majorque et la cité de Gênes (1181) ; *Doctrine de Mahumet* d'Hermann de Carinthie (1150) ; *Contre la secte ou l'hérésie des Sarrasins* de Pierre le Vénérable (1156) ; *Histoire Orientale* de Jacques de Vitry (vers 1220) ; *Traité sur le statut des Sarrasins* de Guillaume de Tripoli (1273).

Robert de Ketton : Moi je suis le seul Dieu vivant et vrai (cf. première Épître de Paul aux Thessaloniciens, 1, 9)⁵.

Marc de Tolède : Pas de Dieu si ce n'est le seul, vivant et éternel (*Non est Deus nisi Deus vivus, verus et eternus*)⁶.

Le substantif *Deus* ne s'efface pas avec le Moyen Âge puisqu'il accompagne toute la latinité jusqu'à l'époque moderne. En 1544, le lettré Guillaume Postel (m. 1581), dans sa *Concorde de toute la terre*, traduit la première partie de la *šahāda* en utilisant *Deus* : « Clausule : il n'y a pas de Dieu si ce n'est Dieu ni comparable à Dieu » (Pocokio, 1806 ; Marracci, 1698).

4. Allah / Dieu

L'émergence du français « Dieu » à l'époque moderne pour traduire *Allāh* est concomitante de l'essor des publications en langue vernaculaire. Apparu déjà dans les chansons et romans médiévaux (Du Pont, 1831), « Dieu » se généralise dans le dernier quart du XVI^e siècle, sans encore supplanter totalement *Deus*. Le 1^{er} septembre 1628, la version française du traité passé entre Louis XIII (1610-1643) et le sultan ottoman Mourad IV (1623-1640) n'hésite pas à paraphraser les formulations califales traditionnelles : « Au nom de Dieu soit-il (...). Le très puissant et très glorieux empereur des Musulmans, qui est l'ombre de Dieu sur la face de la terre (...) (Dan, 1649 ; Belle-forest, 1575 ; Baudier, 1625 ; Rapine, 1666 ; Gallad, 1704 ; Picart, 1737) ».

Au début du XVI^e siècle, un grand nombre de sources commence à associer Dieu à son original arabe *Allāh* sous la forme *Allah* – la voyelle longue [*ā*] n'est jamais distinguée à l'écrit, par exemple par un *â* –, si bien que les deux termes semblent fonctionner comme couple sémantique, jusqu'à devenir un lieu commun d'une arabophonie minimale mais répandue dans le lectorat français (de Mandeville, 1370 ; Theuet, 1556 ; Rigaud, 1570). Au sein de cette paire, le membre français reste premier, suivi de la transcription arabe, qui n'est qu'une option ou une explication superfétatoire. La perspective reste européenne. Dans la traduction française publiée en 1644 de la *Suite des fameux voyages* du poète et voyageur romain Pietro della Valle (m. 1652), l'évocation d'un chef cosaque se termine par une louange divine : « Dieu cependant estoit le Maître absolu de toutes choses (...) et conclut invoquant plusieurs fois le nom de Dieu *Allah Allah* », ces deux derniers mots étant imprimés en italique afin de bien identifier le pittoresque de la langue étrangère⁷.

⁵ Même approche dans la *Chronica mendosa et ridiculosa Saracenorum* traduite par Robert vers 1150 et publiée par Th. Bibliander en 1543 (Bâle, p. 213).

⁶ Éd. N. Petrus Pons, Madrid, 2016 (Nueva Roma 44), p. 37. Même approche dans les *Alcoran* de Guglielmo Raimondo Moncada (vers 1480) et de Gilles de Viterbe (1518).

⁷ Édité à Paris, p. 342 ; voir aussi p. 412 et 551. Idem dans *La vie de Mahomet* de M. Prideaux (1698).

Pourtant, dans le dernier quart du XVII^e siècle émerge une inversion : *Allah* passe en premier et « Dieu » lui est conjoint comme une traduction. Le point de vue est alors désaxé, signe d'une approche à caractère orientaliste, voire pittoresque. En 1665, dans sa célèbre *Relation d'un voyage fait au Levant*, le voyageur Jean de Thévenot (m. 1667) précise : « *Allah* qui veut dire Dieu⁸ ». L'aboutissement de ce processus est frappant dans le feuilleton oriental paru le 22 mai 1845 dans le journal *La France* [publié entre 1834 et 1847], où Stella, une jeune Française, soigne un blessé musulman, Ismaël, qui « lui adressa en Arabe quelques paroles qui ressemblaient à une prière, et auxquelles la jeune fille ne comprit rien, si ce n'est le mot *Allah* qui, comme chacun sait, veut dire Dieu » (p. 2). La signification du mot – toujours noté en italique dans les sources – est donc devenue une banalité au début du XIX^e siècle.

Cette vulgate autour du terme explique pourquoi, dès la période 1660-1670, et plus nettement autour des décennies 1720-1730, *Allah* est de moins en moins traduit : le mot arabe se suffit à lui-même et « Dieu » s'efface en raison d'une petite culture islamologique en cours de généralisation dans le contexte des Lumières et de la diffusion des savoirs⁹. En 1670, dans les didascalies du *Bourgeois gentilhomme*, Molière se passe de toute traduction :

⁸ Édité à Paris, p. 93 ; voir aussi p. 498. Idem dans l'*Alcoran* d'André Du Ryer (1647, rééd. 1775, t. 1, p. xii : « *Allah il Allah, Muhamed ressoul Allah*, c'est-à-dire, il n'y a qu'un Dieu et Mahomet est son Prophète »), ainsi que dans le *Voyage du Mont Liban* de Jerome Dandini, traduit de l'italien (1685, p. 52, 209-211, 234). Autres exemples dans les *Histoires des troubles de Hongrie* de Claude Vanel (1687) ; *Bibliothèque universelle et historique de l'année 1688* de Jean Leclerc ; *Dictionnaire des Arts et des Sciences* (1694) ; *Dictionnaire universel* d'Antoine Furetière (1708) ; *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* de Diderot et d'Alembert (vol. 2, p. 560) ; *Encyclopédie théologique* de Louis de Sivry (1851) ; *Dictionnaire universel des littératures* de G. Vapereau (1876) ; *Entretiens sur l'histoire du Moyen Âge*, de J. Zeller (1884).

⁹ Citons comme exemples : *Voyages du seigneur A. de la Motraye en Europe, Asie et Afrique* (1727, app. p. 6 : « je temoigne et professe de croire qu'Allah est le seul et unique vrai Dieu..., il n'y a point d'autre Dieu qu'Allah ») ; *Proverbes dramatiques* de Théodore Leclercq (1728, t. 7, p. 249 : « Inclinez un peu votre tête et répétez trois fois avec moi : Allah, Allah, Allah ! ») ; *Mœurs et usages des Turcs, leur religion, leur gouvernement civil, militaire et politique* de M. Guer (1747) ; *Journal des débats et des décrets* du 9 novembre 1798 (p. 14-16, Cantique du muphti des Cophtes : « Le grand Allah n'est plus irrité contre nous ! ») ; *Le Rédacteur*, n° 1060 du 21 brumaire an VII ; *Le Journal de Paris* du 30 juillet 1816 (p. 3) ; *Revue des deux mondes*, 1856 (t. 2, p. 26) ; *Poèmes tragiques* de Ch.-M. Leconte de Lisle (1886, p. 11).

(...) les Turcs assistants [aux contorsions du soufi] se prosternent jusqu'à terre, en chant *Alli*, lèvent les bras au ciel en chantant *Alla*, ce qu'ils continuent jusqu'à la fin de l'invocation, après laquelle ils se lèvent tous, chantant *Alla eckber* (acte 4, scène 9).

Il n'est pas sûr en revanche que ces didascalies aient été bien comprises par les lecteurs ou les spectateurs. Lorsque le soufi se met à danser en chantant *Ha la ba, ba la chou, ba la ba, ba la da* (acte 4, scène 13), il évoque peut-être « Dieu son papa » (*Allah babahu*), mais le reste n'est guère signifiant, sauf pour un auditeur moqueur qui réagit à des sons jugés comiques (Williams Çiğdem, 2002). Un commentaire publié en 1683 de la didascalie de la scène 11 traduit ainsi *hi valla* : « oui, par Dieu ». Le doute subsiste, même si la sonorité [*alla*] est désormais connue en France comme rappelant le Dieu de l'islam. (Karro, 1991)

5. Qui est *Allah* ?

Les contextes littéraires où se trouve mentionné ce dernier sont variés. La masse des sources que nous avons abordée est telle que la définition du Dieu de l'islam change souvent selon les genres documentaires et surtout selon les périodes concernées. Si ces approches ont déjà été identifiées et étudiées par les historiens en fonction de leur contexte, notre focalisation sur le mot *Allāh* et ses traductions vient confirmer ces travaux.

Ainsi, dans les sources médiévales, la divinité coranique, qu'on l'appelle *Deus* en latin ou « Dieu » en vieux français, est généralement interprétée comme une idole, une figure hérétique, une entité à caractère polythéiste, voire associée à Muḥammad lui-même. À la fin du XI^e siècle, la *Chanson de Roland* met dans la bouche d'un Sarrasin cette prière : « Que Mahomet, Tergavant, Apollon sauvent le roi (...) ; nos trois dieux sont des lâches¹⁰ ». Au début du siècle suivant, le moine lettré Guibert de Nogent, dans sa recension de la première croisade appelée *Hauts faits de Dieu par les Francs*, explique que les Sarrasins, à la suite de *Mathome* (Mahomet), croient « dans la seule personne du Père, comme unique Dieu et créateur ». En 1486, un pèlerin anonyme de Rennes parcourant le Levant, confirme cette théologie hérétique aux yeux d'un chrétien : « Ils croient bien en Dieu, qu'ils appellent Dieu le Grand, mais ils nient la Trinité ». La caricature d'un islam polythéiste, déjà rare à la fin du Moyen Âge, apparaît franchement anachronique à l'époque contemporaine, ainsi dans un feuilleton oriental de petite facture paru le 1^{er} juillet 1845 dans le *Journal du Cher* [1819-1928] « [Le sultan] voulait-il agrandir l'empire du dieu Mahomet, et soumettre au culte d'*Allah* les infidèles de l'Occident ? » (p. 1).

¹⁰ Même perception dans *La Conquête de Jérusalem* du XII^e siècle : « Par Mahomet, mon Dieu en qui je suis croyant » (éd. C. Hippeau, Paris, 1868, p. 12, 106 et 289).

Dans le dernier quart du XVIII^e siècle, deux nouvelles perceptions se font jour dans les publications en langue française, notamment sous l'effet du contexte intellectuel des Lumières et de l'orientalisme savant. La première est une tendance agnostique volontiers indifférente ou railleuse, laquelle touche d'ailleurs aussi la théologie chrétienne. Sans rejeter l'idée d'un être suprême, on plaisante autour de cet *Allah* comme on le fait pour l'Église et la Trinité. La correspondance de Voltaire est assez représentative. Le 1^{er} septembre 1742, écrivant à Monsieur de Cideville, il s'exclame : « *Allah, illah, allah, Mahommed rezoul, allah*. Ce Mahomet, mon très-aimable ami, m'a fait bien coupable envers vous ; il m'a rendu paresseux ». Le 5 décembre 1777, il s'amuse de la même façon auprès de l'impératrice Catherine II : « Je me prosterne à vos pieds, et je crie dans mon agonie : *allah, allah, Caterine rezoul, allah*¹¹. » L'ironie à caractère déiste paraît toutefois périlcliter après le milieu du XIX^e siècle.

La seconde perception – qui se généralise au XIX^e siècle – est une forme d'hénothéisme qui, tout en utilisant le générique « Dieu », distingue l'entité islamique de la divinité chrétienne, jusqu'à opposer Européens et musulmans en des termes quasi civilisationnels. On évoque « leur Dieu », « leur *Allah* », « les enfants d'Allah », « le Dieu de Mahomet », « des musulmans », « des mahométans », etc¹². Le 28 juin 1881, le journal *Le Mot d'Ordre* [1877-1922] raille la révolte en Algérie en soulignant « l'impuissance bien démontrée de leur Allah et de leur prophète à les sauver, et à sauver leurs propres mosquées de la destruction¹³ » (p. 1). Cela implique que le Dieu des musulmans n'est pas le Dieu des chrétiens, celui des Européens, et

¹¹ *Œuvres de M. de Voltaire*, Paris, 1775 (vol. 13, p. 267 et 312). Même approche dans *Le Globe* du 12 avril 1827 (p. 3 : « le général Bonaparte, dégoûté du culte d'Allah, venait de rétablir solennellement la religion catholique dans ses pompes officielles ») ; *Qu'est-ce que la religion d'après la nouvelle philosophie allemande* d'Hermann Ewerbeck (1850, p. 138, 573, ainsi p. 415 : « le reste n'est que de l'infamie, du mensonge, de la poussière. Jéhova, Allah, le dieu trinitaire, est le vrai Dieu, toute autre divinité n'est qu'une détestable idole »). Le ton railleur est frappant dans la chanson de Jules Bidan en 1890 : *Ah ! Allah ! Danse nègre*.

¹² Parmi de nombreux exemples : *Le Constitutionnel* du 5 août 1825 (p. 1 : « Cette nuit, les ennemis continuèrent leur *allah ! allah !* et leurs imprécations comme de coutume ») ; *La France chrétienne* du 15 octobre 1826 (p. 8 et 56) ; *Le Constitutionnel* du 13 octobre 1835 (p. 1).

¹³ Voir encore *Le Gaulois* du 19 avril 1882 (p. 2 : « Ah ! maintenant, je crois que tu obéis à ton Allah, comme nous autres chrétiens obéissons à Dieu ») ; supplément littéraire du *Figaro* du 14 mai (p. 3 : « Les musulmans proclament la supériorité de leur Allah infini ») ; article « La politique espagnole », d'E. Castelar dans la *Revue politique et parlementaire* (1895, t. 5, p. 229) ; *Essai sur la philosophie des religions* d'E. Rodier de Labruguière (1862, p. 71 et 171) ; *Archives israélites de France* du 1^{er} mars 1841 (p. 152).

que le monothéisme commun n'est même pas évoqué¹⁴. À la même époque, *Allah* n'est plus traduit parce que justement il ne s'agit plus d'un nom commun (« dieu »), mais bien d'un nom propre, celui de la divinité d'un peuple étranger, avec son identité et son nom. Un tel processus crée nécessairement une distanciation et une étrangeté entre « eux » et « nous » à travers le mot même d'*Allah*.

Ces mutations sont lentes et s'accompagnent d'une multitude d'évolutions sémantiques parallèles, dont la plus frappante est l'identification d'*Allah* à un cri. Dès le milieu du XVII^e siècle, les récits de voyage, les essais polémiques ou les peintures de mœurs se plaisent à décrire les musulmans appeler, proclamer, hurler, chanter le nom d'*Allah*, quitte à en faire un cri de guerre. L'un des premiers textes dans ce sens est la *Briefve description de la court du grant Turc*, publiée par le voyageur Antoine Geuffroy (m. 1566) en français en 1543 : « Quand ils surgissent pour attaquer, tous crient d'une voix forte ces paroles, trois fois répétées : *Allah Allah Allahu*, à savoir ô Dieu, trois fois¹⁵ ». Plus explicite encore s'avère l'historien anglais Paul Rycaut (m. 1700) qui, en 1670, publie en français son *Histoire de l'état present de l'empire ottoman*, où il montre une troupe exaltée : « les autres répondirent tous d'une voix *Allaha, Allaha*, qui est un cry de guerre parmi les Turcs¹⁶ ». *Allah* appartient au registre islamique du borborygme, de l'exclamation incompréhensible, tantôt superstitieuse, tantôt menaçante¹⁷.

¹⁴ Voir par exemple le feuilleton exotique paru dans *Le Siècle* le 6 octobre 1859 (p. 3) : « Nous vivons dans le scepticisme, parce que nous luttons comme Jacob avec l'ange et que nous cherchons comme les Juifs le Messie rédempteur, tandis que les musulmans s'endorment dans la nuit de la foi aux pieds de leur Allah ». Voir encore *Le Globe* du 12 septembre 1844 (p. 2) ; *La République* du 5 janvier 1851 (p. 1). L'inefficacité est le trait caractéristique de ce Dieu, ainsi dans ce feuilleton sur l'Égypte paru dans *Le Siècle* le 3 mai 1837 (p. 1 : « Le dogme du fatalisme, qui se résume dans ce pays par ces mots : *Allah kérin ! Dieu le veut !* ce grand principe de l'immobilité musulmane »).

¹⁵ Il paraît en latin en 1577 à Bâle sous le titre *Aulae Turcicae othomannicque imperii descriptio*, p. 16, voir aussi p. 299.

¹⁶ Ou Paul Ricaud, p. 31, 56, 200, 241 et 331.

¹⁷ Voir encore Louis Morery, *Le grand dictionnaire historique, ou le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane* (1698, p. 127 : « Leur grand cri de guerre est, Allah, allah, allahu ») ; *Athenes ancienne et nouvelle, et l'état present de l'empire des Turcs* de La Guilletière (1675, p. 417 : « Sur le soir, il vint deux Chiaoux devant le Serrai du Vizir, et s'estant placez à costé l'un de l'autre, ils se mirent à crier de toute leur force, Allah, Allah »). Idem dans *L'état present de la religion mahometane* du jésuite Nau (1701, p. 8, 40, 60, 103, 111, 118, 119, 120, 141, 153, 230), ou encore l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert (vol. 4, p. 462 et 1070 ; vol. 5, p. 712) ; *Essai sur les erreurs et les superstitions anciennes et moderne* de Jean-Louis Vastilhon (1766, t. 1, p. 100 et 120) ; *Dictionnaire historique des cultes religieux* de M. Delacroix (1777, t. 1, p. 73, 525, 643) ; *Annales patriotiques et littéraire de la France, et affaires politiques de l'Europe*, 7 octobre 1789 (p. 4) ; *Dictionnaire de l'Académie française* (1835,

Enfin, il ne faut pas négliger une définition plus ouverte du Dieu de l'islam, l'assimilant au Dieu unique prié par les chrétiens et les juifs, voire à l'être suprême philosophique, rassemblant tous les hommes. Depuis le Moyen Âge jusqu'à l'époque contemporaine, il y eut toujours des lettrés, des voyageurs et même des religieux pour estimer que, derrière les différences de mots, de théologies et de doctrines, la réalité divine était identique¹⁸. Le théologien, philosophe et cardinal Nicolas de Cues (m. 1464), dans son *De pace fidei* achevé en 1453, en est particulièrement convaincu : « Une foi commune à tous les hommes, la foi dans le Dieu unique et tout-puissant¹⁹ ». Les essayistes modernes n'ont pas cette position spirituelle mais adoptent une approche qui se veut scientifique et comprennent que les religions abrahamiques ont des perceptions du divin complémentaires²⁰. Bernard Picard, dans sa monumentale *Histoire générale des cérémonies, mœurs et coutumes*, publiée en 1741, relativise ainsi ce Dieu-Allah : « Pour Allah, qui est le nom de Dieu en arabe, il répond à celui de Jehova, comme un nom propre et essentiel à la Divinité ». Cet universalisme théologique, bien que toujours minoritaire, ne se démentira jamais, quels que soient les types de sources concernés²¹. Dans un feuilleton oriental paru le 23 mars 1843 dans le journal *Le Constitutionnel* [1815-1914], une allégorie de la mer proclame ce cantique : « Eloï Eloa ! Eloin ! Melek ! Adonai ! Shadaï ! Sabaotti ! Jéhovah ! Allah ! Qu'importent les noms ! C'est lui ! (...) Le seul Dieu ! le vrai Dieu ! » (p. 2).

t. 1, article « Allah » : « Nom que les mahométans donnent à Dieu, et qui est leur exclamation ordinaire de joie, de surprise, de crainte, etc. »).

¹⁸ Parmi de nombreux exemples : *Chronique des deux cités* d'Ottou de Freising (éd. Ch. Mierow, New York, 1928, p. 411-412 : « Ils sont universellement des adorateurs du Dieu unique ») ; *Traité sur le statut des Sarrasins* de Guillaume de Tripoli, *op. cit.* ; *Divinations* de Guillaume Postel (1571).

¹⁹ Idem dans sa *Cribratio Alcorani* (1460, § III.1, éd. H. Pasqua, Paris, Puf, 2011, p. 223s). Voir encore l'article du *Drapeau Blanc* du 10 avril 1825 (p. 1 : « On peut être père de famille (...) sans appartenir à aucune communauté religieuse, sans avoir reçu ni le baptême ni la circoncision, sans invoquer Jehova, le Christ ou Allah, en croyant en Dieu comme en niant son existence »).

²⁰ C'est le cas dans les *Essais* de Montaigne (1588) ; *Dictionnaire universel françois et latin* (1743, vol. 1, p. 320, 1610, 1964) ; *L'espion turc dans les cours des princes chrétiens* (1743, vol. 7, p. 18-19, 88, 217, 281, dont p. 156 : « le grand Allah, le Dieu de la pure et parfaite droiture »). L'adresse de Bonaparte aux peuples d'Égypte est dans la même logique (12 juillet 1798).

²¹ *Revue des deux mondes* (vol. 2, 1856, p. 260 : « -Mais quel est-il ce Dieu ? interrompit vivement Méhémed, qui espérait surprendre l'un des secrets d'Habibé. -Il n'y en a qu'un pour tous les hommes, répondit-elle gravement, qu'on l'appelle Allah, Jéhovah ou le Seigneur »). Voir encore l'*Encyclopédie du XIX^e siècle*, 1867 (t. 1, p. 603).

6. Bilan

Malgré une méthodologie nécessairement empirique et incomplète, certaines étapes se dégagent de ce survol sémantique et chronologique. Nous en identifions trois :

1-Vers 1530-1580 se produit la bascule du latin au français, de *Deus* à « Dieu », parfois complétée par la transcription arabe *Allah*. Cette confusion théologique se construit parallèlement à une confusion ethnographique liée à la perception de l'identité ottomane. Car, à la faveur des partenariats diplomatiques avec l'Empire ottoman, des voyages et des échanges commerciaux, une modeste connaissance sur l'islam se diffuse dans les cercles lettrés du royaume de France. On discute en arabe, en turc, on invente une *lingua franca*. Les voyageurs et les pèlerins publient leurs récits, où se mêlent les coutumes et les rites, l'Alcoran et le Turc (Hanne 2019, 363-411). Ces échanges n'écartent pas la polémique ni des formes exceptionnelles de relativisme philosophique sur cette divinité.

2-Vers 1620-1680, le mot *Allah* se répand dans les publications en langue française, avec ou sans sa traduction, terme qui s'avère souvent connoté comme un cri ou un chant, indiquant l'étrangeté et l'extranéité. La double confusion déjà mentionnée (théologique et ethnographique) est aggravée par une confusion lexicale et sonore. Il n'est pas fortuit que cette lente mutation suit celle d'un autre vocabulaire, puisqu'au début du XVII^e siècle le terme « Coran » s'emploie de plus en plus à la place de l'ancien « Alcoran », de même que le terme « musulman » commence à remplacer celui de « mahométan ». De fait, on trouve la forme « montssoliman » en 1551, « mussulman » chez Guillaume Postel en 1553, et « montsurmans » dans la lettre d'Henri III au sultan Mourad III en 1575. Le mot provient des voyageurs au Levant et à Istanbul, qui constatent que les musulmans n'agrèent pas les termes impropres des Occidentaux. C'est au même moment qu'éclôt une islamologie savante et que se confirme l'attrait pour la langue arabe (collecte de manuscrits en Orient, cours de langue, rédaction de grammaires, traductions du Coran en langues vernaculaires). Le terme « musulman » ne concurrence toutefois sérieusement « mahométan » qu'au cours du XVIII^e siècle, et ne l'emporte définitivement sur les autres appellations qu'au siècle suivant (Hanne, 2019, 511-514).

3-Vers 1730-1820, dans le contexte des Lumières et de la critique rationnelle des religions, *Allah* domine et distingue nettement les musulmans des Européens, qu'ils soient chrétiens ou agnostiques, s'accompagnant de moqueries ou d'une dérision antireligieuse. L'époque est ambiguë, puisque l'orientalisme s'accompagne d'une véritable passion pour le monde arabo-turc, qui n'est pas qu'un pur exotisme. Le détail des rituels musulmans ne suscite pas d'intérêt, ou alors un certain mépris, contrairement à la pulsion religieuse islamique et à la forte personnalité du Prophète, toutes deux estimées. L'islam pourrait être cette religion naturelle à laquelle les philosophes aspirent. En revanche, l'autoritarisme ottoman est très souvent dénoncé, jugé responsable de la violence sociale et de l'état d'ignorance des populations du Levant que les voyageurs décrivent. La fascination pour l'Orient se mêle à

un sentiment européen de supériorité qu'indique bien la mutation soulignée autour du nom de Dieu (Hanne, 2019, 499-656).

Ce séquençage chronologique peut être complété par une stratification par type de sources, car le genre des textes fait changer la perception. Ainsi, si l'on classe la documentation repérée par type d'auteurs et de publics (public savant, ouvrages à caractère historique, linguistique ou polémique²² / public large, ouvrages à caractère littéraire, romanesque et pittoresque en langue vernaculaire²³), on remarque quelques différences frappantes. Les sources « savantes » sont soucieuses de définir la doctrine musulmane et les mots de la langue arabe, dont *Allāh*, préférant utiliser « Dieu » ou *Deus* ; on les voit tentées par une approche déiste, sans exclure la polémique intellectuelle. À l'inverse, les sources fictionnelles ou populaires généralisent *Allah*, et soulignent le ridicule de la croyance musulmane jusqu'à la définir comme une altérité théologique et culturelle radicale. C'est dire que plus le public est large, plus la différence soulignée est civilisationnelle et plus le Dieu de l'islam paraît lointain.

7. Perspectives

Les conséquences de l'évolution que nous avons retracée sont durables et lourdes de sens : en désignant la divinité du Coran par les mots *Deus* ou « Dieu », les Européens ont longtemps cru que l'islam était une erreur doctrinale mais que les musulmans priaient vraiment Dieu, le seul Dieu ; en préférant *Allah* à l'époque moderne, puis particulièrement avec le XIX^e siècle, ils considèrent désormais que les musulmans prient un autre Dieu, inefficace et étranger à leur propre définition de Dieu en termes théologiques ou métaphysiques, en bref un faux Dieu. D'une religion erronée, la perception est passée à un Dieu erroné. La distanciation s'est accrue avec l'islam comme religion mais aussi avec les populations musulmanes dominées dans le cadre colonial. D'une altérité difficile, l'Europe a construit envers le musulman et son Dieu une altérisation sémantique, long chemin qui conduit aux perspectives contemporaines de l'islamophobie²⁴.

En déplaçant rapidement notre curseur vers le début du XXI^e siècle, le mot *Allah* est resté dans les mentalités et les représentations associé à une menace. Entre 2014 et 2021, l'attention médiatique aux attentats djihadistes liés à l'organisation État islamique (*Daech*) s'est focalisée sur l'expression *Allahu abkar*, censée

²² Ex. : Alcoran, chroniques, essais orientalistes, essais de mœurs.

²³ Ex. : Romans, feuilletons, poésies, récits de voyage, presse.

²⁴ Le concept d'islamophobie est rarement mobilisé pour les sociétés européennes avant le XX^e siècle, toutefois nos conclusions montrent que les mutations sémantiques vers l'islamophobie contemporaine s'enracinent dans une longue durée historique. Sur le débat autour des *islamophobia studies*, cf. Houda Asal, « Islamophobie : la fabrique d'un nouveau concept. État des lieux de la recherche », *Sociologie*, 2014/1, vol. 5, p. 13-29.

permettre de qualifier juridiquement le crime terroriste. Crier « Dieu est le plus grand » en arabe est ainsi devenu la marque de l'ultra-violence musulmane, phénomène largement représenté dans les téléfilms, les séries et même les reportages journalistiques. Il s'agit encore des débats sur la construction des mosquées et l'appel à la prière invoquant *Allāh*, symbole d'un éventuel sentiment d'« envahissement sonore » par l'islam dans les villes de France.

Enfin, dans le contexte de l'immigration d'installation de la seconde moitié du ^{xx}e siècle, des musulmans français ou vivant en France ont eux aussi adopté cette manière d'identifier Dieu, notamment pour maintenir une identité propre, identité qui passerait par une référence – même superficielle – à la langue arabe, jugée plus conforme à l'islam, malgré un contexte linguistique largement francophone.

Liste des sources mobilisées

Suivant la méthodologie indiquée dans l'article, nous avons identifié les 140 sources suivantes :

ixe-xive siècle (13 titres)

Vers 850-859, Euloge de Cordoue, *Memoriale sanctorum*.

Vers 850, *Chronique* du moine Georges Hamartolos.

Vers 1076, lettre du pape Grégoire VII à al-Nâsir.

Fin du ^{xi}e siècle, anonyme, *Chanson de Roland*.

Vers 1105, Guibert de Nogent, Hauts faits de Dieu par les Francs.

1143, Théophane le Confesseur, *Chronographia*.

1143, Robert de Ketton, *Alcoran*.

Vers 1150, Otton de Freising, *Chronique des deux cités*.

Vers 1150, anonyme, *Conquête de Jérusalem*.

Vers 1150, Robert de Ketton, *Chronica mendosa et ridiculosa Saracenorum*.

1150, Hermann de Carinthie, *Doctrine de Mahomet*.

1156, Pierre le Vénérable, Contre la secte ou l'hérésie des Sarrasins.

1181, traité entre l'émir de Majorque et la cité de Gênes.

xiii^e-xiv^e siècles (10 titres)

1210, Marc de Tolède, *Alcoran*.

Vers 1220, Jacques de Vitry, *Histoire orientale*.

1258, anonyme, Roman de Mahomet.

1273, Guillaume de Tripoli, Traité sur le statut des Sarrasins.

1274-1276, Ramon Lull, *Du Gentil et des trois sages* (et sa version en prose du ^{xiv}e siècle, *Livre de la loi au Sarrasin*).

Vers 1302-1305, Riccold da Montecroce, *Contra legem Sarracenorum*.

1305, Ramon Lull, *De la fin*.

1308, Ramon Lull, *Disputes*.
 Vers 1370, Jean de Mandeville, *Voyages*.

xv^e siècle (6 titres)

1453, Nicolas de Cues, *De pace fidei*.
 1460, Nicolas de Cues, *Cribratio Alcorani*.
 1461, Pie II, lettre au sultan Mehmet II.
 Vers 1480, Guglielmo Raimondo Moncada, *Alcoran*.
 1481, Georges de Hongrie, Traité sur les mœurs, les coutumes et la perfidie des Turcs.
 1486, anonyme, Récit du pèlerin de Rennes.

xvi^e siècle (11 titres)

1518, Gilles de Viterbe, *Alcoran*.
 1537, Juan Andres gia Alfaqui de Sciatiuia, Opera chiamata confusione della setta machumetana.
 1544, Guillaume Postel, *De orbis terrae concordia*.
 1553, Leonardi Giovanni Sartori, Lucida explanatio super librum Alchoranum legis Saracenorum seu Turcarum.
 1556, F. André Theuet, *Cosmographie de Levant*.
 1570, Benoît Rigaud, Généalogie du Grand Turc.
 1571, Guillaume Postel, *Divinations*.
 1575, François de Belle-forest, *La cosmographie universelle*.
 1577, Antonio Geufreo, Aulæ Turcicae othomannicque imperii descriptio.
 1588, Montaigne, *Essais*.
 Fin du xvi^e siècle, *El Coran de Toledo* (Biblioteca de Castilla-La Mancha, ms 235).

xvii^e siècle (24 titres)

Vers 1600, Cyrille Lucaris, *Alcoran*.
 1605, Cervantès, *Don Quichotte*.
 1625, Michel Baudier, Histoire générale de la religion des Turcs.
 1628, Samson Napollon, Traité de paix entre le roi de France et la milice d'Alger.
 1636, Germain de Silésie, Fabrica overo dittionario della lingua vulgare arabica et italiana.
 1644, Suite des fameux voyages de Pietro della Valle, gentilhomme romain.
 1647, André Du Ryer, *Alcoran*.
 1665, Jean Thévenot, *Relation d'un voyage fait au Levant* (et sa traduction allemande de 1693)
 1666, P. Rapine de Sainte Marie, Le christianisme florissant dans le monde.
 1670, Paul Ricaud, Histoire de l'état présent de l'empire ottoman.
 1670, Molière, Le Bourgeois gentilhomme.

- 1675, Seigneur de La Guilletière, Athènes ancienne et nouvelle et l'état présent de l'empire des Turcs.
- 1685, P. Jerome Dandini, *Voyage du Mont Liban* (traduit de l'italien).
- 1687, Claude Vanel, Histoires des troubles de Hongrie.
- 1688, Jean Leclerc, Bibliothèque universelle et historique de l'année 1688.
- 1688, Journal des sçavans.
- 1694, Corneille, Dictionnaire des Arts et des Sciences.
- 1697, Barthélémy d'Herbelot de Molainville, Bibliothèque orientale ou dictionnaire universel.
- 1698, Ludovico Marracci, *Alcoran*.
- 1698, M. Prideaux, *La vie de Mahomet*.
- 1698, Thomas d'Urfey, *The Campaigners*.
- 1698, Louis Morery, Le grand dictionnaire historique, ou le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane (et sa réédition de 1740).

XVIII^e siècle (31 titres)

- 1701, R. Nau, L'état présent de la religion mahométane.
- 1704, Antoine Galland, *Les Mille et Une Nuits*.
- 1708, Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*.
- 1715, Étienne Souciet, Recueil des dissertations critique sur des endroits difficiles de l'Écriture sainte.
- 1721, Montesquieu, *Lettres persanes*.
- 1727, Voyages du seigneur A. de la Motraye en Europe, Asie et Afrique.
- 1728, Théodore Leclercq, *Proverbes dramatiques*.
- 1732, Benedict Pictet, Histoire de l'Église et du monde.
- 1737, Bernard Picart, Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde (et son édition de 1741).
- 1^{er} septembre 1742, lettre de Voltaire à M. de Cideville.
- 1743, Dictionnaire Trévoux (Dictionnaire universel françois et latin).
- 1743, Demetrius Cantimies, trad. M. de Jonquières, Histoire de l'empire ottoman, où se voyent les causes de son aggrandissement et de sa décadence.
- 1743, Giovanni Paolo Marana, L'espion turc dans les cours des princes chrétiens.
- 1747, M. Guer, Mœurs et usages des Turcs, leur religion, leur gouvernement civil, militaire et politique.
- 1751-1772, Diderot et d'Alembert, Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, 1751-1772.
- 1759, Thomas Gordon, Discours historiques et politiques sur Salluste (traduction française).
- 1765, Jean-Baptiste-Claude Delisle de Sales, La Bardinade, ou Les noces de la stupidité : poème divisé en dix chants.
- 1766, Jean-Louis Castillon, Essai sur les erreurs et les superstitions anciennes et moderne.

- 12 octobre 1770, lettre de Voltaire à l'impératrice Catherine.
 5 décembre 1777, lettre de Voltaire à l'impératrice Catherine.
 1777, M. Delacroix, Dictionnaire historique des cultes religieux.
 1780, Andrea Marone, *Angélique* (traduction de l'italien).
 1780, Le procès des trois rois plaidé au tribunal des puissances européennes (traduit de l'anglais).
 1783, Claude-Étienne Savary, *Coran* (réédition).
 1786, Charles-Joseph Mayer, Le cabinet des fées, ou collection choisir des contes des fées.
 7 octobre 1789, Annales patriotiques et littéraire de la France, et affaires politiques de l'Europe.
 1789, Robert-Martin Lesuire, Seconde suite de l'aventurier françois.
 24 mars 1792, Gazette nationale ou le Moniteur universel.
 12 juillet 1798, Adresse de Napoléon Bonaparte aux populations d'Égypte.
 9 novembre 1798, Journal des débats et des décrets.

XIX^e siècle (55 titres)

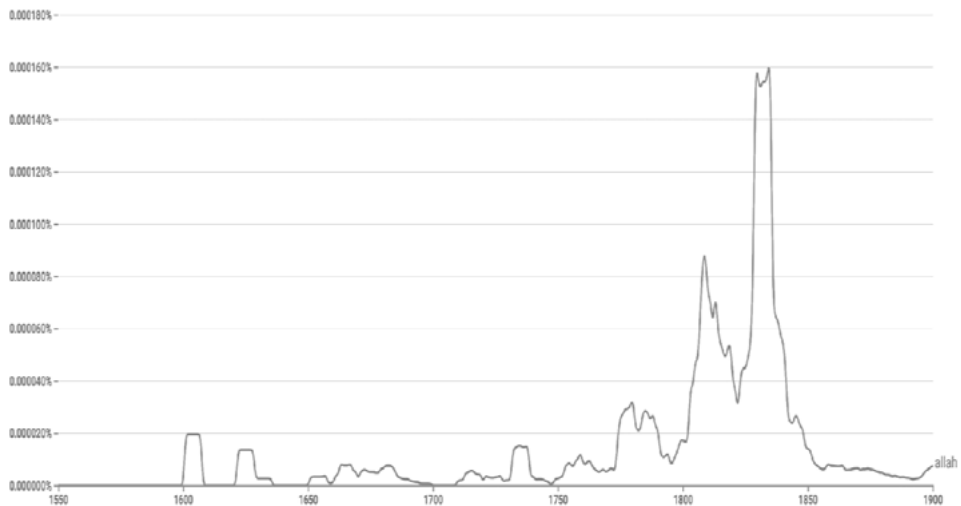
- 1806, Eduardo Pocokio, Specimen historiae Arabum.
 30 juillet 1816, Le Journal de Paris.
 10 avril 1825, Le Drapeau Blanc, débats politique sur le blasphème, sacrilège et à propos de la charte.
 5 août 1825, Le Constitutionnel.
 15 octobre 1826, La France chrétienne.
 12 avril 1827, *Le Globe*.
 13 octobre 1835, Le Constitutionnel.
 1835, Dictionnaire de l'Académie française.
 1836, Edward Gibbon, Histoire de la décadence et de la chute de l'empire romain.
 3 mai 1837, *Le Siècle*.
 6 février 1838, Le Journal de Paris.
 1^{er} mars 1841, Archives israélites de France.
 1842, Dictionnaire de Barré.
 23 mars 1843, Le Constitutionnel.
 1844, Poème de Bonnebeault en l'honneur du prince de Joinville.
 12 septembre 1844, *Le Globe*.
 22 mai 1845, *La France*.
 1845, M. Chauvin-Geillard, De l'empire ottoman, de ses nations et de sa dynastie.
 1848-1851, Alexandre Dumas, *Impressions de voyage*.
 1^{er} juillet 1845, *Journal du Cher*.
 1850, Hermann Ewerbeck, Qu'est-ce que la religion d'après la nouvelle philosophie allemande.
 5 janvier 1851, *La République*.

- 1851, Louis de Sivry, Dictionnaire géographique, historique, descriptif, archéologique des pèlerinages religieux.
- 1852, Alphonse de Lamartine, *Histoire de la Turquie*.
- 1856, Revue des deux mondes (2 volumes).
- 6 octobre 1859, *Le Siècle*.
- 1862, Ernest Renan, De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation.
- 1862, Comptes-rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres.
- 1862, E. Rodier de Labruguière, Essai sur la philosophie des religions.
- 1867, Encyclopédie du XIX^e siècle (réédition).
- 1867, J. P. Maneval, *Christologie du Coran*.
- 1869, Dictionnaire encyclopédique de théologie catholique.
- 8 juillet 1869, Annuaire des cinq départements de la Normandie (conférence de Jules Duval).
- 1871, E. Castan, De l'idée de Dieu dans la tradition chrétienne.
- 1876, G. Vapereau, Dictionnaire universel des littératures.
- 1878, E. Masqueray, traduction de la chronique d'Abou Zakaria.
- 1879, A. Montagu, Cours de philosophie scientifique.
- 1880, F. Laurent, Les barbares et le catholicisme.
- 1880, E. Sayous, Jésus-Christ d'après Mahomet.
- 28 juin 1881, Le mot d'Ordre.
- 19 avril 1882, *Le Gaulois*.
- 1884, Jules Zeller, Entretiens sur l'histoire du Moyen Âge (réédition).
- 1884, P. van Bemmelen, L'Égypte et l'Europe par un ancien juge mixte (traduction).
- 1885, *Relations d'Orient*, par le R. P. provincial de Lyon, pour les Écoles chrétiennes.
- 1886, Ch.-M. Leconte de Lisle, *L'Apothéose de Mouça-al-Kébyr*.
- 1886, Ch.-M. Leconte de Lisle, *Le Suaire*.
- 1886, Bulletin de la société des sciences et des arts de Bayonne.
- 1887, G. Ducoudray, Histoire sommaire de la civilisation.
- 1888, Édouard Sayous, Les idées musulmanes sur le christianisme (Bibliothèque universelle et revue suisse).
- 1890, Jules Bidan, chansons.
- 14 mai 1892, *Le Figaro*.
- 1895, Revue politique et parlementaire.
- 14 juin 1895, *Le Figaro*.
- 1898, Jules Vindevogel, Suggestion, hypnotisme, religions.

Tableaux

Référencement francophone au mot « Allah » d'après Google Ngram Viewer

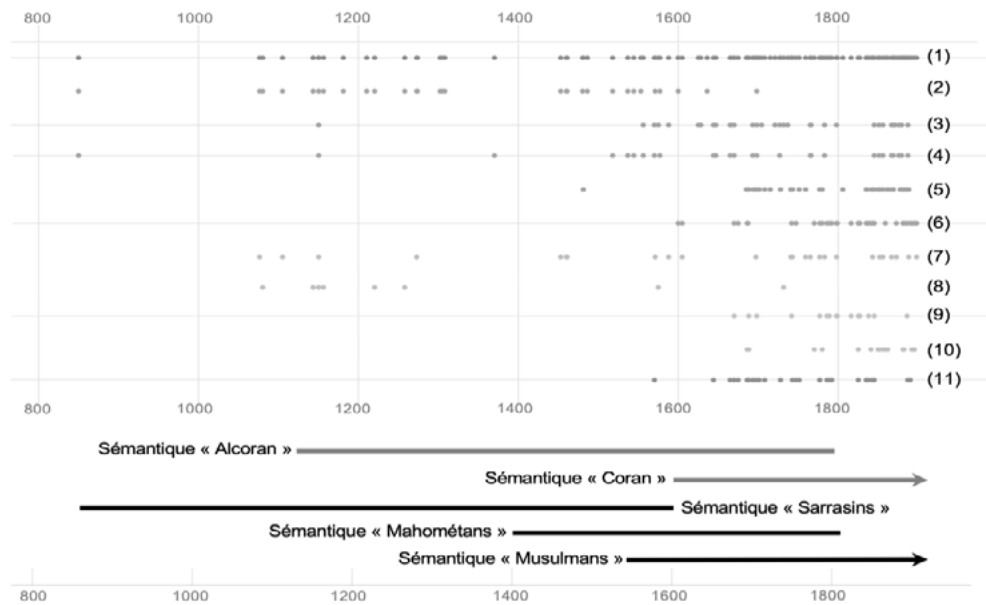
Recherche réalisée le 20/01/2023 sur les ouvrages en langue française référencés entre 1550 et 1900.



De « Dieu » à « Allah », quelles étapes ?

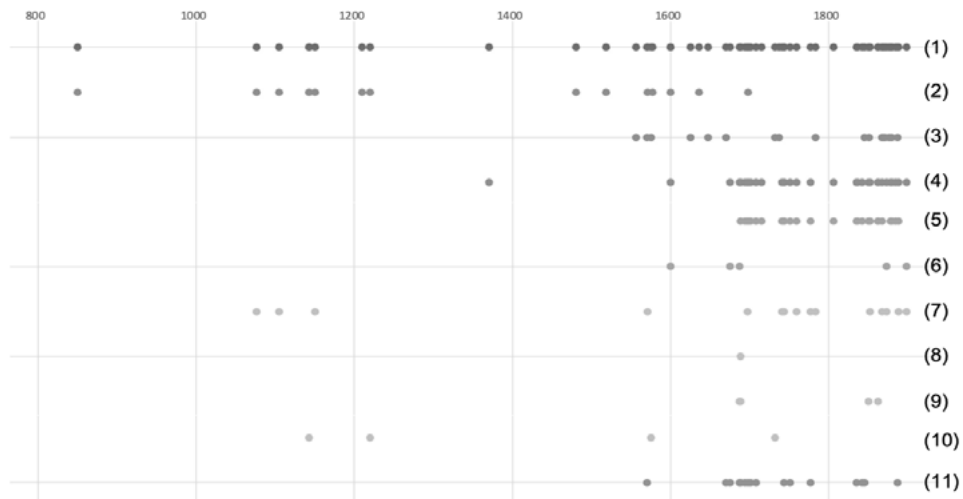
Mise en forme graphique des références mobilisées dans l'article et de leur classification typologique (pour la période 1550-1900).

- (1) Ensemble des références mobilisées.
- (2) Deus pour Allāh.
- (3) Dieu pour *Allāh*.
- (4) Donne d'abord Dieu ou *Deus* puis *Allah*.
- (5) Donne d'abord *Allah* puis la traduction Dieu ou *Deus*.
- (6) *Allah* est donné sans traduction.
- (7) Une unique divinité universelle ou un être philosophique.
- (8) La divinité d'un polythéisme ou d'une hérésie.
- (9) Agnosticisme moqueur ou indifférent.
- (10) Hénouthéisme hostile.
- (11) *Allah* est un cri ou un appel.

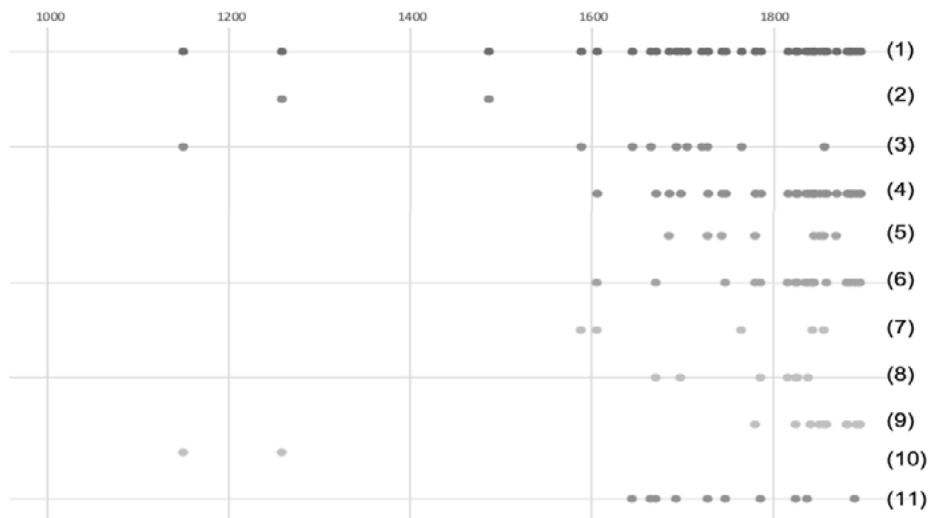


Classement par type de sources et de publics

Mise en forme graphique par sources à caractère intellectuel pour un public instruit.



Mise en forme graphique par sources à caractère littéraire et pittoresque pour un public large.



Références

- Abd al Malik. (Director). (2014). *Qu'Allah bénisse la France* [Film]. Les Films du Kiosque.
- Asal, H. (2014). Islamophobie : La fabrique d'un nouveau concept. État des lieux de la recherche. *Sociologie*, 5(1), 13–29. <https://doi.org/10.3917/socio.051.0013>
- Brunhölzl, F. (1991). *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge (Vol. I/2)*. Brepols.
- Çiğdem, K. W. (2020). Molière en Turquie (17e–19e siècles). *La Revue de la BNU*, 22, 108–115. <https://doi.org/10.4000/rbnu.4842>
- Daniel, N. (1980). *Islam and the West: The making of an image*. Edinburgh University Press.
- Gaudeul, J.-M. (1998). Disputes ? Ou rencontres ? L'islam et le christianisme au fil des siècles (Vol. 2). PISAI.
- Gil, J. (Ed.). (2020). *Memoriale sanctorum* (CCCM 65B). Brepols.
- Hanne, O. (2013). Transferts sémantiques entre islam et chrétienté au XIIe siècle à travers la traduction du Coran de Robert de Ketton (sourates al-Fātiḥa et al-Baqara). *Le Moyen Âge*, 119(2), 297–338. <https://doi.org/10.3917/rma.192.0297>
- Hanne, O. (2019). *L'Alcoran: Comment les Européens ont découvert le Coran*. Belin.

- Karro. (1991). La cérémonie turque du Bourgeois gentilhomme : Mouissance temporelle et spirituelle de la foi. In V. Kapp (Ed.), *Le Bourgeois gentilhomme. Problème de la comédie ballet* (Biblio 17, Vol. 67, pp. 185–223). Paris-Seattle.
- Landau, P. (2008). *Pour Allah jusqu'à la mort*. Éditions du Rocher.
- Llull, R. (1981). *De la fin* (A. Madre, Ed.; CCCM 35). Brepols.
- Nédelec, C. (2002). Le “turc” de Molière. *Revue des lettres et de traduction*, 8, 77–90.
- Nicholas of Cusa (2011). *Cribratio Alcorani* (H. Pasqua, Ed.). Presses universitaires de France. (Original work published 1460)
- Otto of Freising. (1928). *Chronique des deux cités* (C. Mierow, Ed.). New York.
- Petrus Pons, N. (Ed.). (2016). *Alcoran* (Nueva Roma 44). Madrid.
- Sfeir, A. (1997). *Les réseaux d'Allah*. Plon.
- Sinoué, G. (2016). *Le sabre d'Allah*. Gallimard.
- Thomas, D. (Ed.). (2009–2021). *Christian-Muslim relations: A bibliographical history* (Vols. 1–18). Brill.
- Tolan, J. (2003). *Les Sarrasins: L'Islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*. Aubier.

Étude critique de l'Épistémologie des études sur l'islam en France : Tensions méthodologiques, héritages coloniaux et enjeux politiques autour du « frérisme »

Christian Jean

Aix-Marseille Université; christianjean09@outlook.fr

A Critical Study of the Epistemology of Islamic Studies in France: Methodological Tensions, Colonial Legacies, and Political Issues Surrounding “Frérisme”

Abstract

This article examines the epistemological controversies within the French academic field of Islamic studies through an analysis of two recent empirical works: the government report on the Muslim Brotherhood (May 2025) and Florence Bergeaud-Blackler's book, “Le Frérisme et ses réseaux” (2023). Drawing on the work of Vincent Geisser on “new Islamophobia” François Burgat on methodological Orientalism, Franck Frégosi on the governance of Islam in France, and Haoues Seniguer on the “authoritarian Republic,” we examine the shifting relationship between scientific research and political demands within a security-driven context. The article highlights the continuities between colonial approaches and contemporary security paradigms, questions the validity of the analytical categories employed, and analyzes the mechanisms of scientific legitimization of politically motivated discourse.

Keywords

Epistemology; Islam in France; Muslim Brotherhood; Securitization; Islamophobia; Orientalism; Scientific controversy; Colonial continuum

Étude critique de l'Épistémologie des études sur l'islam en France : Tensions méthodologiques, héritages coloniaux et enjeux politiques autour du « frérisme »

Résumé

Cet article examine les controverses épistémologiques qui traversent le champ académique français des études sur l'islam, à travers l'analyse de deux objets empiriques récents : le rapport gouvernemental sur les Frères musulmans (mai 2025) et l'ouvrage de Florence Bergeaud-Blackler, *Le Frérisme et ses réseaux* (2023). En mobilisant les travaux de Vincent Geisser sur la « nouvelle islamophobie », de François Burgat sur l'orientalisme méthodologique, de Franck Frégosi sur la gouvernance de l'islam en France et de Haoues Seniguer sur la « République autoritaire », nous interrogeons les mutations du rapport entre recherche scientifique et demande politique dans un contexte sécuritaire. L'article met en évidence les continuités entre approches coloniales et paradigmes sécuritaires contemporains, questionne la validité des catégories analytiques mobilisées et analyse les mécanismes de légitimation scientifique de discours à visée politique.

Mot-clés

Épistémologie ; Islam de France ; Frères musulmans ; Sécuritisation ; Islamophobie ; Orientalisme ; Controverse scientifique ; Continuum colonial

دراسة نقدية لإبستمولوجيا الدراسات الإسلامية في فرنسا: التوترات المنهجية، والموروثات الاستعمارية، والقضايا السياسية المحيطة بـ"الأخوية"

المخلص

يتناول هذا المقال الجدالات المعرفية التي تشهدها الساحة الأكاديمية الفرنسية في مجال دراسات الإسلام، من خلال تحليل موضوعين تجريبيين حديثين: التقرير الحكومي حول جماعة الإخوان المسلمين (مايو 2025) وكتاب فلورانس بيرجو-بلاكليز، «الإخوانية وشبكاتهما» (2023). من خلال الاستعانة بأعمال فينسنس جيسر حول «الإسلاموفوبيا الجديدة»، وفرانسوا بورغات حول الاستشراق المنهجي، وفرانك فريغوسي حول حوكمة الإسلام في فرنسا، وهاويس سينيغير حول «الجمهورية الاستبدادية»، نستكشف التغيرات في العلاقة بين البحث العلمي والمطالب السياسية في سياق أمني. يُبرز المقال أوجه الاستمرارية بين النهج الاستعمارية والنماذج الأمنية المعاصرة، ويشكك في صحة الفئات التحليلية المستخدمة، ويحلل آليات إضفاء الشرعية العلمية على الخطاب ذي الأغراض السياسية.

المفتاحية الكلمات

الإبستمولوجيا، الإسلام في فرنسا، جماعة الإخوان المسلمين، سياسة الأمن، الإسلاموفوبيا، الاستشراق، الجدل العلمي، الاستمرارية الاستعمارية

1. Introduction : La recherche sur l'islam saisie par l'urgence politique

La publication du rapport gouvernemental « Frères musulmans et islamisme politique en France » en mai 2025, suivie de trois Conseils de défense et de sécurité nationale consacrés à cette question, illustre l'intensification d'un phénomène que Vincent Geisser a analysé comme la « sécuritisation » des études sur l'islam en France (Geisser, 2003, 2010). Franck Frégosi, dans son dernier ouvrage *Gouverner l'islam en France*, documente précisément cette évolution et souligne qu'il s'agit du troisième conseil de défense en un an consacré à cette question, configuration inédite dans l'histoire républicaine (Frégosi, 2025).

Cette configuration pose avec acuité la question des conditions de production d'un savoir scientifique sur l'islam dans un contexte où, comme le souligne François Burgat, la demande politique et sécuritaire structure de plus en plus fortement l'agenda de recherche, reproduisant des schémas hérités de la période coloniale (Burgat, 2016). Haoues Seniguer, dans *La République autoritaire*, montre comment cette évolution s'inscrit dans une transformation plus large du rapport de l'État français aux musulmans, marquée par une « illusion républicaine » qui masque des pratiques d'exception (Seniguer, 2022).

1.1. Problématique et hypothèses

Nous formulons l'hypothèse centrale que le champ académique français des études sur l'islam connaît une polarisation croissante entre deux paradigmes difficilement conciliables :

- Un paradigme compréhensif, héritier de la sociologie des religions et de l'anthropologie, défendu notamment par Burgat (2016), Frégosi (2011), Cesari (2004) et Khosrokhavar (2014), qui privilégie l'analyse des processus sociaux, des trajectoires individuelles et de la pluralité des islams vécus.
- Un paradigme sécuritaire, représenté par Kepel (2012, 2020), Rougier (2020) et Bergeaud-Blackler (2023), qui postule l'existence d'un « plan » islamiste cohérent et dissimulé, légitime les catégories d'action publique comme outils d'analyse, et inscrit la recherche dans une logique d'identification des « menaces ».

À partir de ce constat, cet article pose la question suivante : dans quelles conditions la production de savoirs sur l'islam en France peut-elle être affectée par des logiques de sécurisation et par des héritages épistémologiques liés à l'histoire coloniale ? Si le premier paradigme relève de la sociologie des religions, le deuxième se rattache à une logique de menace inscrite dans un héritage épistémologique rattaché à l'histoire coloniale.

Afin d'explorer ce constat, nous allons nous appuyer sur l'analyse du rapport gouvernemental de 2025 sur « Les frères musulmans » ainsi que sur les controverses

académiques suscitées par l'ouvrage de Florence Bergeaud-Blackler (*Le frérisme et ses réseaux*, 2023).

Notre seconde hypothèse, développée notamment par Burgat (2005, 2016) et Geisser (2003), est que cette polarisation s'inscrit dans un continuum colonial : les modes de connaissance et de gouvernement de l'islam en France métropolitaine reproduisent, sous des formes actualisées, des logiques élaborées dans les contextes coloniaux.

1.2. Pourquoi cette contribution ?

Pour le sujet « islam » comme pour d'autres champs qui appellent la décision politique, les décideurs ont besoin d'être éclairés, conseillés. Le champ scientifique œuvre à cela. Néanmoins, en étendant le champ des connaissances, le chercheur étend le domaine du doute et de la nuance qui lui sont propres et indispensables. Il appartient alors au « politique » de se saisir des avancées scientifiques pour éclairer sa décision, sans tomber ni dans l'écueil de la « non décision » ni dans celui de l'idéologisation des politiques publiques, si trop polarisées par une vision arrêtée, dénuée de nuance.

Nous pensons que le traitement politique du sujet islam souffre d'une triple atrophie :

- Celle d'un rapport serein entre le politique et la sphère scientifique, cette dernière étant souvent réduite à un club restreint de « consultants scientifiques » ayant l'oreille du pouvoir et donc s'affranchissant de nuancer leurs thèses et de croiser les analyses ;
- Celle de la méthodologie scientifique mise à mal par des travaux relevant davantage du scientisme rappelant la fameuse « nébuleuse postmoderne » pointée jadis par Alain Sokal et Jean Bricmont (*Impostures intellectuelles*, 1997, Alain Sokal et Jean Bricmont), qui pointaient l'abus réitéré de concepts et de termes provenant des sciences physico-mathématiques pour asseoir des concepts aussi poreux dans leurs contenus que dans leurs assises méthodologiques.
- Celle du discernement car au lieu d'interagir avec l'islam comme corpus culturel, culte s'exprimant dans le cadre de la liberté de culte et liberté de croissance, il a été acté, dicté et pérennisé de tout faire passer par le prisme sécuritaire, privilégiant la gestion de la menace à toute autre approche.

2. Cadre théorique : Pour une généalogie critique des savoirs sur l'islam

2.1. Geisser et la « nouvelle islamophobie »

Vincent Geisser a théorisé l'émergence d'une « nouvelle islamophobie » qui se distingue de l'islamophobie classique par plusieurs caractéristiques : elle se présente comme rationnelle et laïque, fondée sur une critique de l'islam comme système politico-religieux incompatible avec les valeurs républicaines ; elle est portée par des élites intellectuelles et politiques qui se revendiquent de la tradition des Lumières ; elle opère une essentialisation de l'islam, présenté comme un bloc monolithique et imperméable aux transformations sociales ; elle mobilise le registre de la victimisation, présentant la République comme menacée par un « entrisme » musulman (Geisser, 2003).

Geisser a montré comment certains travaux académiques participent à la construction du « problème musulman » en naturalisant les catégories de l'action publique (Geisser, 2010, p. 539). Il identifie plusieurs mécanismes : la substitution de l'explication par la dénonciation, l'inflation terminologique (« frérisme », « islamo-gauchisme », « islamisme municipal »), et la confusion entre visibilité religieuse et radicalisation (Geisser, 2010).

2.2. Burgat et la critique de l'orientalisme méthodologique

François Burgat développe une critique radicale de ce qu'il nomme l'« orientalisme méthodologique » dans les études françaises sur l'islam. S'inscrivant dans la lignée d'Edward Saïd (1978), Burgat montre comment la recherche française sur l'islam reproduit des biais hérités de la période coloniale. Il écrit :

« L'islamologie française contemporaine reste largement prisonnière d'un regard « surplombant », qui refuse de prendre au sérieux le discours des acteurs musulmans, systématiquement soupçonnés de dissimulation ou d'« arriération intellectuelle » (Burgat, 2016, p. 67).

Il identifie trois biais structurants (Burgat, 2005) :

- Le lexique de la dépréciation : Les mouvements musulmans sont systématiquement décrits avec un vocabulaire négatif (« infiltration », « entrisme », « dissimulation ») quand des mouvements équivalents dans d'autres contextes seraient analysés en termes neutres (« mobilisation », « organisation », « stratégie politique »).
- Le refus de la contextualisation : Les actions des mouvements islamistes sont analysées comme expression d'une essence religieuse immuable, sans prise en compte des contextes politiques, économiques et sociaux qui les produisent (colonisation, autoritarisme, exclusion sociale).
- La négation de la rationalité politique : Les acteurs islamistes sont présentés comme mus par l'irrationalité religieuse plutôt que par des intérêts politiques rationnels et des stratégies d'action collective comparables à celles d'autres mouvements sociaux.

Burgat souligne ainsi que « le fait d'avoir des liens avec les Frères Musulmans ne devrait jamais être considéré comme criminalisant » (Burgat, 2013, p. 89),

position qui lui vaudra des accusations de « complaisance » avec l'islamisme. Burgat souligne ainsi que « le fait d'avoir des liens avec les Frères Musulmans ne devrait jamais être considéré comme criminalisant » (Burgat, 2013, p. 89), position qui lui vaudra des accusations de « complaisance » avec l'islamisme.

2.3. Frégosi et l'analyse de la gouvernance de l'islam

Franck Frégosi, politiste et spécialiste de l'islam en France, développe dans ses travaux une analyse fine de la « gouvernance de l'islam » qui met en évidence les contradictions de l'approche française (Frégosi, 2011, 2025). Il montre que l'État français, tout en se revendiquant d'une laïcité stricte de non-intervention, n'a cessé d'intervenir dans l'organisation du culte musulman, reproduisant des logiques d'« islam consulaire » héritées de la période coloniale. Il écrit :

« La République laïque française entretient avec l'islam un rapport paradoxal : elle affirme son principe de neutralité tout en multipliant les dispositifs d'encadrement, de surveillance et de normalisation du fait musulman » (Frégosi, 2011, p. 45).

Dans son ouvrage de 2025, *Gouverner l'islam en France*, Frégosi observe que « les héritiers de cette mouvance [les Frères musulmans] sont devenus des notables communautaires plus soucieux de conservatisme moral et social en rupture de ban avec les éléments les plus activistes de la société » remettant ainsi en question la thèse d'une menace croissante.

2.4. Seniguer et la « République autoritaire »

Haoues Seniguer, maître de conférences en science politique à Sciences Po Lyon, propose dans *La République autoritaire. Islam de France et illusion républicaine (2015-2022)* une analyse critique des politiques publiques visant les musulmans depuis les attentats de 2015 (Seniguer, 2022). Il documente la multiplication des mesures d'exception ciblant spécifiquement les musulmans : fermetures administratives de mosquées sans contrôle juridictionnel effectif, dissolution d'associations sur simple soupçon d'« islamisme », fichage généralisé, contrôles discriminatoires. Il montre comment ces pratiques, justifiées par l'urgence sécuritaire, constituent une rupture avec les principes de l'État de droit.

Dans sa critique de l'ouvrage de Bergeaud-Blackler, Seniguer souligne que

« l'autrice choisit d'appréhender l'islamisme sous l'angle du radicalisme et du terrorisme. La réflexion opère sur un mode manichéen opposant un hypothétique 'Nous' (Français, Européens, Occidentaux) aux musulmans, dans une position abusive de victimes perpétuelles et une extranéité par rapport à la communauté nationale » (Seniguer, 2023, p. 160).

2.5. Cesari et la « sécuritisation » de l'islam en Europe

Jocelyne Cesari, sociologue des religions spécialiste de l'islam européen, a théorisé le processus de « sécuritisation » de l'islam, c'est-à-dire sa construction progressive comme question de sécurité nationale plutôt que comme fait religieux ordinaire (Cesari, 2004, 2013).

Cesari montre que cette sécuritisation produit trois effets majeurs : (1) La criminalisation de la piété : Les pratiques religieuses visibles deviennent suspectes par principe ; (2) L'essentialisation de l'identité musulmane : Les musulmans sont réduits à leur appartenance religieuse, niant la pluralité de leurs identités et appartenances ; (3) L'exceptionnalisation juridique : Multiplication de législations dérogatoires ciblant spécifiquement les musulmans (Cesari, 2013, p. 102).

L'ensemble de ces éléments met en évidence la fragilité de la construction académique française encore largement tributaire d'un héritage colonial dont elle peine à se défaire, en particulier lorsqu'il est appréhendé à l'aune des impératifs sécuritaires et détourné souvent des réalités contextuelles du terrain.

3. L'héritage colonial dans les études sur l'islam : Pour une archéologie des savoirs

3.1. Le continuum colonial selon Hajjat et Mohammed

Abdellali Hajjat et Marwan Mohammed, dans leur ouvrage de référence *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le "problème musulman"*, développent la thèse d'un continuum colonial dans le traitement politique et savant de l'islam en France (Hajjat & Mohammed, 2013).

Ils identifient trois dimensions de ce continuum :

3.1.1. Continuité des institutions

Les institutions créées pour gouverner l'islam colonial (bureaux des affaires indigènes, services de renseignement spécialisés) ont survécu à la décolonisation sous des formes réaménagées. Le Bureau central des cultes, créé en 1911 pour surveiller les musulmans dans les colonies, continue d'exercer une tutelle sur l'organisation de l'islam en France métropolitaine. Hajjat et Mohammed écrivent :

« L'appareil administratif et policier chargé de la « gestion » des populations musulmanes en France métropolitaine s'inscrit dans une filiation directe avec les dispositifs coloniaux de surveillance et de contrôle » (Hajjat & Mohammed, 2013, p. 87).

3.1.2. Continuité des représentations

Les représentations de l'islam élaborées par les administrateurs et orientalistes coloniaux (islam « fanatique », incompatible avec la modernité, nécessitant

un encadrement par les élites éclairées) structurent encore largement les discours contemporains. Hajjat et Mohammed montrent que

« le lexique de l'inassimilabilité, de la menace démographique, du péril intérieur que constitueraient les musulmans trouve ses racines dans les débats coloniaux du début du XXe siècle sur le 'péril arabe' en Algérie » (Hajjat & Mohammed, 2013, p. 112).

3.1.3. Continuité des pratiques

Les pratiques de surveillance, de fichage, de contrôle au faciès, d'encadrement différencié selon l'origine ethno-religieuse reproduisent des logiques élaborées dans l'empire colonial.

3.2. Saïd et l'orientalisme comme mode de domination épistémique

Edward Saïd, dans *L'Orientalisme*, a montré comment la production savante sur le monde musulman a historiquement participé à la légitimation de la domination coloniale (Saïd, 1978). Les orientalistes ont construit un « Orient » imaginaire, essentialisé et anhistorique, qui justifiait la « mission civilisatrice » occidentale.

Saïd identifie trois caractéristiques de l'orientalisme qui restent opérantes aujourd'hui : (1) L'essentialisation : Réduction des sociétés musulmanes à leur dimension religieuse, présentée comme essence immuable ; (2) L'infériorisation : Construction systématique de l'islam comme arriéré, irrationnel, incompatible avec la modernité ; (3) Le regard extérieur totalisant : Refus de prendre au sérieux les discours des acteurs musulmans sur eux-mêmes (Saïd, 1978).

Burgat actualise cette critique en montrant que l'islamologie française contemporaine reproduit ces trois travers, particulièrement visible dans l'analyse des mouvements islamistes (Burgat, 2016).

3.3. L'« islam de France » comme projet de contrôle coloniale

Thomas Deltombe, dans *L'islam imaginaire*. La construction médiatique de l'islamophobie en France, et Olivier Le Cour Grandmaison, dans *Coloniser*, examiner. Sur la guerre et l'État colonial, montrent comment le projet d'un « islam de France » s'inscrit dans la continuité des tentatives coloniales de créer un « islam français » contrôlé par l'administration (Deltombe, 2005 ; Le Cour Grandmaison, 2005).

Frégosi souligne ce parallèle :

« Le projet d'un 'islam de France' porté par les gouvernements successifs depuis les années 1990 reproduit la logique coloniale d'un 'islam officiel' encadré par l'État, distinct de l'islam 'populaire' jugé incontrôlable et potentiellement subversif » (Frégosi, 2011, p. 45).

Cette logique transparaît dans la création du Conseil français du culte musulman (CFCM) en 2003, institution contrôlée par le ministère de l'Intérieur et censée représenter un islam « modéré » et « républicain ». Frégosi montre les limites de ce dispositif : incapable de représenter effectivement la diversité de l'islam en France, le CFCM fonctionne avant tout comme instrument de légitimation des politiques gouvernementales (Frégosi, 2011, 2025).

3.4. La « République impériale » selon Bancel, Blanchard et Vergès

Nicolas Bancel, Pascal Blanchard et Françoise Vergès, dans *La République coloniale*, développent la thèse selon laquelle la République française n'a jamais véritablement décolonisé ses modes de pensée et d'action (Bancel et al., 2003). Les populations issues de l'immigration post-coloniale, particulièrement les musulmans, sont toujours traitées selon des logiques d'exception héritées de l'empire.

Bancel et al. écrivent :

« La laïcité, présentée comme principe universel d'émancipation, fonctionne en réalité comme instrument de normalisation différenciée : elle s'applique avec rigueur aux musulmans tandis que d'autres groupes religieux bénéficient d'accommodements discrets » (Bancel et al., 2003, p. 127).

Cette analyse rejoint celle de Seniguer sur la « République autoritaire » : derrière le discours universaliste, des pratiques particularistes qui ciblent spécifiquement les musulmans (Seniguer, 2022).

3.5. L'expertise coloniale et ses héritiers contemporains

Sylvain Laurens, dans *Une politisation feutrée. Les hauts fonctionnaires et l'immigration en France*, montre comment l'expertise sur l'islam s'est construite dans les institutions coloniales (bureaux des affaires musulmanes, services de renseignement) et comment cet héritage structure encore aujourd'hui la production de savoir sur l'islam (Laurens, 2009).

Laurens note que

« les 'experts de l'islam' sollicités aujourd'hui par les ministères sont souvent issus de familles de colonisateurs, ont été formés dans les institutions héritières de l'administration coloniale, et reproduisent inconsciemment les schémas de pensée de leurs prédécesseurs » (Laurens, 2009, p. 98).

Cette généalogie permet de comprendre pourquoi certaines approches (essentialisation, lecture sécuritaire, refus de contextualisation) restent dominantes malgré leur faible validité scientifique : elles s'inscrivent dans une tradition institutionnelle puissante qui précède et conditionne la recherche académique.

3.6. Manifestations contemporaines du continuum colonial

Le continuum colonial se manifeste concrètement dans plusieurs domaines :

3.6.1. Le vocabulaire militaire et sécuritaire

Comme le note Geisser, le vocabulaire utilisé pour décrire les mouvements musulmans est emprunté au champ militaire : « infiltration », « conquête », « territoire perdu », « entrisme », « cinquième colonne ». Ce lexique militaire était celui de l'administration coloniale face aux mouvements nationalistes (Geisser, 2010, p. 545).

Le rapport de 2025 utilise systématiquement ce vocabulaire : « entrisme », « subversion », « menace », « écosystèmes islamistes », reproduisant les catégories de l'analyse contre-insurrectionnelle coloniale (Ministère de l'Intérieur, 2025).

3.6.2. Le soupçon de double langage

Burgat montre que les acteurs musulmans sont systématiquement soupçonnés de pratiquer la taqiya (dissimulation pieuse), ce qui permet de disqualifier par principe leur parole. Cette figure du « musulman menteur » est héritée directement des représentations coloniales de « indigène fourbe » (Burgat, 2016, p. 198).

Frégosi souligne que cette logique rend impossible tout dialogue :

« Si l'on postule que les musulmans mentent systématiquement, aucune preuve ne peut les innocenter, aucune démonstration ne peut les réhabiliter. Nous sortons du champ scientifique pour entrer dans celui de la croyance paranoïaque » (Frégosi, 2025, p. 134).

3.6.3. L'exceptionnalité juridique

Seniguer documente la multiplication des dispositifs juridiques d'exception ciblant les musulmans : fermetures administratives, dissolutions d'associations, fichage généralisé, assignations à résidence. Ces pratiques reproduisent le « droit d'exception » qui s'appliquait aux « indigènes » dans l'empire colonial (Seniguer, 2022, p. 78).

Saada, dans *Les enfants de la colonie*, montre que cette dualité juridique (droit commun pour les citoyens « de souche », droit d'exception pour les anciens colonisés) n'a jamais totalement disparu, mais s'est transformée en une application différenciée du droit selon l'origine ethnoreligieuse (Saada, 2007).

4. Méthodologie

Cette recherche repose sur une analyse qualitative de sources primaires et secondaires, inscrite dans une démarche d'épistémologie critique inspirée de Bourdieu (2001) et de la sociologie des sciences (Latour, 1989).

4.1. Corpus analysé

- Le rapport gouvernemental « Frères musulmans et islamisme politique en France » (version publique, mai 2025) ;

- L'ouvrage de Florence Bergeaud-Blackler, *Le Frérisme et ses réseaux* (2023) ;
- Les critiques académiques publiées dans des revues à comité de lecture (*Esprit*, *The Conversation*, *Orient XXI*) ;
- Les prises de position publiques de chercheurs (Frégosi, Seniguer, Burgat, Benkheira, Marongiu-Perria) ;
- Les travaux théoriques sur l'orientalisme, la colonialité et l'islamophobie (Geisser, Burgat, Hajjat, Mohammed, Saïd, Cesari).

4.2. Approche épistémologique

Nous adoptons une posture réflexive qui considère, avec Bourdieu, que les controverses scientifiques révèlent les présupposés, les méthodes et les enjeux de légitimation qui structurent un champ disciplinaire (Bourdieu, 2001). Notre analyse ne vise pas à trancher le débat sur le « frérisme », mais à objectiver les conditions de production et de réception de ces savoirs.

Notre démarche ne se déclare pas strictement neutre vis-à-vis des axes relevés, mais consacre une tradition de sociologie critique observatrice du rapport entre le savoir et le pouvoir. Comme l'écrit Burgat :

« L'analyse des controverses sur l'islam révèle moins la 'vérité' sur l'objet étudié que les structures de pouvoir qui organisent la production légitime de discours sur cet objet » (Burgat, 2016, p. 23).

4.3. Limite de recherche

Cette recherche se contente des écrits produits mentionnés et non sur l'ensemble des ouvrages traitant le sujet de l'islam en France. Elle ne s'appuie pas sur des enquêtes de terrain.

5. Analyse du rapport gouvernemental (2025) : Entre expertise et instrumentalisation

5.1. Contexte de production et statut épistémologique ambigu

Le rapport sur les Frères musulmans, commandé initialement par Gérard Darmanin en mai 2024 et déclassifié par Bruno Retailleau en mai 2025, pose d'emblée la question de son statut épistémologique (Ministère de l'Intérieur, 2025). Frégosi, auditionné dans le cadre de cette mission, exprime plusieurs réserves fondamentales :

« La version que j'ai pu consulter m'interroge. Est-ce le rapport tel qu'il a été écrit par les rapporteurs ? Cette version a-t-elle été retouchée sous l'influence du politique ? Il n'est pas du tout illégitime que l'État s'empare de ce sujet, mais il est important que l'on comprenne un peu plus précisément les conditions de sa production » (Frégosi, 2025).

Frégosi souligne également que « le rapport privilégie une approche qui a une tonalité nettement alarmiste » et qu'il reprend « le récit qui est dans l'air du temps, selon lequel nous serions confrontés à une islamisation rampante de la société » (Frégosi, 2025). Cette tonalité interroge : s'agit-il d'un diagnostic scientifique ou de la légitimation savante d'une ligne politique prédéfinie ?

Le contexte de « fuites » orchestrées dans *Le Figaro* avant la publication officielle suggère une stratégie de communication politique. Comme le note Seniguer, cette instrumentalisation médiatique « relève davantage de la polémique politique que de la diffusion scientifique » (Seniguer, 2023, p. 161).

Notons par ailleurs, que le Président de la République Emmanuel Macron avait exprimé son mécontentement aussi bien sur le fond des propositions de ce rapport que sur la forme de sa communication par le gouvernement, jugée, stigmatisante pour les musulmans. Les fuites du rapport avant sa publication officielle cautionnent la thèse d'une volonté de récupération politique de ce qui devait être une production factuelle et scientifique.

5.2. Critiques méthodologiques majeures

5.2.1. Absence de falsifiabilité et raisonnement circulaire

La critique centrale formulée par Frégosi porte sur l'absence d'éléments probants pour étayer la thèse d'un « plan » caché des Frères musulmans :

« Le rapport souligne que les Frères musulmans sont une confrérie secrète. La démarche de respectabilité ou d'institutionnalisation est soupçonnée d'être une stratégie de dissimulation. [...] Les rapporteurs évoquent un projet secret, mais finalement ils n'avancent aucun élément sérieux pour le démontrer. Ils ne font que leur prêter des intentions sans être en mesure de les raccorder à des faits ou à des comportements délictueux. La confrérie secrète des origines est-elle toujours opérationnelle ? » (Frégosi, 2025).

Les rapporteurs évoquent l'aspect secret de la confrérie alors que pendant plusieurs mois, ils ont procédé dans le cadre de cette mission à des rencontres avec des responsables musulmans français dont ceux de la Fédération des musulmans de France, considérée liée aux Frères musulmans. A cela s'ajoute un nombre considérable de juristes, de sociologues, d'islamologues et d'historiens qui ont été interviewés par les rapporteurs, mais dont certains noms ont été occultés pour des raisons de sécurité, selon les appréciations du ministère de l'intérieur. Ces méthodes d'investigation hâtive ne peuvent que discréditer la plausibilité du rapport.

5.2.2. Angles morts structurels et dimension géopolitique

Frégosi identifie plusieurs angles morts significatifs qui interrogent la neutralité scientifique du rapport (Frégosi, 2025) :

Absence d'analyse comparative des mouvances islamiques :

Traqués depuis quelques années dans des pays arabes comme l'Égypte ou la Tunisie, les Frères musulmans ont troqué le tapis déroulé lors des soulèvements de 2011 contre une hostilité assumée. Les raisons de ce revirement résident principalement dans l'échec des résultats escomptés de ce que l'on appelle « Le printemps arabe ».

En parallèle, d'autres pays arabes comme les Émirats ou l'Arabie Saoudite les perçoit comme une force d'opposition politique et potentiellement un danger qui traque leurs monarchies. Burgat va plus loin et suggère que

« la diabolisation des Frères musulmans en Europe occidentale s'inscrit dans une stratégie plus large de légitimation des dictatures arabes alliées de l'Occident, qui utilisent l'épouvantail frériste pour justifier leur répression de toute opposition politique » (Burgat, 2013, p. 156).

Le rapport de 2025 émis par le ministère de l'intérieur consacre le constat de l'affaiblissement mondial des Frères musulmans, mais considère que la France déroge à cette tendance mondiale sans pour autant préciser les mécanismes qui réconfortent ce décalage, or ce décalage pourrait trouver son origine dans une confusion entre les Frères musulmans qui s'inscrivent dans une logique électorale et politique des temps moderne et les salafistes qui proclament la nécessité de revenir aux sources et d'amputer le recours aux urnes, considéré, selon eux, comme un vecteur de division.

Cette confusion a été observée par Frégosi dans son ouvrage de 2025.

« Le rapport constate que la dynamique des Frères musulmans est affaiblie dans le monde musulman, mais il affirme qu'elle serait majeure en Europe. Or, en France, on observe plutôt un essoufflement de celle-ci qui est largement concurrencée par d'autres dynamiques, notamment le salafisme et certaines formes de littéralisme que le rapport se garde d'étudier » (Frégosi, 2025).

Cette sélectivité analytique est d'autant plus problématique que de nombreux travaux considèrent le salafisme comme bien plus problématique que les Frères musulmans en termes de promotion d'un islam rigoriste et de rupture avec la société environnante (Amghar, 2011 ; Rougier, 2020 ; Roy, 2016).

Occultation des dynamiques géopolitiques :

Frégosi note :

« Ayons à l'esprit que l'État saoudien, qui a tout de même permis le développement du salafisme (après avoir accueilli, dans les années 1950, lesdits Frères musulmans) sont aujourd'hui à la pointe du combat anti-Frères, de même que les Émiratis. Il y a sans doute une dimension géopolitique en jeu dans le fait de cibler exclusivement les Frères musulmans et, accessoirement, la Turquie d'Erdogan » (Frégosi, 2025).

Cette remarque soulève une question fondamentale : dans quelle mesure la focalisation sur les Frères musulmans s'explique-t-elle par une réelle analyse de menace, et dans quelle mesure reflète-t-elle les intérêts géopolitiques et économiques de la France ? Comme l'a montré Geisser, certaines formes d'islam deviennent « acceptables » tandis que d'autres sont construites comme menaçantes en fonction des alliances internationales (Geisser, 2003).

Burgat va plus loin et suggère que

« la diabolisation des Frères musulmans en Europe occidentale s'inscrit dans une stratégie plus large de légitimation des dictatures arabes alliées de l'Occident, qui utilisent l'épouvantail frériste pour justifier leur répression de toute opposition politique » (Burgat, 2013, p. 156).

5.2.3. Confusion entre visibilité religieuse et entrisme politique

Un glissement problématique est identifié par Frégosi entre l'analyse de la « mouvance des Frères musulmans » et la critique de « la visibilité urbaine du fait musulman » :

« Ce qui m'étonne aussi, c'est le glissement très vite entre les Frères musulmans et leurs éventuelles organisations avec des comportements observables dans la société, comme si finalement la focale sur les Frères musulmans était en fait un prétexte pour cibler la visibilité du fait musulman [liée au voile ou à d'autres signes d'appartenance religieux, écoles musulmanes, commerces de produits halal] » (Frégosi, 2025).

Cette confusion fait écho aux analyses de Geisser et Cesari sur la construction de l'islam visible comme problème public (Cesari, 2013 ; Geisser, 2010). Frégosi constate que

« la visibilité urbaine du fait musulman s'est clairement développée », mais insiste sur le fait que cela ne justifie pas « une certaine confusion » avec « la radicalité violente » (Frégosi, 2025).

Seniguer analyse ce glissement comme manifestation d'une

« République autoritaire » qui « criminalise progressivement toute expression publique de l'identité musulmane, assimilée par principe à une forme de séparatisme ou d'entrisme » (Seniguer, 2022, p. 156).

5.2.4. Méthode d'enquête et sources problématiques

Frégosi soulève également des questions sur la méthodologie d'enquête (Frégosi, 2025). Le rapport repose essentiellement sur : des notes de services de renseignement (non accessibles) ; des auditions d'« experts » (dont la liste complète n'est pas publique) ; l'analyse de textes doctrinaux des Frères musulmans.

Manquent crucialement : des enquêtes ethnographiques auprès des « fidèles » des mosquées dites « affiliées » ; des entretiens approfondis avec les responsables

des associations incriminées ; une analyse statistique rigoureuse des trajectoires de radicalisation.

Burgat critique systématiquement cette « sociologie de bureau » qui « prétend connaître les musulmans sans jamais véritablement les rencontrer, leur parler, comprendre leurs logiques propres » (Burgat, 2016, p. 187). Il s'agit selon lui d'une « reproduction du regard colonial qui prétendait connaître l'indigène mieux qu'il ne se connaissait lui-même » (Burgat, 2016, p. 187).

5.3. Disproportion entre menace alléguée et données empiriques

Le rapport présente des données chiffrées qui contredisent paradoxalement la rhétorique alarmiste : 139 lieux de culte affiliés aux Frères musulmans ; 7 % des 2 800 lieux de culte musulmans en France ; 10 % des lieux ouverts entre 2010-2020 ; 400 personnes constitueraient le « noyau dur » de la confrérie ; 91 000 fidèles fréquenteraient les mosquées « affiliées ou proches » (sur 7,5 millions de musulmans en France, soit 1,2 %) (Ministère de l'Intérieur, 2025).

Frégosi souligne cette disproportion avec force :

« Doit-on considérer que 400 personnes, qui constitueraient le centre de la confrérie, pourraient subvertir les institutions républicaines voire islamiser la société ? Ce n'est pas crédible » (Frégosi, 2025).

Il ajoute une précision méthodologique importante :

« Il est important de rappeler que ce n'est pas parce que des individus fréquentent un lieu de culte qu'ils adhèrent nécessairement à la philosophie de celui qui l'a créé. La proximité géographique de la mosquée explique beaucoup la logique de fréquentation » (Frégosi, 2025).

Cette disproportion entre données empiriques et discours alarmiste rejoint les analyses de Geisser et Zemouri sur la construction d'une « menace musulmane » fantasmée, ainsi que les travaux de Hajjat et Mohammed sur la fabrication du « problème musulman » par les élites (Geisser & Zemouri, 2007 ; Hajjat & Mohammed, 2013).

5.4. Une tonalité en adéquation avec l'agenda politique

Frégosi identifie un dernier problème, peut-être le plus fondamental : l'adéquation troublante entre le contenu du rapport et les positions politiques des commanditaires :

« Je trouve qu'il y a quand même une coïncidence étonnante entre la tonalité qui correspond finalement assez bien à la position qu'a le ministre [Darmain], et qu'a toujours affichée le ministre, s'agissant de cibler les Frères musulmans et de récuser la notion d'islamophobie » (Frégosi, 2025).

Cette « coïncidence » interroge : l'expertise a-t-elle éclairé la décision politique, ou a-t-elle servi à légitimer des orientations déjà fixées ? Comme le note

Laurens, la commande publique en matière d'islam produit souvent des « expertises sur mesure » qui valident les préconceptions des commanditaires (Laurens, 2009).

6. Controverses autour de Florence Bergeaud-Blackler : Anatomie d'une polarisation

6.1. Une réception clivée révélatrice de la fragmentation du champ

L'ouvrage de Bergeaud-Blackler, *Le Frérisme et ses réseaux* (2023), a suscité des réactions radicalement opposées qui révèlent la polarisation du champ académique des études sur l'islam.

Cette polarisation illustre ce que Geisser analyse comme une fragmentation du champ entre « islamo-sceptiques » et « islamo-complaisants », catégorisations politiques qui occultent la complexité des positions scientifiques (Geisser, 2010). Comme le note Burgat,

« le débat scientifique sur l'islam est progressivement remplacé par une guerre de position idéologique où la légitimité scientifique devient un enjeu de lutte politique » (Burgat, 2016, p. 45).

6.2. Critiques épistémologiques fondamentales

6.3. Définition extensive et non opératoire du « frérisme »

Seniguer, dans sa recension pour la revue *Esprit*, formule une critique épistémologique centrale concernant la définition même de l'objet d'étude :

« L'anthropologue Florence Bergeaud-Blackler propose, dans son nouvel opus, une réflexion sur ce qu'elle appelle 'le frérisme' et ses 'réseaux'. Elle présente ce travail moins comme une enquête parmi d'autres que comme l'enquête. Mais est-ce la seule ? Et s'agit-il vraiment d'une enquête ? » (Seniguer, 2023, p. 160).

Seniguer poursuit :

« Le 'frérisme' est un mot-écran permettant d'englober dans une même chape des personnes et des structures sans lien idéologique et/ou organisationnel avéré » (Seniguer, 2023, p. 160).

Le compte rendu du *Monde* enfonce le clou :

« La définition trop large du frérisme conduit l'auteur à 'rater son objet'. Plus grave encore est la liste qu'elle dresse des 'alliés objectifs' du frérisme : militaires décoloniaux, écologistes, gauchistes, universitaires » (Ayad, 2023).

Cette critique rejoint les réserves de Geisser et Burgat sur l'« inflation terminologique » caractéristique du discours islamophobe savant (Burgat, 2016 ; Geisser, 2003). Burgat note que

« la multiplication des néologismes ('frérisme', 'islamo-gauchisme', 'islamisme d'atmosphère') fonctionne comme stratégie d'évitement du débat scientifique : en créant constamment de nouvelles catégories floues, on échappe à l'exigence de définition rigoureuse et de démonstration empirique » (Burgat, 2016, p. 123).

6.4. Confusion méthodologique entre intentions doctrinales et réalisations empiriques

Seniguer identifie une confusion méthodologique majeure qui invalide la démarche scientifique :

« Le 'plan' des Frères musulmans serait ainsi facilité par la portée intrinsèquement 'suprématiste' que 'l'islam peut nourrir'. [...] Le caractère non empiriquement enraciné de l'énoncé le rend inaccessible à la vérification. Florence Bergeaud-Blackler confond, de plus, de façon anti-sociologique, projections idéologiques et réalisations pratiques des acteurs en présence » (Seniguer, 2023, p. 161).

Il ajoute avec ironie :

« Elle écrit d'abord que le frérisme est une sorte de déclinaison européenne de l'islamisme, pour ensuite soutenir, en somme, que ce que les islamistes en contexte majoritairement musulman, arabe singulièrement, ont été incapables de réaliser, à savoir le califat, les fréristes, eux, seraient, en Europe, désireux et en mesure de l'accomplir, sous la forme d'une société islamique mondiale. Et des preuves factuelles, concrètes de ce projet, il y en a peu, voire pas du tout » (Seniguer, 2023, p. 161).

Cette critique fait écho à un débat classique en sociologie des religions : peut-on inférer les pratiques sociales à partir des textes doctrinaux ? Bergeaud-Blackler mobilise abondamment Hassan al-Banna (fondateur des Frères musulmans en 1928) et Youssouf al-Qaradaoui pour « prouver » l'existence d'un projet théocratique (Bergeaud-Blackler, 2023), mais comme le souligne Frégosi, « il faut dissocier les Frères musulmans des origines de ce qu'ils sont devenus en France aujourd'hui » (Frégosi, 2025).

Burgat généralise cette critique :

« L'erreur fondamentale de l'orientalisme, reproduite ici, consiste à traiter les textes religieux comme programmes d'action directe, sans tenir compte des processus de réinterprétation, d'adaptation contextuelle, de sécularisation partielle que connaissent tous les mouvements religieux au contact de la modernité » (Burgat, 2005, p. 198).

6.4.1. Procédés complotistes et dilution des garde-fous scientifiques

Plusieurs recensions académiques identifient des procédés caractéristiques du conspirationnisme. Seniguer relève l'usage de l'expression « nouvel ordre mondial »

et note que Bergeaud-Blackler « parle de 'secret', de 'tactique', de 'stratégie', d'«infiltration» et d'«endoctrinement» tout au long de l'ouvrage », lexique typique des théories du complot (Seniguer, 2023, p. 161).

Il poursuit son analyse critique :

« C'est précisément en raison de ce présupposé constitutif de la thèse centrale, à savoir 'la prophétie califale' dissimulée à la masse ignorante ou endolorie (sauf pour les quelques rares chercheurs et lanceurs d'alerte), que Florence Bergeaud-Blackler, qui parle de 'secret', de 'tactique', de 'stratégie', d'«infiltration» et d'«endoctrinement» tout au long de l'ouvrage, verse dans des formes d'amalgames, de généralisations abusives et de procédés complotistes » (Seniguer, 2023, p. 161).

Rafik Chekkat, avocat et militant antiraciste, établit dans Orient XXI une comparaison polémique mais révélatrice :

« Au fil de la lecture de *Le Frérisme et ses réseaux*, la référence au pamphlet antisémite d'Édouard Drumont, *La France juive* (1885), s'impose de manière troublante. [...] Florence Bergeaud-Blackler partage avec Drumont une intention, une forme, et une méthode : dénouer dans la société l'élément 'frériste' — qui était naguère l'élément juif » (Chekkat, 2023).

Cette comparaison, bien qu'extrêmement controversée, soulève une question épistémologique légitime que formule Geisser :

« Comment distinguer une recherche scientifique sur les réseaux d'influence d'un discours complotiste sur une 'menace occulte' ? Quels garde-fous méthodologiques garantissent qu'on ne bascule pas de l'analyse sociologique vers la paranoïa politique ? » (Geisser, 2003, p. 87).

Burgat, dans une série de billets sur son blog Mediapart, qualifie le travail de Bergeaud-Blackler de « racisme scientifique » et de « procès en sorcellerie », affirmant que « sa thèse emprunte à la rhétorique antisémite la plus décomplexée » (Burgat, 2023). Il ajoute que l'ouvrage serait « un brandon qui s'inscrit dans le paradigme délirant du 'grand remplacement' » (Burgat, 2023).

6.4.2. Méconnaissance des corpus religieux et essentialisation

Mohammed Hocine Benkheira, directeur d'études à l'EPHE et spécialiste de la normativité islamique, formule une critique portant sur la maîtrise des sources islamiques :

« Le travail de Bergeaud-Blackler est fragilisé par une méconnaissance de la doctrine islamique de la boucherie qui invalide l'analyse ainsi que les conclusions qui en sont tirées. Selon une mode qui s'est répandue dans le monde académique, l'enquête se métamorphose vite en réquisitoire. Il s'agit moins de comprendre une série de phénomènes que de porter sur eux un jugement évaluatif, pour les déclarer incompatibles avec la République » (Benkheira, 2018, p. 329).

Cette critique rejoint l'analyse de Burgat et de Geisser sur l'essentialisation de l'islam dans le discours islamophobe savant (Burgat, 2005 ; Geisser, 2003). Seniguer note que Bergeaud-Blackler établit « un continuum entre 'la dimension prophétique de l'islam', doté ainsi per se d'intentions, et la dimension prophétique que l'on retrouverait invariablement dans le frérisme », confusion qui « fait signe vers un complotisme » en effaçant « la frontière entre islam et frérisme » (Seniguer, 2023, p. 161).

Omero Marongiu-Perria, chercheur au CNRS spécialiste de l'islam en France, va plus loin dans sa critique, qualifiant l'ouvrage de « posture complètement idéologique » et d'« élucubration fantasmagorique » (Marongiu-Perria, 2023). Il écrit que Bergeaud-Blackler a le droit « en tant que militante de promouvoir les idées les plus radicales et réactionnaires », mais pas « de publier ce texte ahurissant en endossant sa casquette de chercheuse au CNRS » (Marongiu-Perria, 2023).

6.4.3. La liste des « alliés objectifs » : extension maximale du domaine de la suspicion

Un point particulièrement controversé concerne la liste des « alliés objectifs » du frérisme. Selon le *Monde*, cette liste inclut : « militants décoloniaux, écologistes, gauchistes, universitaires » (Ayad, 2023).

Seniguer analyse cette extension comme procédé complotiste classique :

« Une toute-puissance aussi maligne qu'incoercible est attribuée au frérisme et à ceux qui l'aident. La chercheuse mêle à plusieurs reprises des registres contradictoires, dont un particulièrement prégnant : si le mouvement frériste agit 'intelligemment', de manière 'concertée', 'dissimulée', en imprimant 'le cours des événements', comment en objectiver l'action qu'il déploie à l'insu du plus grand nombre ? » (Seniguer, 2023, p. 161).

Burgat voit dans cette logique « une reproduction du maccarthysme » où toute critique de l'islamophobie devient preuve d'une complicité avec l'ennemi :

« La circularité du raisonnement est parfaite : celui qui dénonce l'islamophobie prouve par là même qu'il est complice des islamistes, puisque dénoncer l'islamophobie est précisément la stratégie des islamistes. Toute position critique devient ainsi impossible, disqualifiée a priori » (Burgat, 2023).

Geisser identifie ce mécanisme comme central dans le discours islamophobe contemporain :

« L'extension progressive de la catégorie de 'complices' jusqu'à englober tous ceux qui refusent une lecture sécuritaire de l'islam permet de construire un front uni des 'défenseurs de la République' face à une menace tentaculaire » (Geisser, 2010, p. 542).

6.5. Réponses de Bergeaud-Blackler et défense de son approche

Il convient, par souci d'équité scientifique, de présenter également les réponses de Bergeaud-Blackler à ses critiques. Dans sa réponse à Seniguer, elle défend sa méthodologie :

« Cette objection est fallacieuse. Je n'ai jamais écrit nulle part que la *wasatiyya* était la 'marque déposée' du frérisme uniquement. H. Seniguer conseille de se référer aux objectifs précisés sur le site de 'Musulmans de France', comme si ces derniers reflétaient non pas la communication de la fédération, mais ce qu'elle pense réellement. Il ajoute prudemment cette phrase d'anthologie : 'On n'est certes pas obligé de croire sur parole les membres de l'organisation en question, mais, dans ce cas, il faudrait être capable d'apporter la preuve du contraire, ce que ne fait justement pas FBB.' Il faudrait donc soit prendre les justifications des acteurs comme un donné, soit prouver qu'ils mentent. Voilà d'un coup radiées 150 années de sociologie » (Bergeaud-Blackler, 2024).

Elle poursuit en critiquant la méthode proposée par Seniguer :

« Pour vérifier le plan de Qaradhâwî, Haoues Seniguer suggère d'organiser des entretiens auprès de 'fréristes notoires' (sic) (alors que la confrérie est secrète et que tout Frère patenté nie l'être) tout en doutant du caractère 'frériste' de la vitrine des Frères : Musulmans de France (anciennement Union des organisations islamiques de France). Soulignons au passage que si l'enseignant-chercheur procède ainsi avec une confrérie secrète, il a moins de chances d'être informé par elle qu'utilisé comme porte-plume » (Bergeaud-Blackler, 2024).

Cette défense soulève cependant plus de questions qu'elle n'en résout. Comme le note Frégosi,

« si une hypothèse ne peut être ni confirmée ni infirmée par l'observation empirique, elle sort du champ scientifique pour entrer dans celui de la croyance » (Frégosi, 2025).

Anne-Clémentine Larroque, maîtresse de conférences à Sciences Po Paris, défend néanmoins l'ouvrage dans la revue *Politique étrangère* de l'IFRI :

« À l'aune de la recrudescence des dérives narratives au nom de l'identitarisme, la légitimité de l'immense travail de Florence Bergeaud-Blackler s'impose aujourd'hui aux attaques et menaces d'individus ne concédant aucune considération au travail scientifique critique » (Larroque, 2023, p. 156).

7. Le « paradigme sécuritaire » et ses impensés structurels

7.1. L'« islamisme » : catégorie analytique ou instrument politique ?

Un débat épistémologique fondamental traverse l'ensemble de ces controverses : l'« islamisme » (et ses déclinaisons : « frérisme », « salafisme », « islamisme

municipal ») est-il une catégorie analytique pertinente ou une catégorie d'action publique que les chercheurs reprennent sans distance critique ?

Geisser défend fermement la seconde position :

« L'islamisme n'existe pas comme réalité objective, mais comme construction sociale et politique, produit de l'interaction entre des acteurs musulmans qui se revendiquent d'un projet politico-religieux et des institutions qui les désignent comme 'islamistes' » (Geisser, 2010, p. 539).

Burgat radicalise cette position en affirmant que

« le terme 'islamisme' fonctionne aujourd'hui essentiellement comme stigmatisant, désignant les expressions de l'islam politique que l'Occident juge inacceptables, par opposition aux expressions qu'il juge compatibles avec ses intérêts géopolitiques » (Burgat, 2016, p. 67).

Il note l'absence totale de cohérence dans l'usage du terme : les Frères musulmans égyptiens sont « islamistes » quand ils s'opposent au régime pro-occidental, mais le deviennent moins lorsqu'ils accèdent au pouvoir démocratiquement ; le régime saoudien wahhabite n'est jamais qualifié d'« islamiste » malgré son projet théocratique explicite, en raison de son alliance avec l'Occident (Burgat, 2016).

Cesari propose une approche plus nuancée, reconnaissant l'existence de « projets politico-religieux islamistes » tout en insistant sur la nécessité de

« contextualiser chaque mouvement dans son histoire propre, ses logiques d'action spécifiques, ses évolutions internes, plutôt que de les agréger dans une catégorie fourre-tout » (Cesari, 2013, p. 102).

Frégosi suggère que

« le débat ne devrait pas porter sur l'existence ou non de l'islamisme, mais sur les usages politiques de cette catégorie et sur les conditions méthodologiques de son emploi scientifique » (Frégosi, 2011, p. 89).

Il propose trois critères pour un usage scientifique rigoureux : définition précise et falsifiable ; distinction entre différents types d'islamisme (réformiste, révolutionnaire, quietiste, etc.) ; analyse des évolutions historiques plutôt que essentialisation (Frégosi, 2011).

7.2. L'impensé de la discrimination : angle mort du paradigme sécuritaire

Un angle mort majeur du rapport gouvernemental et des travaux de Bergeaud-Blackler, souligné systématiquement par Geisser (2003, 2010), Seniguer (2022), Burgat (2016) et Cesari (2013), concerne l'absence de prise en compte des discriminations réelles subies par les musulmans de France.

Seniguer écrit :

« L'approche sécuritaire occulte systématiquement les facteurs structurels (discriminations à l'emploi, au logement, dans l'accès aux services publics, contrôles au faciès, stigmatisation médiatique) qui nourrissent le sentiment d'exclusion d'une partie de la jeunesse musulmane » (Seniguer, 2022, p. 78).

Cette absence est d'autant plus problématique que de nombreux travaux empiriques ont démontré le rôle central de l'expérience de la discrimination dans les trajectoires de radicalisation (Khosrokhavar, 2014 ; Muxel, 2017 ; Roy, 2016 ; Truong, 2017). Khosrokhavar conclut ainsi une vaste enquête auprès de jeunes radicalisés :

« Dans tous les cas étudiés, l'expérience répétée du racisme et de la discrimination a joué un rôle déclencheur dans le processus de rupture avec la société française et d'adhésion à un discours victimaire radical » (Khosrokhavar, 2014, p. 156).

Geisser et Zemouri montrent que

« en construisant les musulmans comme menace potentielle plutôt que comme citoyens discriminés, le paradigme sécuritaire produit un angle mort analytique majeur : il rend invisible la responsabilité des politiques publiques dans la production du 'séparatisme' qu'il prétend combattre » (Geisser & Zemouri, 2007, p.123).

Burgat formule la critique la plus radicale :

« Le discours sur la 'menace islamiste' fonctionne comme écran de fumée permettant d'éluder la question du racisme structurel de la société française. En focalisant l'attention sur un ennemi extérieur (l'islamisme importé du monde arabe), on évite de s'interroger sur les mécanismes endogènes (discriminations systémiques, ségrégation spatiale, violences policières) qui produisent le ressentiment et la rupture » (Burgat, 2016, p. 234).

7.3. La question de l'agency : musulmans acteurs ou masses manipulées ?

Frégosi soulève une question méthodologique essentielle négligée par le rapport et par Bergeaud-Blackler :

« Il est important de rappeler que ce n'est pas parce que des individus fréquentent un lieu de culte qu'ils adhèrent nécessairement à la philosophie de celui qui l'a créé. La proximité géographique de la mosquée explique beaucoup la logique de fréquentation » (Frégosi, 2025).

Cette remarque pointe un biais fondamental de l'approche sécuritaire : la négation de l'*agency* des musulmans ordinaires, réduits à des « cibles » passives de l'« entrisme » islamiste sans capacité critique, négociation avec les normes religieuses ou autonomie de jugement.

Les travaux d'anthropologie des pratiques religieuses musulmanes montrent au contraire la diversité des appropriations, les négociations constantes, les bricolages entre références religieuses et contextes locaux (Amir-Moazami, 2018 ; Bowen, 2010 ; Fadil, 2011 ; Jouili, 2015).

Jouili, dans son ethnographie des femmes pieuses en France et en Allemagne, observe :

« Les femmes que j'ai suivies ne sont pas des automates appliquant mécaniquement des prescriptions religieuses. Elles bricolent constamment, sélectionnent parmi différentes autorités religieuses, négocient avec leur environnement familial et social, élaborent des stratégies pour concilier piété et insertion professionnelle » (Jouili, 2015, p. 78).

Burgat généralise cette critique :

« L'orientalisme méthodologique refuse systématiquement de reconnaître aux acteurs musulmans la même complexité, la même rationalité, la même capacité d'agir que l'on reconnaît spontanément aux acteurs occidentaux. Le musulman est toujours suspect d'être manipulé, endoctriné, aliéné, là où l'occidental serait rationnel, autonome, libre » (Burgat, 2016, p. 198).

Cette infantilisation des musulmans, note Cesari,

« reproduit les logiques coloniales de la 'mission civilisatrice' : les musulmans auraient besoin d'être protégés contre eux-mêmes, sauvés de leur propre religion, émancipés malgré eux » (Cesari, 2013, p. 134).

7.4. La circularité du discours anti-islamophobie

Un dernier impensé du paradigme sécuritaire concerne le traitement du concept d'islamophobie. Le rapport de 2025, comme les travaux de Bergeaud-Blackler, rejette explicitement ce concept, présenté comme « instrument de promotion de l'islam fondamentaliste » (Bergeaud-Blackler, 2023, p. 186 ; Ministère de l'Intérieur, 2025).

Cette position crée une circularité logique problématique identifiée par Geisser :

« Dénoncer l'islamophobie, c'est faire le jeu des islamistes ; critiquer cette équation, c'est prouver qu'on est islamophobe. La boucle est bouclée, le débat devient impossible » (Geisser, 2010, p. 545).

Hajjat et Mohammed documentent l'existence de discriminations massives visant les musulmans (refus d'embauche, contrôles au faciès, agressions physiques, profanations) et montrent que

« le refus de nommer ces discriminations 'islamophobie' relève d'un choix politique, non d'une impossibilité conceptuelle » (Hajjat & Mohammed, 2013, p. 234).

Seniguer note que

« la France est le seul pays occidental à avoir développé une telle résistance institutionnelle au concept d'islamophobie, résistance qui s'explique moins par des raisons scientifiques que par la volonté de préserver l'exceptionnalité du modèle républicain français » (Seniguer, 2022, p. 167).

Burgat est plus radical :

« Le rejet du concept d'islamophobie fonctionne comme stratégie de déresponsabilisation : en niant l'existence du racisme anti-musulman, on se dispense d'avoir à le combattre » (Burgat, 2013, p. 89).

8. Le « paradigme sécuritaire » et ses impensés structurels

8.1. Réaffirmation des critères de scientificité

Face aux dérives identifiées, plusieurs critères de scientificité méritent d'être réaffirmés avec force, en s'appuyant sur les travaux de Burgat (2016), Frégosi (2025), Seniguer (2023) et Geisser (2010).

8.1.1. Falsifiabilité et réfutabilité (critère poppérien)

Toute hypothèse doit pouvoir être réfutée par l'observation empirique (Popper, 1973). L'hypothèse d'un « plan » secret des Frères musulmans, si elle ne peut être ni confirmée ni infirmée par des données observables, ne relève pas d'une démarche scientifique mais d'une croyance.

Frégosi insiste :

« Si l'absence de preuve d'un plan subversif est interprétée comme preuve de l'efficacité de la dissimulation, nous sortons du champ scientifique pour entrer dans celui de la paranoïa » (Frégosi, 2025).

8.1.2. Distinction entre intentions doctrinales et réalisations empiriques

Seniguer rappelle un principe sociologique fondamental :

« L'existence de textes doctrinaux prônant l'établissement d'un ordre islamique ne suffit pas à démontrer l'existence d'une stratégie coordonnée et efficace pour y parvenir. La sociologie doit analyser l'écart entre les intentions proclamées et les réalisations effectives, entre les textes et les pratiques » (Seniguer, 2023, p. 161).

Burgat ajoute :

« Tous les mouvements politico-religieux produisent des utopies, des horizons d'attente qui ne se réalisent jamais pleinement. Juger les Frères musulmans sur leurs textes de 1928 sans analyser leurs évolutions concrètes, c'est comme juger le Parti communiste français sur le *Manifeste* de Marx sans tenir compte de son intégration progressive dans le jeu républicain » (Burgat, 2016, p. 178).

8.1.3. Triangulation systématique des sources et méthodes

Les recherches sur des objets sensibles nécessitent une triangulation rigoureuse : entretiens biographiques, observations ethnographiques prolongées, analyse de sources écrites diversifiées, données quantitatives, études comparatives.

Frégosi critique

« la sociologie de bureau qui prétend connaître l'islam de France depuis les archives des services de renseignement et les textes doctrinaux, sans jamais entrer dans une mosquée, sans jamais mener d'entretien approfondi avec des fidèles ordinaires » (Frégosi, 2011, p. 234).

Cesari insiste sur la nécessité d'

« enquêtes ethnographiques longues, au plus près des acteurs, seules capables de saisir la complexité des pratiques, les décalages entre discours officiels et réalités vécues, les négociations constantes avec les normes religieuses » (Cesari, 2004, p. 89).

8.1.4. Réflexivité critique sur les catégories mobilisées

Tout travail scientifique doit interroger ses propres catégories. Geisser rappelle :

« Sont-elles des concepts analytiques construits par le chercheur ou des catégories de l'action publique importées sans distance critique ? Qui les a produites, dans quel contexte, avec quels effets sociaux, au bénéfice de quels intérêts ? » (Geisser, 2010, p. 547).

Burgat propose une « herméneutique du soupçon » appliquée aux catégories savantes :

« Derrière chaque concept apparemment neutre ('islamisme', 'entrisme', 'radicalisation'), il faut chercher les rapports de pouvoir qu'il masque, les hiérarchies qu'il naturalise, les dominations qu'il légitime » (Burgat, 2005, p. 267).

8.1.5. Contextualisation historique et comparative

Frégosi insiste sur la nécessité de

« dissocier les Frères musulmans des origines de ce qu'ils sont devenus en France aujourd'hui » et de tenir compte des « évolutions historiques » et des « adaptations contextuelles » (Frégosi, 2025, p. 134).

Cesari montre l'importance des « comparaisons européennes » pour objectiver ce qui relève de spécificités nationales et ce qui relève de dynamiques transnationales (Cesari, 2004). Elle note que

« les Frères musulmans britanniques, allemands ou français ont évolué de manière très différente, rendant caduque toute analyse qui postulerait une essence immuable » (Cesari, 2004, p. 167).

8.2. Pour une sociologie de la commande publique et de l'expertise d'État

Geisser, Laurens et Seniguer appellent à une sociologie de la commande publique en matière d'études sur l'islam (Geisser, 2010 ; Laurens, 2009 ; Seniguer, 2022). Cette approche réflexive poserait les questions suivantes : Quelles questions l'État demande-t-il aux chercheurs de traiter ? Quelles questions sont exclues de l'agenda de recherche financé ? Quels chercheurs sont sollicités, selon quels critères de sélection ? Comment les résultats sont-ils utilisés politiquement ? Quelles marges d'autonomie les chercheurs peuvent-ils préserver ?

Laurens montre que

« la commande publique en matière d'islam fonctionne souvent comme prophétie auto-réalisatrice : on finance des recherches sur la 'menace islamiste', qui produisent des données sur cette menace (en construisant comme menace ce qui n'était qu'altérité religieuse), qui légitiment l'intensification du dispositif sécuritaire, qui accroît la stigmatisation, qui nourrit le ressentiment, qui valide rétrospectivement l'hypothèse de départ » (Laurens, 2009, p. 156).

Le cas du rapport de 2025 illustre parfaitement cette logique : commandé par Darmanin dont les positions anti-Frères musulmans étaient connues, rédigé dans un contexte de course à la présidentielle de 2027, « fuité » stratégiquement par Retailleau pour sa communication politique, le rapport peine à s'émanciper de l'instrumentalisation (Ministère de l'Intérieur, 2025).

Frégosi pose la question frontalement :

« La priorité c'est la formation à la connaissance et à la compréhension de la confrérie et des risques qu'elle fait peser sur la cohésion nationale [selon l'État], mais ne faudrait-il pas d'abord former à la connaissance de l'islam tout court, dans sa diversité, sa complexité, ses évolutions ? » (Frégosi, 2025, p. 267).

8.3. Vers une décolonisation des études sur l'islam

Burgat, Geisser, Hajjat et Mohammed et Seniguer plaident pour une décolonisation épistémologique des études sur l'islam, qui passerait par plusieurs ruptures (Burgat, 2016 ; Geisser, 2003 ; Hajjat & Mohammed, 2013 ; Seniguer, 2022) :

8.3.1. Abandonner le « lexique de la dépréciation »

Burgat appelle à

« substituer aux métaphores militaires et pathologiques (infiltration, contamination, métastases) un vocabulaire sociologique neutre : mobilisation, organisation, réseaux, stratégies, qui sont les outils d'analyse standard de tout mouvement social » (Burgat, 2005, p. 245).

Geisser ajoute :

« Imaginons qu'on analyse les mouvements écologistes avec le vocabulaire utilisé pour les islamistes : 'entrisme vert', 'écosystèmes militants', 'stratégie de dissimulation', 'double discours', 'influence occulte'. L'absurdité sauterait immédiatement aux yeux. Pourquoi ce qui serait caricatural pour les écologistes devient-il acceptable pour les musulmans ? » (Geisser, 2010, p. 549).

8.3.2. Prendre au sérieux la parole des acteurs

Burgat insiste sur la nécessité de

« prendre au sérieux le discours des acteurs musulmans, non comme vérité absolue mais comme matériau premier de l'analyse, au lieu de le disqualifier systématiquement comme dissimulation » (Burgat, 2016, p. 267).

Frégosi rappelle un principe méthodologique de base :

« En sociologie compréhensive, on commence par comprendre le sens que les acteurs donnent à leurs actions, avant de proposer une interprétation sociologique. Or l'orientalisme méthodologique inverse ce principe : il part d'une interprétation préétablie (l'islamisme comme menace) et disqualifie par avance toute parole musulmane qui contesterait cette interprétation » (Frégosi, 2011, p. 178).

8.3.3. Contextualiser systématiquement

Burgat insiste :

« Tout mouvement islamiste doit être analysé dans son contexte politique, économique, social, historique spécifique. Les Frères musulmans égyptiens sous Nasser ne sont pas les Frères musulmans tunisiens sous Ennahda, qui ne sont pas les 'Frères' de Musulmans de France. Postuler une essence immuable par-delà ces contextes, c'est précisément ce que fait l'orientalisme » (Burgat, 2005, p. 289).

Cesari ajoute :

« La comparaison européenne montre des trajectoires radicalement différentes : les Frères en Grande-Bretagne sont devenus des interlocuteurs institutionnels respectables, en Allemagne ils sont quasi-invisibles, en France ils sont diabolisés. Ces différences s'expliquent moins par les Frères eux-mêmes que par les modes de gouvernance de l'islam dans chaque pays » (Cesari, 2004, p. 167).

8.3.4. Analyser les discriminations et la responsabilité étatique

Geisser et Zemouri appellent à

« renverser la problématique : plutôt que d'étudier uniquement comment les musulmans menacent la cohésion nationale, étudier comment les politiques publiques, par leur dimension discriminatoire et stigmatisante, produisent le

séparatisme qu'elles prétendent combattre » (Geisser & Zemouri, 2007, p. 234).

Seniguer propose d' « analyser l'État comme acteur producteur de radicalité », thèse iconoclaste mais étayée empiriquement :

« Les fermetures arbitraires de mosquées, les dissolutions d'associations sans procès équitable, le fichage généralisé, les propos stigmatisants de responsables politiques contribuent objectivement à nourrir un sentiment d'injustice et d'exclusion qui peut, chez certains individus fragilisés, faciliter le basculement dans la radicalité » (Seniguer, 2022, p. 289).

8.3.5. Reconnaître les continuités coloniales

Hajjat et Mohammed insistent sur la nécessité de

« reconnaître et objectiver les continuités entre modes de gouvernement colonial de l'islam et modes de gouvernement contemporain, non pour culpabiliser mais pour comprendre les logiques profondes à l'œuvre » (Hajjat & Mohammed, 2013, p. 312).

Frégosi observe diplomatiquement qu'il existe « un tropisme colonial dans la façon de gérer l'islam en France » (Frégosi, 2025), formule prudente qui ouvre néanmoins la voie à une réflexion plus profonde.

8.4. Responsabilité éthique et politique des chercheurs

La polarisation actuelle soulève enfin la question de la responsabilité éthique des chercheurs dans un contexte de montée de l'extrême droite et de stigmatisation massive des musulmans.

Geisser pose la question frontalement :

« Les travaux académiques sur l'islam ont des effets sociaux concrets. Ils peuvent légitimer des politiques discriminatoires, nourrir les discours d'extrême droite, faciliter les violences islamophobes. Ils peuvent aussi documenter les discriminations, donner voix aux acteurs stigmatisés, déconstruire les stéréotypes. Face à cette alternative, quelle position le chercheur doit-il adopter ? » (Geisser, 2003, p. 198).

Burgat défend une « sociologie engagée » (au sens de Becker, 1963) :

« La neutralité axiologique ne signifie pas indifférence éthique. Le sociologue peut et doit choisir son camp : celui des dominés contre les dominants, celui de la complexité contre la simplification, celui de la compréhension contre la stigmatisation » (Burgat, 2016, p. 345).

Seniguer est plus nuancé mais tout aussi ferme :

« La responsabilité du chercheur n'est pas de s'autocensurer ni de militer, mais d'être conscient des usages politiques potentiels de ses travaux et de

maintenir une distance critique avec les catégories de l'action publique, surtout lorsque celles-ci sont manifestement discriminatoires » (Seniguer, 2022, p. 345).

Frégosi conclut par une mise en garde :

« L'importance de rester dans le cadre du droit et de la loi, et de ne pas glisser vers une logique d'arbitraire ou d'exception. J'observe qu'une des conclusions du rapport pointe que les outils du droit commun ne semblent pas adaptés à la 'menace frériste'. Que faut-il entendre ? Doit-on à nouveau s'attendre à une nouvelle loi qui, après la lutte contre le séparatisme, ciblerait cette fois 'l'entrisme frériste' ? » (Frégosi, 2025, p. 267).

Cette interrogation résonne comme avertissement : lorsque la recherche légitime l'exception juridique, elle franchit une ligne rouge et devient complice de l'autoritarisme qu'elle prétend combattre.

9. Conclusion : Vers une désécuritisation et une décolonisation des études sur l'islam

L'analyse des controverses autour du rapport gouvernemental de 2025 et des travaux de Florence Bergeaud-Blackler révèle une tension structurelle dans le champ des études sur l'islam en France : entre autonomie scientifique et instrumentalisation politique, entre approche compréhensive et paradigme sécuritaire, entre reconnaissance de la complexité du réel et simplification à des fins d'action publique, entre reproduction des schémas coloniaux et décolonisation épistémologique.

Les travaux convergents de Vincent Geisser, François Burgat, Franck Frégosi, Haoues Seniguer, Jocelyne Cesari, Abdellali Hajjat et Marwan Mohammed offrent une grille d'analyse particulièrement éclairante pour comprendre ces tensions. Ils montrent comment la construction progressive de l'islam comme « problème public », la légitimation savante de discours islamophobes, la confusion entre visibilité religieuse et menace sécuritaire, et la reproduction de schémas coloniaux constituent autant de processus qui structurent aujourd'hui la production de savoir sur l'islam en France.

9.1. Principaux enseignements

9.1.1. Fragilité épistémologique du paradigme sécuritaire

Les critiques formulées par Frégosi (2025), Seniguer (2023), Burgat (2016, 2023), Benkheira (2018) et Marongiu-Perria (2023) convergent pour identifier des failles méthodologiques majeures : absence de falsifiabilité, confusion intentions/réalisations, définitions extensives et floues, procédés complotistes, négation de l'agency.

9.1.2. Disproportion entre données empiriques et rhétorique alarmiste

Les chiffres du rapport (400 personnes constituant le « noyau dur », 7 % des lieux de culte, 1,2 % des musulmans de France) contredisent radicalement le discours sur une « menace pour la cohésion nationale », comme le souligne Frégosi : « Ce n'est pas crédible » (Frégosi, 2025).

9.1.3. Angles morts révélateurs

Absence d'analyse des autres courants : Le salafisme et le littéralisme, pourtant plus problématiques, sont ignorés (Frégosi, 2025). Occultation des dimensions géopolitiques : Silence sur le rôle de l'Arabie saoudite et des Émirats (Burgat, 2013 ; Frégosi, 2025). Impensé de la discrimination : Négation du rôle des politiques discriminatoires dans la production du séparatisme (Geisser & Zemouri, 2007 ; Seniguer, 2022). Reproduction non interrogée des schémas coloniaux : Continuités institutionnelles, représentationnelles et pratiques (Hajjat & Mohammed, 2013).

9.1.4. Instrumentalisation politique manifeste

Le timing et les modalités de publication du rapport, les « fuites » orchestrées, le contexte pré-électoral, l'adéquation avec les positions politiques des commanditaires suggèrent une logique de communication politique plus que de diffusion scientifique (Frégosi, 2025 ; Seniguer, 2023).

9.1.5. Le continuum colonial comme grille de lecture

Les analyses de Burgat (2005, 2016), Geisser (2003), Hajjat et Mohammed (2013), Frégosi (2025) et Seniguer (2022) convergent pour identifier des continuités structurelles entre modes de gouvernement colonial de l'islam et approches contemporaines.

9.2. Perspectives de recherche pour dépasser les impasses

Plusieurs pistes de recherche se dégagent pour dépasser les impasses actuelles, synthétisant les propositions de Burgat (2016), Frégosi (2011, 2025), Cesari (2004, 2013), Seniguer (2022) et Geisser (2010) : études longitudinales sur les trajectoires individuelles ; sociologie comparative européenne et internationale ; ethnographie des institutions productrices de savoir sur l'islam (Laurens, 2009) ; sociologie de la réception et des appropriations ; analyse des discriminations et de leurs effets (Khosrokhavar, 2014) ; généalogie des savoirs sur l'islam depuis la période coloniale (Hajjat & Mohammed, 2013).

9.3. Plaidoyer pour une désécuritisation et une décolonisation

Suivant Geisser (2003, 2010), Burgat (2016), Frégosi (2025), Seniguer (2022) et

Cesari (2013), nous plaçons pour une double rupture épistémologique : désécuritisation et décolonisation épistémologique.

Cette double rupture ne signifie ni naïveté face aux dérives autoritaires de certains courants islamistes, ni relativisme qui excuserait l'intolérance ou la violence. Elle signifie refus d'une lecture qui réduirait l'ensemble des pratiques musulmanes à une menace potentielle, et exigence de rigueur méthodologique face à la tentation de la simplification politique.

9.4. Mot de la fin : Enjeux démocratiques d'une science rigoureuse

Burgat conclut ainsi :

« Le débat scientifique sur l'islam révèle, en réalité, moins la 'vérité' sur l'islam que les rapports de pouvoir qui organisent la production légitime de discours sur cet objet. Objectiver ces rapports de pouvoir, c'est déjà commencer à s'en émanciper » (Burgat, 2016, p. 389).

Geisser rappelle que

« la construction de l'islam comme 'problème' est un processus politique qui précède et oriente largement la recherche. Objectiver ce processus, en retracer la généalogie, en analyser les effets : telle devrait être la tâche d'une sociologie critique de l'islam en France » (Geisser, 2003, p. 287).

Frégosi avertit :

« Ne sommes-nous pas en droit de nous demander si la lutte contre le frémisme n'est pas un prétexte de plus pour suggérer que les musulmans pieux de ce pays devraient se voir imposer un régime de discrétion dans l'espace public ? » (Frégosi, 2025, p. 298).

Seniguer conclut sur une note grave :

« La 'République autoritaire' que nous documentons n'est pas une dérive accidentelle, mais une tentation structurelle du modèle républicain français lorsqu'il se confronte à l'altérité qu'il ne parvient pas à assimiler. L'histoire coloniale devrait nous avoir appris où mène cette logique » (Seniguer, 2022, p. 356).

À l'heure où la tentation est forte, tant dans le champ politique qu'académique, de simplifier le réel pour répondre à l'urgence sécuritaire, le maintien d'une exigence de rigueur méthodologique, d'autonomie critique et de réflexivité décoloniale constitue un enjeu démocratique majeur. Comme le rappelle Cesari :

« C'est précisément dans les moments de crise que la science doit le plus rigoureusement résister aux sirènes de la simplification et de l'instrumentalisation politique » (Cesari, 2013, p. 267).

La controverse actuelle ne porte pas fondamentalement sur la « vérité » des Frères musulmans, mais sur les conditions de possibilité d'un savoir scientifique

sur l'islam dans un contexte postcolonial marqué par la sécuritisation, la stigmatisation et la tentation autoritaire. Résister à cette triple menace : telle est la responsabilité des chercheurs aujourd'hui.

Références

Rapports et documents officiels :

Ministère de l'Intérieur. (2025). *Frères musulmans et islamisme politique en France. Rapport gouvernemental*. République française.

Ouvrages au cœur de la controverse :

Bergeaud-Blackler, F. (2017). *Le Marché halal ou l'invention d'une tradition*. Seuil.

Bergeaud-Blackler, F. (2023). *Le Frérisme et ses réseaux : L'enquête*. Odile Jacob.

Travaux de Vincent Geisser

Geisser, V. (2003). *La nouvelle islamophobie*. La Découverte.

Geisser, V., & Zemouri, A. (2007). *Marianne et Allah : Les politiques français face à la « question musulmane »*. La Découverte.

Travaux de François Burgat

Burgat, F. (2005). *L'islamisme à l'heure d'al-Qaida*. La Découverte.

Burgat, F. (2013). *Comprendre l'islam politique : Une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste, 1973-2016*. La Découverte.

Burgat, F. (2016). *Comprendre l'islam politique : Une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste* (édition augmentée). La Découverte.

Burgat, F. (2023, mars). L'islamisation de la France : acteurs et ressorts d'une dangereuse rengaine. *Blog Mediapart*. <https://blogs.mediapart.fr/francois-burgat>

Travaux de Franck Frégosi

Frégosi, F. (2011). *Penser l'islam dans la laïcité : Les musulmans de France et la République*. Fayard.

Frégosi, F. (2025). *Gouverner l'islam en France*. Seuil.

Frégosi, F. (2025, mai 22). Les Frères musulmans menacent-ils réellement la République ? *The Conversation*. <https://theconversation.com>

Travaux de Haoues Seniguer

Seniguer, H. (2022). La République autoritaire. Islam de France et illusion républicaine (2015-2022). Le Bord de l'eau.

Seniguer, H. (2023, mai 22). Le frérisme et ses réseaux, « un essai saturé de jugements de valeur ». *Mizane Info*. <https://www.mizane.info>

Seniguer, H. (2023, mai 25). Les Frères musulmans veulent-ils conquérir le monde ?. *Esprit*. <https://esprit.presse.fr>

Seniguer, H. (2023, septembre). Le frérisme et ses réseaux. L'enquête, Florence Bergeaud-Blackler. *Esprit*, 160-162. <https://doi.org/10.3917/espri.2309.0160>

Travaux de Jocelyne Cesari

Cesari, J. (2004). *L'islam à l'épreuve de l'Occident*. La Découverte.

Cesari, J. (2013). *Why the West fears Islam: An exploration of Muslims in liberal democracies*. NPalgrave Macmillan.

Sur le continuum colonial et l'islamophobie

Bancel, N., Blanchard, P., & Vergès, F. (2003). La République coloniale. Albin Michel.

Deltombe, T. (2005). L'islam imaginaire. La construction médiatique de l'islamophobie en France. La Découverte.

Hajjat, A., & Mohammed, M. (2013). Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le "problème musulman". La Découverte.

Laurens, S. (2009). Une politisation feutrée. Les hauts fonctionnaires et l'immigration en France (1962-1981). Belin.

Le Cour Grandmaison, O. (2005). Coloniser, exterminer. Sur la guerre et l'État colonial. Fayard.

Saada, E. (2007). Les enfants de la colonie. Les métis de l'Empire français entre sujétion et citoyenneté. La Découverte.

Saïd, E. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books. [Trad. fr. *L'Orientalisme*, 1980, Seuil]

Recensions et critiques académiques

Ayad, C. (2023, mai). Le frérisme et ses réseaux : une définition trop large. *Le Monde*.

Benkheira, M. H. (2018). [Recension de *Le Marché halal ou l'invention d'une tradition*]. *Archives de sciences sociales des religions*, 182, 328-330.

- Bergeaud-Blackler, F. (2024, avril 20). *Réponse à Haoues Seniguer par l'anthropologue Florence Bergeaud-Blackler*, chargée de recherche (HDR) CNRS. <https://bergeaud.blackler.eu>
- Chekkat, R. (2023, mars 13). Le complotisme d'atmosphère de Florence Bergeaud-Blackler. *Orient XXI*. <https://orientxxi.info>
- Larroque, A.-C. (2023). [Recension de *Le Frérisme et ses réseaux*]. *Politique étrangère*, été. IFRI.
- Marongiu-Perria, O. (2023, avril 21). *Lettre ouverte au sujet du livre de F. Bergeaud-Blackler*. Blog de François Burgat, Mediapart.

Littérature sociologique sur l'islam en France

- Amghar, S. (2011). *Le salafisme d'aujourd'hui : Mouvements sectaires en Occident*. Michalon.
- Bowen, J. (2010). *Can Islam be French? Pluralism and pragmatism in a secularist State*. Princeton University Press.
- Kepel, G. (2012). *Banlieue de la République*. Gallimard.
- Kepel, G. (2020). *Le Prophète et la Pandémie*. Gallimard.
- Khosrokhavar, F. (2014). *Radicalisation*. Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Rougier, B. (dir.) (2020). *Les territoires conquis de l'islamisme*. Paris : PUF.
- Roy, O. (2016). *Le Djihad et la Mort*. Seuil.

Anthropologie des pratiques religieuses musulmanes

- Amir-Moazami, S. (2018). *Politicized Islam: A postcolonial perspective on Muslim minorities in Germany and the Netherlands*. Bloomsbury Academic.
- Bowen, J. (2016). *On British Islam: Religion, law, and everyday practice in Shari'a Councils*. Princeton University Press.
- Fadil, N. (2011). Not/Unveiling as an ethical practice. *Feminist Review*, 98(1), 83-109. <https://doi.org/10.1057/fr.2011.12>
- Jouili, J. (2015). *Pious practice and secular constraints: Women in the Islamic revival in Europe*. Stanford University Press.

Sur la radicalisation et les discriminations

Muxel, A. (2017). *Politiquement jeune*. Éditions de l'Aube.

Truong, F. (2017). *Loyautés radicales : L'islam et les "mauvais garçons" de la Nation*. La Découverte.

Épistémologie et sociologie des sciences

Becker, H. S. (1963). *Outsiders: Studies in the sociology of deviance*. Free Press. [Trad. fr. *Outsiders*, 1985, Métailié]

Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Minuit.

Bourdieu, P. (2001). *Science de la science et réflexivité*. Raisons d'agir.

Latour, B. (1989). *La science en action*. La Découverte.

Popper, K. (1973). *La logique de la découverte scientifique*. Payot.

Sokal, A. & Bricmont, J. (1997). *Impostures intellectuelles*. Odile Jacob.

Contours épistémiques des RI sur le fait musulman en Europe: sécuritisations, pouvoir et production de connaissances

Fatih Dağ¹, Serhat Tekin², Gökhan Bay³

¹ *Université internationale de Rabat & CY Cergy Paris Université; fatih.dag@uir.ac.ma*

² *Université internationale de Rabat; serhat.tekin@uir.ac.ma*

³ *Université internationale de Rabat; gokhan.bay@uir.ac.ma*

Epistemic contours of IR on the Muslim fact in Europe: securitization, power, and knowledge production

Abstract

This article examines the epistemological structure of studies on Islam in Europe through the silent but foundational influence of the discipline of international relations (IR). It shows how dominant approaches in IR have shaped the production of knowledge on Islam in Europe through frameworks focused on security, risk, and governance, and how Muslim subjectivity has been marginalized in this process. The epistemic circulation between academic knowledge production and European security policies contributes to the gradual transformation of Islam studies into a security-focused field. The article explores the effects of these epistemic silences on social representation, democratic participation, and the space for public debate, and proposes alternative epistemic pathways based on postcolonial, critical, and participatory approaches. The research thus draws attention to the need for epistemic justice and pluralism in studies on Islam in Europe.

Keywords

International relations; Securitization; Epistemic silence; Studies on Islam in Europe; Epistemic justice

Contours épistémiques des RI sur le fait musulman en Europe: sécuritisations, pouvoir et production de connaissances

Résumé

Cet article examine la structure épistémologique des études sur l'islam en Europe à travers l'influence silencieuse mais fondatrice de la discipline des relations internationales (RI). Il montre comment les approches dominantes des RI ont façonné la production de connaissances sur l'islam en Europe à travers des cadres axés sur la sécurité, le risque et la gouvernance, et comment la subjectivité musulmane a été marginalisée dans ce processus. La circulation épistémique entre la production de connaissances académiques et les politiques de sécurité européennes contribue à la transformation progressive des études sur l'islam en un domaine axé sur la sécurité. L'article explore les effets de ces silences épistémiques sur la représentation sociale, la participation démocratique et l'espace de débat public, et propose des voies épistémiques alternatives fondées sur des approches postcoloniales, critiques et participatives. La recherche attire ainsi l'attention sur la nécessité de l'épistémique justice et du pluralisme dans les études sur l'islam en Europe.

Mot-clés

Relations internationales ; Sécuritisation ; Silence épistémique ; Études sur l'islam en Europe ; Justice épistémique

الملاح الإيستمولوجية للعلاقات الدولية في مقاربة "الواقع المسلم" في أوروبا: الأمانة، والسلطة، وإنتاج المعرفة

المخلص

تتناول هذه المقالة البنية الإيستمولوجية لدراسات الإسلام في أوروبا من خلال تحليل التأثير الصامت، وإن كان تأسيسياً، لتخصص العلاقات الدولية. وتُظهر كيف أسهمت المقاربات المهيمنة في هذا التخصص في تشكيل إنتاج المعرفة حول الإسلام في أوروبا، وذلك عبر أطر تحليلية تركز على مفاهيم الأمن، والمخاطر، والحُكْمَة، وما نتج عن ذلك من تهميش للذاتية المسلمة. كما تبيّن الدراسة أن التداول الإيستمولوجي بين إنتاج المعرفة الأكاديمية والسياسات الأمنية الأوروبية يسهم في التحول التدريجي لدراسات الإسلام إلى حقل ذي طابع أمني. وتستكشف المقالة آثار هذه الصمات الإيستمولوجية على التمثيلات الاجتماعية، والمشاركة الديمقراطية، والحيز المتاح للنقاش العام، وتقترح مسارات إيستمولوجية بديلة تستند إلى مقاربات ما بعد استعمارية، ونقدية، وتشاركية. وبذلك تسلط الدراسة الضوء على الحاجة إلى تحقيق العدالة الإيستمولوجية والتعددية المعرفية في دراسات الإسلام في أوروبا.

الكلمات المفتاحية

العلاقات الدولية؛ الأمانة؛ الصمت الإيستمولوجي؛ دراسات الإسلام في أوروبا؛ العدالة الإيستمولوجية

Introduction

En Europe, les études sur l'islam constituent depuis les années 1990 l'un des domaines de recherche les plus dynamiques et les plus controversés des sciences sociales (Stenberg et Wood, 2022). La pérennisation des processus migratoires, l'intégration des communautés musulmanes dans le tissu démographique et culturel des sociétés européennes et, en particulier depuis les années 2000, les transformations survenues autour des axes de la sécurité, de l'identité et de l'intégration sociale (Bertossi, 2007, p. 6-7) ont conduit à la formation de ce domaine non seulement comme un domaine de connaissances descriptif, mais aussi normatif et politique. Dans ce contexte, le fait musulman en Europe ne se contente pas de produire des connaissances empiriques sur les communautés musulmanes ; il s'inscrit dans un débat épistémique plus large sur la manière dont l'Europe se définit, les identités qu'elle place au centre et les subjectivités qu'elle marginalise. Le développement de cette littérature s'est largement déroulé autour de la sociologie, de l'anthropologie, de l'histoire et des études religieuses (Olsson et Stenberg, 2022, p. 93-4). Les travaux axés sur des thèmes tels que les politiques d'intégration, les processus de sécularisation, les relations entre la religion et l'État et le pluralisme culturel ont principalement abordé l'islam en Europe dans le contexte de l'intégration sociale, de la visibilité publique et de la citoyenneté (Yetimoğlu, 2025, p. 51). En revanche, la discipline des relations internationales (RI), bien qu'elle joue un rôle indirect mais déterminant dans la production de connaissances sur l'islam en Europe (Bakir, 2023; Al-Shamari, 2024), est restée relativement invisible dans les débats épistémologiques du domaine. Or, les politiques de sécurité, les stratégies de lutte contre le terrorisme, les discours de politique étrangère et le cadre normatif de l'Union européenne ont une influence directe sur la manière dont l'islam est problématisé en Europe. Dans ce contexte, cet article se propose d'interroger cette relative invisibilité. Il avance que la discipline des relations internationales peut être appréhendée comme un référentiel épistémique silencieux contribuant à structurer les problématiques et les catégories d'analyse mobilisées dans les études sur l'islam en Europe. À travers des cadres centrés sur la sécurité, le risque et la gouvernance, les RI participent à la légitimation de certaines formes de savoir, tout en contribuant à la marginalisation de la subjectivité musulmane et des modes alternatifs de production de connaissance.

Cette étude ne soutient pas que la discipline des relations internationales détermine directement les études sur l'islam en Europe. Elle avance plutôt que, par la circulation des catégories de sécurité, de risque et de gouvernance, les RI contribuent à structurer les problématiques jugées pertinentes ainsi que le répertoire des questions considérées comme légitimes dans ce champ. Dans cette perspective, la théorie des relations internationales est appréhendée non comme un cadre explicatif causal univoque, mais comme un arrière-plan épistémologique qui rend possible et intelligible l'articulation entre production académique et processus politiques. Dans cette optique, il devient de plus en plus nécessaire d'aborder les études

sur l'islam en Europe comme une question épistémologique. Ce domaine ne constitue pas seulement un terrain académique où sont produites des connaissances sur l'islam, mais sert également à définir les limites normatives de l'Europe. Les questions qui sont jugées légitimes, les méthodes qui sont scientifiquement reconnues et les acteurs qui sont qualifiés d'experts doivent être considérés comme le résultat de relations de pouvoir plus larges plutôt que de simples préférences académiques. C'est pourquoi les études sur la réalité musulmane, au-delà de la description de la réalité sociale, constituent un miroir épistémique qui montre comment l'Europe se positionne et avec quelles identités elle établit des relations.

La discipline des relations internationales occupe une position paradoxale dans ce processus. D'une part, elle joue un rôle central en tant que composante fondatrice de l'architecture de sécurité européenne et du discours de politique étrangère, mais d'autre part, elle reste souvent en retrait dans les débats épistémologiques sur l'islam en Europe. Les programmes de recherche axés sur la sécuritisation, la radicalisation et les politiques de prévention présentent souvent l'islam comme une question de gestion et de contrôle plutôt que comme un fait social. Cette situation suggère que les théories de RI ont servi d'acteur fondateur silencieux dans la production de connaissances sur l'islam en Europe. Ce silence comporte deux dimensions. Premièrement, la littérature sur les RI traite généralement l'islam en Europe comme un problème centré sur la sécurité. Cette approche positionne les communautés musulmanes comme des objets politiques plutôt que comme des sujets politiques. Le second est que ce cadre axé sur la sécurité circule dans le milieu universitaire sans être remis en question et est progressivement accepté comme naturel. Ainsi, certaines formes de connaissances deviennent hégémoniques, tandis que les récits et les expériences alternatifs sont marginalisés au niveau épistémique.

Cet article aborde ce silence épistémique à trois niveaux. Premièrement, il examine comment les approches dominantes de la RI conceptualisent l'islam en Europe et sur quelles hypothèses normatives elles s'appuient. Deuxièmement, il analyse la circulation entre la production de connaissances académiques et les processus politiques, mettant en évidence comment le régime de la sécurité s'est institutionnalisé. Enfin, il évalue les possibilités d'orientations épistémiques alternatives en discutant des conséquences sociales et politiques de ces silences. Cette étude ne prétend pas rendre compte de l'ensemble de la diversité disciplinaire des études sur l'islam en Europe. L'analyse se concentre plus spécifiquement sur les productions académiques et institutionnelles structurées autour des problématiques de sécuritisation, de radicalisation, d'intégration et de gouvernance. Dès lors, l'objet de cet article ne correspond pas à la totalité du champ, mais à un sous-ensemble particulier caractérisé par la prégnance de régimes de savoir centrés sur la sécurité. Dans ce cadre, les questions de recherche fondamentales de l'article sont les suivantes : comment les relations internationales façonnent-elles l'architecture épistémique des études sur l'islam en Europe ? Quelles formes de connaissances

sont légitimées et lesquelles sont systématiquement exclues ? Comment l'interaction entre la production de connaissances académiques et les politiques de sécurité influence-t-elle le positionnement social des communautés musulmanes en Europe ? Et enfin, une épistémologie critique et pluraliste dépassant ce processus est-elle possible ? Pour répondre à ces questions, l'article combine une analyse théorique critique et des méthodes de lecture comparative fondées sur le discours. L'objectif est de rendre visibles non seulement le contenu empirique du fait musulman en Europe, mais aussi les conditions, les limites et les relations de pouvoir de la production de connaissances. En ce sens, cette étude constitue une critique interne qui s'adresse autant au domaine des études sur l'islam qu'à la discipline des relations internationales.

Méthodologie

Cette étude adopte une position épistémologique interprétative et critique plutôt que des modèles explicatifs positivistes. L'objectif principal de la recherche est de rendre visibles les hypothèses normatives, les relations de pouvoir et les mécanismes de silence qui sous-tendent les processus de production de connaissances qui orientent les faits musulmans en Europe, plutôt que d'expliquer ces processus dans le cadre de lois causales. Pour cette raison, le travail repose sur l'hypothèse que la réalité sociale n'est pas un domaine découvert objectivement, mais construit à travers des pratiques discursives et institutionnelles. Cette approche est particulièrement significative d'un point de vue méthodologique dans un contexte où les travaux sur l'islam en Europe s'articulent autour des axes de la sécurité, de la radicalisation et de la gouvernance. En effet, le domaine en question n'est pas seulement le produit de phénomènes sociaux observables, mais aussi des significations et des cadres normatifs qui leur sont attribués. De ce point de vue, cette étude s'inscrit dans la tradition épistémologique de la théorie critique, des sciences sociales interprétatives et de la littérature post-positiviste sur les relations internationales.

La recherche se situe délibérément entre les deuxièmes et troisièmes approches parmi les trois paradigmes fondamentaux des sciences sociales, à savoir les approches positiviste, interprétative et critique. Les approches positivistes analysent souvent les études sur l'islam en Europe à partir de variables mesurables, de sondages d'opinion ou de statistiques sur la sécurité. Cette étude s'interroge quant à elle sur les contextes discursifs et institutionnels dans lesquels ces données sont produites. Le paradigme interprétatif part du principe que la réalité sociale est un domaine interprété par les acteurs (Pervin et Mokhtar, 2022). Dans cette optique, des concepts tels que « radicalisation », « intégration » ou « islamophobie » ne représentent pas des réalités objectives, mais des univers sémantiques produits dans des contextes historiques et politiques spécifiques. Le paradigme critique vise quant à lui à mettre en lumière les relations de pouvoir, les hypothèses normatives et les pratiques d'exclusion qui se cachent derrière ces univers sémantiques (Geuss, 1981, pp. 1-2). Cet article combine précisément ces deux approches pour remettre

en question les fondements épistémologiques des études sur l'islam en Europe. L'objectif n'est pas tant de discuter de la véracité ou de la fausseté des informations relatives à l'islam, mais plutôt de mettre en évidence comment, par qui et dans quel contexte elles ont été produites.

L'article s'appuie sur trois ensembles de données principaux. Le premier ensemble comprend les textes fondamentaux des théories dominantes en relations internationales, notamment le réalisme, le libéralisme et le constructivisme, traitant de la sécurité, de l'identité et de la perception des menaces. Cette littérature fournit un cadre théorique permettant de comprendre comment l'islam est problématisé en Europe. Le deuxième recueil de données consiste en les stratégies de lutte contre la radicalisation, les politiques de sécurité intérieure et les appels à projets thématiques des programmes de recherche et d'innovation de l'Union européenne et de ses États membres. Ces documents sont essentiels pour analyser l'interaction entre la production de connaissances universitaires et les processus politiques. Les programmes Horizon, en particulier, orientent indirectement le programme de recherche sur l'islam en Europe à travers des projets axés sur la sécurité et l'intégration sociale. Le troisième corpus de données est constitué d'études académiques critiques et théoriques publiées dans le domaine des études sur l'islam en Europe. Cette littérature est importante pour mettre en évidence les approches épistémiques alternatives développées à l'encontre de la production de connaissances sécuritisées. Lorsque ces trois ensembles de données sont pris en compte conjointement, la recherche ne se limite pas à un débat théorique, mais analyse également de manière multidimensionnelle la circulation épistémique entre le monde universitaire, la politique et le discours public.

Les textes mobilisés dans le cadre de cette étude ne visent pas à constituer un échantillon représentatif, mais sont appréhendés comme un corpus indiciaire destiné à rendre visibles certaines tendances discursives. Les matériaux analysés se répartissent en trois catégories : (1) les textes fondateurs de la littérature en relations internationales et en sécuritisation, (2) les documents institutionnels de l'Union européenne et des États membres, incluant les politiques publiques, les stratégies et les appels à projets, (3) les travaux académiques critiques portant sur l'islam en Europe. Ce corpus est ainsi sélectionné non dans une perspective de généralisation quantitative, mais afin d'analyser les modalités de construction de certains concepts, problématiques et hiérarchies de savoir.

La méthode fondamentale utilisée dans cette étude est l'analyse du discours critique. Celle-ci permet de ne pas se limiter au contenu des textes, mais de se pencher également sur les acteurs qu'ils renforcent, les voix qu'ils étouffent et les cadres normatifs qu'ils reproduisent. Une grande partie des concepts employés dans les études sur l'islam en Europe, même s'ils sont présentés comme des termes techniques et neutres, ont en réalité une forte connotation normative et politique. Par exemple, le concept de « radicalisation » est souvent réduit à des processus psychologiques individuels ou à des problèmes d'intégration sociale (Peels, 2024).

Cette réduction rend toutefois invisible le rôle de l'islam dans le contexte des inégalités structurelles, de la discrimination et de l'exclusion. L'analyse du discours critique rend possible l'examen des contextes, des objectifs et des acteurs qui ont mis en circulation ce type de concepts. En outre, l'étude utilise une méthode de lecture théorique comparative. Elle permet de comparer de manière systématique la manière dont différentes approches de la RI abordent le fait musulman en Europe. Les différences entre les approches telles que le réalisme, le libéralisme et le constructivisme, ainsi que leurs limites épistémiques communes, deviennent ainsi visibles.

La réflexivité occupe une place centrale dans la méthodologie de cette étude. Toute initiative académique traitant des études sur l'islam en Europe comporte inévitablement le risque de reproduire sa propre position épistémique et ses orientations normatives. Il est donc non seulement éthique, mais aussi méthodologique, que le chercheur rende visible sa propre position. Tout en proposant une évaluation critique des traditions de production de connaissances centrées sur l'Europe et des normes établies dans les sciences sociales, cet article ne prétend pas se situer complètement en dehors de ces traditions. Au contraire, il se place précisément au sein de ces traditions afin de rendre visibles leurs limites et leurs angles morts. En ce sens, la réflexivité ne doit pas être conçue comme une simple conscience de soi individuelle, mais aussi comme un appel à la remise en question au niveau institutionnel et disciplinaire. Tant que la discipline des relations internationales ne remettra pas en question ses épistémologies centrées sur la sécurité, elle continuera à reproduire les silences épistémiques qui caractérisent les études sur l'islam en Europe.

Comme toute préférence méthodologique, ce travail présente certaines limites. Tout d'abord, il ne repose pas sur une recherche empirique sur le terrain. Cela limite la possibilité de l'analyse des expériences directes des communautés musulmanes. Ce choix est toutefois délibéré. En effet, l'objectif de ce travail est moins de décrire ces expériences que de s'interroger sur les cadres épistémiques dans lesquels elles s'inscrivent. Deuxièmement, la recherche se concentre principalement sur le contexte de l'Union européenne. Cela exclut les spécificités des contextes nationaux en dehors de l'Europe. Cependant, le niveau de l'UE offre un niveau d'analyse particulièrement propice à la compréhension de l'orientation sécuritaire des études sur l'islam en Europe. En outre, l'étude n'hésite pas à adopter une position normative. Au contraire, elle adopte délibérément une perspective critique. Cette préférence situe l'étude comme une intervention académique fondée sur la recherche de la justice épistémologique plutôt que sur une prétention à l'impartialité. Par ailleurs, cette étude circonscrit son analyse principalement au contexte de l'Union européenne et de l'Europe occidentale. Ce choix se justifie par le fait que les régimes de savoir sécurisés y sont observables sous leurs formes les plus institutionnalisées, tout en laissant de côté les spécificités propres à d'autres contextes nationaux. Enfin, le corpus mobilisé présente un caractère sélectif et ne prétend pas à l'exhaustivité de la littérature existante. Dès lors, l'objectif de cette

recherche n'est pas de proposer un modèle généralisable, mais de rendre analytiquement visibles certaines tendances structurantes.

Cadre conceptuel et théorique

La structure conceptuelle de cette étude s'articule autour de trois concepts fondamentaux : le pouvoir épistémique, la sécuritisation et le silence épistémique. Les concepts mobilisés dans cette section ne sont pas envisagés comme des éléments fondateurs de même niveau, mais sont articulés selon une relation hiérarchisée. La sécuritisation occupe ainsi une position centrale au sein du cadre analytique, tandis que le pouvoir épistémique renvoie aux mécanismes de fonctionnement de ce processus, et que le silence épistémique en désigne les effets. Les approches postcoloniales et féministes sont, quant à elles, mobilisées comme des perspectives critiques complémentaires permettant d'interroger et de mettre en tension cette configuration. Pris ensemble, ces concepts révèlent plus clairement que les études sur l'islam en Europe ne constituent pas seulement un domaine de recherche universitaire, mais aussi un champ de lutte épistémologique où se croisent la production de connaissances, le pouvoir et les normes. L'objectif de cette section n'est pas seulement de définir ces concepts, mais aussi de discuter de leurs fonctions dans le contexte historique et actuel des études sur l'islam en Europe. Cela fournit ainsi les bases théoriques nécessaires pour comprendre le rôle discret mais efficace de la théorie des relations internationales dans ce domaine.

Le pouvoir épistémique désigne les mécanismes normatifs et institutionnels qui confèrent à certaines formes de savoir une signification scientifique, objective ou politique (Lechner et al., 2025, p. 2-3). Ce concept s'inspire des analyses de Michel Foucault sur la relation entre savoir et pouvoir (Foucault, 1978 ; Foucault et al., 1980) et de la théorie du champ académique de Pierre Bourdieu (Bourdieu 1988 ; 1991 ; 1996). Le pouvoir épistémique ne concerne pas seulement qui parle, mais aussi quelles questions peuvent être posées, quelles méthodes sont acceptées comme légitimes et quels acteurs sont reconnus comme experts (Geuskens, 2018, p. 138). Si l'on examine les études sur l'islam en Europe, on constate que le pouvoir épistémique opère à trois niveaux. Le premier niveau est institutionnel. Les universités, les centres de recherche, les organismes de financement et les décideurs politiques déterminent les thèmes prioritaires. Le deuxième niveau est disciplinaire. La sociologie, les sciences politiques et, en particulier, les études sur la sécurité façonnent les orientations théoriques du domaine. Le troisième niveau est celui du domaine public. Les médias et les régimes d'expertise contrôlent la circulation sociale des connaissances académiques. Dans cette structure à plusieurs niveaux, la discipline des relations internationales devient l'un des principaux vecteurs du pouvoir épistémique, en particulier à travers les discours sur la sécurité et la politique étrangère (Bakir, 2023 ; Al-Shamari, 2024). En Europe, l'islam est souvent codé non seulement comme un phénomène social, mais aussi comme une question stratégique liée aux réflexes de protection de l'Europe. Ce codage trouve également un

écho dans le domaine universitaire : les études sur l'islam se transforment progressivement en un domaine de connaissances axé sur la sécurité, le risque et la gouvernance. Cette forme de pouvoir épistémique ne se contente pas de mettre en avant certaines informations, elle rend également invisibles certaines expériences et certains récits. Les expériences quotidiennes des musulmans, la pluralité des pratiques religieuses et les différentes interprétations de l'islam en Europe sont reléguées au second plan dans le régime de connaissances axé sur la sécurité (Yetimoğlu, 2025, p. 51). De cette manière, le pouvoir épistémique détermine non seulement la production de connaissances, mais aussi les limites de celles-ci.

La théorie de la sécuritisation est un cadre développé par l'École de Copenhague qui explique comment une question particulière peut être présentée comme une menace existentielle et ainsi être transférée dans le domaine de la politique extraordinaire. Selon cette théorie, la sécurité est davantage un processus de construction discursive qu'une situation objective. Lorsqu'un acteur définit un certain phénomène comme une menace et que cette définition est acceptée par la société, ce phénomène est transféré dans le domaine de la sécurité (Buzan et Waever, 2003). En Europe, l'islam et les communautés musulmanes ont été au centre de ce processus de sécuritisation, en particulier après le 11 septembre. Les attentats terroristes, les vagues migratoires et les débats sur l'intégration sociale ont conduit à associer de plus en plus l'islam aux discours sécuritaires (Yetimoğlu, 2025, p. 51). Ce processus a profondément influencé non seulement les politiques publiques, mais aussi les programmes de recherche universitaire. Les conséquences épistémologiques de la sécuritisation sont particulièrement importantes. Lorsqu'un phénomène est re-placé dans le domaine de la sécurité, la production de connaissances à son sujet est également façonnée par une logique extraordinaire. Des concepts tels que l'urgence, la gestion des risques et la prévention sont au cœur des analyses universitaires (Bourbeau, 2014). À cet égard, les études sur l'islam en Europe se transforment progressivement en une littérature axée sur les crises, reléguant au second plan les expériences ordinaires de la vie quotidienne, les transformations sociales à long terme et la pluralité de la subjectivité musulmane. À ce stade, la sécuritisation doit être abordée à la fois comme un processus politique et comme une transformation épistémologique. La sécuritisation de l'islam redéfinit les questions qui peuvent être posées et les réponses qui peuvent être jugées significatives. Par exemple, la question « Pourquoi les jeunes musulmans se radicalisent-ils ? » est souvent considérée comme plus légitime que la question « Comment les jeunes musulmans contribuent-ils à la sphère publique ? ». Ce choix constitue une intervention épistémique puissante qui détermine l'orientation et les limites de la connaissance.

Dans le cadre de cette étude, la notion de « silence épistémique » n'est pas mobilisée comme une catégorie large et indéterminée d'exclusion, mais dans un sens plus restreint et analytique. Elle désigne plus spécifiquement le processus par lequel les acteurs musulmans ne sont pas reconnus comme des sujets épistémiques à part entière dans la production de savoir, et par lequel leurs expériences, leurs

modes de conceptualisation et leurs priorités sont relégués au second plan au sein des catégories de savoir considérées comme légitimes. Cet usage, qui renvoie au concept d'injustice épistémique présent dans la littérature, s'appuie sur la littérature relative à l'épistémologie féministe, à la théorie postcoloniale et à la justice épistémique. La conceptualisation de l'« injustice épistémique » par Miranda Fricker (Fricker, 2007) offre notamment un cadre théorique important pour analyser la non-reconnaissance de certains groupes en tant que producteurs de connaissances. Dans le contexte des études sur l'islam en Europe, le silence épistémique se manifeste par le fait que les musulmans sont souvent l'objet de la recherche, mais rarement son sujet. Les travaux universitaires traitent des communautés musulmanes, mais les expériences des acteurs musulmans ne sont que peu prises en compte dans les processus de production de connaissances. Cette situation pose non seulement un problème de représentation, mais aussi de réduction de la qualité des connaissances. Le silence épistémique est également un problème méthodologique. Les études quantitatives, les enquêtes et les statistiques sur la sécurité réduisent souvent l'expérience musulmane à des variables mesurables, tandis que les méthodes de recherche qualitatives, participatives et communautaires restent marginales. Ainsi, certaines formes de connaissances sont reconnues comme scientifiques, tandis que d'autres sont qualifiées de subjectives ou militantes. En ce sens, le silence épistémique ne concerne pas seulement ce dont on ne parle pas, mais aussi la manière dont on ne peut pas en parler. La possibilité pour les acteurs musulmans de s'exprimer dans l'espace public est souvent limitée par le discours sécuritaire. Les figures musulmanes « modérées », « conciliantes » ou « favorables à l'intégration » sont acceptées, tandis que les voix qui dénoncent les inégalités structurelles et la discrimination sont marginalisées (Dağ, 2024, p. 145-6).

En Europe, la production de connaissances sur l'islam n'est pas seulement le fruit des débats contemporains sur la sécurité, mais aussi l'héritage d'une longue histoire coloniale. Selon Edward Said, la tradition orientaliste a souvent codifié l'islam comme un élément statique, irrationnel et extérieur. Cet héritage épistémique a continué d'exister de manière implicite dans de nombreux domaines des sciences sociales modernes (Said, 1979, p. 1-11). Aujourd'hui, le discours sur la sécuritisation peut être lu comme une forme actualisée de cette continuité historique. L'islam n'est plus représenté comme une figure exotique de « l'Orient », mais plutôt comme un « étranger » au sein de l'Europe (Saeed, 2007, p. 11). Mais dans les deux cas, ce qui est commun, c'est que l'islam est situé en dehors de la normalité européenne. Cette perspective historique montre que le pouvoir épistémique n'est pas seulement façonné par les choix politiques actuels, mais aussi par des régimes de connaissance à long terme. Par conséquent, l'orientation sécuritaire des études sur l'islam en Europe n'est pas une mode académique passagère, mais le produit de continuités épistémologiques plus profondes.

Ce cadre conceptuel offre une base critique pour repenser le rôle de la théorie des relations internationales dans les recherches sur l'islam en Europe. La discipline

des relations internationales est le vecteur à la fois théorique et pratique des processus de sécuritisation et de pouvoir épistémique. La centralité du concept de sécurité, la normalité des discours sur les menaces et la perspective étatique exercent une influence directe sur la manière dont l'islam est problématisé en Europe. C'est pourquoi le silence épistémique de la théorie des relations internationales ne signifie pas seulement ne pas parler, mais aussi accepter certaines formes de connaissance comme naturelles et ne plus les remettre en question. Cet article remet précisément en question cette acceptation naturelle et invite la discipline des relations internationales à repenser ses propres limites épistémiques.

1. Angles morts des théories des RI

Les traditions théoriques dominantes dans le domaine des relations internationales (réalisme, libéralisme et constructivisme) abordent l'islam en Europe à l'aide de différents outils conceptuels, mais partagent un terrain épistémique commun : l'islam est souvent représenté non pas comme un sujet politique, mais comme l'objet d'une intervention politique. Cette objectivation découle de l'épistémologie centrée sur la sécurité de la discipline des relations internationales (Tadjbakhsh, 2010, p. 174). Les catégories de menaces et de risques développées pour la politique étrangère ont commencé à être appliquées à la politique intérieure après la guerre froide. C'est ainsi que l'islam a progressivement été codifié en Europe comme une question de sécurité intérieure (Cesari, 2012, p. 432-433). Si cette expansion peut sembler être une ouverture interdisciplinaire, elle a en réalité entraîné certaines cécités épistémiques.

L'approche réaliste traite la sécurité comme une question existentielle pour l'État et relie la perception de la menace à la structure anarchique du système international (Waltz, 1979, p. 88-97 ; Mearsheimer, 2001, p. 29-54). Historiquement axée sur des questions telles que les guerres entre États, l'équilibre des puissances et les capacités militaires, cette perspective s'est élargie à la politique intérieure avec l'émergence, après la guerre froide, de questions telles que le terrorisme et les migrations irrégulières (Buzan, 1991). Dans le contexte européen, cet élargissement a conduit à inclure progressivement l'islam et les communautés musulmanes dans la catégorie des menaces intérieures. L'approche sécuritaire désigne le processus par lequel les acteurs qui présentent l'islam comme une menace existentielle pour les normes politiques et laïques de l'Europe légitiment des mesures exceptionnelles pour le contrôler (Cesari, 2012, p. 432-433). Un exemple concret, l'état d'urgence décrété par la France entre le 14 novembre 2015 et le 1er novembre 2017 à la suite des attentats de Paris en 2015, montre comment la logique réaliste se reflète dans la sécurité intérieure (Counter Extremism Project, 2024). Au cours de cette période, 4 469 perquisitions ont été effectuées, la grande majorité d'entre elles dans des quartiers musulmans, et seules six ont donné lieu à des accusations de terrorisme (The Intercept, 2019). En 2018, environ 26 000 personnes étaient enregistrées dans

la base de données des services de renseignement appelée « Fichier S », dont environ 10 000 étaient associées à l'extrémisme religieux (France 24, 2018). L'islam a ainsi cessé d'être un simple phénomène culturel ou religieux pour devenir une question de sécurité stratégique.

Dans un cadre réaliste, les communautés musulmanes sont souvent perçues non pas comme des acteurs politiques, mais comme un domaine à risque qu'il convient de gérer. Cette approche rend invisibles les contributions sociales, les expériences quotidiennes et les identités pluralistes des musulmans, tout en les transformant en cibles des politiques de sécurité (Human Rights Watch, 2016). Les musulmans qui affichent ouvertement leur identité religieuse, notamment à travers leur habillement ou leur participation à des activités religieuses, font l'objet d'une surveillance et d'un contrôle politiques accrus (Cesari, 2012, p. 434). Le réalisme offre ainsi un cadre épistémique objectivant pour la production de connaissances sur l'islam en Europe. Une conséquence importante de cette objectivation est l'effacement de la diversité de l'islam en Europe. Les différentes origines ethniques, les divisions sectaires, les positions sociales et les orientations politiques sont fondues dans le discours sécuritaire sous une seule catégorie, celle de la « menace musulmane ».

L'approche libérale offre un cadre normatif plus inclusif que le réalisme. Les concepts tels que les droits de l'homme, la primauté du droit, le pluralisme et la gouvernance sont des références libérales fréquemment utilisées dans les études sur l'islam en Europe. Dans cette perspective, les communautés musulmanes sont abordées comme une question d'intégration et de participation plutôt que comme une menace. Cet aspect inclusif cache néanmoins une tension épistémique importante. Le discours libéral définit souvent les musulmans comme des acteurs qui doivent s'adapter (Meer & Modood, 2009, p. 473-497). Les politiques d'intégration, tout en encourageant apparemment le pluralisme, reproduisent en réalité une logique d'assimilation centrée sur la normalité européenne (Joppke, 2007, p. 245 ; Modood, 2011, p. 7).

Les examens d'« inburgering » (intégration civique) mis en place par les Pays-Bas dans le cadre de la loi sur l'intégration à l'étranger (*Wet inburgering in het buitenland*) entrée en vigueur le 15 mars 2006 concrétisent cette approche paternaliste (Human Rights Watch, 2008). Les migrants sont tenus d'apprendre la langue, l'histoire et les valeurs libérales des Pays-Bas. Les images figurant dans les supports d'examen (couples bronzant sur la plage, mariages homosexuels) visent clairement à tester l'adaptation à la « normalité néerlandaise ». Bien que cette pratique s'applique à tous les migrants et pas uniquement aux migrants musulmans, elle touche en réalité de manière disproportionnée les musulmans d'origine marocaine et turque. Les musulmans sont ainsi considérés non pas comme des partenaires épistémiques égaux, mais comme des communautés qui doivent être mises en conformité avec les valeurs libérales.

Les expressions « islam modéré », « musulman compatible » ou « pratiques religieuses compatibles avec les valeurs européennes », que l'on rencontre couramment dans la littérature universitaire, impliquent une hiérarchie normative (Cesari, 2012, p. 434-435) dans laquelle certaines formes d'islam sont jugées légitimes, tandis que d'autres sont mises à l'écart. Un autre angle mort de l'approche libérale consiste à réduire les inégalités structurelles à des problèmes d'intégration individuelle. Les questions telles que le chômage, la discrimination dans l'éducation et la ségrégation spatiale sont souvent expliquées par des différences culturelles, ce qui rend invisibles les pratiques d'exclusion des sociétés européennes.

Le constructivisme, quant à lui, a apporté une contribution importante à la littérature sur l'identité, les normes et le discours (Magued, 2019, p. 84). Les constructivistes, qui accordent un rôle central aux idées dans la définition des réalités mondiales, admettent que les comportements, les « identités » et les « intérêts » des États sont socialement construits par les significations et les interprétations collectives qu'ils attribuent au monde (Magued, 2019, p. 84). Dans le contexte du débat sur l'islam en Europe, les travaux constructivistes ont notamment porté sur la manière dont l'identité musulmane est construite et façonnée par les discours politiques. Cette approche offre une ouverture critique significative par rapport aux hypothèses objectivistes du réalisme et du libéralisme. La critique formulée ici ne vise pas l'ensemble des variantes du constructivisme, mais plus spécifiquement ses usages dominants, qui tendent à analyser les dynamiques identitaires et discursives principalement à travers les États et les élites politiques. Les approches constructivistes critiques ainsi que les perspectives post-positivistes offrent, à cet égard, des contributions importantes pour dépasser ces limites. Cela dit, le constructivisme présente également d'importantes limites épistémiques.

Les « lois sur les ghettos » adoptées par le Danemark en mars 2018 (officiellement intitulées « Un Danemark sans sociétés parallèles : pas de ghettos en 2030 ») illustrent à la fois la force et les limites de l'analyse constructiviste (Koch, 2021, p. 285-305). Ces lois ont instauré des mesures telles que la double peine, la surveillance obligatoire de l'État dans l'enseignement préscolaire et même un couvre-feu nocturne, en qualifiant certains quartiers de « sociétés parallèles ». Alors que 29 quartiers étaient classés dans cette catégorie en 2018, leur nombre est tombé à 10 en 2022 (Al Majalla, 2024). Une lecture constructiviste peut expliquer efficacement comment ces réglementations construisent et stigmatisent spatialement l'identité musulmane (Tadjbakhsh, 2010, p. 188). Cette approche se concentre souvent sur les discours des États et des élites politiques, reléguant ainsi les récits des communautés musulmanes au second plan (Open Society Foundations, 2024). De ce fait, malgré son potentiel critique, le constructivisme produit indirectement une épistémologie centrée sur l'État (Magued, 2019, p. 85). Finalement, les analyses constructivistes appréhendent généralement la construction identitaire à un niveau discursif abstrait et ne discutent pas suffisamment des conséquences matérielles de ces discours dans la vie sociale. Or, en Europe, les discours sur l'islam ne se limitent pas à des mots : ils ont une large portée, allant des politiques éducatives aux pratiques

d'emploi, en passant par les interventions policières et les représentations médiatiques. Lorsque cette dimension matérielle est ignorée, le silence épistémique se reproduit sous une autre forme.

En dépit des différences entre le réalisme, le libéralisme et le constructivisme, ces trois approches présentent une similitude frappante dans leur manière d'aborder le fait musulman en Europe : l'islam est souvent envisagé comme un objet d'intervention politique plutôt que comme un sujet politique (Magued, 2019, p. 86 ; Tadjbakhsh, 2010, pp. 174-175). Cette objectivation, bien qu'elle s'exprime dans des langages théoriques différents, repose sur un terrain épistémique commun. Ce terrain repose sur une vision du monde centrée sur la sécurité. L'islam est présenté soit comme une menace directe, soit comme un problème d'intégration, soit comme un problème discursif ; mais il est rare que les acteurs musulmans, leurs agendas politiques, leurs processus de production de connaissances et leurs revendications publiques soient mis au centre. Si cette externalisation de l'islam et des musulmans n'est pas un phénomène nouveau dans l'histoire des sociétés occidentales (Cesari, 2012, p. 434), le processus de sécuritisation renforce cette externalisation et les transforme en « ennemis » tant à l'intérieur qu'à l'extérieur.

Ce constat met en évidence le caractère paradoxal de la contribution de la discipline des relations internationales aux études sur l'islam en Europe. D'une part, les relations internationales offrent des outils théoriques puissants pour analyser les processus de sécuritisation. D'autre part, ces outils, lorsqu'ils sont utilisés sans remise en question, reproduisent la sécuritisation elle-même. La discipline devient ainsi le vecteur épistémique des processus qu'elle critique. Une autre dimension de l'influence du modèle des relations internationales sur les études sur l'islam en Europe est l'internationalisation de la politique intérieure. Les questions telles que le terrorisme, les migrations et la radicalisation sont de plus en plus envisagées comme des prolongements de la politique étrangère et des stratégies de sécurité, et les dynamiques internes des sociétés européennes sont encadrées par des discours sur les menaces mondiales (Tadjbakhsh, 2010, p. 175). Ce processus entraîne un glissement épistémique. Les explications sociologiques et historiques cèdent la place aux analyses sécuritaires, tandis que les questions telles que les inégalités sociales et la discrimination institutionnelle deviennent secondaires. Les études sur l'islam sont l'un des domaines où ce glissement est le plus perceptible. À ce stade, l'épistémologie des relations internationales sert de logique de fond qui détermine l'orientation des études sur l'islam en Europe. Les épistémologies axées sur la sécurité influencent non seulement la littérature universitaire, mais aussi la répartition des fonds de recherche, les titres des projets et même les choix de carrière des jeunes chercheurs.

Enfin, le silence épistémique ne résulte pas uniquement des pressions politiques ou du discours médiatique. Il est également le produit d'habitudes disciplinaires (Tadjbakhsh, 2010, p. 174). La discipline des relations internationales s'est longtemps constituée comme un domaine de connaissances centré sur l'État, axé sur la sécurité et dominé par les hommes. Cet héritage historique détermine encore

aujourd'hui les thèmes que la discipline considère comme sérieux. Dans le contexte du fait musulman, cela conduit à considérer comme secondaires, d'un point de vue académique, les expériences quotidiennes, le monde émotionnel et les débats internes aux communautés musulmanes. La critique formulée dans cette section ne vise donc pas seulement certaines approches théoriques, mais la discipline des relations internationales elle-même. À partir de cette analyse, il est possible de synthétiser la relation entre la théorie des relations internationales et les études sur l'islam en Europe à travers une typologie en trois niveaux : (1) au niveau conceptuel : le cadrage des problématiques à travers les catégories de sécurité, de menace et de risque ; (2) au niveau institutionnel : l'orientation des agendas de recherche via les processus d'élaboration des politiques publiques et les régimes de financement ; (3) au niveau discursif : la légitimation de certaines formes de savoir à travers les régimes d'expertise. Considérés conjointement, ces trois niveaux montrent que la théorie des relations internationales produit un effet épistémique non pas direct, mais indirect et stratifié.

2. Circulation épistémique entre la politique et l'académie

En Europe, la relation entre la production de connaissances sur l'islam et les politiques publiques n'est pas linéaire, mais cyclique. Les institutions chargées de la sécurité et les décideurs politiques reprennent les cadres conceptuels et les définitions des problèmes issus des travaux universitaires, tandis que le monde universitaire, influencé par les priorités politiques, redéfinit son programme de recherche. Cette interaction réciproque est particulièrement visible dans des domaines tels que la radicalisation, la lutte contre le terrorisme et l'intégration sociale. La montée du discours anti-islamique est l'une des caractéristiques les plus manifestes de ce processus cyclique : limité aux partis d'extrême droite dans les années 1980, ce discours a imprégné la politique dominante après le 11 septembre (Cesari, 2012, 434). Par exemple, l'approche de la « sécurité préventive » (preventive security) est apparue pour la première fois dans le document stratégique de l'UE contre le terrorisme de 2005, puis s'est répandue dans la littérature académique en tant que cadre théorique. Elle préconise l'identification et l'intervention préventives des idées radicales avant qu'elles ne se transforment en violence. Le programme « Prevent » mis en œuvre par le Royaume-Uni en 2015 applique également cette logique. En vertu de ce programme, les enseignants, les professionnels de santé et les travailleurs sociaux sont tenus de signaler les personnes présentant des « signes de radicalisation » (HM Government, 2015 ; Counter Extremism Project, 2024). De cette manière, un concept académique s'est transformé en un vaste mécanisme de surveillance sociale. Par la suite, ces expériences pratiques sont réintégrées dans la littérature académique sous forme d'« études de cas » et renforcent la légitimité de l'approche préventive en matière de sécurité. Le savoir est ainsi devenu un outil de gestion circulant en permanence entre le monde académique et le monde politique.

L'Union européenne a institutionnalisé ses politiques de sécurité intérieure, en particulier depuis le milieu des années 2000. La lutte contre le terrorisme, la sécurité des frontières et la lutte contre la radicalisation ont été placées au cœur de la gouvernance européenne. Ce processus d'institutionnalisation a profondément influencé non seulement l'élaboration des politiques, mais aussi la répartition des fonds de recherche. Dans le cadre du programme-cadre Horizon 2020 (2014-2020), un budget d'environ 1,7 milliard d'euros a été alloué au titre de « Sociétés sûres » (Secure Societies) (BMBF Security Research, 2020 ; European Forum for Urban Security, 2018). Une partie importante de ces fonds a été consacrée à des questions telles que la radicalisation, les menaces terroristes et la sécurité des frontières.

Le programme Horizon Europe (2021-2027) poursuit dans la même voie. Dans les appels à projets lancés dans le cadre du volet « Sécurité civile pour la société », les thèmes tels que « les facteurs conduisant à la radicalisation », « la résilience sociale » et « la résistance aux opérations d'information » occupent une place prépondérante (European Research Executive Agency, 2024). Cette situation a contribué à la transformation progressive des études sur l'islam en Europe en un domaine de connaissances axé sur les projets et orienté vers la pratique. Les questions de recherche sont souvent formulées en fonction des besoins des décideurs politiques. La question « À quoi cela sert-il ? » prend le pas sur la question « Qu'est-ce que cela signifie ? ». Par conséquent, les travaux sur l'islam risquent d'être réduits à un domaine d'expertise technique fournissant des données aux politiques de sécurité, plutôt qu'à un domaine critique visant à comprendre la réalité sociale.

En Europe, la production de connaissances dans le domaine des sciences sociales est de plus en plus axée sur des projets, ce qui constitue l'une des caractéristiques structurelles les plus marquantes de ce processus. Les cycles de financement à court terme, les critères de performance axés sur les résultats et l'accent mis sur l'impact contraignent la recherche universitaire à se conformer à certains formats. Cette contrainte est particulièrement forte dans les domaines politiquement sensibles, tels que les études sur l'islam. La production de connaissances sous forme de projets oriente les chercheurs vers des thèmes sûrs ; les critiques radicales et les remises en question normatives sont souvent perçues comme risquées. Supposons, à titre d'exemple, qu'un chercheur soumette une proposition de projet sur « les formes de participation politique et l'organisation de la société civile des jeunes musulmans en Europe ». Cette proposition pourrait être jugée « intéressante sur le plan académique » mais « d'impact politique limité » par les comités de financement. En revanche, une proposition intitulée « Systèmes d'alerte précoce pour prévenir la radicalisation » pourrait plus facilement obtenir un financement, car elle est conforme aux priorités politiques de l'UE et offre un potentiel de coopération avec les institutions chargées de la sécurité. Cette dynamique réduit la diversité épistémique et conduit à ce que certaines questions soient constamment posées, tandis que d'autres sont systématiquement écartées. Cela rend encore plus complexe le rôle de la discipline des relations internationales dans les études sur l'islam en Europe. D'une part, les relations internationales proposent des outils critiques

pour analyser les processus de sécuritisation (Magued, 2019, p. 84-85) ; d'autre part, ces outils, lorsqu'ils sont utilisés dans le cadre d'une logique de projet, peuvent contribuer à renforcer les régimes de connaissance centrés sur la sécurité.

Une autre dimension de la circulation épistémique entre la politique et l'université est la formation de régimes d'expertise. Les experts qui s'expriment sur les questions de sécurité et de radicalisation proviennent pour la plupart de disciplines et de milieux institutionnels spécifiques. Ces personnalités bénéficient d'une grande visibilité dans les médias et les processus politiques, contrairement aux voix issues des communautés musulmanes elles-mêmes, qui sont rarement accueillies avec la même légitimité (Tadjbakhsh, 2010, p. 175). Les intellectuels sont également devenus des acteurs importants de ce processus de sécuritisation ; la rhétorique anti-islamique est souvent présentée comme un « courageux discours de vérité » et est appréciée en tant que telle (Cesari, 2012, p. 435). Cette situation crée une hiérarchie épistémique distincte dans les études sur l'islam en Europe. Le Réseau de sensibilisation à la radicalisation -*Radicalisation Awareness Network* – RAN-, mis en place par la Commission européenne en 2011, est un exemple institutionnel de cette hiérarchie. Le RAN fonctionne comme une plateforme réunissant des experts en sécurité, des universitaires, des représentants de la société civile et des praticiens de toute l'Union européenne (European Commission, 2024). Mais si l'on examine les groupes de travail et les publications de ce réseau, on constate que les analyses réalisées à partir du point de vue des communautés musulmanes sont limitées. Les connaissances académiques sont souvent produites par des acteurs non musulmans, tandis que les musulmans restent les objets de ces connaissances (Magued, 2019, p. 86-87). Cette asymétrie de représentation n'est pas seulement un problème éthique, mais aussi un problème structurel qui restreint la qualité des connaissances. Les régimes d'expertise accélèrent également la circulation de certains concepts. Des expressions telles que « risque de radicalisation », « déficit d'intégration » ou « problème d'adaptation sociale » passent des documents politiques aux articles universitaires, puis au discours médiatique, devenant ainsi des réalités naturelles. Les hypothèses normatives qui sous-tendent ces concepts restent souvent incontestées.

La circulation épistémique entre la politique et l'université soulève également la question de l'autonomie du domaine universitaire. Les sciences sociales ont toujours été considérées comme le lieu de la pensée critique. Cependant, cette autonomie est aujourd'hui de plus en plus remise en cause. Les chercheurs travaillant dans des domaines politiquement sensibles, tels que la sécurité, sont notamment encouragés, de manière directe ou indirecte, à se conformer aux priorités politiques. Ce phénomène a un double effet sur les recherches sur l'islam en Europe. D'une part, les connaissances universitaires sont davantage intégrées dans les processus décisionnels et gagnent en influence. D'autre part, cette proximité affaiblit la distance critique et limite la capacité de questionnement indépendant du monde universitaire. Ainsi, la production de connaissances devient progressivement un instrument de gouvernance (Tadjbakhsh, 2010, p. 187). La discipline des relations

internationales joue un rôle clé dans cette transformation. La relation historiquement étroite entre les relations internationales et la politique rend les recherches dans le domaine de la sécurité particulièrement sensibles à cette logique de gouvernance. L'orientation sécuritaire des études sur l'islam en Europe peut être considérée comme un reflet concret de cette proximité disciplinaire.

Les processus discutés dans cette partie montrent que le silence épistémique n'est pas seulement le produit de préférences individuelles ou d'habitudes discursives, mais qu'il s'agit au contraire d'un phénomène structurellement institutionnalisé. Les régimes de sécurité, les logiques de financement et les hiérarchies d'expertise fonctionnent ensemble pour mettre systématiquement en avant certaines formes de connaissances et en rendre d'autres invisibles. Le processus de sécuritisation, en présentant l'islam comme une menace existentielle nécessitant des mesures extraordinaires en dehors de la politique ordinaire, prépare le terrain pour des actions et des mesures qui portent atteinte aux libertés civiles et à la liberté de religion (Cesari, 2012, p. 433). À cet égard, les études sur l'islam en Europe risquent d'être confinées dans un espace épistémique de plus en plus restreint. La littérature qui traite des thèmes de la radicalisation, de l'intégration et de la sécurité ne reflète pas suffisamment la créativité sociale, la pluralité culturelle et les revendications politiques des communautés musulmanes. Il s'agit là d'un problème démocratique et non d'une simple lacune académique. À ce stade, il est essentiel pour l'avenir des études sur l'islam en Europe de réfléchir de manière critique à la circulation épistémique entre la politique et le monde universitaire. Sinon, les régimes de connaissance axés sur la sécurité continueront à limiter non seulement les politiques, mais aussi l'imagination académique.

3. Conséquences sociales et politiques du silence épistémique

Le silence qui entoure les études sur l'islam en Europe favorise certes la marginalisation de certaines formes de savoir, mais contribue également à restreindre la place sociale des communautés musulmanes. En Europe, les musulmans sont des acteurs dont on parle beaucoup dans l'espace public, sans qu'ils s'expriment eux-mêmes. L'islam est souvent à l'ordre du jour dans les médias, la politique et les débats universitaires, mais la plupart de ces discussions se déroulent sans la participation directe des musulmans. Il s'agit là d'une crise de représentation au sens classique du terme. Comme le souligne Gayatri Spivak, certains sujets ne sont pas « muets » parce qu'ils ne parlent pas, mais parce que même lorsqu'ils s'expriment, leurs discours ne peuvent être intégrés dans les structures discursives dominantes, ne sont pas reconnus et ne peuvent être représentés. La crise de représentation dont il est question ici n'est pas seulement une exclusion politique, mais aussi un état d'isolement épistémologique. Même si le sujet subalterne a la capacité de s'exprimer, le fait que ses propos ne s'inscrivent pas dans un cadre audible et légitime le place dans une position d'oppression épistémologique. Dans les débats sur l'islam

en Europe, le fait que les musulmans soient considérés comme des objets passifs peut être interprété comme le reflet de ce régime de silence épistémique théorisé par Spivak (Spivak, 1988, p. 308). Cette crise de représentation se manifeste à deux niveaux. Le premier niveau est celui de la représentation symbolique : les musulmans apparaissent souvent sous des formes stéréotypées. Des figures telles que « le musulman modéré », « le jeune à risque de radicalisation » ou « la famille en difficulté d'intégration » occupent une place centrale dans le discours public. Or, ces figures sont loin de refléter la diversité interne des communautés musulmanes. Le deuxième niveau est celui de la représentation politique : la participation des acteurs musulmans aux processus décisionnels politiques se limite souvent à un rôle consultatif et leur influence sur les mécanismes décisionnels est faible. Le silence épistémique est l'une des dynamiques fondamentales de cette crise de représentation (Dotson, 2011, p. 237). Le fait que les musulmans ne soient pas reconnus comme producteurs de connaissances rend également difficile leur participation au débat public. Il existe donc un lien direct entre les régimes de connaissance et les formes de représentation.

Une autre conséquence importante du silence épistémique est la sécuritisation croissante de l'espace public européen. Les débats sur l'islam sont menés davantage sous l'angle de la sécurité, du risque et de la prévention que dans le contexte du pluralisme culturel ou de la justice sociale. Cette situation restreint les limites du débat dans l'espace public (Cesari, 2009, p. 1-2). Des questions telles que la construction de mosquées, le port du voile ou l'éducation religieuse sont souvent abordées non pas dans le cadre des droits civiques, mais dans celui de l'intégration sociale ou du risque de radicalisation. Cette approche fait passer les demandes des musulmans du statut de revendications démocratiques à celui de problèmes à gérer. La sécuritisation de l'espace public affecte non seulement les musulmans, mais aussi le fonctionnement des démocraties européennes. Le discours sécuritaire légitime généralement des mesures exceptionnelles, ce qui conduit à un déséquilibre entre liberté et sécurité au profit de cette dernière. Un tel silence épistémique contribue ainsi au rétrécissement de l'espace démocratique. À ce stade, il convient de souligner la nature performative des connaissances universitaires. La connaissance ne se contente pas de définir la réalité, elle la façonne et la produit. En Europe, les discours universitaires sur l'islam jouent un rôle actif dans la construction de la réalité sociale à travers les concepts et les cadres théoriques utilisés. Ces types de discours peuvent préparer le terrain pour que certaines pratiques de la vie quotidienne fassent l'objet d'une gestion et d'un contrôle. Ce processus correspond aux formes de pouvoir que Foucault définit comme « la conduite de la conduite » (Foucault, 1982, p. 788). L'expression « jeunes à risque de radicalisation », notamment, désigne un groupe social particulier comme une menace potentielle permanente. Cette étiquette entraîne une série de conséquences pratiques, allant des politiques éducatives aux pratiques policières. Ainsi, le savoir académique devient non seulement une force d'analyse, mais aussi une force d'orientation. Cet effet performatif est directement lié au silence épistémique. En effet, ce sont les connaissances qui

circulent et les récits qui sont marginalisés qui déterminent la forme que prendra la réalité sociale. Lorsque les expériences quotidiennes, les réseaux de solidarité et les productions culturelles des musulmans ne trouvent pas suffisamment leur place dans la littérature académique, ces domaines deviennent également invisibles dans l'imaginaire public.

L'une des conséquences les plus profondes du silence épistémique est la limitation de la participation démocratique. Les sociétés démocratiques se caractérisent non seulement par leurs mécanismes électoraux, mais aussi par la possibilité de participer aux débats publics. Pourtant, l'exclusion des musulmans des processus de production de connaissances rend difficile leur participation aux débats publics en tant qu'acteurs à part entière. Cette situation est particulièrement préoccupante pour les jeunes générations. Les jeunes musulmans nés et élevés en Europe souhaitent d'une part être acceptés comme membres à part entière des sociétés européennes, mais d'autre part, ils sont constamment associés à des discours sécuritaires. Il existe une littérature critique substantielle suggérant que ces deux dynamiques sont susceptibles d'affaiblir le sentiment d'appartenance et de favoriser des formes de désaffiliation politique. Le silence épistémique n'est donc pas seulement une injustice académique, mais aussi un problème de participation politique. L'incapacité des acteurs musulmans à s'exprimer dans la sphère publique a une incidence directe sur la qualité de la représentation démocratique.

Enfin, il convient de souligner le rôle que joue le silence épistémique dans la reproduction des perceptions de l'islam dans les sociétés européennes. Lorsque les discours académiques et politiques atteignent un large public par le biais des médias, certaines images et certains stéréotypes se renforcent. L'islam étant souvent évoqué dans le contexte des crises, des menaces et des problèmes d'intégration, ces images s'ancrent dans la conscience sociale. Ce processus alimente indirectement les pratiques d'islamophobie et de discrimination (Poole, 2002, p. 45). Le cadre sécuritaire des connaissances académiques conforte les préjugés qui courent dans l'espace public. Cela aggrave la discrimination à laquelle les musulmans sont confrontés dans leur vie quotidienne. De ce fait, le silence épistémique ne concerne pas seulement ce dont on ne parle pas, mais aussi ce dont on parle toujours de la même manière. Néanmoins, un nombre croissant de travaux s'attachent à rendre visibles la participation des acteurs musulmans à l'espace public ainsi que des formes alternatives de production de savoir. Les organisations de la société civile musulmane, les mouvements de jeunesse et les initiatives académiques critiques contribuent à élaborer des récits qui dépassent les cadres discursifs centrés sur la sécurité. Ces dynamiques montrent que les silences épistémiques ne sont pas absolus, mais qu'ils font l'objet de processus continus de négociation et de transformation.

4. Voies épistémiques alternatives et possibilités transformatrices

Comme on peut le comprendre à partir des parties précédentes, il apparaît

que les études sur l'islam en Europe sont confinées à un domaine épistémique restreint, sous l'influence des régimes sécuritaires de savoir et des contributions discrètes de la discipline des relations internationales. Les orientations épistémiques alternatives possibles face à ce rétrécissement constituent également un sujet de discussion majeur. L'objectif n'est pas seulement de critiquer la situation actuelle, mais aussi de mettre en évidence les possibilités théoriques et méthodologiques qui permettraient aux études sur l'islam en Europe de s'ouvrir à un espace de connaissance pluraliste, participatif et démocratique. Dans ce contexte, les alternatives envisagées sont discutées à trois niveaux : les ouvertures théoriques, les transformations méthodologiques et les possibilités de restructuration institutionnelle.

Les approches postcoloniales et critiques des relations internationales constituent la première étape des voies épistémiques alternatives. Ces approches offrent des outils puissants pour remettre en question les limites historiques et normatives des traditions de production de connaissances centrées sur l'Europe. La littérature postcoloniale sur les relations internationales souligne que l'ordre international moderne n'est pas seulement façonné par les relations interétatiques, mais aussi par les passés coloniaux, les constructions identitaires hiérarchiques et les régimes de connaissance. Aborder les études sur l'islam en Europe dans ce cadre permet de montrer que les communautés musulmanes ne sont pas seulement l'objet des politiques de sécurité actuelles, mais aussi le sujet de relations coloniales et postcoloniales de longue date. Cette perspective permet de repenser la place de l'islam en Europe non pas comme un problème d'adaptation ou d'intégration, mais comme une question de justice historique et d'égalité épistémique. Ainsi, les recherches sur l'islam peuvent sortir du cadre sécuritaire et s'inscrire dans une plateforme critique qui remet en question les fondements normatifs de l'Europe. Les recherches critiques sur la sécurité constituent également un élément clé de cette approche (Buzan, Wæver et de Wilde, 1998, p. 32). Cette approche souligne que la sécurité n'est pas seulement une question qui concerne les États, mais aussi un phénomène multidimensionnel vécu par les individus et les communautés. La discrimination, l'exclusion et les problèmes de représentation auxquels les musulmans sont confrontés dans leur vie quotidienne peuvent être traités en tant que composantes fondamentales de la sécurité dans ce contexte. En conséquence, le concept de sécurité peut cesser d'être un cadre oppressif dans les études sur l'islam et évoluer vers un outil analytique libérateur.

Le deuxième pilier majeur des voies épistémiques alternatives est constitué par les approches féministes et décoloniales (Harding, 1991, p. 120). Ces approches remettent en question la nature même de la connaissance, ainsi que les sujets qui la détiennent et la manière dont elle est produite. En effet, l'épistémologie féministe met l'accent sur l'importance de l'expérience et du positionnement dans la production de la connaissance. L'examen des études sur l'islam en Europe à travers ce prisme démontre que les expériences des femmes musulmanes sont fréquemment

soumises à une marginalisation cumulative, en raison de leur appartenance religieuse et de leur genre. Dans la littérature spécialisée en matière de sécurité, les femmes musulmanes sont souvent dépeintes soit comme des sujets opprimés, soit comme des agents potentiels de radicalisation, tandis que leurs narrations individuelles sont souvent négligées. Les approches décoloniales, quant à elles, mettent en cause la position hégémonique de l'Europe dans la production de connaissances et défendent la légitimité des formes de connaissances issues de différentes géographies et expériences (Mignolo, 2011, p. 32-35). Dans le cadre des travaux sur l'islam en Europe, il apparaît essentiel d'inclure non seulement les musulmans d'Europe, mais également les traditions intellectuelles du monde musulman dans le processus de production de connaissances. Cette démarche permet de dépasser une approche autocentrée de l'étude de l'islam, historiquement dominée par la perspective européenne, et de contribuer à l'émergence d'un espace épistémique multicentrique.

Afin que les constructions théoriques soient significatives, une modification méthodologique s'avère par ailleurs indispensable. À cet égard, les recherches-actions participatives, les modèles de co-écriture et les pratiques de recherche communautaires représentent des instruments essentiels pour transcender les lacunes épistémiques. Les recherches-actions participatives considèrent les communautés étudiées à la fois comme des sources de données et des acteurs actifs du processus de recherche. En Europe, dans le champ des études sur l'islam, cela signifie que les acteurs musulmans sont impliqués à toutes les étapes du processus de recherche, de la définition des problématiques à l'interprétation des résultats. De telles approches permettent de générer des connaissances plus riches et plus approfondies, tant d'un point de vue éthique qu'épistémique (Amir-Moazami, 2021, p. 28-33). Les modèles de co-auteur sont une pratique qui vient perturber les hiérarchies académiques en vigueur. Les recherches menées en collaboration avec des acteurs de la société civile musulmane, des chefs religieux ou des organisations de jeunesse peuvent conduire à l'ébranlement des hypothèses établies sur la propriété de la connaissance. Ainsi, les études sur l'islam peuvent devenir un domaine de recherche mené conjointement avec les musulmans, et non plus sur les musulmans. Cette transformation méthodologique nécessite également que la discipline des relations internationales repense ses propres limites. En effet, au lieu d'analyses centrées sur l'État et les élites, une conception des relations internationales qui prête attention aux expériences issues de la base pourrait apporter une contribution plus inclusive.

La mise en œuvre d'approches épistémiques alternatives ne saurait être déterminée par les seules préférences individuelles des chercheurs. Une telle entreprise requiert, en outre, une transformation des structures institutionnelles. À cet égard, les régimes de financement et les politiques de publication occupent une place prépondérante. En Europe, l'essentiel des fonds de recherche est alloué aux thèmes de la sécurité et de la gouvernance. Ce constat met en évidence le désavantage subi par les travaux critiques et normatifs. Afin de consolider les voies épistémiques alternatives, il apparaît nécessaire que les organismes de financement pro-

cèdent à une réévaluation de leurs priorités thématiques. Une telle démarche pourrait prendre la forme d'un soutien explicite à des thèmes tels que la justice épistémique, la recherche participative et les perspectives décoloniales, et serait susceptible d'entraîner une véritable transformation dans les études sur l'islam. De même, il s'avère nécessaire d'opérer une transformation dans le domaine de l'édition universitaire. Une grande partie des revues à fort impact privilégient certains cadres théoriques et approches méthodologiques spécifiques. Il en résulte une visibilité limitée des voix alternatives. Ainsi, afin de renforcer la pluralité épistémique, nous proposons trois mesures : la diversification des politiques éditoriales, l'élargissement des pools de pairs évaluateurs et l'ouverture à différents styles d'écriture.

Dans la conclusion de cette partie, nous émettons une recommandation qui s'adresse spécifiquement à la discipline des relations internationales. Au cœur de cette étude, nous soutenons l'argument selon lequel les relations internationales, en tant qu'acteur épistémique, jouent un rôle silencieux mais efficace dans les études sur l'islam en Europe. Ce silence résulte du fait que la discipline ne remet pas en question ses propres épistémologies centrées sur la sécurité. Historiquement, les relations internationales ont été conceptualisées comme un domaine restreint aux relations interétatiques, la diversité sociale et les dynamiques internes étant considérées comme des aspects périphériques. À l'heure actuelle, il apparaît cependant que les débats relatifs à la sécurité, l'identité et les normes ne peuvent plus être dissociés de l'expérience du pluralisme en Europe. C'est la raison pour laquelle le silence des relations internationales sur les recherches relatives à l'islam en Europe nuit non seulement à ce domaine, mais également à leur propre cohérence théorique. À cet égard, les approches épistémiques alternatives suggérées présentent un potentiel transformateur qui ne se limite pas uniquement aux études sur l'islam, mais s'étend également à la discipline des relations internationales. Une meilleure intégration des approches postcoloniales, féministes et critiques dans le courant dominant des relations internationales est susceptible d'élargir l'horizon tant théorique que normatif de cette discipline.

Conclusion

Cet article a pour objectif de reconsidérer la structure épistémologique des études sur l'islam en Europe à travers l'influence silencieuse mais déterminante de la discipline des relations internationales (RI). Dans cette perspective, l'argument principal repose sur l'idée que, bien qu'elle ne soit pas directement perceptible, la théorie des RI constitue un acteur épistémique puissant qui détermine les frontières de la production de connaissances sur l'islam en Europe à travers des cadres axés sur la sécurité, le risque et la gouvernance. Ce phénomène confère une légitimité à certaines formes de connaissances tout en marginalisant, de manière systématique, la subjectivité musulmane et les orientations épistémiques alternatives.

L'analyse de l'article a permis de mettre en exergue trois conclusions principales. En premier lieu, il a été démontré que les principaux courants de pensée de

RI, tels que le réalisme, le libéralisme et le constructivisme, traitent majoritairement l'islam en Europe comme un objet d'intervention politique, malgré leurs différences théoriques. Ces démarches présentent l'islam comme une menace pour la sécurité, un problème d'intégration ou un problème discursif. Elles accordent rarement une place centrale à la production de connaissances et aux revendications publiques des acteurs musulmans. En deuxième lieu, l'analyse met en évidence que les interactions épistémiques entre la sphère académique et l'élaboration des politiques de sécurité européennes ont contribué à l'institutionnalisation d'un champ de recherche structuré autour de référentiels sécuritaires. Cette dynamique est particulièrement observable dans les sous-champs consacrés à la radicalisation et à la sécurité, où une part significative des études sur l'islam en Europe tend à s'inscrire dans un cadre analytique centré sur la sécurité. Les mécanismes de financement et les structures d'expertise de l'Union européenne, notamment, ont contribué à la définition des priorités de recherche autour de thématiques telles que la radicalisation, la prévention et l'intégration sociale. En troisième lieu, nous avons procédé à l'analyse des implications sociales et politiques découlant de ces absences de discours épistémiques. Il a été établi que l'émergence des musulmans en tant qu'acteurs significatifs dans l'espace public, tout en manifestant une rareté dans l'expression directe, contribue à l'exacerbation de la crise de représentation et à la contraction des frontières de la participation démocratique.

Sur la base de ces constats, l'article procède à l'exposé de trois conclusions essentielles. En premier lieu, il apparaît nécessaire d'élargir le cadre épistémologique des études sur l'islam en Europe afin d'inclure des dimensions telles que la citoyenneté, la justice sociale et la participation politique, plutôt que de se limiter à la seule question de la sécurité. Cette démarche implique une remise en question critique de la part de la discipline des relations internationales, qui doit cesser de rester silencieuse sur les études sur l'islam en Europe et devenir un sujet actif dans la remise en question de son propre rôle épistémique. Dans cette perspective, il s'avère fondamental d'intégrer de manière plus significative les approches postcoloniales et critiques au sein du courant dominant de la discipline. En outre, le principe de justice épistémique doit être positionné comme une dimension centrale des études l'islam en Europe. Ce principe implique que les acteurs musulmans cessent d'être exclusivement l'objet de la recherche pour devenir des sujets actifs dans le processus de production de connaissances.

En somme, les études sur l'islam en Europe se trouvent à un tournant de leur développement. D'une part, la tendance actuelle des régimes de savoir sécurisés a pour effet de restreindre le champ de cette discipline à une expertise limitée. D'autre part, une approche alternative fondée sur la justice épistémique et le pluralisme a le potentiel de favoriser un environnement académique plus inclusif et plus rigoureux sur le plan analytique. Cet article défend l'idée que cette deuxième voie est non seulement plus équitable, mais aussi plus solide d'un point de vue théorique et normatif.

Références bibliographiques

- Adiong, N. M., Mauriello, R., & Abdelkader, D. (Eds.). (2019). *Islam in international relations: Politics and paradigms*. Routledge.
- Al Majalla. (2024, January 15). *Denmark's ghetto laws replicated in other Scandinavian countries*. <https://en.majalla.com/node/246696/politics-denmark%E2%80%99s-ghetto-laws-replicated-other-scandinavian-countries>
- Al-Shamari, N. (2024). Islamic paradigm of international relations in times of peace and conflict: A conceptual framework. *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 14(1), 40–54. <https://doi.org/10.32350/jitc.141.03>
- Amir-Moazami, S. (2021). Epistemologies of the “Muslim question” in Europe: On the politics of knowledge production in a minefield. In A. Barras, J. A. Selby, & M. Adrian (Eds.), *Producing Islam(s) in Canada: On knowledge, positionality, and politics* (pp. 27–49). University of Toronto Press.
- Bakir, A. (2023). Islam and international relations (IR): Why is there no Islamic IR theory? *Third World Quarterly*, 44(1), 22–38. <https://doi.org/10.1080/01436597.2022.2121695>
- Bertossi, C. (2007). *Les musulmans, la France, l'Europe: Contre quelques faux-semblants en matière d'intégration*. Fondation Européenne des Études Progressistes.
- Bourdieu, P. (1988). *Homo academicus* (P. Collier, Trans.). Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (1991). *The political ontology of Martin Heidegger*. Polity Press.
- Bourdieu, P. (1996). *The state nobility: Elite schools in the field of power*. Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9781503615427>
- Bourbeau, P. (2014). Moving forward together: Logics of the securitization process. *Millennium: Journal of International Studies*, 43(1), 187–206. <https://doi.org/10.1177/0305829814541504>
- Buzan, B. (1991). *People, states and fear: An agenda for international security studies in the post-Cold War era* (2nd ed.). Harvester Wheatsheaf.
- Buzan, B., & Wæver, O. (2003). *Regions and power: The structure of international security*. Cambridge University Press.
- Buzan, B., Wæver, O., & de Wilde, J. (1998). *Security: A new framework for analysis*. Lynne Rienner Publishers.
- Cesari, J. (2009). *The securitisation of Islam in Europe* (CEPS Challenge Paper No. 15). Centre for European Policy Studies.
- Cesari, J. (2012). Securitization of Islam in Europe. *Die Welt des Islams*, 52(3–4), 430–449. <https://doi.org/10.1163/15700607-00520001>

- Counter Extremism Project. (2024). *France: Extremism and terrorism*. <https://www.counterextremism.com/countries/france-extremism-and-terrorism>
- Dağ, F. (2024). Fransa. In M. Yardım (Ed.), *İslamofobi raporlarının söylemsel kurgusu* (pp. 139–178). NEU Press.
- Dotson, K. (2011). Tracking epistemic violence, tracking practices of silencing. *Hypatia*, 26(2), 236–257. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01177.x>
- European Commission. (2024). *Radicalisation Awareness Network (RAN)*. Directorate-General for Migration and Home Affairs. https://home-affairs.ec.europa.eu/networks/radicalisation-awareness-network-ran_en
- European Forum for Urban Security. (2018, May 15). *How urban security benefits from the European Union's Horizon 2020 research programme*. <https://efus.eu/un-categorized/how-urban-security-benefits-from-the-european-unions-horizon-2020-research-programme/>
- European Research Executive Agency. (2024). *Horizon Europe – Cluster 3: Civil security for society*. https://rea.ec.europa.eu/funding-and-grants/horizon-europe-cluster-3-civil-security-society_en
- Federal Ministry of Education and Research. (2020). *The European security research programme under Horizon 2020: The “Secure societies” challenge*. <https://sifo.bmbfcluster.de/en/the-european-security-research-programme-under-horizon-2020-the-secure-societies-challenge-2221.html>
- Foucault, M. (1978). *The history of sexuality: Vol. 1. An introduction* (R. Hurley, Trans.). Vintage Books.
- Foucault, M. (1982). The subject and power. *Critical Inquiry*, 8(4), 777–795. <https://doi.org/10.1086/448181>
- Foucault, M., Gordon, C., Marshall, L., & Mepham, J. (1980). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972–1977*. Harvester Wheatsheaf.
- France 24. (2018, December 12). *What is France's “fichier S” watchlist – and does it work?* <https://www.france24.com/en/20181212-france-terror-watchlist-fichier-security-attack>
- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford University Press.
- Geuskens, M. (2018). *Epistemic justice: A principled approach to knowledge generation and distribution* [Doctoral dissertation, Tilburg University].
- Geuss, R. (1981). *The idea of a critical theory: Habermas and the Frankfurt School*. Cambridge University Press.

- Harding, S. (1991). *Whose science? Whose knowledge? Thinking from women's lives*. Cornell University Press.
- HM Government. (2015). *Revised Prevent duty guidance: For England and Wales*. Home Office. <https://www.gov.uk/government/publications/prevent-duty-guidance>
- Human Rights Watch. (2008, May 13). *The Netherlands: Discrimination in the name of integration*. <https://www.hrw.org/report/2008/05/13/netherlands-discrimination-name-integration/migrants-rights-under-integration>
- Human Rights Watch. (2016, February 3). *France: Abuses under state of emergency*. <https://www.hrw.org/news/2016/02/03/france-abuses-under-state-emergency>
- Joppke, C. (2007). Transformation of immigrant integration: Civic integration and antidiscrimination in the Netherlands, France, and Germany. *World Politics*, 59(2), 243–273. <https://doi.org/10.1353/wp.2007.0022>
- Koch, I. (2021). The Danish “ghetto initiatives” and the changing nature of social citizenship. *Critical Social Policy*, 41(2), 285–305. <https://doi.org/10.1177/0261018320978504>
- Lechner, I. M., de Ridder, J., van Woudenberg, R., & Anttila, S. (2025). The university, epistemic power, and institutional epistemic responsibilities. *Social Epistemology*, 1–15. <https://doi.org/10.1080/02691728.2025.2553111>
- Magued, S. (2019). Constructivism in the Islamic approach to international relations: Davutoğlu and Qutb as case studies. In N. M. Adiong, R. Mauriello, & D. Abdelkader (Eds.), *Islam in international relations: Politics and paradigms* (pp. 83–101). Routledge.
- Meer, N., & Modood, T. (2009). The multicultural state we're in: Muslims, “multiculture” and the civic re-balancing of British multiculturalism. *Political Studies*, 57(3), 473–497. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2008.00745.x>
- Mearsheimer, J. J. (2001). *The tragedy of great power politics*. W. W. Norton.
- Mignolo, W. D. (2011). *The darker side of Western modernity: Global futures, decolonial options*. Duke University Press.
- Modood, T. (2011). *Multiculturalism and integration*. Council of Europe.
- Olsson, S., & Stenberg, L. (2022). Territory at stake! In defence of “religion” and “Islam.” In L. Stenberg & P. Wood (Eds.), *What is Islamic studies? European and North American approaches to a contested field* (pp. 82–105). Edinburgh University Press.

- Open Society Foundations. (2024, September 30). *A community rallies against racial discrimination in Denmark*. <https://www.opensocietyfoundations.org/voices/a-community-rallies-against-racial-discrimination-in-denmark>
- Peels, R. (2024). Towards a fruitful concept of radicalisation: A synthesis. *Journal of Contemporary European Studies*, 32(3), 610–624. <https://doi.org/10.1080/14782804.2023.2185594>
- Pervin, N., & Mokhtar, M. (2022). The interpretivist research paradigm: A subjective notion of a social context. *International Journal of Academic Research in Progressive Education and Development*, 11(2), 419–428. <https://doi.org/10.6007/IJARPED/v11-i2/12938>
- Poole, E. (2002). *Reporting Islam: Media representations of British Muslims*. I.B. Tauris.
- Saeed, A. (2007). Media, racism and Islamophobia: The representation of Islam and Muslims in the media. *Sociology Compass*, 1(2), 443–462. <https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2007.00039.x>
- Said, E. W. (1979). Introduction. In *Orientalism* (pp. 1–28). Vintage Books.
- Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak? In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the interpretation of culture*, 271–313. University of Illinois Press.
- Stenberg, L., & Wood, P. (Eds.). (2022). *What is Islamic studies? European and North American approaches to a contested field*. Edinburgh University Press.
- Tadjbakhsh, S. (2010). International relations theory and the Islamic worldview. In A. Acharya & B. Buzan (Eds.), *Non-Western international relations theory: Perspectives on and beyond Asia* (pp. 174–197). Routledge.
- The Intercept. (2019, February 23). *Liberté for whom: How France has failed French Muslims*. <https://theintercept.com/2019/02/23/france-islamophobia-islam-french-muslims-terrorism/>
- Tickner, J. A. (2002). Feminist perspectives on 9/11. *International Studies Perspectives*, 3(4), 333–350. <https://doi.org/10.1111/1528-3577.00099>
- Waltz, K. N. (1979). *Theory of international politics*. Addison-Wesley.
- Yetimoğlu, B. (2025). *Islam(s) en Europe, entre héritages historiques, enjeux sécuritaires et reconfigurations institutionnelles: Les politiques religieuses de la Turquie et du Maroc en France et en Belgique* [Unpublished doctoral dissertation, Université Internationale de Rabat].

La chaire et l'algorithme Recomposition de l'autorité islamique en Europe à l'ère des plateformes

Roua Chkouni

Université Internationale de Rabat; roua.chkouni@uir.ac.ma

The Pulpit and the Algorithm: Reconfiguring Islamic Authority in Europe in the Age of Platforms

Abstract

This article examines how Islamic religious authority is reconfigured on digital platforms in French-speaking Europe. Drawing on a comparative corpus of YouTube and Instagram content produced by three contrasting religious figures, it argues that platforms do not replace established forms of legitimacy but reshape the public conditions in which authority becomes visible and credible. The analysis focuses on three dynamics: metrics as indicators of recognition, normative prescriptions reformulated in attention-oriented formats, and the symbolic platform economy through which visibility and public recognition may be converted into resources of legitimation. The findings show that online religious authority does not follow a single model, but is negotiated through differentiated regimes of presence and visibility.

Keywords

Islamic religious authority; digital religion; platforms; YouTube; Instagram; visibility; metrics; symbolic economy

La chaire et l'algorithme Recomposition de l'autorité islamique en Europe à l'ère des plateformes

Résumé

Cet article analyse la recomposition de l'autorité religieuse islamique sur les plateformes numériques en Europe francophone. À partir d'un corpus comparatif de contenus publiés sur YouTube et Instagram par trois figures religieuses contrastées, il montre que les plateformes ne remplacent pas les formes établies de légitimité religieuse, mais en reconfigurent les conditions publiques de visibilité et de crédibilité. L'analyse porte sur trois dynamiques : les métriques comme indices de reconnaissance, la reformulation des prescriptions normatives dans des formats attentionnels, et l'économie symbolique de plateforme par laquelle visibilité et reconnaissance publique peuvent être converties en ressources de légitimation. Les résultats montrent que l'autorité religieuse en ligne ne suit pas un modèle unique, mais se négocie à travers des régimes différenciés de présence et de visibilité.

Mots-clés

Autorité religieuse islamique ; Religion numérique ; Plateformes ; YouTube ; Instagram ; Visibilité ; Métriques ; Economie symbolique

المنبر والخوارزمية: تحولات السلطة الإسلامية في أوروبا في عصر المنصات

المخلص

تتناول هذه الدراسة كيفية إعادة تشكّل السلطة الدينية الإسلامية على المنصات الرقمية في الفضاء الأوروبي الفرنكفوني. وانطلاقاً من corpus مقارن لمحتويات منشورة على يوتيوب وإنستغرام من قبل ثلاث شخصيات دينية متباينة، تبين الدراسة أن المنصات لا تلغي أشكال الشرعية الدينية القائمة، بل تعيد تشكيل الشروط العمومية التي تصبح فيها السلطة مرئية وذات مصداقية. وتركز الدراسة على ثلاث ديناميات: المؤشرات الرقمية بوصفها علامات على الاعتراف، وإعادة صياغة الأحكام المعيارية في صيغ مشدودة للانتباه، والاقتصاد الرمزي للمنصات الذي يمكن من خلاله تحويل الظهور والاعتراف العمومي إلى موارد للشرعية. وتُظهر النتائج أن السلطة الدينية على الإنترنت لا تتخذ نموذجاً واحداً، بل تتشكل عبر أنماط مختلفة من الحضور والظهور.

الكلمات المفتاحية

السلطة الدينية الإسلامية؛ الدين الرقمي؛ المنصات؛ يوتيوب؛ إنستغرام؛ الظهور؛ المؤشرات الرقمية؛ الاقتصاد الرمزي

1. Introduction

L'autorité religieuse ne se réduit ni à une qualité personnelle ni à un prestige spirituel spontanément reconnu. Elle relève d'un travail social de légitimation : elle s'inscrit dans des institutions, des positions reconnues, des manières de parler, d'enseigner et de convaincre, ainsi que dans des mécanismes de reconnaissance qui distribuent inégalement la crédibilité religieuse (Bourdieu, 1971). En ce sens, l'autorité doit être pensée moins comme une propriété intrinsèque des acteurs que comme une relation sociale, historiquement située et publiquement disputée. Les plateformes numériques rendent particulièrement visible cette dimension publique de l'autorité. Elles n'en produisent pas mécaniquement de nouvelles formes, mais elles en reconfigurent les conditions de visibilité, de circulation et d'évaluation. La parole religieuse ne se joue plus seulement dans l'adossement à une institution ou dans la maîtrise des textes ; elle se joue aussi dans la capacité à retenir l'attention, à rendre la parole visible et à apparaître comme une voix digne d'être suivie. Les métriques de visibilité vues, abonnements, commentaires, likes, partages ne constituent pas des preuves doctrinales ; elles n'attestent ni l'orthodoxie ni la rigueur théologique. Elles jouent néanmoins comme des indices publics de reconnaissance, et pèsent ainsi dans la fabrication sociale de la crédibilité religieuse.

C'est dans ce contexte que s'inscrit le présent article. À partir d'un corpus comparatif de contenus publiés sur YouTube et Instagram par trois figures religieuses contrastées en Europe francophone, il interroge la recomposition de l'autorité religieuse islamique dans des environnements médiatiques structurés par la visibilité, la circulation accélérée des contenus et la mesure de l'engagement. La question qui guide l'analyse est la suivante : comment l'autorité religieuse islamique se recompose-t-elle lorsque les plateformes numériques redéfinissent les conditions de visibilité, de circulation et de reconnaissance de la parole religieuse ?

L'hypothèse défendue est que cette recomposition ne relève ni d'une rupture nette avec les formes instituées de légitimité religieuse, ni d'une simple reconduction de la tradition dans un nouvel environnement technique. Elle procède plutôt de l'articulation entre des acteurs religieux qui mettent en forme leur parole dans des dispositifs médiatiques spécifiques, des signes publics de reconnaissance et de circulation rendus visibles par les plateformes, et des architectures socio-techniques qui organisent les conditions de visibilité, d'attention et de mise en relation des contenus. Dans cette configuration, les prescriptions normatives, notamment autour du *halal* et du *haram*, ne fonctionnent pas seulement comme des contenus doctrinaux : elles deviennent aussi des formes d'appel, de cadrage et de circulation. Quant à l'économie symbolique de plateforme, elle renvoie aux processus par lesquels la visibilité, la reconnaissance publique et l'engagement observable peuvent être convertis en crédibilité et en ressources de légitimation.

L'article examine ainsi trois dynamiques complémentaires. Il analyse d'abord la manière dont les métriques rendent la reconnaissance publiquement visible et comparable. Il étudie ensuite la circulation des prescriptions religieuses

lorsque les catégories du permis, de l'interdit, de la faute ou de l'obligation sont reformulées dans des formats courts, saillants et fortement circulables. Il s'intéresse enfin à l'économie symbolique du religieux en ligne, c'est-à-dire aux opérations par lesquelles l'attention, la reconnaissance publique et le soutien observable peuvent être convertis en ressources, à travers des abonnements, des cours, des affiliations ou des prestations de service.

Dans cette perspective, la médiatisation numérique ne désigne pas un simple changement de support, mais une transformation des conditions de présence, de circulation et d'interaction du religieux (Hjarvard, 2008, 2011). Les plateformes ne constituent pas non plus de simples canaux de diffusion : elles organisent des logiques spécifiques de hiérarchisation, de recommandation et de mise en relation des contenus, qui influencent les formes contemporaines de reconnaissance religieuse. L'enjeu n'est donc pas de savoir si l'autorité religieuse disparaît en ligne, mais de comprendre comment elle se recompose à l'intersection de mécanismes de consécration, de formats attentionnels et de dispositifs de plateforme.

2. Du *minbar* à l'algorithme

La médiatisation du religieux ne renvoie pas à un simple changement de support. Elle désigne une transformation plus profonde des conditions de présence, de circulation et de mise en forme du religieux : les médias ne servent pas seulement à diffuser des contenus, ils imposent aussi des formats, des temporalités et des régimes de visibilité qui influencent la manière dont la parole religieuse peut se rendre publiquement audible (Hjarvard, 2008, 2011). L'autorité religieuse n'est donc pas abolie dans les environnements numériques ; elle est soumise à de nouvelles épreuves liées à la régularité de publication, à la lisibilité des contenus et à leur capacité à capter durablement l'attention. Cette transformation doit toutefois être replacée dans l'environnement spécifique des plateformes numériques. Comme l'ont montré van Dijck, Poell et de Waal (2018), les plateformes ne constituent pas de simples infrastructures neutres : elles hiérarchisent les contenus, orientent les circulations, organisent la recommandation et structurent les conditions de visibilité des prises de parole. En ce sens, elles ne produisent pas mécaniquement l'autorité religieuse, mais elles redéfinissent les conditions socio-techniques dans lesquelles celle-ci devient visible, comparable et circulante. L'algorithme ne remplace donc pas les formes antérieures de légitimation ; il contribue plutôt à reconfigurer l'espace dans lequel elles se déploient.

Pour restituer sociologiquement cette recomposition, il importe de ne pas opposer mécanismes religieux de légitimation et logiques de plateforme. La théorie du champ de Bourdieu permet de penser l'autorité religieuse comme le produit de luttes pour la légitimité et de mécanismes de consécration ; l'approche par les plateformes permet, quant à elle, de saisir l'environnement socio-technique dans lequel ces luttes deviennent plus exposées, plus mesurables et plus dépendantes de dispositifs de circulation. C'est dans cette articulation que peut être compris le rôle

des métriques numériques. Les vues, les *likes*, les abonnements ou les commentaires ne constituent pas des critères doctrinaux ; ils n'attestent ni l'orthodoxie ni la validité théologique d'un contenu. Ils produisent néanmoins des effets sociaux importants, parce qu'ils rendent la reconnaissance publiquement visible, comparable et accumulable. En ce sens, ils fonctionnent comme des indices publics de reconnaissance susceptibles d'être convertis en ressource symbolique. Par économie symbolique de plateforme, on entend ici les processus par lesquels la visibilité, la reconnaissance publique et l'engagement observable sont convertis en crédibilité et en ressources de légitimation.

Les travaux sur le religieux numérique montrent enfin que cette recomposition s'accompagne d'une pluralisation des figures d'autorité. Campbell (2021) souligne que les environnements numériques valorisent des acteurs capables de négocier leur crédibilité par la maîtrise des formats et la mise en visibilité de soi ; Bunt montre dans ses travaux, de son côté, que les espaces islamiques en ligne intensifient la circulation des prises de parole et rendent plus poreuses les frontières entre autorité savante, prédication médiatisée et diffusion ordinaire des normes. Dans l'espace francophone européen, les dispositifs numériques apparaissent ainsi moins comme de simples vitrines que comme des lieux de production de normes, de construction d'ethos et de visibilité publique. À partir de ces apports, le présent article analyse la recomposition de l'autorité religieuse islamique comme le produit d'une articulation entre mécanismes de consécration religieuse, architectures de plateforme et formats attentionnels. C'est dans cet entrecroisement que prennent sens, dans notre corpus, les usages différenciés des métriques, la circulation des prescriptions normatives, les formes de visibilité de plateforme et les modalités contemporaines de crédibilité religieuse en ligne.

3. Faire parler les traces : méthode, corpus, catégories

L'analyse de la recomposition de l'autorité religieuse islamique en ligne suppose de prendre au sérieux les conditions concrètes dans lesquelles cette autorité se donne à voir. Les plateformes ne constituent pas de simples supports de diffusion : elles organisent la visibilité, structurent les circulations et hiérarchisent les contenus. Dans cette perspective, le choix de YouTube et d'Instagram comme terrains principaux d'observation relève à la fois d'une décision méthodologique et d'une décision théorique. Ces deux plateformes occupent une place centrale dans l'écosystème de la prédication numérique francophone, tout en offrant des formes de présence différenciées : YouTube privilégie des formats plus longs, propices à l'enseignement, à l'explication ou à la sérialisation thématique ; Instagram favorise des formats plus courts, plus intenses et plus immédiatement circulables.

L'enquête porte sur trois figures religieuses contrastées, désignées par des abréviations afin de stabiliser la comparaison : A pour Abdelmonaïm Boussenna, imam et prédicateur en France ; B pour Nader Abou Anas, figure transnationale de

la prédication francophone ; et C pour Abdelkader Dahmichi, *raqy* actif en Belgique. Le corpus couvre la période 2019–2026, avec un focus analytique sur les douze mois précédant la consultation réalisée le 15 janvier 2026. Pour chaque figure, le corpus principal comprend huit à dix vidéos YouTube et huit à dix contenus Instagram, sous forme de publications et/ou de *reels*. La sélection a obéi à trois critères : l'accessibilité publique des contenus, leur pertinence au regard de la problématique de l'article, et leur capacité à documenter les liens entre prescriptions normatives, visibilité de plateforme et mécanismes d'engagement. Une attention particulière a été accordée aux contenus explicitement construits autour de catégories normatives telles que le *halal*, le *haram*, le permis, l'interdit, l'obligatoire ou le répréhensible. À ces matériaux s'ajoutent les éléments paratextuels associés titres, descriptions, *hashtags*, liens externes, pages *link-in-bio*, dispositifs d'abonnement, pages de dons et pages de services dès lors qu'ils étaient publiquement accessibles et reliés aux comptes observés. L'objectif n'était pas l'exhaustivité, mais la constitution d'un échantillon raisonné de matériaux effectivement consultables et analytiquement pertinents.

Les conditions d'accès aux données n'étaient toutefois pas identiques pour les trois figures étudiées. Les plateformes n'offrent pas le même degré d'observabilité selon les comptes, les interfaces et les paramètres de visibilité disponibles au moment de la consultation. L'enquête s'appuie ainsi exclusivement sur ce qui était effectivement visible et vérifiable : pages publiques, titres, descriptions, *hashtags*, liens externes, éléments biographiques et pages de services associés. Les métriques disponibles abonnés, vues, *likes* et, lorsque l'affichage le permettait, commentaires ont été relevées à partir des pages publiques à la date de consultation. Lorsque cela était possible, elles ont été recoupées avec des agrégateurs statistiques accessibles publiquement ; en cas d'écart, les chiffres affichés directement sur les plateformes ont été retenus. Pour la figure A Abdelmonaïm Boussenna, l'interface YouTube permettait un relevé plus systématique des vues, des *likes* et des commentaires associés aux contenus observés ; pour les figures B Nader Abou Anas et C Abdelkader Dahmichi, l'observation a davantage reposé sur un échantillon de contenus accessibles, complété par les informations visibles dans les zones paratextuelles et les espaces de liens. Cette asymétrie d'accès impose une prudence interprétative, mais n'invalide pas la comparaison à partir de traces publiques comparables.

L'unité d'analyse retenue est le contenu publié vidéo YouTube, publication ou *reel* Instagram appréhendé avec son environnement textuel immédiat : titre, description, *hashtags*, liens et renvois vers d'autres espaces numériques. L'analyse repose sur un codage manuel en deux temps. Un premier passage a permis de repérer, pour chaque figure, les caractéristiques récurrentes des contenus observés : types de formats, thèmes privilégiés, marqueurs normatifs, modes d'adresse au public, formes de mise en visibilité et dispositifs d'appel à l'action. Un second passage, comparatif, a visé à faire apparaître les régularités transversales, les contrastes entre figures et les différentes formes de négociation de l'autorité religieuse en ligne. La démarche ne relève donc pas d'un comptage exhaustif des occurrences,

mais d'une description analytique fondée sur des régularités observables dans le corpus.

Pour rendre cette procédure plus explicite, le codage a été organisé autour de cinq catégories principales, définies à partir d'indicateurs observables dans les contenus et leurs paratextes. L'ethos d'autorité renvoie à la manière dont chaque figure construit discursivement sa légitimité ; il a été repéré à partir de l'auto-désignation statutaire, de la posture de savoir, de l'ancrage local ou transnational, de la mobilisation de références savantes et des formes de mise en scène de la crédibilité. Les prescriptions normatives regroupent les formulations d'obligation, d'interdit, d'avertissement, de recommandation ou de hiérarchisation morale ; elles ont été identifiées à partir de marqueurs tels que les catégories du permis et de l'interdit, mais aussi à travers la manière dont ces catégories étaient rendues lisibles et circulables dans les formats observés. Les logiques de visibilité de plateforme concernent les titres d'accroche, les formats courts, la sérialisation, les *hashtags*, les dispositifs de relance et les formats de type question-réponse. L'économie symbolique de plateforme a été appréhendée à partir des appels à l'action, des dispositifs de dons, des affiliations, des abonnements, des offres de formation et des prestations de service religieux associés aux comptes observés ; elle permet de saisir les processus par lesquels visibilité, reconnaissance publique et engagement observable peuvent être convertis en crédibilité et en ressources de légitimation. Les formes relationnelles de l'autorité, enfin, renvoient aux manières dont les contenus mettent en scène une relation d'accompagnement, de pédagogie, de guidance, de réassurance ou, selon les cas, d'encadrement plus institutionnalisé.

Afin de rendre cette lecture comparative plus lisible, le tableau suivant synthétise les principales catégories mobilisées, leurs indicateurs et leur fonction analytique :

Catégorie	Indicateurs observables	Fonction analytique
Ethos d'autorité	Bio, auto-désignation, statut revendiqué, références savantes, ancrage local/transnational	Décrire la construction discursive de la légitimité
Prescriptions normatives	<i>Halal/haram</i> , permis/interdit, obligation, faute, avertissement	Analyser la mise en forme de la norme religieuse
Logiques de visibilité de plateforme	Titres-crochets, <i>reels</i> , formats courts, sérialisation, <i>hashtags</i> , question-réponse	Saisir l'ajustement aux formats attentionnels
Économie symbolique de plateforme	Dons, abonnements, cours, affiliations, services	Étudier la conversion de l'engagement en ressources
Formes relationnelles de l'autorité	Conseil, pédagogie, guidance, médiation, réassurance, accompagnement	Distinguer les modalités de relation au public

Sur le plan éthique, l'enquête repose exclusivement sur des données publiques accessibles à tout utilisateur disposant d'un accès aux plateformes concernées. Aucun contenu privé, aucun message personnel et aucune donnée non publique n'ont été collectés. Les commentateurs ordinaires ont été anonymisés de manière systématique dès lors qu'ils n'étaient pas eux-mêmes des figures publiques. Cette précaution répond à une exigence de proportionnalité entre l'objectif scientifique de l'enquête décrire des mécanismes de légitimation, de visibilité et de circulation et la protection des individus impliqués dans les interactions observées.

4. Trois figures sous la loupe : corpus, visibilité et profils d'autorité

Pour analyser la manière dont l'autorité religieuse se déploie sur les plateformes, cette section part de ce qui est directement observable et comparable : les traces publiques laissées par les acteurs étudiés, les formats de présence qu'ils privilégient, les dispositifs de sollicitation qu'ils mobilisent, ainsi que les écarts d'échelle entre leurs audiences. Le corpus repose sur une observation de terrain en ligne conduite manuellement à partir de la consultation directe des pages publiques chaînes YouTube, profils Instagram, titres, descriptions, liens et pages de services avec des relevés effectués le 15 janvier 2026. L'objectif n'est pas de reconstituer l'intégralité des contenus publiés, mais de comparer trois configurations différenciées de présence religieuse dans un espace structuré par la visibilité.

Le premier tableau présente la composition du corpus et le degré d'observabilité des matériaux collectés. Il indique, pour chacune des trois figures étudiées, les matériaux YouTube et Instagram mobilisés, les dispositifs économiques repérés dans les zones publiques liens, pages de services, offres ainsi que les limites d'accès constatées au moment de l'enquête.

Tableau 1. Composition du corpus et observabilité (15 janvier 2026)

Abréviation	Matériaux YouTube	Matériaux Instagram	Dispositifs économiques repérés	Observabilité
A	Liste structurée de vidéos (vues, commentaires, <i>likes</i>) et exemples avec descriptions	Profil (nombre de <i>followers</i>)	Plateforme d'abonnement, liens d'affiliation, appels au soutien et aux dons	Élevée sur YouTube, moyenne sur Instagram
B	Exemples de vidéos (vues/ <i>likes</i>) et descriptions	Profil (nombre de <i>followers</i>)	Page <i>link-in-bio</i> , institut, cours en ligne	Moyenne (accès partiel à l'historique, liste complète non accessible)
C	Exemples de vidéos (vues/ <i>likes</i>) et descriptions	Profil (nombre de <i>followers</i>) et un <i>reel</i> repéré	Services déclarés, site	Moyenne

Les matériaux accessibles ne sont pas identiques pour les trois figures, et cette différence doit être explicitée. Pour A, l'observabilité sur YouTube est plus élevée : l'interface permet de parcourir une liste structurée de vidéos et d'y relever plus systématiquement les métriques visibles vues, *likes*, commentaires ainsi que les descriptions et les liens associés. Pour B, l'observation repose davantage sur un ensemble de contenus consultés au moment de l'enquête, leurs descriptions et les espaces de liens orientant vers un institut, des cours ou des canaux complémentaires. Pour C, l'observabilité est également moyenne : le relevé s'appuie sur des exemples de vidéos, un profil Instagram plus discret, ainsi qu'une présence économique davantage adossée à un site et à des services déclarés. Ces différences ne doivent pas être traitées comme un simple manque d'information ; elles constituent aussi un fait sociologique, dans la mesure où toutes les figures d'autorité ne se rendent pas visibles de la même manière et ne laissent pas les mêmes empreintes publiques.

Le deuxième tableau synthétise les principales métriques de présence numérique relevées le 15 janvier 2026 : abonnés YouTube, volume total de vues, nombre de vidéos et audience Instagram. Ces chiffres doivent être lus comme des instantanés de pages publiques, et non comme des mesures certifiées en temps réel. Afin de disposer d'un indicateur strictement comparable entre les trois figures, l'analyse retient les vues moyennes par vidéo, obtenues en divisant le volume total de vues par le nombre total de vidéos.

Tableau 2. Métriques de présence numérique (instantané du 15 janvier 2026)

Abréviation	YouTube : abonnés	YouTube : vues totales / nb. vidéos	Instagram : <i>followers</i>	Indicateur retenu
A	917 K	83,9 M / 379 vidéos	291 K	Vues moyennes par vidéo = vues totales ÷ nb. de vidéos
B	966 K	110,6 M / 964 vidéos	531 K	Vues moyennes par vidéo = vues totales ÷ nb. de vidéos
C	18,2 K	2,7 M / 572 vidéos	2.4K	Vues moyennes par vidéo = vues totales ÷ nb. de vidéos

Date de capture : 15 janvier 2026. Les chiffres sont des instantanés de pages publiques et non des mesures certifiées en temps réel.

Ces métriques mettent en évidence des écarts d'échelle particulièrement marqués. A et B évoluent dans un régime de large audience, avec respectivement 917 000 et 966 000 abonnés sur YouTube, des dizaines de millions de vues cumulées

et des audiences Instagram élevées. C se situe à une toute autre échelle, avec 18 200 abonnés sur YouTube, environ 2,7 millions de vues cumulées et 2 400 *followers* sur Instagram. Ces chiffres ne disent rien, en eux-mêmes, de la validité doctrinale ni de la qualité théologique des contenus. Ils éclairent toutefois l'espace concret dans lequel se négocie une reconnaissance publique : qui parle à combien de personnes, avec quelle profondeur d'archive, et dans quel écosystème de circulation.

Pour éviter des comparaisons fragiles, l'analyse n'a pas cherché à produire un classement général d'engagement à partir de mesures hétérogènes commentaires parfois indisponibles, réglages variables, ancienneté inégale des contenus. En revanche, l'indicateur des vues moyennes par vidéo permet de situer l'échelle de diffusion moyenne des contenus publiés : A se situe autour de 221 000 vues par vidéo, B autour de 115 000, tandis que C se situe autour de 4 700. Cet indicateur n'épuise évidemment pas la complexité des formes d'autorité observées, mais il permet de distinguer trois univers de circulation très différents : la massification de l'audience dans le cas de A, une forte visibilité combinée à une diffusion plus extensive dans le cas de B, et une présence beaucoup plus resserrée dans le cas de C. Les tableaux ne valent donc pas seulement comme présentation descriptive ; ils permettent déjà de faire apparaître des régimes de présence distincts, qui seront ensuite réinterprétés à partir des contenus eux-mêmes.

Le troisième tableau récapitule, pour chaque figure, les principaux indicateurs de négociation de l'autorité observables à partir des traces publiques : autorité statutaire, preuve sociale, degré de structuration savante, registre pastoral, dimension polémique, ancrage économique et présence multi-plateformes. Il ne s'agit pas d'une typologie fermée, mais d'un outil de lecture destiné à rendre comparables des profils d'autorité contrastés.

Tableau 3. Indicateurs de négociation de l'autorité : profils contrastés

Indicateur	A	B	C
Autorité revendiquée (auto-désignation : imam / enseignant / <i>raqy</i>)	Oui	Oui	Oui
Preuve sociale (métriques visibles et mises en avant)	Forte	Forte	Faible à moyenne
Autorité savante (cours structurés, références, enseignement)	Moyenne	Forte	Faible à moyenne
Autorité pastorale (conseil, réassurance, accompagnement)	Forte	Forte	Forte (registre thérapeutique)
Autorité polémique (réponses aux critiques, controverses)	Documentée	Variable	Variable
Autorité économique (abonnement, affiliation, dons / services)	Forte	Forte	Moyenne
Autorité multi-plateformes (écosystème de liens, services)	Forte	Forte	Moyenne

À partir de ces éléments, le portrait comparatif devient plus lisible. Les trois figures revendiquent une autorité statutaire imam, enseignant, prédicateur ou *raqy* mais elles ne s'inscrivent pas dans le même régime de visibilité. A et B relèvent d'une autorité à large échelle, appuyée sur des métriques visibles, une profondeur d'archive importante et une circulation multi-plateformes, ainsi que sur des dispositifs structurés de captation de l'attention et de soutien. B se distingue toutefois de A par une dimension savante plus nettement mise en avant, liée à une offre d'enseignement davantage institutionnalisée. C construit pour sa part son autorité dans un registre plus resserré, plus relationnel et plus directement adossé à des prestations de service. Sa présence numérique renvoie moins à une logique de diffusion de masse qu'à une économie de la prise en charge, de la disponibilité et de l'accompagnement.

Cette comparaison fait ainsi apparaître non pas une forme unique d'autorité religieuse en ligne, mais plusieurs manières de l'articuler à la visibilité, aux prescriptions normatives et aux ressources de plateforme. A incarne prioritairement une autorité de diffusion, B une autorité savante médiatisée, et C une autorité de service à dominante pastorale et thérapeutique. Ces écarts d'échelle et de configuration montrent déjà que l'autorité religieuse en ligne ne relève pas d'un modèle unique : elle se recompose à l'intersection de régimes de visibilité différenciés, de formes relationnelles contrastées et de dispositifs de plateforme inégalement structurés. La section suivante examinera plus précisément comment cette recomposition se joue dans les contenus eux-mêmes, à travers les prescriptions normatives, les formats attentionnels et l'économie symbolique de plateforme.

5. Quand l'algorithme fabrique l'autorité

Les matériaux observés montrent d'abord que la recomposition de l'autorité religieuse en ligne ne peut être comprise ni comme un simple prolongement numérique d'une autorité préexistante, ni comme un effet mécanique des plateformes. Elle apparaît plutôt comme le produit d'un ajustement entre des statuts religieux, des formats de circulation, des dispositifs techniques de visibilité et des formes visibles d'engagement, de circulation et de reconnaissance publique. Les tableaux comparatifs relevés au 15 janvier 2026 donnent une première mesure de cette reconfiguration. Sur YouTube, A compté 917k abonnés, 83,9 millions de vues cumulées et 379 vidéos ; B, 966 k abonnés, 110,6 millions de vues et 964 vidéos ; C, 18 K abonnés, 2,7 millions de vues et 572 vidéos. Sur Instagram, A atteint 291K *followers*, B 531K, tandis que C n'en compte que 2.4 K. L'écart se retrouve dans les vues moyennes par vidéo : environ 221K pour A, 115K pour B, contre 4.7K pour C. Ces chiffres n'établissent ni la vérité religieuse des contenus ni leur validité doctrinale, mais ils objectivent le cadre public dans lequel l'autorité se rend perceptible. A et B évoluent dans un espace de massification où la parole religieuse est prise dans des logiques de très forte exposition. C, à l'inverse, se déploie dans un espace plus restreint, où la visibilité ne vaut pas puissance de diffusion, mais inscription dans

un espace de circulation plus resserré. Dès ce premier niveau, la reconnaissance apparaît donc comme publiquement différenciée, mesurable et comparable, ce qui confirme que la crédibilité religieuse est désormais travaillée par des formes de preuve sociale qui n'abolissent pas la légitimité religieuse, mais la reconfigurent.

Cette différence d'échelle n'est cependant intelligible que si l'on observe la manière dont chaque figure construit son ethos d'autorité. Chez A, la crédibilité s'appuie sur un double ancrage, statutaire et médiatique. Sur YouTube, la chaîne est présentée comme la « chaîne officielle de l'imam Abdelmonaïm Boussenna » et précise l'ancrage local : « imam de la mosquée de Roubaix ». Sur Instagram, la bio ajoute à cette identité religieuse deux traits significatifs : « *Creator de reels* » et « ingénieur de formation ». L'autorité de A ne repose donc pas uniquement sur un statut religieux formel ; elle s'appuie aussi sur la capacité à investir les codes des formats courts et à apparaître comme une figure à la fois légitime, moderne et pédagogiquement efficace. Chez B, l'ethos d'autorité est également statutaire, mais plus directement orienté vers la figure de l'enseignant. Sur Instagram, il se définit comme « Imam, enseignant et conférencier » ; sur YouTube, la chaîne renvoie explicitement à Dourous.net, présenté comme un espace de conférences et de cours en ligne. L'autorité de B n'est donc pas simplement celle d'un prédicateur visible ; elle est mise en scène comme une autorité de transmission structurée, durable, adossée à une offre pédagogique organisée. Chez C, enfin, l'ethos ne se construit ni principalement sur la massification ni sur l'institution pédagogique, mais sur la spécialisation pratique. La mention « *Roqya Authentique, Médiation de couple* », l'insistance sur la *roqya*, le mauvais œil, la sorcellerie ou l'accompagnement du patient, ainsi que le rappel qu'aucun suivi religieux ne remplace un suivi médical ou psychologique, produisent une crédibilité différente : celle d'un intervenant spécialisé, disponible et appliqué à des situations concrètes. Le corpus montre ainsi que l'autorité en ligne n'est pas univoque : elle se construit, selon les cas, comme autorité de diffusion, autorité savante médiatisée ou autorité de service.

L'analyse des contenus confirme ensuite que les prescriptions normatives n'y circulent pas seulement comme doctrine, mais comme formes médiatiques. Chez A, plusieurs titres YouTube et formulations Instagram condensent un enjeu moral ou juridique dans des expressions courtes, immédiatement lisibles et fortement circulables : « LE VOILE EST-IL OBLIGATOIRE EN ISLAM ? », « La finance islamique est-elle du *riba* (intérêt) déguisé ? », « Y A-T-IL DÉJÀ QUELQU'UN AU PARADIS ? », mais aussi, sur Instagram, « Pas de nourriture pas de relations intimes », « Les 2 nuits du destin » ou « Allah a répondu à mon invocation ». Ces formulations ont une efficacité particulière : elles posent une question identifiable, proposent une clarification, mettent en avant une norme ou un problème, et rendent le contenu immédiatement partageable. Elles condensent en quelques mots l'objet d'une inquiétude religieuse ou d'une délibération morale, ce qui les rend adaptées à l'économie du *clic*, du *reel*, de la recommandation et de la mémorisation. La vidéo La finance islamique est-elle du *riba* (intérêt) déguisé ? en donne un

exemple particulièrement clair. Le titre formule d'emblée un enjeu moral et juridique central, tout en le rendant accessible dans un format interrogatif bref, propre à susciter l'attention et la consultation. La structuration même de la vidéo renforce cette logique de clarification : le contenu est découpé en chapitres tels que « C'est quoi la finance islamique ? », « Ma position sur le crédit à intérêt », « Les questions qui "fâchent" » ou encore « La *mourabaha* comment ça marche finalement ? ». La norme religieuse n'y apparaît donc pas seulement comme verdict, mais comme objet d'explication progressive. En outre, A met en scène la légitimité du propos en présentant la compétence de l'invité, en renvoyant à des ouvrages spécialisés, au site de l'AAOIFI, à une autre vidéo et à des ressources complémentaires. Cette combinaison entre titre saillant, scénarisation pédagogique et appui documentaire montre que, chez A, l'autorité de diffusion repose aussi sur une pédagogie de la clarification : une question religieuse complexe est reformulée dans un format visible, chapitré et partageable, qui permet à la fois la captation de l'attention et la production de crédibilité.

Cette logique apparaît aussi dans ses formats courts sur Instagram. Dans le *reel* Pas de nourriture pas de relations intimes, A rappelle que, pendant le Ramadan, le croyant s'abstient de choses pourtant licites à l'origine manger, boire, avoir des relations intimes dans le cadre du mariage non parce qu'elles seraient devenues mauvaises en elles-mêmes, mais « parce qu'Allah nous l'a demandé ». Il en tire immédiatement une leçon pratique : si le fidèle est capable de se priver temporairement de ce qui est *halal*, alors il doit être capable, en dehors du Ramadan, de se priver de ce qui est illicite. Le propos est bref, direct et fortement structuré autour d'une opposition simple entre licite temporairement suspendu et illicite durablement interdit. La prescription normative y est donc reformulée sous une forme particulièrement circulaire : une séquence courte, visible, mémorisable et orientée vers la réforme morale. Ce type de contenu confirme que, chez A, la norme religieuse n'est pas seulement exposée ; elle est mise en forme comme une leçon concise et partageable, adaptée aux logiques attentionnelles des plateformes.

Chez B, les prescriptions normatives prennent souvent la forme d'un avertissement moral fortement adressé au public. La vidéo Les influenceurs vous vendent du rêve en offre un exemple particulièrement net. Le propos s'ouvre sur une série de figures aspirantes « footballeur », « influenceur », « rappeur », « acteur », « chanteur », « riche, businessman » qui condensent les imaginaires contemporains de réussite. Mais cette montée est immédiatement renversée : B oppose à ces « faux modèles » la paix spirituelle, la fréquentation de la mosquée et un mode de vie religieux présenté comme plus authentique. La critique ne porte pas seulement sur des personnes ; elle vise aussi les formes de mise en scène numérique elles-mêmes. Lorsqu'il évoque « une petite story avec une Lamborghini », « le soleil » ou « le petit cocktail qu'on est en train de siroter devant la plage », il dénonce moins un style de vie réel qu'une image produite pour faire croire à une existence continuellement désirable. La normativité religieuse s'articule ainsi à une critique de la spectacularisation de soi sur les plateformes. L'autorité de B se construit ici

dans un registre de dévoilement : il s'agit de montrer que ce qui circule comme réussite visible relève d'une illusion, d'un « rêve » vendu aux jeunes, alors même que ces figures médiatiques seraient traversées par le vide spirituel, la méfiance et l'insincérité relationnelle. La prescription morale passe donc par une entreprise de démystification des faux modèles numériques.

Cette logique d'avertissement apparaît encore plus nettement dans le *short* Fais cela et tes péchés seront dévoilés. En mobilisant un *hadith* rapporté par Ahmad et Abou Dawood, B rappelle : « Ô vous qui avez cru avec vos langues alors que la foi n'a pas encore pénétré vos cœurs, ne médisez pas des musulmans et ne cherchez pas les défauts de vos frères. » Il ajoute ensuite que quiconque cherche les défauts de son frère en islam s'expose à ce qu'Allah dévoile les siens, « même ce qu'il a commis seul dans sa demeure ». La formulation est particulièrement adaptée au format court : elle repose sur une injonction claire, une faute identifiable et une conséquence immédiatement frappante l'humiliation par exposition publique. Dans un environnement numérique où la visibilité est centrale, cette séquence résonne avec une force particulière : la sanction morale est pensée sous la forme du dévoilement. La prescription normative ne consiste donc pas seulement à rappeler une règle religieuse ; elle prend la forme d'une alerte concise, mémorisable et fortement circulaire, qui transforme le *hadith* en micro-dispositif de vigilance morale. Chez B, les prescriptions normatives apparaissent ainsi moins comme de simples réponses juridiques que comme des instruments de cadrage moral du regard, des comportements et des modèles d'identification. Elles s'énoncent à travers des formules brèves, des oppositions fortes, des titres saillants et des mises en garde directement adressées aux publics. Cette configuration confirme que, dans son cas, l'autorité savante médiatisée ne repose pas seulement sur l'enseignement structuré et les dispositifs de formation ; elle repose aussi sur une capacité à condenser le rappel religieux dans des formats attentionnels aptes à circuler rapidement et à produire un effet de vigilance morale immédiat.

Chez C, les prescriptions normatives ne disparaissent pas, mais elles circulent autrement. Elles ne prennent pas prioritairement la forme d'une grande question doctrinale ni celle d'une série d'avertissements spectaculaires. Elles apparaissent davantage enchâssées dans des situations vécues : le mariage, la souffrance, la jalousie, les tensions relationnelles, la sorcellerie ou le mauvais œil. Dans la vidéo Un Mariage Réussi En Islam, C inscrit d'emblée son propos dans un registre de prévention et de guidance appliquée : il souligne que « beaucoup de couples mariés depuis des années vivent des situations très critiques et difficiles » et que, « surtout de nos jours », nombre d'entre eux « arrivent au divorce ». Il présente alors sa prise de parole comme une démarche d'alerte et de préparation, affirmant qu'« il vaut mieux avertir que guérir » et expliquant qu'il s'agit d'aider les personnes à « bien préparer [leur] mariage » et à « faire une bonne sélection » afin d'« éviter de vivre des galères plus tard ». La normativité religieuse y est ainsi moins formulée comme une opposition frontale entre licite et illicite que comme un travail d'orientation

des conduites. Cette logique apparaît encore plus nettement lorsqu'il définit le mariage comme « un acte d'adoration ». Le discours ne consiste donc pas seulement à dire ce qui est permis ou interdit ; il cherche à redonner une finalité religieuse à une expérience conjugale menacée par le conflit ou l'échec. C'est pourquoi la normativité de C relève moins de la grande circulation polémique que de la guidance appliquée : là où A et B mettent fortement en scène le caractère repérable de la norme, C met davantage en scène son utilité relationnelle et préventive. Cette différence confirme que les prescriptions normatives sont indissociables de la forme relationnelle de l'autorité : norme de diffusion chez A, norme d'enseignement et de rappel chez B, norme d'accompagnement chez C.

Les logiques de plateforme apparaissent, dans notre corpus, comme des médiations décisives entre contenu religieux et reconnaissance publique. La forme même des contenus compte : formats courts, titres-crochets, segmentation des thèmes, dispositifs de relance, sérialisation, circulation entre YouTube, Instagram et espaces de liens. Chez A, la forte lisibilité des titres, la structuration chapitrée de certaines vidéos et la répétition de séquences normatives contribuent à installer une autorité de diffusion fondée sur la régularité, la clarification et la mémorisation rapide. Chez B, la visibilité de plateforme est articulée à une logique de structuration pédagogique plus poussée : les contenus renvoient à un institut, à des cours en ligne, à des *replays*, à une application, à des groupes Telegram, à des événements, à une librairie et à un programme annuel, ce qui fait passer la relation d'un modèle d'audience à un modèle de transmission organisée. Le destinataire n'est pas seulement exposé à un contenu ; les dispositifs observés l'orientent aussi vers des formes plus structurées de participation, d'inscription ou d'apprentissage. Chez C, les formats observés s'ordonnent moins autour de la massification que de la disponibilité et de la prise en charge : la visibilité ne sert pas principalement à installer une audience de masse, mais à rendre repérables des services, des contacts, une spécialisation et une promesse d'accompagnement. Les plateformes n'imposent donc pas un modèle unique ; elles offrent un ensemble de contraintes et d'opportunités à travers lesquelles se construisent des régimes différenciés de présence religieuse.

L'économie symbolique de plateforme constitue un autre niveau décisif de cette recomposition. Dans le corpus observé, l'engagement des publics ne s'arrête pas aux métriques visibles ; il peut être prolongé, capté et converti par une série de dispositifs : abonnements, dons, liens d'affiliation, inscriptions à des cours, accès à un institut, offres de service ou formes d'accompagnement. Chez A, la présence de plateformes d'abonnement, de liens d'affiliation, de ressources recommandées et d'appels au soutien montre que la visibilité peut être prolongée dans une économie de soutien structurée. Chez B, l'existence d'un institut, de cours en ligne, de *replays*, d'une application, de groupes Telegram, d'événements, d'une librairie et de publications de soutien déplace l'autorité vers une économie d'enseignement structurée. Chez C, la présence numérique renvoie davantage à des services déclarés, à des contacts et à un registre d'efficacité et de prise en charge dans le cadre de la *roqya*. Dans tous les cas, le point sociologique n'est pas de juger ces dispositifs, mais d'en

saisir la logique : la reconnaissance publique devient ressource convertible, et la conversion économique cherche à rester moralement acceptable en se disant comme service, guidance, soutien, mission ou apprentissage. L'économie symbolique du religieux en ligne ne doit donc pas être réduite à une simple monétisation ; elle désigne plus largement les processus par lesquels attention, reconnaissance publique et confiance deviennent convertibles dans des registres moralement valorisés.

Enfin, la visibilité rend perceptible une autre propriété centrale des plateformes : l'exposition. L'autorité numérique est rarement paisible. Elle est discutée, contestée, attaquée, défendue. La visibilité accroît la critique autant qu'elle crédibilise, et les controverses peuvent devenir elles-mêmes des ressources attentionnelles. Les analyses disponibles en Belgique francophone montrent comment certains leaders religieux investissent le cyberspace, maintiennent le lien communautaire et se trouvent engagés dans des dynamiques de légitimation contestée, où répondre aux accusations et retourner la critique peut renforcer l'ethos dans un espace polémique. Cette conflictualité a deux effets sociologiques importants : elle expose les publics à une pluralité de positions et elle recompose une sphère publique musulmane en ligne, traversée par des enjeux d'autorité, de style et de crédibilité. Autrement dit, la plateforme ne produit pas seulement des figures d'influence ; elle produit aussi des arènes de jugement où l'autorité se fabrique dans et par la reconnaissance publique.

Relue à partir des catégories annoncées dans la méthode *ethos d'autorité*, prescriptions normatives, logiques de visibilité de plateforme, économie symbolique de plateforme et formes relationnelles de l'autorité, la partie empirique permet ainsi de répondre de manière plus précise à la question de recherche. L'autorité religieuse islamique se recompose lorsque les plateformes redéfinissent les conditions de visibilité, de circulation et de reconnaissance de la parole religieuse, non pas parce qu'elles remplaceraient la légitimité religieuse par des métriques, mais parce qu'elles soumettent cette légitimité à de nouvelles épreuves publiques. Ce que montre le corpus, c'est que la preuve devient en partie métrique, que les prescriptions normatives deviennent en partie format, que la reconnaissance publique devient en partie convertible, et que la relation d'autorité devient publiquement reconfigurée. A incarne prioritairement une autorité de diffusion, fondée sur la massification, la lisibilité rapide et la sérialisation de contenus normatifs ; B relève d'une autorité savante médiatisée, articulant forte visibilité, transmission organisée et institutionnalisation pédagogique ; C correspond à une autorité de service, ancrée dans la spécialisation, la disponibilité et l'accompagnement. L'algorithme ne « fabrique » donc pas l'autorité au sens d'une causalité mécanique. Il désigne plutôt l'environnement dans lequel l'autorité doit désormais se rendre visible, repérable, circulaire et soutenable, c'est-à-dire l'ensemble des conditions socio-techniques qui redéployent les épreuves contemporaines de la légitimité religieuse.

6. Conclusion

Au terme de l'analyse, une idée centrale se dégage : la médiatisation numérique du religieux ne se réduit pas à une diffusion accrue de la parole islamique en ligne. Elle reconfigure les conditions publiques de sa légitimité. Les plateformes ne remplacent ni les institutions, ni les savoirs, ni les formes classiques d'autorisation religieuse ; elles redéploient les épreuves à travers lesquelles cette autorité devient visible, comparable, discutable et soutenable. L'autorité religieuse islamique ne disparaît donc pas dans l'environnement numérique : elle s'y recompose à l'intersection de mécanismes de consécration, de formats de circulation et d'architectures de plateforme.

L'enquête permet d'abord de montrer que les métriques vues, abonnements, likes, commentaires ne valent pas comme preuves doctrinales, mais qu'elles fonctionnent comme des indices publics de reconnaissance. En rendant visible l'audience, la profondeur d'archive et l'intensité de la circulation, elles objectivent des écarts d'échelle qui pèsent sur la crédibilité publique des figures observées. A et B évoluent dans un régime de visibilité de masse, tandis que C s'inscrit dans une présence plus restreinte, inscrite dans un espace de circulation plus resserré. Ces différences ne suffisent pas à définir la légitimité religieuse, mais elles en transforment les conditions d'exposition et d'évaluation.

L'analyse montre ensuite que les prescriptions normatives ne circulent pas seulement comme contenus doctrinaux : elles sont reformulées dans des formats attentionnels adaptés aux logiques de plateforme. Chez A, la question religieuse est souvent rendue visible sous forme de titres saillants, de séquences chapitrées ou de *reels* brefs, qui combinent clarification et mémorisation. Chez B, le rappel religieux prend fréquemment la forme d'avertissements moraux condensés, fortement saillants dans leur formulation et construits autour d'oppositions nettes entre illusion médiatique et vie religieuse authentique. Chez C, les prescriptions normatives apparaissent moins comme verdicts généraux que comme guidance appliquée à des situations concrètes, notamment conjugales et thérapeutiques. Dans les trois cas, la norme n'est pas seulement dite : elle est mise en forme pour circuler.

Enfin, le corpus met en évidence une économie symbolique de plateforme dans laquelle visibilité, reconnaissance publique et confiance peuvent être prolongées et converties en ressources de légitimation. Cette conversion ne prend pas partout la même forme. Chez A, elle passe par des dispositifs de recommandation, d'abonnement et de soutien. Chez B, elle s'articule à un écosystème plus structuré associant cours, institut, application, groupes, événements et librairie. Chez C, elle prend davantage la forme de services, de contacts et de prise en charge spécialisée. L'enjeu n'est pas de réduire ces configurations à une simple monétisation, mais de montrer comment la reconnaissance publique devient convertible dans des registres moralement valorisés : service, guidance, apprentissage, accompagnement, mission ou soutien.

À partir de ces éléments, trois profils d'autorité apparaissent plus nettement. A incarne prioritairement une autorité de diffusion, fondée sur la massification de l'audience, la lisibilité des formats et la sérialisation des contenus normatifs. B relève d'une autorité savante médiatisée, qui combine forte visibilité, cadrage moral et structuration pédagogique. C correspond à une autorité de service, ancrée dans la spécialisation, la disponibilité et l'accompagnement de situations vécues. Ces trois figures ne renvoient pas à des types purs, mais à des configurations différenciées de la présence religieuse en ligne, qui montrent que l'autorité numérique ne suit pas un modèle unique.

Ce que cet article met ainsi au jour, ce n'est ni la disparition de l'autorité religieuse, ni sa simple continuité dans un nouvel environnement technique, mais une recomposition de ses conditions publiques d'existence. L'autorité se joue désormais plus visiblement dans la capacité à circuler, à se rendre repérable, à cadrer la norme, à organiser des formes visibles de présence, de guidance et de mise en relation, et à convertir la reconnaissance en ressources légitimes. L'algorithme ne produit pas mécaniquement la légitimité religieuse ; il désigne l'environnement dans lequel celle-ci doit désormais se rendre visible, soutenable et crédible. En ce sens, l'étude des figures religieuses en ligne ouvre une entrée privilégiée pour penser, plus largement, les transformations contemporaines de l'autorité dans les sociétés de plateformes.

Références

- Belhaj, A., El Makrini, N., & Maréchal, B. (2020, May). *Musulmans et islams face à la pandémie et au confinement : Analyse de discours de leaders contemporains qui circulent sur la toile en Belgique francophone* [CISMOC Papers-on-line] UCLouvain.
- Bourdieu, P. (1971). Genèse et structure du champ religieux. *Revue française de sociologie*, 12(3), 295–334. <https://doi.org/10.2307/3320234>
- Bourdieu, P. (1977). La production de la croyance : Contribution à une économie des biens symboliques. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 13, 3–43. <https://doi.org/10.3406/arss.1977.3493>
- Bunt, G. R. (2003). *Islam in the digital age: E-jihad, online fatwas and cyber Islamic environments*. Pluto Press.
- Bunt, G. R. (2009). *iMuslims: Rewiring the house of Islam*. University of North Carolina Press.
- Campbell, H. A. (2021). *Digital creatives and the rethinking of religious authority*. Routledge.
- Citton, Y. (2014). *Pour une écologie de l'attention*. Seuil.

Hjarvard, S. (2008). The mediatization of religion: A theory of the media as agents of religious change. *Northern Lights: Film & Media Studies Yearbook*, 6(1), 9–26. https://doi.org/10.1386/nl.6.1.9_1

Hjarvard, S. (2011). The mediatization of religion: Theorising religion, media and social change. *Culture and Religion*, 12(2), 119–135.

Maréchal, B. (Ed.). (2018). Mises en scène musulmanes sur internet : Entre représentations de soi et enjeux de l'autorité [Numéro thématique]. *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 49(1). <https://doi.org/10.4000/ras.2314>

van Dijck, J., Poell, T., & de Waal, M. (2018). *The platform society: Public values in a connective world*. Oxford University Press.

Table des URLs sources

Abdelmonaim-boussenna :

<https://fr.youtubers.me/abdelmonaim-boussenna/youtube-videos-statistiques>

https://www.youtube.com/watch?v=T_EUG9K9Tto

<https://www.youtube.com/watch?v=FdmrJpqUvL0>

<https://www.youtube.com/@imamboussenna>

Nader abou anas :

<https://sn.youtubers.me/naderabouanas/youtuber-statistiques.amp>

<https://www.youtube.com/watch?v=RQQhoSiIMWs>

<https://www.instagram.com/naderabouanas/reels/>

<https://linktr.ee/naderabouanas>

<https://dourous.net/watch-video/529069712>

<https://www.youtube.com/@NaderAbouAnas>

Dahmichi Abdelkader

<https://www.youtube.com/@Dahmichi.De.Bruuxelles>

<https://www.youtube.com/watch?v=XJ-kbMLhRpo>

https://www.youtube.com/watch?v=seM_iEtoRjo

https://www.instagram.com/abdelkader.dahmichi_ <https://payhip.com/b/aqAS2>

Formation pour adultes et enfants payantes, sans engagement :

<https://dini.tv/login>

<https://apps.apple.com/fr/app/dini-tv/id1612513347>

From *Qāḍī* to Philosophical Icon: Ibn Rushd and the Epistemic Reconfiguration of Islamic Studies in Europe

Mehdi Berriah

Institut français du Proche-Orient; m.berriah@ifporient.org

Abstract

This article revisits the modern reception of Ibn Rushd (d. 595/1198) in European intellectual history. Since the nineteenth century, especially after Ernest Renan (d. 1892), he has often been presented as the emblem of an Islamic rationalism compatible with European modernity. Such portrayals tend to privilege Ibn Rushd the commentator on Aristotle and the author of the *Tahāfut al-tahāfut*, while paying far less attention to Ibn Rushd the Māliki jurist and *qāḍī*, including his discussions of jihad and other legal matters. Focusing on close readings of selected passages, the article questions this split between “the philosopher” and “the judge.” It suggests that the separation owes less to tensions within Ibn Rushd’s own writings than to later habits of reading shaped by modern, secular disciplinary boundaries. By restoring the coherence and complexity of Ibn Rushd’s thought, this paper calls for a reassessment of the epistemology and paradigms through which the medieval Islamic intellectual heritage is read and interpreted in modern scholarship.

Keywords

Ibn Rushd; *Fiqh*; Philosophy; Jihad; Epistemology; Paradigm; Modern reception

De *qāḍī* à icône philosophique : Ibn Rushd et la reconfiguration épistémique des études islamiques en Europe

Résumé

Cet article revisite la réception moderne d'Ibn Rushd (m. 595/1198) dans l'histoire intellectuelle européenne. Depuis le XIX^e siècle, en particulier à la suite d'Ernest Renan (m. 1892), il a souvent été présenté comme l'emblème d'un rationalisme islamique compatible avec la modernité européenne. De telles représentations tendent à privilégier Ibn Rushd en tant que commentateur d'Aristote et auteur du *Tahāfut al-tahāfut*, tout en accordant une attention bien moindre, voire en négligeant parfois, Ibn Rushd en tant que juriste malikite et *qāḍī*, y compris ses développements sur le jihad et d'autres questions juridiques. À partir d'une lecture rapprochée de passages sélectionnés, cet article interroge cette dissociation entre « le philosophe » et « le juge ». Il suggère que cette séparation tient moins à des tensions internes dans l'œuvre d'Ibn Rushd qu'à des habitudes de lecture postérieures, façonnées par des frontières disciplinaires modernes et sécularisées. En restituant la cohérence et la complexité de la pensée d'Ibn Rushd, cette étude appelle à une réévaluation des épistémologies et des paradigmes à travers lesquels l'héritage intellectuel islamique médiéval est lu et interprété dans la recherche contemporaine.

Mot-clés

Ibn Rushd ; *Fiqh* ; Philosophie ; Jihad ; Epistémologie ; Paradigme ; Réception moderne

فلسفي: ابن رشد وإعادة تشكيل الأطر من قاضٍ إلى رمز المعرفية للدراسات الإسلامية في أوروبا

المخلص

تعيد هذه الدراسة النظر في تلقي ابن رشد (ت. 595هـ/1198م) في التاريخ الفكري الأوروبي الحديث. فمنذ القرن التاسع عشر، ولا سيما بعد إرنست رينان (ت. 1892م)، غالبًا ما قُدِّم بوصفه رمزًا لعقلانية إسلامية منسجمة مع الحداثة الأوروبية. وتميل هذه التصورات إلى إبراز ابن رشد بوصفه شارحًا لأرسطو ومؤلف تهافت التهافت، مع منح اهتمام أقل بكثير، بل وإغفال أحيانًا، لابن رشد الفقيه المالكي والقاضي، بما في ذلك تناوله لمسائل الجهاد وغيرها من القضايا الفقهية. وانطلاقًا من قراءة دقيقة لنصوص مختارة، تتناول هذه الدراسة هذا الفصل بين «الفيلسوف» و«القاضي». وتذهب إلى أن هذا الفصل لا يرجع إلى توترات داخلية في كتابات ابن رشد بقدر ما يرجع إلى أنماط قراءة لاحقة تشكلت في ظل حدود تخصصية حديثة ذات طابع علماني. ومن خلال إبراز تماسك فكر ابن رشد وتعقيده، تدعو هذه الدراسة إلى إعادة النظر في الأطر المعرفية والنماذج التي يُقرأ من خلالها التراث الفكري الإسلامي في العصر الوسيط ويُفسَّر في الدراسات الحديثة.

الكلمات المفتاحية

ابن رشد؛ الفقه؛ الفلسفة؛ الجهاد؛ نظرية المعرفة؛ النموذج؛ التلقي الحديث

1. Introduction

Since the nineteenth century, Ibn Rushd (d. 595/1198) has occupied a distinctive place in European narratives of intellectual history. In Western historiography as well as in public discourse, he is overwhelmingly presented as the commentator on Aristotle (Adamson, Di Giovanni, 2019). He is, to a lesser extent, also identified as the author of the *Tahāfut al-tahāfut* (*The Incoherence of the Incoherence*), written in response to al-Ghazālī's *Tahāfut al-falāsifa* (*The Incoherence of the Philosophers*), and as a defender of demonstrative rational inquiry. This interpretation belongs to a longer tradition, initiated in the medieval Latin reception and consolidated in the modern period, that casts Ibn Rushd as a mediator between Islam and Christian Europe, even as a milestone in the development of European rationality. While the medieval Latin reception contributed to shaping the figure of Averroes as a philosophical authority, it did not operate through the same epistemic filters as modern readings. The contrast is therefore not simply one of continuity, but of reconfiguration: what was transmitted as a philosophical corpus in the medieval period is selectively reinterpreted in modern scholarship through categories that tend to dissociate philosophy from juridical normativity.

It found an influential nineteenth-century expression in Ernest Renan (d. 1892), for whom Ibn Rushd embodied the rationalist exception within an Islam presumed to be structurally resistant to philosophy (Renan, 1852 ; de Libera, 2016 ; Forte, 2016). Having become dominant in many academic syntheses, this image has helped establish Ibn Rushd almost exclusively as a philosopher and an emblem of an Islamic rationalism rendered compatible with the categories of European modernity.

Such a reading, however, rests on an implicit dissociation between Ibn Rushd the philosopher and Ibn Rushd the jurist, even though, as Roger Arnaldez aptly observed, one cannot in reality separate the Muslim who applies the Law from the thinker who comments on Aristotle and believes in the truth of his thought.¹ The commentator on Aristotle and the author of the *Faṣl al-maḳāl fīmā bayna al-sharī'a wa al-ḥikma min al-ittiṣāl* (*The Decisive Treatise Determining the Connection between the Law and Wisdom*) is frequently detached from the author of the *Bidāyat al-mujtahid wa nihāyat al-muqtaṣid* (*The Distinguished Jurist's Primer*) and from his

¹ “On ne peut en réalité séparer le musulman qui applique la Loi et le penseur qui commente Aristote et croit en la vérité de sa pensée”. Roger Arnaldez, *Averroès, un rationaliste en Islam* (Paris: Balland, 1998), p. 15. Further on, pp. 43-44, the author writes: “Dans ces conditions, nous comprenons qu'il y ait eu entre l'Averroès juriste et l'Averroès philosophe un accord parfait, et que ses spéculations sur les questions de droit s'appuient raisonnablement sur une logique dont l'objet n'est pas sans doute de prouver par des arguments apodictiques, mais de définir une méthode de compréhension des textes, capable de les présenter dans un ensemble et un ordre satisfaisant pour la raison.”

Mukhtaṣar of al-Ghazālī's *al-Mustaṣfā*, as though these works belonged to separate intellectual domains. On this view, Ibn Rushd's juridical production appears contextual, if not secondary, while his philosophical writings are isolated and universalized. Yet, this fragmentation corresponds neither to the internal coherence of his corpus nor to the intellectual world of twelfth-century al-Andalus and the Maghrib in which he wrote.

The consequences of this dissociation are visible in the strongly idealized figure that emerged within European intellectual space. Alain de Libera formulated the point bluntly: Ibn Rushd "was neither a thinker of tolerance, nor a moderate Muslim, nor an Enlightenment man. He was quite simply a Muslim intellectual of the second half of the twelfth century engaged in radical religious reform, in the service of an authoritarian political power, the Almohad dynasty, founded by Ibn Tumart (d. 1130) (de Libera, 2016).

This article takes that dissociation as a problem to be examined through a close cross-reading of selected passages from Ibn Rushd's corpus. It proceeds by detailed textual analysis, attentive to the juridical categories at work, the hierarchy of sources invoked, and the forms of reasoning mobilized. The aim is not to offer a comprehensive account of Ibn Rushd's reception. Rather, I argue that a focus on a limited set of texts can illuminate a broader interpretive habit, one that foregrounds certain dimensions of Ibn Rushd's work while leaving others in the background.

The objective, then, is to restore the coherence of an author for whom *falsafa* and *fiqh* did not constitute rival domains. They operated instead as distinct registers within a shared intellectual horizon. The modern dissociation between philosopher and jurist owes less to tensions internal to Ibn Rushd's writings than to the categories through which those writings have been made legible. Through his case, what comes into view is a wider process: the reconfiguration of medieval Islamic scholarly figures within the epistemological frameworks of modern European academia.

2. Ibn Rushd in Modern Historiography: Between Rationalist Myth and Teleology

This section does not aim at an exhaustive survey of modern scholarship, but rather isolates a set of recurring interpretive operations that have shaped the dominant image of Ibn Rushd in European intellectual history.

Part of nineteenth century Orientalism played a decisive role in consolidating this portrait. Within that framework, Ibn Rushd was regularly mobilized as the emblem of an enlightened and rational Islam (von Kügelgen, 1994 ; 1996), sometimes even as a precursor of the European Enlightenment (Forte, 2016 ; Schick, 2023), in contrast to other traditions portrayed as more legalistic or conservative, a contrast that subsequent scholarship has significantly nuanced. Marked by a strong teleological impulse, this reading has nevertheless been questioned by scholars attentive to restoring the internal coherence of Ibn Rushd's work and distancing

themselves from the ideological uses to which it was put in the modern period (von Kügelgen, 1994 ; 1996 ; Forte, 2016 ; Schick, 2023).

This historiographical construction continues today in certain public discourses and forms of scholarly popularization, where Ibn Rushd is frequently invoked as the figure of a rational, philosophical Islam compatible with modern intellectual categories.² Such contemporary appropriations tend to reinforce the teleological reading of his thought by reinscribing it within ongoing debates about modernity, tolerance, and secularization. Yet this framing rests on an artificial dissociation between philosophy and religious normativity, a dissociation that corresponds neither to Ibn Rushd's biographical trajectory nor to the internal logic of his corpus.

As early as 1970, Majid Fakhry spoke of the "denationalization" of Ibn Rushd, describing how he had been detached from the intellectual history of Islam and elevated into a transnational figure of Aristotelian philosophy (Fakhry, 2004). Alain de Libera later proposed an "archaeology" of the figure of Averroes, showing how, through successive Latin translations, scholastic controversies, and polemical attributions, a character emerged increasingly detached from Ibn Rushd and his Islamic context. De Libera emphasizes that theses often projected onto him, sometimes formulated by his opponents, contributed to the formation of competing legends, portraying him either as an enemy of religion or as a precursor of tolerance and Enlightenment rationality. In his view, this construction obscured Ibn Rushd's juridical, theological, and political embeddedness within the Almohad context and transformed a medieval author into a transhistorical symbol, thereby distorting his intellectual profile.³ The elevation of Averroes as a figure compatible with modern

² These framings can be found across a wide range of media and formats. For example see Malek Chebel, *Manifeste pour un islam des Lumières : 27 propositions pour réformer l'islam* (Paris: Fayard, 2011), p. 10, 20. In the Arab world, in particular Egypt, see Fauzi M. Najjar, "Ibn Rushd (Averroes) and the Egyptian Enlightenment Movement", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 31/2 (2004), pp. 195–213. For another example arguing that the Arabic philosophical tradition lies at the origin of the modern Enlightenment, see Eric Marion, *Lumières arabes et Lumières modernes. Au miroir de l'utopie insulaire d'Ibn Tufayl. Expérience de soi et dissidence du philosophe autodidacte* (Paris: Kimé édition, 2016). See also the insightful review of this work by Aziz Hilal, "Marion Éric, *Lumières arabes et Lumières modernes*", *MIDÉO*, 33 (2018), Online since 05 July 2018, connection on 21 January 2026. URL: <http://journals.openedition.org/mideo/2291>

See also <https://www.historia.fr/personnages-historiques/biographies/averroes-2059405>; https://www.huffingtonpost.fr/actualites/article/averroes-ibn-rushd-et-l-islam-des-lumieres_49676.html

³ de Libera, "Averroës: The bearded philosopher", pp. I–VI. On Almohadism and its relation to the course of Averroes' undertaking see also Maribel Fierro, "The Legal Policies of the Almohad Caliphs and Ibn Rushd's *Bidāyat al-Mujtahid*", *Journal of*

rationality thus appears less as the result of continuous reception than as the outcome of selective historiographical operations, a dynamic exemplarily illuminated in Stefan Schick's study of his rediscovery by Tiedemann and Herder (Schick, 2023).

Three mechanisms appear particularly structuring in this reception: the selective emphasis on philosophical writings, a teleological framing that integrates Ibn Rushd into a history of European rationality, and the progressive detachment of his work from its juridical and doctrinal context.

A comparable mechanism can be observed in the modern reception of Ibn Khaldūn, which offers a useful point of comparison for understanding the broader historiographical dynamics at work. As Aziz Al-Azmeh has shown, the *Muqaddima* has often been read through a modernizing lens that casts Ibn Khaldūn as a precursor of European sociology or political philosophy, at the cost of flattening the internal complexity of his thought (Al-Azmeh, 1981 ; Alatas, 2015). This reconfiguration, which turns a medieval scholar into a canonical figure of emerging social sciences, illustrates a structural tension between the richness of premodern texts and the frameworks of intelligibility favored within modern academia. The recent recontextualization proposed by Mehdi Ghouirgate makes it possible to move beyond the image of the "isolated precursor" by restoring Ibn Khaldūn to the density of his historical and political experience (Ghouirgate, 2024a ; 2024b).⁴

Ibn Rushd was, of course, a philosopher and a physician. But he was also—and fundamentally—a Mālikī jurist, a *qāḍī* of Córdoba and later Seville, and the heir to a distinguished Andalusī scholarly lineage. He was the son of a *qāḍī* and grandson of the renowned Abū al-Walid Muḥammad b. Aḥmad b. Rushd (d. 520/1126), one of the most prominent Mālikī jurists of al-Andalus and the Maghrib in his time, commonly known as Ibn Rushd al-Jadd ("the grandfather") to distinguish him from

Islamic Studies, 10/3 (1999), pp. 226–248; Maribel Fierro, "Ibn Rushd's (Averroes) 'Disgrace' and his relation with the Almohads", in *Islamic philosophy from the 12th to the 14th century*, ed. Abdelkader Al Ghouz, (Bonn: Bonn University Press, 2018), pp. 73–116; Dominique Urvoy, *Averroès: les ambitions d'un intellectuel musulman* (Paris: Flammarion, 1998), pp. 57–60; Dominique Urvoy, "Ibn Rushd et le pouvoir almohade", in *Averroès et l'averroïsme*, ed. André Bazzana, Nicole Bériou and Pierre Guichard (Presses universitaires de Lyon, Lyon, 2005), pp. 121–130; Matteo Di Giovanni, "Averroes, Philosopher of Islam", in *Interpreting Averroes: Critical Essays*, ed. Peter Adamson and Matteo Di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), pp. 11–18.

⁴ Already in his work *Les Empires berbères*, Mehdi Ghouirgate argued that, within the specific field of studies devoted to medieval Islam, there exists a tendency to approach Islam as a monolithic block, on the basis of several questionable assumptions. As he himself states, the book is the result of a "perplexity" and an "epistemological skepticism".

his more famous descendant.⁵ Ibn Rushd's juridical training, his integration into Almohad judicial institutions, and his sustained engagement in the normative debates of his time occupied a central place in his intellectual trajectory.⁶ Yet these dimensions are often relegated to the margins or altogether ignored in modern readings of his work.

3. *Falsafa* within the Interpretive Framework of Fiqh

It is in the texts themselves that the distance becomes visible between the figure reconstructed by modern reception and the way Ibn Rushd situates himself. The *Faṣl al-maḡāl*, often read as a philosophical *manifesto*, is particularly revealing in this regard: from its opening lines, the question of philosophy is framed in terms of juridical qualification rather than the autonomy of reason:

والحكمة الشريعة بين التكلم: الأول الفصل

وأنواعه العقلي القياس في النظر بالشرع يجب

المصطفى [المطهر] عبده محمد على والصلاة، محامده بجميع الله حمد بعد أما في النظر هل، الشرعي النظر جهة على، نفحص أن القول هذا من الغرض فإن، ورسوله، التذنب جهة على إما به مأمور أم، محذور أم، بالشرع مباح المنطق وعلوم الفلسفة في النظر من أكثر شيئاً ليس الفلسفة فعل كان إن: فنقول، الوجوب جهة [على وإما] فإن، مصنوعات هي ما جهة من أعني الصانع على دلالتها جهة من واعتبارها الموجودات بصنعتها المعرفة كانت كلما وإنه، صنعتها بمعرفة الصانع على تدل إنما الموجودات على وحث الموجودات اعتبار إلى ندب قد الشرع وكان. أتم بالصانع المعرفة كانت أتم أن فأما، إليه مندوب وإما، بالشرع واجب إما: الاسم هذا [عليه] يدل ما أن فبين، ذلك آية ما غير في بين فذلك، به معرفتها وتطلب، بالعقل الموجودات اعتبار إلى دعا الشرع على نص وهذا، "الأبصار أولي يا فاعتبروا": تعالى قوله مثل، وتعالى تبارك الله كتاب من في ينظروا أولم": تعالى قوله ومثل، "معاً الشرعي أو العقلي القياس استعمال وجوب في النظر على بالبحث نص وهذا، "شيء من الله خلق وما والأرض السماوات ملكوت

⁵ For further information on the figure and his thought, see Camilo Gómez-Rivas, *Law and the Islamization of Morocco under the Almoravids: The Fatwās of Ibn Rushd al-Jadd to the Far Maghrib* (Leiden: Brill, 2015); Delfina Serrano Ruano, "Ibn Rushd al-Jadd (d. 520/1126)", in *Islamic Legal Thought: A Compendium of Muslim Jurists*, Oussama Arabi, ed. David S. Powers, Susan A. Spector (Leiden: Brill, 2013), pp. 295–322. See also the unpublished dissertation of Farid Bouchiba, *Juifs et chrétiens au miroir du droit mālikite aux XIe-XIIe siècles. Épistémologie, herméneutique et norme juridiques envers les non-musulmans à l'époque almoravide dans l'œuvre d'Ibn Rushd al-jadd (m. 520/1126)*, Unpublished PhD dissertation (Nantes: university of Nantes, 2018), 5 vols; Nesrine Badawi, *Islamic Jurisprudence on the Regulation of Armed Conflict* (Leiden/Boston, Brill, 2020), pp. 97–110; Urvoy, *Averroès: les ambitions d'un intellectuel musulman*, pp. 20–29.

⁶ For more information see Urvoy, *Averroès: les ambitions d'un intellectuel musulman*, pp. 38–42, 86–146.

عليه إبراهيم به وشرفه العلم بهذا خصه ممن أن تعالى الله أعلم. الموجودات جميع وقال. الآية "والأرض السماوات ملكوت إبراهيم نرى وكذلك": تعالى فقال، السلام ويتفكرون": وقال. "رُفعت كيف السماء وإلى خُلقت كيف الإبل إلى ينظرون أفلا": تعالى كثرة تُحصى لا التي الآيات من ذلك غير إلى "والأرض السماوات خلق في

*Chapter One: On the Discourse between the Law and Wisdom
The Law obliges the examination of rational analogical reasoning and its various forms*

After praising God with all due praise and invoking blessings upon Muḥammad, His chosen and purified servant and Messenger, the purpose of this treatise is to examine, from the standpoint of legal consideration, whether the study of philosophy and the sciences of logic is, according to the Revealed Law, permitted, prohibited, or prescribed, whether by way of recommendation or obligation. If the activity of philosophy consists in nothing more than examining existing beings and considering them insofar as they indicate the existence of the Artisan, that is, insofar as they are crafted products, then beings indicate the Artisan only through knowledge of their craftsmanship, and the more complete this knowledge, the more complete the knowledge of the Artisan. Since the Law has recommended reflection upon existing beings and exhorted toward it, it follows that what is designated by this term, namely philosophy, is either obligatory or recommended according to the Law. That the Law calls upon human beings to reflect upon existing things through reason and to seek knowledge of them in this manner is evident in more than one Quranic verse, such as: "So reflect, O you endowed with insight," which establishes the obligation of employing rational or juridical analogical reasoning, or both together. Likewise: "Have they not considered the dominion of the heavens and the earth and all that God has created?" a clear exhortation to examine the totality of existing things. God further indicates that among those specially honored with this knowledge was Abraham, upon whom be peace: "Thus We showed Abraham the dominion of the heavens and the earth..." He also says: "Do they not look at the camels, how they were created? And at the sky, how it was raised?" and "They reflect upon the creation of the heavens and the earth," along with many other such verses. (Ibn Rushd, 1997)

This passage from the *Faṣl al-maqāl* compels us to reconsider common assumptions. The analysis that follows focuses on the juridical framing of philosophical inquiry and its implications for how Ibn Rushd's intellectual project should be understood. At first sight, one might expect a declaration of philosophical autonomy. The text, however, moves in a different direction: Ibn Rushd frames *falsafa* as a juridical problem, its qualification under the *sharīʿa*. Philosophy is not presented as an autonomous intellectual activity to be assessed independently of the Islamic normative framework. The question is posed in explicitly legal terms: is philosophical inquiry, from the standpoint of the *sharīʿa*, permitted (*mubāḥ*), prohibited (*maḥẓūr*), or prescribed, whether as recommended (*mandūb*) or obligatory (*wājib*)? This typology corresponds precisely to the classical categories of the

aḥkām taklīfīyya. *Falsafa* thus becomes the object of legal classification rather than purely speculative justification.

The formulation *‘alā jihat al-naẓar al-shar‘ī* (“from the standpoint of legal consideration”) is significant. Ibn Rushd does not seek to determine the intrinsic value of philosophy according to a criterion external to Revelation; he evaluates it from within the normative horizon of the *shar‘a*. The issue, in other words, is less the emancipation of reason from the Law than its juridical status within it: does philosophical inquiry fall under obligation, recommendation, or prohibition?

Ibn Rushd’s argumentative strategy is revealing. He begins by redefining philosophy as the examination of existing beings (*naẓar fī al-mawjūdāt*) insofar as they point to the existence of the Artisan. This move displaces the problem: *falsafa* is not introduced as a foreign Greek inheritance, but as a form of *i‘tibār* namely reflection upon the divine signs manifest in creation. Once this equivalence is established, the reasoning takes the form of a juridical syllogism: if the Law commands or recommends reflection upon existing beings, and if philosophy consists precisely in such reflection, then philosophy must necessarily assume a positive normative status either obligatory or recommended.

The appeal to Quranic verses confirms this orientation. Ibn Rushd does not ground his argument in the authority of Aristotle or in an autonomous philosophical tradition; rather, he invokes Quranic passages as quoted above. Rational demonstration is thus presented as an exigency derived from Revelation itself. Reason does not replace Revelation; it operates as one of its modes of fulfillment.

The vocabulary employed further underscores this integration. Terms such as *qiyās* situate the discussion squarely within the universe of *uṣūl al-fiqh*. The so-called *qiyās ‘aqlī* (rational analogical reasoning) is not opposed to *qiyās shar‘ī* as though they belonged to hermetically sealed domains. Rather, Ibn Rushd suggests their articulation. Logic and demonstrative reasoning function as methodological instruments serving a fuller understanding of creation and, by extension, of the Creator. The aim is not to establish an autonomous sphere of knowledge detached from religious normativity, but to integrate philosophical activity within the hierarchy of sciences recognized by the *shar‘a*.

Already, this text complicates the image of Ibn Rushd as a philosopher in the modern sense—namely, as the bearer of a secularized rationality detached from Islamic law. Even when defending the legitimacy of *falsafa*, he does so as a jurist qualifying a practice under the Law. The question of philosophy is not framed as emancipation, but as normative status. In this respect, the *Faṣl al-maqāl* does not stage a rupture between reason and *shar‘a*; it articulates them within the categories of *fiqh* itself. One may therefore agree with Alain de Libera that the *Faṣl al-maqāl* is neither primarily a theological nor a philosophical treatise, but a juridical one (Averroès, 1999).

Far from revealing a structural tension between philosophy and normativity, the text suggests that, for Ibn Rushd, demonstrative rationality finds its place within the economy of the Law. The modern dissociation between philosopher and

jurist thus appears less as a faithful reflection of his work than as the product of a later rereading shaped by categories foreign to the intellectual world of twelfth-century al-Andalus.

Ibn Rushd further writes:

فإنّه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس
الفقهية على أنواعها، وما منها قياس وما منها ليس بقياس، كذلك يجب على
العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي
وأنواعه، بل هو أخرى بذلك؛ لأنه إذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى "فاعتبروا يا
أولي الأبصار" وجوب معرفة القياس الفقهي، فكذلك بالحرّي والأولى أن يستنبط من
ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي.

Just as the jurist infers from the command to deepen understanding of legal rulings the obligation to master the various forms of juridical analogical reasoning, distinguishing what properly constitutes *qiyās* from what does not, so too the knower must infer from the command to reflect upon existing beings the obligation to master rational analogical reasoning and its forms. Indeed, this applies even more strongly to him, for if the jurist infers from the verse "So reflect, O you endowed with insight" the obligation of mastering juridical *qiyās*, how much more appropriate is it for the knower of God to infer from it the obligation of mastering rational *qiyās*. (Ibn rushd, 1997)

The passage is decisive. When Ibn Rushd defends philosophy, he does so from within juridical reasoning. The starting point is not an abstract meditation on the value of reason, but the command to engage in *tafaqquh* in legal rulings. The verb *yastanbiṭ* points to *istinbāt*, the operation through which a jurist derives a ruling from revealed texts. It is on this terrain that Ibn Rushd situates himself.

The analogy is straightforward: just as the jurist deduces from revelation the obligation to master juridical *qiyās*, the knower, a fortiori, must deduce from the injunction to reflect the obligation to master rational *qiyās*. The two forms of reasoning are not competing rationalities; they share a common argumentative structure. Philosophy is not introduced as an autonomous discipline, but articulated through the categories of *fiqh*.

The expression *fa-kam bi-l-ḥarī wa-l-awlā* intensifies this movement: demonstrative reasoning appears not as a marginal concession, but as an even stronger obligation insofar as it concerns knowledge of God. The logic at work is one of internal hierarchy, not separation of domains.

Under these conditions, it becomes difficult to read the *Faṣl al-maqāl* as a manifesto of reason emancipated from the shariʿa. The framework remains juridical: *aḥkām*, *qiyās*, *istinbāt*, hierarchical classification of obligations. Even when addressing logic, Ibn Rushd operates from within this normative horizon.

What later interpretations have sometimes overlooked is precisely this methodological anchoring. By isolating the commentator on Aristotle, one risks

forgetting that the legitimation of philosophy here proceeds through the very instruments of law. Demonstrative rationality does not arise against the Law; it extends its interpretive tools.

4. Beyond the *Tahāfut*: The *Mukhtaṣar al-Mustaṣfā* and Ibn Rushd's *Uṣūlī* Formation

If Ibn Rushd is often reduced to the author of the *Tahāfut al-Tahāfut*, written in response to al-Ghazālī's *Tahāfut al-falāsifa*, it is far less frequently recalled that he also composed a *mukhtaṣar* of al-Ghazālī's *al-Mustaṣfā*, one of the major works in *uṣūl al-fiqh*. This abridgment attests to an early and substantive engagement with the discipline and deserves to be taken seriously in its own right. This early engagement with *uṣūl al-fiqh* has also been highlighted in recent scholarship on Ibn Rushd's juridical reasoning, which has emphasized the continuity of his legal thought across works of different genres, from his abridgment of al-Ghazālī's *Mustaṣfā* to the *Bidāyat al-mujtahid* (Bou Akl, 2018, 2019 ; Adamson & Di Giovanni, 2019 ; Fakhry, 2001 ; Arnaldez, 1998 ; Urvoy, 1998). It belongs to the series of summaries composed at the beginning of his career, yet it resists a purely "technical" reading. The authorial positioning is more visible here, and the argumentation more tightly structured. As such, it sheds light on a still insufficiently studied moment in his intellectual trajectory.

As Jamāl al-Dīn al-ʿAlawī has observed, the decision to abridge *al-Mustaṣfā* is far from incidental and invites a partial reconsideration of how Ibn Rushd's relationship to al-Ghazālī has been described. Scholarship often takes the *Tahāfut al-Tahāfut* as its point of departure, as though the connection between the two authors were confined to a late polemical refutation. The *Mukhtaṣar al-Mustaṣfā*, however, points to an earlier—and arguably more formative—encounter. To our knowledge, it constitutes the first attested point of articulation between Ibn Rushd and al-Ghazālī, anticipating the variety of forms this relationship would later assume, from the youthful *Ḥawāṣi* to the mature *Tahāfut al-Tahāfut* (Ibn Rushd, 1994).

Moreover, this text demonstrates that Ibn Rushd situates himself, from the outset, within an explicitly normative framework. His use of the expression *ahl al-Sunna* (the People of the Sunna) (Ibn Rushd, 1994) is not merely descriptive. By invoking it, he locates himself within that doctrinal space and adopts it as a horizon of reference. In other words, Ibn Rushd does not simply designate prophetic normativity from a distance; he integrates himself within it and mobilizes it as an authoritative framework. This reminder is important: his intellectual labor remains articulated from within an acknowledged doctrinal and juridical order—far removed from what would, in modern terms, be described as a secularized rationalist posture.

5. Penal Normativity and the Hierarchy of Proofs: The Case of *Zinā*

Ibn Rushd's reputation as a *faqīh* rests largely on his celebrated work of jurisprudence, the *Bidāyat al-mujtahid wa nihāyat al-muqtaṣid* (*The Distinguished Jurist's Primer*), a systematic manual of comparative legal analysis across the major schools.

The example discussed here is not intended to exhaust the range of Ibn Rushd's juridical concerns. It is selected both for its centrality within the structure of *fiqh* and for the particular tension it introduces into interpretations shaped by modern assumptions that tend to privilege a "philosophical" Ibn Rushd detached from the normative and coercive dimensions of the law.

Far from being marginal within his corpus, this contribution testifies to a sustained engagement with Islamic normativity, rooted in a distinctly Mālikī juridical formation. Faithful to a comparative method, Ibn Rushd examines the principal questions addressed by the jurists of his time: ritual practice, commercial transactions, family law, and penal law, including matters such as the consumption of alcohol, theft, and illicit sexual relations (*zinā*). On the latter, he writes:

الْبَابُ الثَّانِي فِي أَصْنَافِ الزِّنَاةِ وَعُقُوبَاتِهِمْ

وَالزِّنَاةُ الَّذِينَ تَخْتَلِفُ الْعُقُوبَةُ بِاخْتِلَافِهِمْ أَرْبَعَةٌ أَصْنَافٌ: مُخَصَّنُونَ نَيْبٌ، وَأَبْيَكَارٌ، وَأَخْرَارٌ، وَغَيْبٌ وَذُكُورٌ وَإِنَاتٌ. وَالْحُدُودُ الْإِسْلَامِيَّةُ ثَلَاثَةٌ: رَجْمٌ، وَجَلْدٌ، وَتَغْرِيبٌ. فَأَمَّا النَّيْبُ الْأَخْرَارُ الْمُخَصَّنُونَ فَإِنَّ الْمُسْلِمِينَ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّ حَدَّهُمُ الرَّجْمُ إِلَّا فِرْقَةً مِنْ أَهْلِ الْأَهْوَاءِ فَإِنَّهُمْ رَأَوْا أَنَّ حَدَّ كُلِّ زَانٍ الْجَلْدُ، وَإِنَّمَا صَارَ الْجُمْهُورُ لِلرَّجْمِ؛ لِثُبُوتِ أَخَادِيثِ الرَّجْمِ، فَخَصَّصُوا الْكِتَابَ بِالسُّنَّةِ، أَغْنَى قَوْلُهُ تَعَالَى: {الرَّانِيَّةُ وَالرَّانِي} [النور: ٢: آيَةٌ].

Chapter Two: On the Categories of zinā (illicit sexual relations) and Their Punishments

Those guilty of illicit sexual relations, whose punishments vary according to their status, fall into four categories: married persons who have consummated their marriage (*muḥṣanūn thuyyib*), unmarried persons, free individuals, and slaves, whether male or female. The Islamic legal penalties are three: stoning, flogging, and banishment. As for free married persons who are legally protected (*muḥṣanūn*), the Muslims have reached consensus that their punishment is stoning, with the exception of a group among the *ahl al-ahwā'*, who held that the punishment for every adulterer is flogging. The majority adopted stoning on the basis of the authenticity of the reports concerning it, thereby specifying the Quranic verse by means of the Sunna namely, His saying (God): "the man and the woman guilty of *zinā*..." (Q 24:2). (Ibn Rushd, 2012)

This passage from the *Bidāyat al-mujtahid* leaves little room for ambiguity: here Ibn Rushd speaks first and foremost as a jurist. The discussion is neither incidental nor peripheral. It fully assumes the categories, evidentiary hierarchies, and coercive mechanisms of classical law. He does not write as an author seeking to relativize the *sharīʿa*, but as a Mālikī jurist intent on methodically presenting the

internal architecture of doctrine. The reasoning mobilizes classical tools: the hierarchy of sources (Quran and Sunna), the authority of consensus (*ijmāʿ*), and the treatment of minority positions. When Ibn Rushd states that “the Muslims have reached consensus” regarding the punishment of the *muḥṣan*, this is not merely a descriptive remark. In the language of *fiqh*, *ijmāʿ* stabilizes a norm and signals the limit beyond which legitimate disagreement no longer operates.

The passage is equally instructive with respect to the articulation of proofs. Ibn Rushd explains that stoning was adopted on the basis of the authenticated hadiths, leading jurists to specify or restrict the apparent meaning of the Quranic verse (Q 24:2) by means of the Sunna. He presents this procedure as an ordinary operation of legal science: once a Sunna is deemed established, it may clarify or delimit the scope of a Quranic text. Nothing in his exposition suggests that this constitutes a principled difficulty.

Perhaps most significant, however, is the expression *ahl al-ahwāʾ*, which may be translated here as “the people of [capricious] inclinations.” Ibn Rushd uses it to designate those who reject stoning and maintain that the punishment for *zinā* is limited to flogging. The term *hawā* (pl. *ahwāʾ*) has Quranic origins and appears frequently in hadith literature, generally in a pejorative sense, denoting subjective inclination or passion in opposition to guidance (*hudā*) and rectitude. Quranic passages such as “The Jews and the Christians will never be satisfied with you until you follow their religion. Say: “Indeed, the guidance of God is the true guidance.” If you were to follow their inclinations after what has come to you of knowledge, you would have against God neither protector nor helper.” (2:120); “Even if you were to bring to those who were given the Scripture every sign, they would not follow your direction of prayer, nor will you follow their direction, nor do they follow one another’s direction. If you were to follow their inclinations after what has come to you of knowledge, you would then be among the wrongdoers.” (2:145) and “We have sent down to you the Book in truth, confirming what preceded it of the Scripture and as a guardian over it. So judge between them according to what God has sent down, and do not follow their inclinations away from the truth that has come to you. To each of you We have appointed a law and a path. Had God willed, He could have made you one community, but He intended to test you in what He has given you. So compete in good works. To God you will all return, and He will inform you concerning that over which you used to differ.” (5:48) among others, employ the term to contrast divine guidance with following one’s passions.⁷ A similar connotation appears in certain hadiths invoking protection from deviant

⁷ The terms *ahwāʾ*, *hawā*, and their derivatives occur approximately thirty-two times in the Quran.

inclinations: “O God, I seek refuge in You from blameworthy character traits, evil actions, deviant inclinations, and diseases.”⁸

In classical doctrinal vocabulary, *hawā* does not merely designate a different opinion; it suggests arbitrariness and methodological deviation. To describe certain jurists as *ahl al-ahwā'* is therefore to position them on the margins of acceptable disagreement. This is not a serene acknowledgment of pluralism. On the contrary, Ibn Rushd draws a clear boundary between disagreements regulated by the internal rules of *fiqh* and positions deemed disqualified. Such passages complicate portrayals of Ibn Rushd as a straightforward mediator between Islam and European modernity. Their relative absence from some modern syntheses likely stems from the fact that they unsettle a now-familiar portrait.

This passage also clarifies the nature of the rationality operative within *fiqh*. The reasoning mobilized by Ibn Rushd does not aim at loosening normative constraint; it seeks to organize doctrines, order proofs, and determine the limits of admissible debate. In this respect, such discussions sit uneasily with modern representations that elevate Ibn Rushd as the emblem of an easily secularizable rationalism. One is far here from the image of an “enlightened” Islam seamlessly compatible with modern notions such as “tolerance” or “critical reason”. The text suggests no attenuation of penal normativity; rather, it presents a jurist who fully assumes the coercive mechanisms of the Law as articulated within classical jurisprudence. This does not suffice to characterize him as a “violent” thinker, but it does prevent his reduction to a reassuring figure readily assimilable into a European history of reason.

If such passages have often been marginal in certain Western readings, this is not because they are peripheral to his work, but because they complicate a canonical portrait: that of a ‘respectable’ philosopher, detachable from his juridical anchoring. Yet it is precisely this anchoring that reminds us that the modern valorization of Ibn Rushd has frequently entailed a displacement—or at least a distancing—from his own normative framework.

Precisely because such domains resist easy integration into modern narratives of rationalism and tolerance, they offer a privileged vantage point for reassessing the coherence of Ibn Rushd’s thought.

6. Jihad as a Legal Institution in Ibn Rushd

Ibn Rushd also addresses matters relating to jihad, the *jizya*, and the status of the *dhimmīs*, to which he devotes an extended chapter. It is noteworthy that he places the chapter on jihad immediately after that on the *ḥajj*, the fifth and final

⁸ والادواء والأهواء والأعمال الأخلاق منكورات من بك أعوذ إني اللهم This hadith is reported by al-Tirmidhī, Ibn Hibbān and al-Ṭabarānī. Another similar version exists, without the mention of the term “diseases” at the end of the hadith.

pillar of Islam, an arrangement that itself signals the importance he accords to the subject.

The following example complements the previous one by extending the analysis to another domain in which the articulation between normativity, political context, and legal reasoning becomes particularly visible:

الْفَضْلُ الثَّالِثُ فِي مَعْرِفَةِ مَا يَجُوزُ مِنَ النَّكَايَةِ بِالْعَدُوِّ

وَأَمَّا مَا يَجُوزُ مِنَ النَّكَايَةِ بِالْعَدُوِّ فَإِنَّ النَّكَايَةَ لَا تَخْلُو أَنْ تَكُونَ فِي الْأَمْوَالِ، أَوْ فِي النَّفُوسِ، أَوْ فِي الرِّقَابِ، أَعْنِي: الْإِسْتِغْبَادَ وَالْتِمْلُكَ. فَأَمَّا النَّكَايَةُ الَّتِي هِيَ الْإِسْتِغْبَادُ فَهِيَ جَائِزَةٌ بِطَرِيقِ الْإِجْمَاعِ فِي جَمِيعِ أَنْوَاعِ الْمُشْرِكِينَ، أَعْنِي: دُخْرَانَهُمْ وَإِنَائَتَهُمْ وَشُبُوحَهُمْ وَصَبْيَانَهُمْ صِغَارَهُمْ وَجِبَارَهُمْ إِلَّا الرُّهْبَانَ. فَإِنَّ قَوْمًا رَأَوْا أَنْ يُتْرَكُوا وَلَا يُؤَسَّرُوا، بَلْ يُتْرَكُوا دُونَ أَنْ يُغَرَضَ إِلَيْهِمْ لَا يَقْتُلُ وَلَا بِإِسْتِغْبَادٍ؛ يَقُولُ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: «قَذَرُوهُمْ وَمَا حَبَسُوا أَنْفُسَهُمْ إِلَيْهِ». «وَأَتَّبَاعًا لِفِعْلِ أَبِي بَكْرٍ [...] وَأَمَّا النَّكَايَةُ الَّتِي تَكُونُ فِي النَّفُوسِ فَهِيَ الْقَتْلُ، وَلَا خِلَافَ بَيْنِ الْمُسْلِمِينَ أَنَّهُ يَجُوزُ فِي الْحَرْبِ قَتْلُ الْمُشْرِكِينَ الذُّكْرَانَ النَّبَالِغِينَ الْمُفْقَاتِينَ. وَأَمَّا الْقَتْلُ بَعْدَ الْأَسْرِ فَفِيهِ الْخِلَافُ الَّذِي ذَكَرْنَا.

Chapter Three: On What Is Permissible in Inflicting Harm upon the Enemy

As for the forms of harm that may be inflicted upon the enemy, they fall into three categories: harm to property, harm to persons, and harm affecting persons in the sense of enslavement and appropriation. With regard to enslavement, it is considered permissible by consensus with respect to all categories of polytheists, men and women, the elderly and children, young and old, except monks. Some held that monks should be left alone and neither taken captive nor subjected to killing or enslavement, on the basis of the Prophet's statement, "Leave them to what they have devoted themselves," and in accordance with the practice attributed to Abū Bakr [...]. As for harm affecting persons, this refers to killing. There is no disagreement among Muslims that, in warfare, it is permissible to kill adult male polytheists who participate in combat. The question of killing after capture, however, is subject to the divergence previously mentioned. (Ibn Rushd, 2012)

This passage on jihad in the *Bidāyat al-mujtahid*, like several others that cannot be cited here for reasons of length, extends and confirms what the earlier discussion of the legal punishment (*ḥadd*) for *zinā* already suggested: Ibn Rushd does not treat Islamic normativity as a secondary backdrop to his work, but as a central field of juridical rationalization. Jihad is approached not as a polemical or exceptional theme, but as an ordinary legal institution, subject to the same demands of classification, evidentiary hierarchy, and systematic organization that govern other areas of *fiqh*.

From the outset, the treatment of jihad is markedly technical. Ibn Rushd does not discuss the spiritual value of combat, nor does he revisit its general legitimacy. He proceeds from the premise that armed jihad forms part of the Islamic legal order. The question is therefore not whether it is legitimate, but how it is to be conducted, against whom, and with what legal consequences. This framing is itself

revealing: warfare is not conceived as a rupture of normative order, but as one of its modalities.

Ibn Rushd structures his exposition around a precise typology of the effects of jihad (a traditional typology found in many works of *fiqh*) distinguishing between combatants and non-combatants, addressing killing, captivity (*asr*), and enslavement (*istirqāq*). Each point is examined in light of the classical sources (Qurʾān, Sunna, and practices attributed to the Companions) and situated within a controlled framework of juristic disagreement among the legal schools. Once again, Ibn Rushd adopts a descriptive and classificatory posture, without attempting to soften the coercive implications of the rules he presents.

The recurrent appeal to consensus (*ijmāʿ*) plays a central role in this presentation. When Ibn Rushd indicates that jurists agree on the permissibility of certain practices, he is not merely recording a majority opinion; he is delineating a threshold of normativity. As in the earlier discussion of adultery, *ijmāʿ* functions to distinguish between disagreement that remains doctrinally admissible and positions that fall outside the bounds of accepted doctrine. Jihad thus appears as a highly regulated domain, structured by precise legal rules rather than as a sphere of arbitrary or uncontrolled violence.

What is particularly striking in this passage is the absence of any attempt at moralization in the modern sense. Ibn Rushd neither seeks to offer an ethical justification for the killing of combatants nor to problematize the enslavement of captives. These practices are treated as possible legal consequences of a state of war, in the same way that other legal effects arise in non-military domains. This apparent neutrality does not indicate moral indifference; rather, it reflects an intellectual framework in which juridical normativity takes precedence over external evaluations grounded in contemporary criteria.

This mode of treating jihad further clarifies the internal coherence of Ibn Rushd's thought. The same author who, in the *Faṣl al-maqāl*, defends the legitimacy of demonstrative reasoning within the framework of the Law sees no contradiction in setting out, in another register, the legal rules governing warfare and coercion. Philosophy and *fiqh* are not conceived as antagonistic spheres, but as distinct levels within a single order of truth, each addressing different purposes and audiences. This distinction of audiences is crucial. Ibn Rushd does not address a homogeneous readership: his juridical writings are primarily directed toward jurists and students of *fiqh*, engaged in the classification of norms and the management of disagreement, whereas his philosophical texts concern those trained in demonstrative reasoning. The articulation between these registers therefore reflects not a division of thought, but a differentiation of discursive levels within a shared intellectual framework. The rationality operative within *fiqh* is therefore not critical in a secularized sense; it is primarily ordering and normative.

Such passages sit uneasily with certain modern representations of Ibn Rushd as the emblem of a pacified, universalist Islam detached from the political and mil-

itary realities of his time. The text instead presents a jurist fully aware of the context of warfare in which he operated, namely Almohad al-Andalus in confrontation with Christian polities, a context that he integrates into a structured legal framework. Jihad is neither exalted nor marginalized; it is treated as a normal component of the medieval Islamic order.

7. Interpretive Selection and Epistemological Reconfiguration

These elements invite a reconsideration of how Ibn Rushd has been read in the modern period. The dominant reception has not always proceeded from a comprehensive engagement with the corpus as a whole, but rather from an implicit selection that privileges those texts and traits most readily integrated into a narrative of rationalism, while relegating more explicitly juridical and political dimensions to the background. In this respect, Ibn Rushd's treatment of jihad is not an anomaly: it forms part of the coherence of a normative rationality that articulates reason, hierarchy of proofs, and legal order. Yet this component often remains marginal in syntheses devoted to him—not because it is secondary, but because it unsettles the balance of an already familiar portrait.

In Ibn Rushd's case, it is important to recall that jihad, in its military sense, referred to a broadly shared social reality in which warfare constituted an ordinary feature of political life. Ibn Rushd was both a *qāḍī* and a philosopher, and he wrote on matters relating to war. This conjunction corresponds to a historical reality on two levels: first, his texts; and second, the context of Almohad al-Andalus, marked by military confrontation with Christian polities of the Iberian Peninsula, a context of which he was both a contemporary and a witness, notably to the Almohad victory at Alarcos against the Castilian army of Alfonso VIII.⁹ That Ibn Rushd devoted sustained attention to jihad often complicates portrayals of him as an exclusively rationalist and “universalist” thinker. Within certain contemporary interpretive frameworks, philosophy and jihad tend to be perceived as mutually incompatible, particularly when the term jihad has been re-inscribed in the contemporary imag-

⁹ Pascal Buresi, “L’apogée almohade : la bataille d’Alarcos et son contexte historique”, in *Averroès et l’averroïsme*, ed. André Bazzana, Nicole Bériou and Pierre Guichard (Lyon: Presses universitaires de Lyon, 2005), pp. 99-113. On the Almohad jihad, see Mehdi Ghouirgate, “Some Observations on War and Berber Empires”, in *The Medieval Jihad*, ed. Mehdi Berriah and Abbès Zouache, (Cairo: Institut français d’archéologie orientale, 2025), pp. 147-170.

ination through the violence of modern jihadist movements, including attacks affecting Western societies.¹⁰ The result is a certain interpretive discomfort: the commentator on Aristotle and defender of reason is readily retained, while the jurist who methodically expounds rules concerning war, political authority, and the shari‘a is left in the shadows.

This marginalization is not merely accidental. More broadly, it points to an epistemological framework within which the coexistence, in a single scholar, of philosophical rationality and a juridical commitment fully rooted in the shari‘a becomes difficult to accommodate. The same applies to the presumed incompatibility between *fiqh* and *falsafa*. This observation may resonate with Shahab Ahmed’s discussion of what he termed the “coherent contradiction” as a structuring feature of classical Islam (Ahmed, 2016). Ibn Rushd did not oppose philosophy and law; he conceived them as distinct and hierarchically ordered registers in the pursuit of truth, each addressing specific audiences and purposes. The modern tendency to isolate the philosopher from the jurist may therefore reflect less a historical reality than a contemporary difficulty in acknowledging the inseparability of these registers.

One must also acknowledge the selectivity that appears particularly clearly in the treatment of Ibn Rushd’s writings on jihad, political authority, and legal order. These texts, although well attested, are seldom foregrounded in dominant readings because they sit uneasily with the image of an exclusively rationalist and universalist thinker. Their marginalization thus contributes to a neutralization of the normative dimensions of his thought, and may be read in light of Talal Asad’s analyses of the modern construction of “religion” and of the conditions under which it becomes legible (Asad, 2003; 1993).

In this respect, Ibn Rushd exemplifies a mechanism analyzed by Wael Hallaq: the issue is not overt hostility toward a Muslim author, but rather conditional valorization (Hallaq, 2018). Ibn Rushd becomes a “respectable” figure on the condition that those aspects that embed him too visibly within a normative Islamic tradition remain secondary or invisible. What tends ultimately to become canonized is a fil-

¹⁰ On the various biases and approaches in the study of the concept of medieval jihad, see Mehdi Berriah and Abbès Zouache, “Studying Medieval Jihad as a Multidimensional Phenomenon: Corpus, Holistic Approach, Temporalities and Contextualization”, in *The Medieval Jihad*, ed. Mehdi Berriah and Abbès Zouache, (Cairo: Institut français d’archéologie orientale, 2025), pp. 1-9; Suleiman A. Mourad, “The Concept of Jihad in Medieval Islam: Some Reflections”, in *The Medieval Jihad*, ed. Mehdi Berriah and Abbès Zouache, (Cairo: Institut français d’archéologie orientale, 2025), pp. 19-38; Abbès Zouache, “Rethinking Warfare Concepts. ‘Crusade’, ‘War of Religion’, ‘Counter-crusade’, ‘Jihad’: the Words of the “Jihadocentrism”, in *The Medieval Jihad*, ed. Mehdi Berriah and Abbès Zouache, (Cairo: Institut français d’archéologie orientale, 2025), pp. 39-66.

tered Ibn Rushd: not the historical jurist-philosopher in his entirety, but a reconstruction shaped by contemporary epistemic expectations. Far from constituting an exception, the case of Ibn Rushd reveals a broader dynamic in the modern gaze cast upon the medieval Islamic scholarly heritage: the Andalusian scholar is celebrated less for what he historically was than for what he enables to be projected—namely, an Islam rendered compatible with modern categories of rationality, an “enlightened” Islam, at the cost of effacing its juridical, political, and normative dimensions.

8. Conclusion

A close reading of Ibn Rushd’s texts complicates the familiar image of a thinker cast, above all, as the representative of a modern “rationalist Islam”. The *Faṣl al-maqāl* shows that the defense of philosophy is framed in the very language of juridical qualification: *falsafa* is not legitimated as an autonomous realm of reason, but placed within the normative horizon of the *sharīʿa*. The *Bidāyat al-mujtahid*, meanwhile, presents a jurist deeply invested in the systematization of Islamic law—penal sanctions, the regulation of doctrinal disagreement, and the rules governing jihad among them. What emerges across these registers is not critique in a secularized sense, but a rationality that orders: it classifies doctrines, ranks proofs, and marks the limits of admissible debate.

In combination, these elements make a neat dissociation between philosopher and jurist hard to maintain. They point instead to the coherence of an author for whom philosophy and *fiqh* operate as distinct yet complementary domains within a single pursuit of truth. In Ibn Rushd, reflection on demonstrative reasoning coexists with an explicit commitment to juridical normativity without constituting an internal contradiction. This is best understood within the intellectual world of a twelfth-century Muslim scholar trained in the religious sciences and embedded in the institutions of his time.

If a tension is to be located, it lies less in the texts than in patterns of modern reception. The tendency to separate the commentator on Aristotle from the Mālikī *qāḍī* reflects habits of reading that instinctively oppose reason to religious normativity. That opposition, central to modern epistemology, cannot be carried over wholesale into medieval intellectual configurations. Ibn Rushd’s case therefore invites a closer look at the assumptions that continue to shape contemporary approaches to classical Islamic authors.

The aim has not been to replace one unified image with another, nor to deny the complexity of Ibn Rushd’s reception. It is, more modestly, to insist that his work becomes intelligible only when its registers are read together. To read Ibn Rushd as a philosopher while abstracting from the jurist is less to interpret his oeuvre than to reconfigure it through categories that were not his own. Resisting inherited divisions is thus a basic condition for recovering, so far as our sources allow, the internal coherence of a medieval Muslim intellectual.

References

Sources

- Averroès. (1999). *Discours décisif* (M. Geoffroy, Trans.; Alain de Libera, Preface). Flammarion.
- Ibn Rushd. (1994). *Al-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh aw mukhtaṣar al-Mustaṣfā* (Jamāl al-Dīn al-ʿAlawī, Ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Ibn Rushd. (1997). *Faṣl al-maqāl wa-taqrīr mā bayna al-sharīʿa wa-l-ḥikma* (Muḥammad ʿĀbid al-Jābirī, Ed.). Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya.
- Ibn Rushd. (2012). *Bidāyat al-mujtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid* (Mājid al-Ḥamawī, Ed., 4 vols.). Dār Ibn Ḥazm.

Studies

- Adamson, P., & Di Giovanni, M. (2019). Introduction. In P.. Adamson & M. Di Giovanni (Eds.), *Interpreting Averroes: Critical essays* (pp. 1–8). Cambridge University Press.
- Ahmed, S. (2016). *What is Islam? The importance of being Islamic*. Princeton University Press.
- Alatas, S. F. (2015). *Ibn Khaldun*. Oxford University Press.
- Arnaldez, R. (1998). *Averroès, un rationaliste en Islam*. Balland.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. The Johns Hopkins University Press.
- Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford University Press.
- Azmeh, A. al-. (1981). *Ibn Khaldun in modern scholarship: A study in Orientalism*. Third World Centre for Research and Publishing.
- Badawi, N. (2020). *Islamic jurisprudence on the regulation of armed conflict*. Brill.
- Berriah, M. (2026). The Theology of Self-Sacrifice in Jihad: A Study of Ibn Taymiyya's Qāʿida fī l-ingimās fī l-ʿaduww wa-hal yūbāḥ. *Arabica* 73:1–2 (2026): 174–219.
- Berriah, M., & Zouache, A. (2025). Studying medieval jihad as a multidimensional phenomenon: Corpus, holistic approach, temporalities and contextualization. In Mehdi Berriah & Abbès Zouache (Eds.), *The medieval jihad: Texts, theories and practices* (pp. 1–17). Institut français d'archéologie orientale.
- Bou Akl, Z. (2018). *Averroès: Le philosophe et la Loi. Édition, traduction et commentaire de l'Abrégé du Mustaṣfā*. De Gruyter.

- Bou Akl, Z. (2019). Averroes on juridical reasoning. In P. Adamson & M. Di Giovanni (Eds.), *Interpreting Averroes: Critical essays* (pp. 45–63). Cambridge University Press.
- Bouchiba, F. (2018). *Juifs et chrétiens au miroir du droit mālikite aux XIe-XIIe siècles. Épistémologie, herméneutique et norme juridiques envers les non-musulmans à l'époque almoravide dans l'œuvre d'Ibn Rushd al-jadd (m. 520/1126)* [Unpublished doctoral dissertation, University of Nantes].
- Buresi, P. (2005). L'apogée almohade: La bataille d'Alarcos et son contexte historique. In André Bazzana, Nicole Bériou and Pierre Guichard (Eds.), *Averroès et l'averroïsme* (pp. 99–113). Presses universitaires de Lyon.
- Chebel, M. (2011). *Manifeste pour un islam des Lumières: 27 propositions pour réformer l'islam*. Fayard.
- de Libera, A. (2016). Averroës: The bearded philosopher. *Administration & Éducation, Selected Articles*, 3, I–VI.
- Di Giovanni, M. (2019). Averroes, Philosopher of Islam. In P. Adamson & M. Di Giovanni (Eds.), *Interpreting Averroes: Critical essays* (pp. 9–26). Cambridge University Press.
- Fakhry, M. (2001). *Averroes (Ibn Rushd): His life, works and influence*. Oneworld Publications.
- Fakhry, M. (2004). *A history of Islamic philosophy*. Columbia University Press.
- Fierro, M. (1999). The legal policies of the Almohad Caliphs and Ibn Rushd's *Bidāyat al-Mujtahid*. *Journal of Islamic Studies*, 10(3), 226–248.
- Fierro, M. (2018). Ibn Rushd's (Averroes) "Disgrace" and his relation with the Almohads. In A. Al Ghouz (Ed.), *Islamic philosophy from the 12th to the 14th century* (pp. 73–116). Bonn University Press.
- Forte, F. (2016). Averroès et la censure de l'histoire. *Doctor Virtualis*, 13, 135–152. <https://doi.org/10.13130/2035-7362/6840>
- Ghouirgate, M. (2024a). *Ibn Khaldûn. Itinéraires d'un penseur maghrébin*. CNRS Éditions.
- Ghouirgate, M. (2024b). *Les Empires berbères: Constructions et déconstructions d'un objet historiographique*. De Gruyter.
- Ghouirgate, M. (2025). Some observations on war and Berber empires. In M. Berriah & A. Zouache (Eds.), *The medieval jihad: Texts, theories and practices* (pp. 147–170). Institut français d'archéologie orientale.
- Gómez-Rivas, C. (2015). *Law and the Islamization of Morocco under the Almoravids: The Fatwās of Ibn Rushd al-jadd to the Far Maghrib*. Brill.

- Hallaq, W. B. (2018). *Restating Orientalism: A critique of modern knowledge*. Columbia University Press.
- Hilal, A. (2018). Marion Éric, *Lumières arabes et Lumières modernes* [Compte rendu du livre]. *MIDÉO*, 33. <http://journals.openedition.org/mideo/2291>
- Marion, É. (2016). *Lumières arabes et Lumières modernes. Au miroir de l'utopie insulaire d'Ibn Tufayl. Expérience de soi et dissidence du philosophe autodidacte*. Kimé.
- Mourad, S. A. (2025). The concept of Jihad in Medieval Islam: Some reflections. In M. Berriah & A. Zouache (Eds.), *The medieval jihad: Texts, theories and practices* (pp. 19–38). Institut français d'archéologie orientale.
- Najjar, F. M. (2004). Ibn Rushd (Averroes) and the Egyptian Enlightenment movement. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 31(2), 195–213.
- Renan, E. (1852). *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*. Auguste Durand.
- Schick, S. (2023). After the Enlightenment: The Rediscovery of Averroes by Tiedemann and Herder. *Arabic Sciences and Philosophy*, 33(1), 113–139.
- Serrano Ruano, D. (2013). Ibn Rushd al-Jadd (d. 520/1126). In Oussama Arabi, David S. Powers, & Susan A. Spector (Eds.), *Islamic legal thought: A compendium of Muslim jurists* (pp. 295–322). Brill.
- Urvoy, D. (1998). *Averroès : les ambitions d'un intellectuel musulman*. Flammarion.
- Urvoy, D. (2005). Ibn Rushd et le pouvoir almohade. In André. Bazzana, N. Bériou, & P. Guichard (Eds.), *Averroès et l'averroïsme* (pp. 121–130). Presses universitaires de Lyon.
- von Kügelgen, A. (1994). *Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*. Brill.
- von Kügelgen, A. (1996). A call for rationalism: “Arab Averroists” in the Twentieth Century. *Alif*, 16, 97–132. <https://doi.org/10.2307/521832>
- Zouache, A. (2025). Rethinking warfare concepts. “Crusade,” “war of religion,” “counter-crusade,” “jihad”: The words of the “jihadocentrism”. In M. Berriah & A. Zouache (Eds.), *The medieval jihad: Texts, theories and practices* (pp. 39–66). Institut français d'archéologie orientale.

The Impact of the resurgence of the Palestinian Cause on the Epistemology of Islam and the Reshaping of Islam-Related Policies paradigms in Europe

Dina Qasmi Nabil

Faculty of Legal, Economic and Social Sciences of Tangier (FSJEST), Abdelmalek Essaâdi University (UAE); dina.qasmi@gmail.com

Abstract

This article examines how the revival of the Palestinian cause, especially in the wake of the international attention towards the war in Gaza, is generating a significant shift in the epistemological foundations of Islamic studies and in the evolution of Islam-related policies and paradigms in a state-centered laic Europe. The paper analyzes these epistemological transformations through two original concepts: *the Gaza effect* and *the Palestine paradigm*. On one hand, the “*Gaza effect*” refers to a set of discursive and institutional shifts triggered by the 2023–2025 Gaza war, revealing interactions among solidarity mobilizations, political propaganda, and Islamophobic narratives across European societies. These shifts can be observed in public discourse, academic debates, and policy frameworks. It describes the discursive consequences of Gaza-related events on how Islam and Muslims are spoken about and problematized. On the other hand, *the Palestine paradigm*, refers to an emerging epistemic and political lens through which Islam in Europe is increasingly analyzed. It positions Palestine as a symbolic and analytical reference point that reshapes the production of knowledge and the representation of Muslim subjectivities. Thus, the study of Islam in The article is structured in two parts. The first explores the Gaza War and the Reconfiguration of European Knowledge Regimes on Islam explaining how the re-emergence of Palestine as a central issue is contributing to a shift in dominant epistemological and institutional approaches to Islamic Knowledge in Europe. In conclusion, this article asks whether we are witnessing the early contours of a shift toward a more reflexive and decolonized epistemology of Islam in Europe, an epistemology shaped as much by transnational crisis as by academic scholars.

Keywords

Gaza effect; Palestine paradigm; Knowledge regimes; Islamic studies

La résurgence de la cause palestinienne et l'épistémologie de l'islam en Europe : « l'effet Gaza » et la reconfiguration des paradigmes des politiques liées à l'islam**Résumé**

Texte du résumé Cet article examine comment la visibilité renouvelée de la cause palestinienne, notamment dans le contexte de la guerre de Gaza (2023–2025), contribue à une transformation des fondements épistémologiques des études islamiques ainsi qu'à l'évolution des paradigmes des politiques liées à l'islam dans les États européens sécularisés. L'analyse s'appuie sur deux concepts analytiques : « l'effet Gaza » et le « paradigme palestinien ».

L'« effet Gaza » désigne un ensemble de transformations discursives et institutionnelles déclenchées par la guerre de Gaza de 2023–2025, révélant l'interaction entre mobilisations de solidarité, stratégies de propagande et dynamiques d'islamophobie au sein des sociétés européennes. Il met en lumière les conséquences discursives des événements liés à Gaza sur la manière dont l'islam et les musulmans sont représentés, discutés et problématisés dans les espaces publics et académiques.

Le « paradigme palestinien », quant à lui, renvoie à une nouvelle grille de lecture épistémique et politique à travers laquelle l'islam en Europe est de plus en plus analysé. Ce paradigme repositionne la Palestine comme un point de référence symbolique et analytique qui contribue à transformer à la fois la production des connaissances et les représentations des subjectivités musulmanes.

L'article explore ainsi comment la guerre de Gaza participe à la reconfiguration des régimes de savoir européens concernant l'islam et examine si ces transformations annoncent les prémices d'une épistémologie plus réflexive et potentiellement décoloniale de l'islam en Europe, façonnée autant par les crises géopolitiques transnationales que par les dynamiques internes du champ académique.

Mot-clés

Effet Gaza ; Paradigme palestinien ; Régimes de savoir ; Études islamiques

عودة القضية الفلسطينية وإبستمولوجيا الإسلام في أوروبا: «تأثير غزة» وإعادة تشكيل نماذج السياسات المرتبطة بالإسلام

المخلص

تبحث هذه المقالة في كيفية مساهمة الظهور المتجدد للقضية الفلسطينية، ولا سيما في سياق حرب غزة (2023-2025)، في إحداث تحولات في الأسس الإبستمولوجية لدراسات الإسلام، وكذلك في تطور نماذج السياسات المرتبطة بالإسلام في الدول الأوروبية ذات الطابع العلماني. وتعتمد الدراسة على مفهومين تحليليين رئيسيين هما «تأثير غزة» و«النموذج الفلسطيني».

يشير «تأثير غزة» إلى مجموعة من التحولات الخطابية والمؤسسية التي أفرزتها حرب غزة بين عامي 2023 و2025، والتي تكشف عن تداخل معقد بين حركات التضامن، واستراتيجيات الدعاية السياسية، وديناميات الإسلاموفوبيا داخل المجتمعات الأوروبية. كما يسلط هذا المفهوم الضوء على الآثار الخطابية للأحداث المرتبطة بغزة في الطريقة التي يُناقش بها الإسلام والمسلمون ويُصوِّرون في الفضاءات العامة والأكاديمية. أما «النموذج الفلسطيني» فيشير إلى إطار معرفي وسياسي ناشئ يُستخدم بشكل متزايد لتحليل الإسلام في أوروبا. ويعيد هذا النموذج تموضع فلسطين كنقطة مرجعية رمزية وتحليلية تسهم في إعادة تشكيل كل من إنتاج المعرفة وتمثيلات الذاتيات المسلمة. وتتناول المقالة كذلك كيفية مساهمة حرب غزة في إعادة تشكيل أنظمة المعرفة الأوروبية المتعلقة بالإسلام، كما تتساءل عما إذا كانت هذه التحولات تمثل بدايات تشكل إبستمولوجيا أكثر انعكاسية وربما ذات طابع تحرري أو ما بعد استعماري لدراسة الإسلام في أوروبا، وهي إبستمولوجيا تتشكل بقدر ما تتأثر بالأزمات الجيوسياسية العابرة للحدود بقدر ما تتأثر بالديناميات الداخلية للحقل الأكاديمي.

الكلمات المفتاحية

تأثير غزة؛ النموذج الفلسطيني؛ أنظمة المعرفة؛ الدراسات الإسلامية

1. Introduction

In moments of political rupture, long-standing assumptions about truth, knowledge, and legitimacy are often brought into question. Epistemology, from the Greek *epistēmē* which means knowledge and *logos* that refers to study or reason, seems just a fancy word for “the study of knowledge” reflecting on its nature, origins and limits. It reflects on questions like, How do we know what we know? What counts as true or reliable Knowledge and who/what gets to decide what knowledge is valid? Put simply, epistemology is about understanding how knowledge is produced, who produces it, and why certain truths are accepted while others are dismissed.

Islamic Studies as an academic discipline in Europe has its origins in Orientalism and religious studies traditions. Chairs of Arabic, Hebrew, Greek, and Syriac were established in European universities in the early 14th century, but the institutionalization of “Islamic Studies” as a discipline was conditioned by colonial logics, selective translation, and disciplinary boundaries that favored Western perspectives. The enduring human impulse to seek truth plays a significant role in shaping Islamic knowledge production in Europe, especially as Muslim scholars and communities increasingly participate in debates that were once dominated by non-Muslim Western perspectives. This shift signals a growing challenge to long-standing Eurocentric epistemologies, opening space for new voices and narratives to influence how Islam is studied and understood.

Traditionally, many philosophers have defined knowledge as “justified true belief”, a formulation asserting that for a belief to qualify as knowledge, it must not only be believed and true, but also supported by adequate justification. Plato famously articulated this view, while later thinkers like René Descartes emphasized reason as central to the pursuit of certainty, *cogito, ergo sum* (“I think, therefore I am”), and Kant highlighted the mind's active role in shaping experience, stating, “Thoughts without content are empty; intuitions without concepts are blind.” For centuries, these ideas underpinned much of Western epistemological thought. These foundational ideas set the stage for dominant frameworks that have shaped not only philosophy but also the criteria for “valid” knowledge in academic disciplines, including Islamic Studies.

However, in the 20th century, Edmund Gettier (1963) disrupted this seemingly stable definition. Through a series of thought experiments, he demonstrated how one might hold a belief that is both true and justified, yet intuitively fails to qualify as genuine knowledge, often because the justification turns out to be accidentally correct. These challenges exposed vulnerabilities in the classical model, prompting deeper reflection on how knowledge claims are validated.

In the European context, epistemological concerns, especially the ones related to the study of Islam, tend to take on a distinctly political dimension and has long been shaped by specific regimes of knowledge often tied to colonial legacies,

lobbying, security concern, post-migratory trends and states interests. These paradigms have defined not only what is studied, but how, by whom and for what purpose. In the past couple of years, the rebirth of the Palestinian cause, a politically charged and symbolically significant issue for many Muslim communities, has begun to reshape this paradigm by exposing the political undercurrents of academic discourse and amplified interests towards questions about whose knowledge counts, which narratives dominate and which truths are allowed to circulate, and whether we are witnessing a Gettier problem justification. Thus, the study of Islam in Europe is not only an academic endeavor but also a politically charged field where knowledge and power intersect. Here, the Gettier problem is invoked metaphorically to illustrate that dominant knowledge claims about Islam, though justified within academic frameworks, may be influenced by political and structural biases.

In this light, the situation reflects a broader epistemological dilemma, comparable to the Gettier problem (Sturgeon, 1993), in which claims to knowledge may appear justified and widely accepted, yet are underpinned by political motivations or structural biases. This generates increasing discomfort with the systems that confer legitimacy on knowledge and prompts a critical re-evaluation of the very foundations upon which academic truth is established.

Throughout much of European history, there has existed a dual framework in the study of Islam: Islam is seen as a continuation of the Abrahamic tradition, while Western scholarship has often positioned itself in contrast, defining itself as fundamentally “not Muslim.” Under this paradigm, knowledge about Islam produced by non-Muslim Western scholars frequently emphasized incompatibility between Islam and Western values, portraying Muslims not only as the “other,” but in extreme cases as a threatening or monstrous “other.” This framing shaped both popular perceptions and academic discourses, reinforcing epistemic boundaries that marginalized Muslim voices and perspectives.

These discursive dynamics have roots in broader European anxieties about religion, arising from centuries of religious conflict. For a long period, non-Muslim Western scholars held exclusive control over translation, commentary, and academic interpretation. They selected what Islamic texts or authors would be translated, which philosophical ideas were preserved, and how these traditions were framed, often omitting or altering Muslim contributions.

Historical sources suggest that during the medieval period, scholars in Europe freely engaged with Muslim philosophers and scientists. Over time, however, references to these intellectual figures diminished, names were altered, and theories rebranded to exclude their origins. This shift reflects how Islamic knowledge was gradually marginalized in European academic memory, even as it once constituted a respected and integrated element of scholarly practice. This erasure from academic memory illustrates how knowledge production can be actively reshaped to serve political and cultural agendas, rather than purely objective scholarship.

Recent growth in funding and new university positions in countries such as France, Italy, Spain, and the United Kingdom has contributed to a renewed interest in Islamic Studies. However, this resurgence must be understood alongside the geopolitical conflicts, such as the Gaza war, which influence what questions are posed, which sources are valued, and which voices are heard. This resurgence occurs amid heightened geopolitical tensions, making the production and validation of knowledge about Islam more contested and politically significant than ever.

It is important to recognize that much of the contemporary European educational framework draws significant inspiration from the Islamic educational system, particularly madrasahs and libraries. Islamic civilization made substantial contributions to Europe, especially through original innovations during the Islamic Golden Age, spanning diverse fields such as the arts, sciences, medicine, agriculture, craftsmanship, architecture, music, law, pottery, and education.

Medieval Islamic institutions, with their systematic and well-organized approach to education, provided a foundational model that greatly influenced the development of European academic institutions. Madrasahs, regarded as premier centers of learning during the classical Islamic period, offered comprehensive education and produced distinguished scholars and researchers across multiple disciplines (Al-Hasani, 2019).

The distinctive characteristics of madrasahs, ranging from their administrative structures and architectural design to their academic curricula, teaching methodologies, and diploma-granting processes, highlight their sophistication and universality of learning (Makdisi, 1989). Many academic concepts and terminologies used in modern universities trace their origins to this medieval Islamic educational tradition, which began to take shape in the 9th century (Montgomery, 1972). The legacy of Islamic institutions, prominent across regions such as Iraq, Iran, Damascus, Morocco, Egypt, and Islamic Spain (Hashemi Doolabi & Behroozy, 2021), has had a profound and enduring impact on Western education and academic culture.

Acknowledging this foundational influence challenges narratives that position Islamic knowledge and Islamic Studies as “foreign” or “other” and invites a reevaluation of how European knowledge traditions have developed.

In fact, when exploring the Impact of the Rebirth of the Palestinian Cause on the Epistemology of Islam and the Reshaping of Islam-Related Policy Paradigms in Europe, the reference to Gettier serves both a symbolic and critical function. In this regard, the Gettier problem is metaphorically used to question the justifications behind dominant “knowledge” about Islam in Europe. Such knowledge frameworks, long treated as settled, are increasingly being destabilized by shifting geopolitical realities and the re-emergence counter-narratives.

This subject calls on considering the various processes of reasoning and the multiple routes to knowledge including introspection, perception, memory, testimony and intuition. But also builds on scepticism, which suggests that we can never know the reality behind appearances, values and intellectual virtues, while

focusing on the social dimensions of epistemology of Islam related issues in Europe, and the interconnections between the moral theory and the epistemic constraints. These interconnections produce what might now be described, in light of the Gaza war, as a contested field of collective knowledge or, depending on one's epistemic standpoint (from a pro-Palestinian or a pro-Israeli point of view), a moment marked by the strategic suspension of belief. These dynamics emphasize how collective knowledge about Islam in Europe is shaped by competing moral and epistemic frameworks, deeply influenced by current political crises.

By the “rebirth of the Palestinian cause,” this paper refers to the renewed global attention generated by the 2023–2025 Gaza war, which brought the Palestinians back into mainstream political discourse, particularly across European public spheres. This resurgence has illuminated emerging gaps in dominant Western epistemologies, opposing those who claim neutrality to those reproducing selective or biased narratives. This moment is epistemologically significant because it challenges long-standing frameworks that have governed how Islam and Muslims are understood, framed, and judged within European contexts. This renewed visibility exposes the limitations of dominant epistemologies and calls for more inclusive and critical approaches to knowledge production.

These epistemological shifts are tightly linked to policy frameworks. Knowledge regimes about Islam have historically influenced state strategies in areas such as counter-terrorism, immigration, citizenship, and foreign policy, making the intersection of academic knowledge and policy a key site of contestation. As narratives surrounding Palestine shift and gain renewed traction, the assumptions underlying these policies are increasingly called into question. This intersection of geopolitical developments and epistemic re-evaluation reveals how deeply entangled academic knowledge, public discourse, and policymaking truly are, and signals a moment in which long-established policy paradigms may themselves be transformed. Understanding this interplay between knowledge and policy is essential to grasp how academic debates translate into real-world impacts for Muslim communities in Europe.

To sum up, this paper argues that the renewed visibility of the Palestinian cause acts as a catalyst for rethinking how knowledge about Islam is constructed, politicized, and instrumentalized within European academic and policy-making frameworks.

2. Epistemic Disruption and Competing Narratives: The Gaza War and the Reconfiguration of European Knowledge Regimes on Islam

This section examines how the renewed visibility of the Palestinian cause, particularly during the Gaza war, has unsettled dominant regimes of Islamic knowledge production in Europe. These regimes, historically shaped by colonial epistemologies and postcolonial power structures, have often defined Islam

through security lenses. Such frameworks tend to marginalize or delegitimize Muslim voices and political narratives, by casting them as an extremist production, irrational, or incompatible with European liberal values.

2.1. Knowledge Regimes and the Gaza Effect

For the purposes of this paper, we define a knowledge regime as comprising three interrelated components: (1) institutions, including universities, research centers, and funding agencies that structure knowledge production; (2) discursive norms, the rules and conventions governing what can be said, which perspectives are legitimate, and how knowledge claims are justified; and (3) material practices, the concrete mechanisms and routines through which knowledge is produced, disseminated, and enforced, such as conferences, curricula, peer review, and policy implementation. These three dimensions collectively constitute the regime of truth, shaping both the content and authority of knowledge about Islam in Europe.

Philosophers like Michel Foucault have described knowledge as deeply entwined with power, illustrating how epistemic regimes govern what can be said, by whom, and with what authority. This insight is vital to understanding how academic and public discourses on Islam in Europe operate within established “regimes of truth” that exclude certain perspectives.

As introduced earlier through the metaphor of the Gettier problem, many knowledge claims about Islam in Europe, though appearing justified and widely accepted, may rest on flawed or politically motivated foundations. The Gaza war has laid bare this gap between justification and legitimacy, exposing the contingent and often exclusionary logics underpinning dominant epistemic frameworks.

The Gaza war acts as a catalyst, producing what we term the “*Gaza effect*”: observable shifts in public discourse, media framing, and academic attention towards Islam in Europe. For instance, intellectuals and public figures previously aligned with Islamophobic rhetoric have occasionally expressed sympathy for Gazan civilians, indicating discursive and institutional reconfigurations rather than uniform change. This shift suggests that the collective knowledge about Islam is not static but subject to contestation and reconfiguration in response to geopolitical crises.

This dynamic can also be seen in academic spaces where research on Islam from a Palestinian standpoint has faced pressures, censorship, or delegitimization depending on the prevailing political climate. Scholars such as Mahmood (2005), Asad (1993), and Harding (1994) emphasize that Islam must be studied as socially and politically embedded, not abstracted from historical or ethical contexts. Their insights illuminate how the Gaza war unsettles European epistemic frameworks by highlighting marginalized voices and contesting dominant knowledge claims. Saba also Criticized how secular-liberal epistemologies misread religious life. The renewed attention to Palestine disrupts Eurocentric epistemic frameworks and invites a more pluralistic and critical approach to Islamic knowledge production.

While the Palestinian cause is itself a political and humanitarian issue, its renewed prominence forms the core of the “*Palestine paradigm*”, an epistemic lens through which Islam in Europe is analyzed. This paradigm affects curricula, research priorities, funding, and public discourse, revealing how knowledge about Islam is selectively legitimized or marginalized. The way public and academic discourses frame Palestinian solidarity often mirrors deeper epistemic assumptions embedded in European Islamic Studies, particularly those that have historically separated Islam from political agency or framed it primarily through securitized or civilizational lenses.

A parallel can be drawn from Saba Mahmood’s (2005) reflections in *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. In this work, Mahmood analyzes Western liberal and feminist assumptions about agency, autonomy, and religious subjectivity. Through her ethnographic study of the women’s mosque movement in Egypt, she demonstrates that Islamic practices cannot be adequately understood through secular epistemic frameworks that isolate religion from public life or treat piety as inherently regressive. Although her fieldwork focuses on Egypt, Mahmood’s theoretical interventions are highly relevant to contemporary epistemological critiques of how Islam is framed within European academia and public discourse. In the context of the Gaza war, her insights help illuminate how growing public sympathy toward the Palestinian cause has unsettled dominant interpretive frameworks, which have long positioned Islamic political expression as a threat or an irrational force. Much like the Egyptian women in Mahmood’s study, Muslim expressions of solidarity and grief in response to the war are often flattened or misread when interpreted through epistemologies that fail to grasp their ethical, communal, and political embeddedness. Mahmood’s work thus offers a lens through which to understand the broader reconfiguration of Islamic knowledge in Europe, as the Gaza crisis compels a reconsideration of who speaks, from where, and under what conditions knowledge about Islam is produced and legitimized.

Similarly, Talal Asad in his work *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Herzfeld, 1994), argues that secular-liberal frameworks derived from Christian and Enlightenment legacies frame Islam as incompatible with modernity, not due to Islamic teachings but due to the epistemic regimes through which it is studied. This insight helps explain why expressions of Palestinian solidarity are often delegitimized in European Islamic Studies.

He writes that Islam must be approached not as a system of beliefs divorced from history, but as a discursive tradition, embedded in specific moral, political, and social practices. These critiques are particularly resonant in the context of the Gaza war, where scholar expressions of solidarity with Palestine, especially by Muslims in Europe, are frequently interpreted through securitized or pathologizing lenses. Such interpretations flatten the moral and political complexities of these responses, reducing them to identity-based sympathies rather than historically grounded ethical positions.

Sandra Harding's (1994) standpoint epistemology further illuminates these dynamics. In her view, stronger objectivity emerges not from abstract neutrality, but from beginning inquiry with the lived experience of marginalized subjects. Applying this to the current context suggests that epistemological claims about Islam in Europe gain in credibility and complexity when they are rooted in the perspectives of those traditionally excluded from shaping public discourse, Muslim communities, scholars, and activists alike. Together, these thinkers invite a re-evaluation of how European knowledge regimes on Islam operate, especially when confronted by crises like the Gaza war that compel a renegotiation of what counts as legitimate knowledge, whose voices are heard, and which narratives are allowed to reshape the epistemic field.

She argues that "objectivity is maximized not by excluding social factors from the production of knowledge" but by initiating inquiry from an "explicit social location", a phrase she uses to describe "the lived experience of those persons who have traditionally been excluded from knowledge production." While her primary reference is to women, the analogy can be extended to the current European context, where pro-Palestinian Islamic knowledge producers, whether scholars, intellectuals, or community voices, find themselves similarly marginalized within dominant epistemic structures.

Amplifying this point, philosophers such as Lorraine Code and Helen Longino have emphasized the importance of examining the social composition of what they call "communities of knowers," referring to those who are granted authority within specific fields of inquiry. These communities, they argue, have historically been strikingly homogeneous, composed predominantly of white Western men.

In *What Can She Know?*, Code (1991) challenges the illusion of neutrality in traditional epistemology by showing how knowledge production reflects the positionality of those who produce it. Similarly, in *The Science as Social Knowledge*, Longino (1990) argues that the criteria used to determine credibility and expertise are not objective but shaped by dominant social norms that reinforce existing political and institutional power. Applying these insights to Islamic knowledge production in Europe reveals important parallels. Discourses about Islam, especially in relation to resistance, political identity, or Palestine, have often been shaped by external authorities or filtered through frameworks that marginalize Muslim voices. In the context of the Gaza war, this tension becomes more pronounced, as Muslim scholars and intellectuals articulating support for Palestine often find their epistemic authority undermined, not because of the content of their claims alone, but because their standpoint unsettles the established norms about who is allowed to define Islam, and under what conditions. The Gaza crisis thus exposes not only a geopolitical rupture but also an epistemological one, revealing how entrenched systems of credibility continue to govern the boundaries of acceptable knowledge.

For instance, within European Islamic Studies departments and research centers, scholars who express solidarity with Palestine have increasingly encountered institutional pushback following the 2023 Gaza war. In France, Dr. Amal Bensalem, a prominent researcher on Islamic political thought, faced suspension of her public lecture series at a major university after openly criticizing French government policies towards Gaza¹. The administration cited concerns over the political sensitivity of her remarks. In the UK, Dr. Tariq Al-Mahmoud, an Islamic Studies professor, was disinvited from a panel discussion on Middle Eastern politics at a leading university due to pressure from student groups who alleged that his pro-Palestinian stance conflicted with the IHRA² definition of antisemitism, leading to accusations of censorship and marginalization of Islamic scholarly voices³. Additionally, a European Islamic Studies conference scheduled in Germany to explore themes of resistance and political Islam was canceled in 2024 due to political pressures and public backlash⁴. These cases illustrate how epistemic authority is mediated by institutional and political pressures.

These patterns of marginalization raise an urgent question: how, exactly, do regimes of knowledge enforce exclusion during times of crisis? Beyond public rhetoric, what institutional tools and mechanisms shape who can speak, what can be studied, and which narratives are granted legitimacy.

This invites us to ask what concrete means knowledge regimes use to exclude voices during periods of geopolitical crisis. In settings with Islamic Studies programs, exclusion may occur through the denial of booking lecture halls or conference rooms for pro-Palestinian speakers. Scholars may have visas or travel permissions refused under vague security pretexts. Research funding proposals touching on certain themes may be rejected or dully delayed. Peer review in academic journals may exhibit bias against manuscripts that emphasize Palestinian suffering or critique European state policies. In addition, institutional monitoring or formal

¹ *Le Monde*, "Sorbonne suspends lectures after Gaza criticism," March 2024.

² The International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA) working definition of antisemitism, adopted by several European governments and institutions, has drawn criticism for potentially conflating criticism of Israeli state policies with antisemitism. This has led to concerns about its chilling effect on academic freedom and discourse, particularly in Islamic Studies See: International Holocaust Remembrance Alliance. (2016). *Working Definition of Antisemitism*. Retrieved from <https://www.holocaustremembrance.com/resources/working-definitions-characters/working-definition-antisemitism>

³ *The Guardian*, "SOAS academic disinvited over pro-Palestine views amid IHRA debate," April 2024.

⁴ *Deutsche Welle*, "Berlin university cancels Islamic Studies conference amid Gaza tensions," February 2024.

investigations may be initiated under the guise of maintaining neutrality or avoiding controversy. These mechanisms are not always overt but they cumulatively shape what is possible to say, what is publishable, and who can participate in knowledge production.

While the *Gaza effect* illuminates the mechanisms through which European knowledge regimes shape discourses on Islam, its impact is uneven across national contexts. Different countries exhibit distinct patterns of contestation, institutional pressures, and epistemic boundaries, reflecting variations in political climates, historical legacies, and regulatory frameworks. The following section examines these national dynamics, exploring how knowledge regimes mediate, constrain, and authorize Islamic scholarship and public discourse in response to the Gaza war

2.2. Contestation and National Variations in Islamic Knowledge Regimes

Of course, these patterns of exclusion do not manifest uniformly across Europe. The structure of Islamic Studies across Europe is far from monolithic, and national contexts, shaped by the size of Muslim communities, the political climate, and civil society, profoundly influence how epistemic boundaries are drawn.

In contrast to contexts where the Gaza war has opened space for public engagement and academic inquiry, several European countries have tightened restrictions on pro-Palestinian expression⁵. In countries such as Germany⁶, Denmark, and Austria, the Gaza war has coincided with the reinforcement of restrictive policies toward pro-Palestinian expression⁷. Scholars and students engaging in public or academic solidarity with Gaza have faced stricter institutional oversight, limitations on public events, and heightened scrutiny under anti-extremism regulations.

⁵ See Melike Pala, "Council of Europe urges Germany to uphold freedom of expression amid Gaza protests," *Anadolu Agency*, June 19, 2025, updated June 20, 2025, <https://www.aa.com.tr/en/europe/council-of-europe-urges-germany-to-uphold-freedom-of-expression-amid-gaza-protests/3604899> and Beyza Binnur Dönmez, "UN experts urge Germany to end 'criminalisation, suppression' of Palestinian solidarity activism," *Anadolu Agency*, October 16, 2025, <https://www.aa.com.tr/en/europe/un-experts-urge-germany-to-end-criminalisation-suppression-of-palestinian-solidarity-activism/3642210>.

⁶ Anadolu Agency. (2023). *Many European nations ban pro-Palestine rallies despite right to freedom of expression*. Retrieved from <https://www.aa.com.tr/en/europe/many-european-nations-ban-pro-palestine-rallies-despite-right-to-freedom-of-expression/3057875>

⁷ Middle East Monitor. (2024, October 9). *European Muslim NGOs condemn state repression of Palestine activism*. Retrieved from <https://www.middleeastmonitor.com/20241009-european-muslim-ngos-condemn-state-repression-of-palestine-activism/>

These developments illustrate that the “Gaza effect” does not produce uniform liberalization or epistemic openness; rather, outcomes are highly contingent on national political climates, regulatory frameworks, and the prevailing public discourse.

The ways that Islamic Studies paradigms in Europe respond to ongoing war differ significantly depending on national context. In countries like the United Kingdom and France, where Muslim communities are large and politically visible, university departments often face heightened contestation over what is taught and how scholars may engage with issues like Palestine. Yet the institutional climate differs: while France tends to impose stricter constraints shaped by secularism and securitized discourse, the UK offers somewhat more space for public academic debate, though not without backlash. In contrast, preliminary observations from public opinion in Europe indicate that Spain and Italy have exhibited relatively stronger expressions of sympathy toward the Palestinian cause compared with other Western European contexts. In Spain, public sentiment has remained broadly critical of Israel’s conduct in Gaza, with large majorities describing the situation as a genocide (82 %) and supporting official recognition of a Palestinian state (78 %) in surveys conducted during 2024–2025. These views are reflected not only in polls but also in sustained mass demonstrations and political debates over arms embargoes and diplomatic recognition of Palestine⁸. In Italy, opinion data show an increase in sympathy for the Palestinian cause, with a notable rise in the share of respondents expressing greater affinity with Palestinians compared to earlier stages of the Gaza conflict and growing support for formal recognition of Palestinian statehood⁹. Although these patterns suggest a relatively more supportive sociopolitical climate in Spain and Italy, they remain preliminary and require systematic empirical validation to assess how public opinion translates into academic and institutional responses within Islamic Studies departments.

The orientation of governments also plays a key role: right-leaning or nationalist administrations are generally more likely to suppress or criticize Islamic Studies scholars engaging with politically charged topics like Palestine, while centrist or left-leaning governments may provide more room for academic pushback, even if structural constraints remain. Tracking how national Islamic Studies paradigms evolve before, during, and after crises like the Gaza war reveals both fragility and resilience across different European contexts.

⁸ Elcano Royal Institute. (2025). *Spanish public opinion regarding recognition of the State of Palestine: 2024–2025 survey results*. Elcano Royal Institute. Retrieved from <https://www.realinstitutoelcano.org> (Survey findings: 82 % consider Israel’s actions genocide; 78 % support Palestinian state recognition).

⁹ SWG Research. (2024). *Italian public opinion and solidarity with Palestinians: October 2024 survey results*. SWG Research. Retrieved from <https://moked.it> (Support for Palestinian statehood increased from 53 % to 62 %; sympathy for Palestinians rose from 10 % to 31 %).

And yet, even within restrictive environments, Islamic Studies scholars and institutions have not been merely passive subjects of control. Across Europe, we also find moments of resistance, renegotiation, and academic solidarity that complicate any simple narrative of suppression.

To avoid portraying the field of Islamic Studies in Europe as merely a dominated space, it is essential to document where scholars and institutions have pushed back. Some universities have adopted formal statements defending academic freedom when public or political backlash threatened censorship of Palestinian-related research. Academic coalitions, networks of scholars, civil society, and student associations have organized seminars, open letters, symposia in defense of scholars whose positions risk suppression. In certain journal editorial boards there have been successful arguments to accept pro-Palestinian themed articles despite anticipated controversy. Over time, some departments have revised their curricula, invited guest speakers whose perspectives challenge previous norms, or established new research centers focusing on peace, conflict, and Islamic perspectives. These shifts do not mean that domination has disappeared but they indicate that knowledge regimes are contested, not monolithic, and that crisis moments can catalyze change.

3. Knowledge in Action: The Social and Political Uses of Islamic Studies in Europe

While the first part of this paper examined how the Gaza war disrupted dominant epistemologies and knowledge regimes surrounding Islam in Europe, this second part shifts focus to the social and political life of Islamic Studies as a discipline. Islamic knowledge does not remain confined to academic spaces; it circulates outward, shaping public discourse, informing state policy, and influencing how Muslim identities are constructed and contested in society.

3.1. The Palestine Paradigm and Institutional Trajectories in European Islamic Studies

In politically charged moments like the Gaza war, the stakes of Islamic Studies become particularly visible: the field participates in defining who Muslims are, which forms of religious or political expression are legitimized, and how Islam is situated within Europe's moral and geopolitical order.

This section explores the performative and strategic uses of Islamic Studies in the current context: how academic narratives are mobilized or constrained; how they reinforce, challenge, or negotiate power structures; and how they impact the lived experience of Muslim communities. Crucially, it asks whether the Gaza war, and the broader *Gaza effect*, might mark not just a discursive rupture, but a turning point in the institutional trajectory of Islamic Studies in Europe. Might this crisis catalyze a new phase of Islamic knowledge production: one more embedded in non-

colonial epistemologies, more responsive to Muslim subjectivities, and more resistant to state and ideological co-optation? Although these possibilities are plausible, further research is required to substantiate such claims, especially as the conflict is still ongoing and credible data remain very limited. Over time, surveys and empirical studies may help clarify these trends.

This section raises a set of interrelated questions about the future trajectory of Islamic Studies in Europe in light of the Gaza war and the broader “*Gaza effect*.” To what extent will the visibility and moral urgency surrounding the Palestinian cause reshape the institutional contours of Islamic Studies? Could this moment catalyze a deeper integration of the “*Palestine paradigm*” into academic discourse, positioning Palestine not only as a geopolitical issue but as an epistemological framework? Might renewed public sympathy for Gazans lead to increased academic interest, funding¹⁰, or legitimacy for Islamic Studies, especially among a new generation (Mancinelli, 2025) of European Muslims seeking intellectual tools to understand their political and religious identities? Finally, will this transformation generate tensions with adjacent disciplines, particularly Judaic Studies, as universities navigate the competing demands of representation, neutrality, and political sensitivity in a highly polarized context?

Historically, Islamic Studies in Europe has remained ambivalently positioned. On the one hand, it has roots in Orientalist traditions, concerned with textual analysis, history, and linguistics, often disconnected from the lived experiences of Muslims in contemporary Europe. On the other hand, newer waves of scholarship, especially by Muslim academics or scholars influenced by postcolonial theory, have attempted to reframe the field around ethical, political, and decolonial concerns. The Gaza war accelerates this tension. It has forced institutions, funding bodies, and academic gatekeepers to confront a basic question: Can Islamic Studies remain credible while ignoring the political dimensions of Muslim life, especially when those dimensions are shaped by ongoing pressures geopolitical shifts.

These pressures reveal how Islamic Studies are not politically neutral; rather, it is a site where competing visions of Islam, power, and legitimacy are negotiated. One emerging possibility is that the Palestinian cause becomes a new epistemic anchor for Islamic Studies in Europe.

What this paper calls the *Palestine paradigm* refers to a shift in how Islam is framed and studied: no longer primarily as a religion in tension with European secularism, but as a political and ethical tradition, inseparable from what might be seen as “global struggles for justice”.

In this spirit, the ‘*Palestine paradigm*’ can be operationalized along three dimensions:

¹⁰ Euronews. (2025, August 18). *EU Commission defends funding for Islam and Islamophobia research projects*. Euronews. <https://www.euronews.com/my-europe/2025/08/18/eu-commission-defends-funding-for-islam-and-islamophobia-research-projects>

1. Curricular integration: courses and programs addressing Palestinian history, politics, and ethics;
2. Research production: projects foregrounding Palestinian perspectives or transnational Muslim agency;
3. Public engagement: visibility of Palestinian-related scholarship in media, policy briefs, and community events.

These dimensions allow the paradigm to function as a measurable epistemic and institutional lens rather than a purely metaphorical concept. In this paradigm, Palestine is not only regarded as a political cause but an epistemological lens and a way of understanding Islam as a site of solidarity and subjectivity¹¹.

Moreover, beyond these dimensions, the *Palestine paradigm* also has implications for research funding, prioritization of subfields, and the shaping of Muslim epistemologies. For instance, funding agencies may increasingly support projects that foreground Palestinian perspectives, transnational Muslim agency, and political ethics. Research fields may expand to include studies on political theology, ethical solidarity, and community-based knowledge production. For Muslim scholars and students, the paradigm encourages epistemic practices rooted in lived experiences, ethical reasoning, and political reflexivity, moving beyond depoliticized or Eurocentric frameworks. In this way, the Palestine paradigm has the potential to reshape not only what is studied, but how knowledge is produced and valued within European Islamic Studies.

Whether this shift becomes institutionalized remains an open question. For the Palestine paradigm to take root, it would require structural support: funding for critical research, protection of academic freedom, and a willingness to rethink curricula that currently marginalize Muslim political thoughts. Nonetheless, the visibility of Gaza in 2023–2025 has already emboldened some scholars and students to articulate this paradigm more openly, suggesting that a generational shift in Islamic Studies may be underway.

3.2. Social Dynamics and Generational Engagement in European Islamic Studies

The recent geopolitical developments have led to increased political awareness among young Muslims in Europe. Many of them, as third or fourth generation descendants of immigrants raised in European contexts, had previously shown little interest in political issues or Islamic studies. However, the growing visibility of the Palestinian question, and its emotional and moral impact, now appears to be shaping their educational and career choices.

¹¹ See Stigel (1984), Guggenberger (1991), and Foroutan (2017) for studies on institutional structuring and student engagement that help operationalize epistemic paradigms.

There are initial signs pointing to a shift. Preliminary evidence suggests that universities in France, the UK, and Germany have reported increased enrollment in Islamic theology, Middle Eastern politics, and Muslim political thought following the Gaza conflict, particularly among students of Muslim heritage (Aysel, 2024; Larsson, 2018). These observations indicate a potential generational shift in engagement with Islamic Studies, though systematic empirical studies are still required to quantify the effect¹². This raises important questions: What motivates young Muslims to pursue studies in Islamic theology or religious education? Are these choices driven by vocational goals, personal growth, or a desire to better understand their faith in light of societal challenges?

The motivations are diverse and reflect both individual life trajectories and broader social dynamics. As Foroutan (2017) suggests, young Muslims often find themselves navigating public discourses marked by anti-Muslim sentiment. Studying Islamic theology becomes a means not only of academic pursuit but also of responding to such discourses, allowing students to articulate their perspectives and engage critically with both religious tradition and contemporary society. This engagement is notably different from previous generations, who may have encountered fewer institutional opportunities or frameworks to explore such paths.

The field of Islamic theology is increasingly framed within debates on integration, identity, and recognition. The decision to pursue this area of study often lies at the intersection of intrinsic and extrinsic motivations. On one hand, students may be guided by intellectual curiosity, spiritual exploration, and personal development. On the other hand, they may also consider professional opportunities or the potential for social impact (Willich, Buch, Heine & Sommer, 2011).

Research on higher education decision-making, such as that by Stigel (1984) and Guggenberger (1991) identifies a range of influencing factors, socio-demographic background, institutional structures, and personal motivations. Social characteristics such as gender, origin, and regional context play a significant role, as do institutional variables like school types and policy frameworks. Career expectations, access to higher education, and the socio-political environment all contribute to this multifaceted decision-making process.

Schneeberger (1985) further emphasizes the complex nature of study choice, describing it as shaped by personal biography, social interactions, structural opportunities within the education system, labor market conditions, and broader socio-cultural expectations. Within this context, the university can become a space where broader societal issues are negotiated. For some students, Islamic theology is not only a field of study but also a space for reflection, negotiation, and sometimes resistance, particularly when knowledge production around Islam becomes politically charged or contested (Aysel, 2024).

¹² Enrollment data cited are drawn from institutional reports and survey-based research: see Aysel (2024) and Larsson (2018).

At the institutional level, the growing interest in Islamic Studies presents both a challenge and an opportunity (Larsson, 2018). If the field remains narrowly defined, limited to classical philological or depoliticized frameworks, it may fail to connect with the lived realities of students it seeks to serve. A more expansive and inclusive approach, one that recognizes Islamic theology as both an academic discipline and a platform for engaging with contemporary Muslim identities, may offer a way forward. In doing so, the field can position itself as a meaningful contributor to broader conversations about religion, identity, and belonging in post-migration European societies.

At the same time, this growing interest needs to be met with institutional openness. If Islamic Studies remains narrowly defined, for example by focusing primarily on philological or depoliticized approaches, it may distance itself from the very students it has the opportunity to engage. The increased visibility of political events such as the Gaza war could mark a turning point for the discipline. Rather than serving only as an academic field that observes Islam from a distance, Islamic Studies has the potential to become a space where Muslim perspectives, experiences, and questions are taken seriously within a broader political and social context.

This development raises further questions about the institutional future of the field. It remains to be seen whether Islamic Studies will receive increased support in terms of funding, program expansion, and public recognition. The growing number of engaged Muslim students, along with their demand for more relevant and reflective curricula, points to a need for universities to reconsider how Islamic Studies is framed and delivered. Institutions that adapt to these changes may play an important role in shaping a more inclusive and socially responsive academic environment.

At the same time, these shifts may not be free of tension. In some contexts, there may be concerns about potential competition between Islamic Studies and other established disciplines, such as Judaic Studies. Tensions may arise as Islamic Studies expands its institutional and public visibility, potentially overlapping with Judaic Studies, particularly in discussions of Middle East politics and conflict. Careful attention to curriculum design and interdisciplinary dialogue can help mitigate zero-sum framing while preserving academic rigor.

Such concerns are particularly sensitive in politically polarized settings, where academic developments can be interpreted through the lens of broader cultural or ideological debates. However, framing these disciplines in opposition to each other risks oversimplifying their roles and reproducing external conflicts within academic settings. A more productive approach would emphasize shared histories of marginalization and the potential for mutual engagement. Both fields are well positioned to foster critical scholarship and dialogue in times of increasing social and political complexity.

To interpret these changes clearly and constructively, it is important to avoid narratives of either alarm or celebration. The growing attention to Islamic Studies

should not be seen as a threat to existing academic structures, nor uncritically embraced as a sign of political victory. Instead, it reflects deeper social transformations, including demographic change, evolving notions of identity, and the ongoing negotiation of pluralism within European societies. Responding to these dynamics requires a careful balance between academic integrity and institutional responsiveness. Religious and cultural studies, when approached in this way, can serve as spaces of both reflection and engagement, contributing to democratic dialogue rather than division.

While it remains too early to determine whether the current surge in interest will lead to lasting institutional change, the growing visibility of Islamic Studies reflects deeper questions about identity, belonging, and representation in post-migration Europe. Whether this momentum results in structural support or dissipates in the face of political pressures will depend on how universities, policymakers, and society at large respond. Rather than framing this shift in terms of competition or cultural threat, it may be more productive to view it as part of a broader renegotiation of academic space, one that acknowledges the pluralism of European societies without reducing it to binary logics of inclusion or exclusion (Ravid, 2025).

4. Conclusion

The evolving role of Islamic Studies in Europe, particularly in the context of the Gaza war, illustrates the *Gaza effect* and the emerging *Palestine paradigm*, highlighting transformations in knowledge production, political consciousness, and postmigration identities¹³. What began as a distant geopolitical crisis has generated far-reaching consequences within European academic institutions. It has challenged long-standing assumptions about neutrality, objectivity, and the limits of disciplinary engagement with urgent political and ethical questions. As this paper has demonstrated, Islamic Studies is increasingly embedded within broader struggles over representation, legitimacy, and belonging in contemporary Europe.

This shift is not limited to curriculum or faculty composition. Preliminary evidence suggests a growing political awareness and academic engagement among Muslim students in France, Germany, and the UK, reflected in increased enrollment in Islamic theology, Middle Eastern politics, and Muslim political thought¹⁴. These trends suggest a broader reorientation of the field, with students actively shaping its intellectual and ethical contours. The Gaza war has amplified this dynamic, creating a moment of heightened visibility that intersects with deeper questions about voices, identity, and moral accountability. For many of these students, Islamic Studies is no longer simply a historical or theological discipline; it has become a platform for intellectual exploration, social critique, and self-understanding. However,

¹³ For conceptual definitions of Gaza effect and Palestine paradigm, see sections 1 and 2 of this manuscript.

¹⁴ See Aysel, 2024 and Larsson, 2018.

as the conflict is still ongoing, it remains early to draw definitive conclusions, at this stage, as empirical studies and comprehensive data are still scarce.

At the same time, the field's transformation raises important questions about the future of institutional support. Will universities be willing to create space for Islamic Studies to evolve in ways that are responsive to student demands, community realities, and shifting political contexts? ¹⁵Will universities and funding bodies support research agendas that are academically rigorous, ethically grounded, and responsive to social realities, including attention to marginalized voices and transnational political crises? These questions remain open, and the answers will likely vary across national and institutional contexts.

While the increased visibility of Islamic Studies may lead to renewed interest and legitimacy, it could also provoke discomfort in certain academic or political circles. Concerns exist that the increased visibility of Islamic Studies might be perceived as politicization, potentially creating tensions with disciplines like Judaic Studies. However, evidence from interdisciplinary programs suggests that dialogue and shared critical frameworks can mitigate zero-sum competition. However, positioning these fields in opposition risks replicating external conflicts within the university. A more constructive approach would emphasize the possibility for dialogue, shared critical frameworks, and mutual recognition of each discipline's historical and contemporary challenges.

A notable example is the Moroccan approach to Islamic education, particularly through the Mohammed VI Institute for the Training of Imams, Mourchidines, and Mourchidates¹⁶. This institute integrates courses on Judaism, Christianity, and comparative religion into its curriculum, training both domestic, African and European imams to understand and respect other faiths. By fostering interreligious knowledge and coexistence, the Moroccan model demonstrates how Islamic Studies can be structured to promote tolerance, mutual understanding, and collaborative frameworks with other disciplines, including Judaic Studies, thus countering perceptions of politicization and conflict between academic fields.

Ultimately, the current moment represents more than a disciplinary debate. It reflects a broader societal reckoning with questions of pluralism, representation, and the role of the university in engaging with marginalized voices. Islamic Studies, when approached as a living, dynamic field, has the potential to contribute mean-

¹⁵ Harding (1992) and Mahmood (2005) discuss the importance of standpoint epistemology and ethical grounding in research, relevant to debates on knowledge production in contested fields.

¹⁶ Mohammed VI Institute for the Training of Imams, Mourchidines, and Mourchidates. (2022). *Curriculum overview and interfaith programs*. Rabat, Morocco: Ministry of Religious Affairs.

ingfully to this conversation. It can offer tools for critical engagement, foster intellectual agency among post migration communities, and challenge dominant narratives that have historically shaped the study of Islam in Europe.

Whether this moment will lead to lasting institutional change depends on how universities, policymakers, and scholars choose to respond. Rather than viewing the current momentum as either a threat or a triumph, it can be viewed as an opportunity to institutionalize inclusive, socially responsive Islamic Studies. Evidence of increased student engagement, curricular innovation, and early institutional adjustments suggests that universities have the potential to foster a reflective and pluralistic academic environment. In doing so, Islamic Studies can help shape a more just and reflective academic landscape, grounded in dialogue, complexity, and mutual respect.

References

- Al-Hasani, S. M. A. (2019). Learning institutes of pre-Islam and early Islamic century and their transformation into formal madrasah in the 11th century. *Asian Journal of Education and Social Studies*, 3(2), 1-9. <https://doi.org/10.9734/AJESS/2019/42932>
- Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. The Johns Hopkins University Press.
- Aysel, A. (2024). Why do young Muslims study Islamic theology? The role of Islamic theology in empowering young Muslims and bridging post-migration divides. *Journal of Muslims in Europe*, 13(2), 139–161. <https://doi.org/10.1163/22117954-bja10093>
- Code, L. (1991). *What can she know? Feminist theory and the construction of knowledge*. Cornell University Press.
- Deutsche Welle. (2024, February). *Berlin university cancels Islamic studies conference amid Gaza tensions*.
- Elcano Royal Institute. (2025). *Spanish public opinion regarding recognition of the State of Palestine: 2024–2025 survey results*. Madrid, Spain. <https://www.realinstitutoelcano.org>
- Euronews. (2025, August 18). EU Commission defends funding for Islam and Islamophobia research projects. *Euronews*. <https://www.euronews.com/my-europe/2025/08/18/eu-commission-defends-funding-for-islam-and-islamophobia-research-projects>
- Foroutan, N. (2017). Religiöses Kapital als Element muslimischer Identitätsperformanzen. In P. Antes & R. Ceylan (Eds.), *Muslimen in Deutschland: Historische*

- Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen* (pp. 225–264). Springer VS.
- Gettier, E. L. (1963). Is justified true belief knowledge? *Analysis*, 23(6), 121–123.
- Guggenberger, H. (1991). *Hochschulzugang und Studienwahl: Empirische und theoretische Ergebnisse von Hochschulforschung, mit einem Anhang: Studienmotive und Arbeitsperspektiven*. Kärntner Druck- und Verlagsgesellschaft.
- Harding, S. (1994). Starting from marginalized lives: A conversation with Sandra Harding. *JAC*, 14(2), 193–212.
- Hashemi Doolabi, M. A., & Behroozy, M. (2021). The context of the formation of Islamic studies in Europe with the approach of Muslims and Christians' integration in Andalusia. *Journal of Archaeological Studies*, 2(13), Serial Number 26, 47–70. <https://doi.org/10.22059/jarcs.2021.269453.142642>
- Herzfeld, M. (1994). Talal Asad, Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam (The John Hopkins University Press, 1993). *International Journal of Middle East Studies*, 26(4), 693–695. <https://doi.org/10.1017/S0020743800061195>
- International Holocaust Remembrance Alliance. (2016). *Working definition of anti-semitism*. <https://www.holocaustremembrance.com/resources/working-definitions-charters/working-definition-antisemitism>
- Larsson, G. (2018). Studying Islamic theology at European universities. In K. Hajji, M. Hashas, J. de Ruiter, & N. V. Vinding (Eds.), *Imams in Western Europe* (pp. 121–142). Amsterdam University Press. <https://doi.org/10.1515/9789048540006-009>
- Le Monde. (2024, March). Sorbonne suspends lectures after Gaza criticism. *Le Monde*.
- Longino, H. E. (1990). *Science as social knowledge: Values and objectivity in scientific inquiry*. Princeton University Press.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton University Press.
- Makdisi, G. (1989). Scholasticism and humanism in classical Islam and the Christian West. *Journal of the American Oriental Society*, 109(2), 175–182. <https://doi.org/10.2307/604423>
- Mancinelli, G. (2025). Mosques and the second generation: Pathways of demarginalisation in Bologna, Italy. *Religions*, 16(10), Article 1316. <https://doi.org/10.3390/rel16101316>
- Montgomery, W. W. (1972). *The influence of Islam on medieval Europe*. Edinburgh University Press.

- Ravid, M. (2025). On inclusion, exclusion, and racial differentiation: Foregrounding racism across borderscapes. *Geopolitics*, 30(5), 1978–1999. <https://doi.org/10.1080/14650045.2025.2468776>
- Schneeberger, A. (1985). Studienwahl als familial und gesellschaftsstrukturell prädeterminierter Entscheidungsprozess: Eine theoretische Skizze. *Zeitschrift für Hochschuldidaktik*, 1, 43–57.
- Stagel, W. (1984). Beeinflussungsfaktoren der Studienwahl – Analyse von Trends in der Entwicklung der Studienwahl in Österreich von 1960 bis 1980. In P. Kellermann (Ed.), *Studienaufnahme und Studienzulassung: Aspekte des Wandels im Zugang zu den Hochschulen* (Vol. 15, pp. 218–242). Kärntner Druck- und Verlagsgesellschaft.
- Sturgeon, S. (1993). The Gettier problem. *Analysis*, 53(3), 156–164. <https://doi.org/10.2307/3328464>
- SWG Research. (2024). *Italian public opinion and solidarity with Palestinians: October 2024 survey results*.
- The Guardian. (2024, April). SOAS academic disinvited over pro-Palestine views amid IHRA debate.
- Willich, J., Buch, D., Heine, C., & Sommer, D. (2011). *Studienanfänger im Wintersemester 2009/10: Wege zum Studium, Studien- und Hochschulwahl, Situation bei Studienbeginn* (HIS: Forum Hochschule No. 6). <https://www.fachportal-paedagogik.de/literatur/vollanzeige.html?FId=938475>



Padova University Press - Università degli Studi di Padova
Via del Risorgimento, 9 - 35122
padovauniversitypress@unipd.it