

LE SALAFISME À L'ÉPREUVE DE LA RÉVOLUTION

Ahmed Zaghloul Shalata

L'Harmattan | « Confluences Méditerranée »

2016/4 N° 99 | pages 179 à 191

ISSN 1148-2664

ISBN 9782343108407

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2016-4-page-179.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour L'Harmattan.

© L'Harmattan. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Ahmed Zaghloul Shalatah

Chercheur associé au Centre d'études et de documentation économiques, juridiques et sociales (Cedej) du Caire et auteur de *Al-Islamiyyun wa-l-thawra* [Les islamistes et la Révolution] (Awraq, 2012) et *Al-hala al-salafiyya al-mu'asira fi masr* [État des lieux du salafisme en Égypte] (Madbouli, 2011 ; 2016).

Le salafisme à l'épreuve de la Révolution¹

La production académique sur le salafisme est restée relativement limitée et confidentielle jusqu'en janvier 2011. Les rares travaux disponibles ont tendance à rendre cohérente et homogène une dynamique sociale marquée par son caractère disparate et à laquelle est prêtée un même comportement à l'égard du politique, fait de distance voire de condamnation. C'est ainsi que l'entrée en 2011 au parlement égyptien d'une des composantes du courant salafiste, avant son éviction aux élections législatives en 2015, a rendu perplexes les observateurs du champ politique égyptien. Afin de mieux cerner ce qui fait la réalité sociale et politique du salafisme égyptien contemporain, cet article se propose d'en dresser une vue d'ensemble avant la Révolution de 2011, pour comprendre les transformations subies à l'épreuve du politique, jusqu'à aujourd'hui.

La production académique a longtemps ignoré le courant salafiste, y compris lorsqu'il était question de comprendre son influence dans différents secteurs sociaux. Il fut également absent des considérations politiques officielles, où sa gestion se fit par

le seul prisme sécuritaire. Cette absence est en partie un problème de compréhension de ce qu'est le salafisme. Avant d'être d'une mouvance, le salafisme est une « idée », ou « une certaine idée de l'islam » et de la société. En son sein, les interprétations diffèrent les unes des autres, de même que les implications pratiques qui en découlent. Cette diversité entraîne des divergences, voire une hostilité, entre les différentes composantes du champ salafiste qu'il convient de saisir².

De la nature du courant salafiste

On peut d'abord distinguer l'« approche salafiste » (*al-manhaj al-salafi*) au sens théologique du terme. Cette école de pensée accorde au droit la préséance sur la raison, rejette l'interprétation de la norme et prend pour seuls fondements le texte coranique, les dits et les actes prophétiques. Vient ensuite le « mouvement salafiste » (*al-baraka al-salafiyya*) qui comprend l'ensemble des organisations ou institutions – comités, partis politiques, associations – présentes dans le corps social qui se réclament de l'approche salafiste. On y retrouve également les regroupements moins formels de fidèles autour d'un cheikh. On trouve enfin le champ salafiste au sens large du terme (*al-majal al-salafi al-'am*) : l'espace salafiste de façon indéfinie, dont les acteurs ne relèvent pas de groupes spécifiques.

On distingue deux écoles principales³ au sein du courant salafiste (*al-tayyar al-salafi*). D'abord le salafisme traditionnel – qui se fait connaître en Égypte au XIX^e siècle, porté par des penseurs réformistes de renom tels Jamal ad-Din al-Afghani ou Muhammad 'Abduh et leurs élèves – porteur d'un salafisme intellectuel, qui tardera à prendre une forme organisée et structurée. À l'instar des autres écoles juridiques, ce courant d'idée développe avant tout une réflexion théologique, mais il accorde également une attention particulière aux différents enjeux sociaux contemporains.

Au cours d'une phase suivante, des groupes furent mis en place afin de structurer la prédication, les plus notables étant *Gama'at ansar al-sunna al-muhammadiyya* (Groupe des partisans de la voie prophétique) et la *Gama'iyya shar'iyya*. Suite à la « nationalisation » des institutions religieuses conduite par Gamal Abdel Nasser, au cours de laquelle Al-Azhar vit ses statuts modifiés, ces deux groupes fusionnèrent entre 1969 et 1972. L'antagonisme préexistant entre les autorités théologiques respectives à chacun des deux groupes conduisit à l'apparition d'une

génération d'islamistes loin des structures officielles existantes qui donnera naissance au second courant, le salafisme politique. Cet espace politique se compose lui-même d'un salafisme « scholastique » et d'un salafisme « militant ».

Le « salafisme scholastique » (*al-salafiyya al-'ilmīyya*), qui donne la priorité au savoir théologique, se tient à l'écart de l'activité partisane et considère que toute réforme de la société devant aboutir à l'établissement d'un État islamique ne peut s'effectuer que « par le bas », par les individus. Au sein de ce courant, on distingue deux tendances. Une première, très hiérarchisée, appelée « prédication salafiste d'Alexandrie » (*al-da'wa al-salafiyya al-iskandariyya*), est une structure née au sein du mouvement étudiant islamiste alexandrin dans les années 1970 au sein duquel se forme le parti al-Nour en 2011. À ses côtés, on retrouve des groupes plus dispersés, qui concentrent leur activité autour de l'éducation, la prédication et la diffusion du savoir religieux. Leurs publics s'assemblent de façon informelle et non hiérarchisée autour de figures telles qu'Osama Abdel Azim, Abu Ishaq al-Haywani, Mohamed Hussein Yacoub, Mohammed Hassan, Mustafa al-Adwi.

Le « salafisme militant » (*al-salafiyya al-harakīyya*) s'intéresse également à la diffusion du savoir religieux et cherche, au sein de l'espace social qui lui est dévolu et où il peut évoluer, à mettre ses préceptes en application. Au sein de ce courant, chaque cheikh de renom dispense son enseignement à des disciples, hors de toute cadre organisé et/ou hiérarchique.

On y retrouve tout d'abord l'école qutbiste (*al-madrassa al-qutbiyya*), le plus important courant au sein du « salafisme militant », qui regroupe plusieurs groupes partageant tous les idées de Sayyed Qutb, mais divergeant quand à leur interprétation. Le plus emblématique de ces groupes est « La Prédication des gens de la voie et de la communauté » (*Da'wat abl al-sunna wa-l-jama'a*). Dans les années 1980, de nouveaux groupes émergent, qui rejettent l'action collective, les élections, la démocratie et pratique le *takfir* individuel (*takfir al-mu'ayyan*). Les plus importants chefs de file sont Rifa'i Surur, Muhammad Abdelmaqsud, Fawzi al-Sa'id ou Nashat Ahmad. De ce « salafisme cairote » naissent les Coalitions en soutien aux nouveaux musulmans (*i'tilafat da'm li-l-muslimin al-judud*), la Jeunesse islamique d'Égypte (*chabab masr al-islami*), le Front salafiste (*al-jabha al-salafiyya*), ainsi qu'une fraction du mouvement *Hazimun*.

Au sein de ce « salafisme militant », on retrouve également l'école Sururi (*al-madrassa al-sururiyya*, en référence à Muhammad Surur), née en Arabie Saoudite dans les années 1960. Cette école s'est surtout développée

dans les années 1990, lorsque s'est posée la question de la légitimité de l'appel à des forces étrangères pour libérer le Koweït. À l'inverse de sa branche saoudienne, l'école Sururi égyptienne associe la pensée salafiste au modèle d'organisation frériste. Salah al-Sawi, auteur d'une *Introduction à l'action islamique rationnelle*, a établi les bases intellectuelles de ce courant. Par la suite, Atiyah 'Adalan, Hisham Barghash, Khaled Mansour, et Hisham 'Uqdah, formèrent le Parti de la réforme égyptienne (*hiṣṣ al-islam al-misri*). Actifs dans le cadre du Comité juridique pour les droits et la réforme, ses militants furent plus proches des Frères Musulmans que des salafistes lors de l'expression de leurs choix politiques.

Enfin, on trouve le courant madkhaliste (*al-tayyar al-madkhalī*), qui enjoint de ne pas se révolter contre un gouvernant musulman, fût-il corrompu, de ne pas s'opposer à celui-ci, ni même de commencer à lui adresser un conseil public, qui serait considéré comme de la sédition. Ce courant est né en Arabie Saoudite d'une réaction à l'opposition des Frères Musulmans ou des militants de l'école Sururi à l'arrivée dans la péninsule arabique de forces militaires étrangères durant la deuxième guerre du Golfe. Il fut introduit en Égypte suite au retour en Égypte de plusieurs figures religieuses venant du Yémen ou d'Arabie Saoudite, les plus notables d'entre eux étant Mahmud Lutfi Amer, Usama al-Qawsi, Mahmud Said Raslan et Tal'at Zahran.

Le salafisme égyptien à l'épreuve de la Révolution

Dans un contexte de libéralisation politique, et derrière l'apparente unicité du slogan visant à « l'application de la *shari'a* » se jouent des transformations de fond au sein des composantes du courant islamiste. Frères Musulmans, groupes salafistes, courants djihadistes ou *takfiristes* se distinguèrent les uns des autres par les modalités proposées pour appliquer la *shari'a*. Mais l'absence de projet politique, qui aurait permis l'entrée sur la scène politique égyptienne de certains groupes salafistes⁴, va entraîner la naissance d'une nouvelle dimension du salafisme égyptien que l'on a appelée le « salafisme révolutionnaire⁵ ».

À compter de l'été 2011, le poids politique – sans cesse grandissant – des salafistes commence à être visible, ces derniers participant activement à la campagne de leur chef de file Hazem Salah Abu Ismaïl, candidat malheureux à l'élection présidentielle⁶. Confronté à la diversité idéologique de ses soutiens, Hazem Salah Abu Ismaïl s'est trouvé

contraint à formuler un discours évitant soigneusement les points de discorde idéologique entre ses militants, se privant de sa traduction en un programme concret⁷. Il s'est plutôt contenté d'exposer ses idées et sa vision au cours de ses nombreux prêches audiovisuels. Sa déclaration de candidature insuffla un élan qui a généré l'apparition de groupes de soutien autour de sa campagne. Parmi eux, on retrouve le mouvement Hazimoun (*al-hazimum*, les partisans d'Hazem [Salah Abu Ismail]) composé de militants engagés pour l'application immédiate de la loi coranique et la poursuite judiciaire des figures les plus notoirement corrompues de l'ancien régime s'il venait à être élu.

Parmi les acteurs les plus remarquables de ce champ islamiste que l'on voit se constituer dans l'Égypte révolutionnaire, on retrouve d'abord le Front salafiste (*al-jabha al-salafiyya*), qui est une ligue rassemblant plusieurs figures indépendantes d'obédience islamiste et salafiste et des groupes de prédication doctrinairement assez semblables, provenant de différents gouvernorats. Le Front ne compte pas d'*amir* (commandeur) et aucun serment d'allégeance n'est requis des différentes personnalités et entités qu'il regroupe. Se joignant aux manifestations et appelant à y participer, le Front s'est fait connaître avec une déclaration intitulée « Un mot juste » (*kalimat haq*) en date du 26 janvier 2011, imprimée à des centaines de milliers d'exemplaires et diffusée à travers le pays.

Viennent ensuite les étudiants en théologie (*tullab al-shari'a*), qui se définissent eux-mêmes comme un groupe cherchant dans l'étude une compréhension et une conscience du monde qui leur donne une direction, et entendent transformer cette connaissance théorique en une réalité politique. Ils promeuvent comme modèle l'exemple coranique des croyants face aux « gens du fossé », (*ashab al ukhdud*)⁸. Ce groupe est apparu suite aux manifestations massives du 28 janvier 2011 sur la place Tahrir, il se présente d'ailleurs comme un « produit de la place Tahrir⁹ » ou comme « des gardiens de la Révolution, tâchant d'empêcher l'ancien régime et ses perversions de revenir au pouvoir¹⁰ ». Le groupe compte parmi ses soutiens des figures politiques ou des militants qui s'associent à la promotion des idées djihadistes. Il déclare ainsi offrir son soutien à « toute personne voyant dans l'application de la loi de Dieu un devoir, ainsi qu'à toutes celles et ceux qui veulent vivre par cette loi et mourir pour elle, quelle que soit leur affiliation¹¹ ».

Enfin, on retrouve le mouvement *Abrar* (« hommes libres »), principalement des étudiants d'une vingtaine d'années qui se sont fait connaître suite au sit-in qu'ils ont mené, à l'appel de Hazem Salah Abu Ismail, à la Cité de la production médiatique du Caire. Ils se

présentent comme un « mouvement de jeunes ouverts à toute la jeunesse ayant l'amour de la liberté au sens entier du terme et reconnu par l'Islam authentique : liberté individuelle, souveraineté nationale »¹². La mobilisation de ce mouvement se faisant en ligne, il reste une alternative pour la jeunesse militante du champ islamiste. En son sein, certains se réclament d'ailleurs d'idéaux révolutionnaires, mais comme pour les autres mouvements virtuels, le mouvement Ahrar ne révèle pas l'identité de leurs dirigeants ou de leurs penseurs, se contentant d'actions de mobilisation visibles et efficaces¹³. Malgré l'élan que sont parvenus à insuffler Hazem Salah Abu Ismail et ses partisans, ces groupes ont subitement disparu suite au coup d'État contre Morsi et l'arrestation d'Abu Ismail en juillet 2013.

L'expérience salafiste partisane : l'exemple du Parti al-Nour

À la suite du départ de Moubarak le 11 février 2011, certains salafistes prirent la décision d'entrer dans le jeu partisan, sans discussion doctrinale préalable sur les enjeux et les questions juridiques liées à la participation – ou sur ses modalités d'exercice. Les compromis nécessaires à cette participation devinrent pour eux d'autant plus acceptables qu'ils se trouvaient face à l'opportunité de mettre en œuvre leur projet politique. Rappelons ici que le projet salafiste vise, dans son ensemble, à un changement sociétal radical *par le bas*, par l'individu. Aussi ce projet se démarque-t-il de l'aspiration « frériste » de conduire une évolution graduelle de la société *par le haut* : une évolution animée par un gouvernement dont ils ambitionnent de tenir les rênes.

La première manifestation de ce choix¹⁴ fut l'annonce de la fondation du Parti de la Vertu (*hizb al-fadila*), appuyée par des figures religieuses du Caire¹⁵. Marqué par un tropisme cairote et une structuration insuffisante comparée à des mouvements comme celui des Frères musulmans, de la Prédication salafiste (*al-da'wa al-salafiyya*), du Jihad islamique ou de la Gama'a al-islamiyya, le parti ne put réunir un nombre suffisant de représentants. Al-Nour parvint à compléter les démarches administratives nécessaires et être ainsi officiellement le premier parti politique salafiste. Des considérations personnelles poussèrent par la suite des représentants du Parti de la Vertu à faire scission pour former le Parti de l'Authenticité (*hizb al-asala*), entraînant avec eux plusieurs de leurs collègues. Cette scission affaiblit le champ

salafiste ainsi divisé en deux partis politiques distincts, prenant chacun pour référence une figure religieuse : Mohamed Abdel Maksoud pour le Parti de l'Authenticité, et Fawzi al-Said pour le Parti de la Vertu.

Lorsqu'apparurent les prémisses de la formation du parti al-Nour (que la Prédication contribua à dissimuler pour faciliter l'activité du groupe fondateur) et que fut annoncée sa participation au processus politique, les figures religieuses rappelèrent à la fois les raisons de l'abstention qui avait prévalu jusqu'alors et celles du choix de la participation. D'abord, les restrictions sécuritaires et le coût élevé d'une éventuelle participation à la vie politique, qu'il s'agisse de l'arrestation régulière de personnalités religieuses et/ou engagées dans la prédication, de l'interdiction pour une partie d'entre elles d'apparaître sur des chaînes télévisées satellitaires, ou de l'« encadrement » de leurs prêches à Alexandrie. Ensuite, le déséquilibre dans le rapport de force au niveau local, régional et international, qui ne leur permettait ni de participer, ni de se réformer sans renoncer aux croyances, principes et valeurs édictés par leurs autorités religieuses. Enfin, la posture doctrinale à adopter au regard de la démocratie, et le rejet total de celle-ci¹⁶. Fait dans la précipitation et dans une certaine confusion, le choix nouveau de la participation entraîna dès le début de la formation du parti une controverse autour du rapport entre la prédication d'une part, et, de l'autre, la mobilisation politique partisane rendue possible par la nouvelle donne politique. Nous distinguerons trois phases distinctes, dans ces rapports entre prédication et mobilisation politique : la confusion, le déni, et le contrôle.

Pris dans la tourmente révolutionnaire, la Prédication salafiste échoua d'abord dans sa « gestion » d'une révolution à laquelle elle n'avait pas participé, dont elle avait mésestimé les chances de succès et qu'elle avait considérée comme un mouvement social en voie d'être réprimé. Elle se contenta de participer aux comités populaires et à coordonner ses activités avec les forces armées. Malgré les multiples tentatives d'ajourner la tenue du congrès fondateur du parti al-Nour¹⁷, celui-ci s'est finalement tenu le 8 février 2011, révélant l'impréparation et l'absence de programme politique concret. Tout au long de cette période, les salafistes ont agi comme un groupe de pression symbolique davantage que comme un acteur politique. En raison de la mauvaise gestion de l'événement révolutionnaire par la Prédication salafiste, et de son inertie à chacune de ses phases, la proposition formulée par Imad Abdul Ghafour de constituer un parti politique fut un choc pour les sympathisants de la Prédication. Même si Mohammed Ismail al-Muqaddam approuva l'idée, il admettra toutefois que ces militants n'étaient guère prêts à franchir cette étape¹⁸.

Multipliant les manifestations publiques et bénéficiant du soutien de certains cadres de la Prédication salafiste en sa faveur, al-Nour fit rapidement l'objet d'allégations le présentant comme une extension politique de la Prédication. Au cours d'un entretien avec l'auteur, Yasser al-Burhami démentit ces allégations en insistant sur le fait que « *la Prédication salafiste restera un mouvement de prédication sans vocation à devenir un parti*¹⁹ ». Toutefois, il reconnut que « *des gens au Caire et à Alexandrie, dont je ne peux questionner l'orthodoxie salafiste, ne sont pas impliqués dans la prédication et souhaitent participer à la vie politique. Nous avons toujours considéré que cette participation était un des moyens qui s'offrent à nous pour appeler vers Dieu. Pour notre part, nous avons voulu sauvegarder la religion ; pour être plus efficace, d'autres firent le choix de former un parti ou autre structure, sans que ce choix remette en cause leur orthodoxie salafiste.* »

Après la confusion autour du problème de la participation dans la vie politique, suivie du déni de toute relation entre la Prédication et le parti nouvellement fondé al-Nour, le troisième « acte » de cette entrée des salafistes dans le jeu politique partisan est la « volonté de contrôle » de la Prédication sur al-Nour. Al-Burhami explique ainsi que « *le parti al-Nour fut fondé par des militants de la Prédication. Après discussion, nous avons décidé de soutenir leur démarche. Ce sont les fils de la Prédication qui ont formé ce parti : et un fils désobéit-il à son père*²⁰ ? ». Les premiers désaccords entre le « père » et le « fils », pour reprendre les mêmes termes, ne tardèrent pas à se manifester. Le porte-parole officiel du parti Muhammad Yousri Salah démissionna après avoir été tancé par Sheikh Sa'id Abdel Azim pour avoir fait l'éloge de Naguib Mahfouz. Dans les faits, nombreuses furent les tentatives de prise de contrôle du parti, au nom de la « tutelle théologique²¹ » exercée par la Prédication, malgré les déclarations répétées d'al-Barhami selon lesquelles « *la Prédication ne prendra aucune décision en lieu et place du parti* », ce dernier « *disposant de ses propres mécanismes, et les décisions relevant du seul fait de ses membres* ».

Le 30 juin 2013 fut aussi décisif dans l'histoire de la Prédication que le 11 janvier 2011. Les dirigeants et figures religieuses du parti al-Nour ne purent justifier leur appui à la déposition, le 3 juillet 2013, de l'ancien président Morsi, qui fit l'objet de leur part de nombreuses et sévères critiques²². Le parti fit sonder ses militants ; s'ils se firent critiques du mandat de Morsi, plus des deux tiers des sondés désavouèrent la ligne officielle du parti comme étant une trahison du projet islamique dont ils voulaient être le porte-voix et pour lequel ils militaient. Ils reprochèrent également à la direction du parti de s'être prêtée au jeu

démocratique de façon excessive, et plusieurs membres, militants et cadres, démissionnèrent du parti.

Entre juillet et novembre 2013, l'organe médiatique officiel de la Prédication, le site *Sawt al-salaf*²³, multiplia des publications au sujet des Frères musulmans, en réaction à un public critique à l'égard des positions du mouvement. Entre avis juridiques, articles, opinions et autres analyses, les Frères musulmans firent l'objet d'une littérature profuse reflétant l'intense malaise de sympathisants en désaccord profond avec l'appui à la déposition de Morsi.

C'est à la lumière de ces vents contraires que le bloc salafiste mettra un terme à son engagement politique, et sa participation aux élections parlementaires tenues en 2015 se conclura par un maigre résultat ; près de 750 000 voix n'accordèrent au parti que douze sièges au Parlement. Ce résultat est la conséquence, d'une part, des pratiques d'un parti dominé par des allégeances personnelles aux figures religieuses, sans véritable institutionnalisation de la mobilisation partisane²⁴ ; d'autre part, de l'absence de projet politique concret et de l'incapacité à attirer les électeurs souhaitant sanctionner aussi bien les Frères musulmans que les *fouloul*. Il faut toutefois noter, et nous reviendront sur ce point, que ce résultat est aussi dû à la politique menée par le régime envers les salafistes de façon générale, et, implicitement, envers la Prédication.

Le courant salafiste dans le regard du pouvoir égyptien

Le régime a poursuivi une gestion sécuritaire des courants salafistes, qui n'a pas été accompagnée d'un volet politique, gestion en partie façonnée par l'idée toujours prégnante que ces derniers sont dans leur ensemble financés et mobilisés par l'Arabie Saoudite – considérée comme leur père spirituel – pour ses intérêts propres²⁵. Le courant salafiste ne présente pas la structuration et l'institutionnalisation nécessaires permettant au régime d'engager un dialogue politique avec lui, à l'inverse des Frères musulmans.

Durant des décennies, le régime avait élaboré une approche sécuritaire visant à disloquer un champ islamiste aux contours fluides, dont les acteurs pourraient se rassembler autour de différents groupes à l'orientation politique plus marquée comme les Frères Musulmans, les *jihadistes* ou encore les *takfiristes* ; et à orienter ces militants vers des formes de mobilisation dépolitisées et restreintes à la prédication. Pour

contre la *salafyya 'ilmīyya* et contrarier sa diffusion, il fut fait « recours » au courant *madkhaliste*, dont l'idéologie présente les avantages d'abord de refuser, par principe, les mobilisations collectives telles que celles observées au sein de la *salafyya 'ilmīyya* ; de discréditer ensuite la production et la littérature théologique de celle-ci, en la qualifiant de déviance ; enfin, de vouloir entrer en compétition avec les tenants de la *salafyya ilmīyya* pour le contrôle des mosquées.

La Prédication eut à faire face à un dilemme qui n'en était pas un : contribuer à la déposition de Morsi et subsister sans faire l'objet de « contraintes », ou s'opposer au régime... depuis la prison. Afin de présenter la déposition de Morsi comme le dénouement d'un conflit politique et non un acte de guerre contre l'Islam, le régime s'est hâté d'empêcher l'apparition d'une opposition islamique, et la caution du parti al-Nour, alors deuxième parti de par le nombre de députés, lui fut essentielle.

Bien qu'ayant « approuvé » la déposition de Morsi, les salafistes de la Prédication n'en firent pas moins l'objet de restrictions, directes et indirectes. Malgré les apparences trompeuses d'un pouvoir gardant le silence face aux activités de certains groupes salafistes, ceux disposant d'une large assise sociale furent l'objet de pressions à des degrés divers, dans le cadre du conflit entre le pouvoir et les Frères. Ces restrictions se sont manifestées à plusieurs niveaux. Au niveau médiatique, même si la campagne avait pour premier objet les Frères Musulmans, celle-ci adressait également des critiques aux salafistes, et pointait du doigt la « similarité » des idées qu'ils professaient à celles défendues par d'autres formations islamistes, parmi lesquelles les Frères Musulmans. À un niveau administratif, suite à la déposition de Morsi, l'État entreprit de fermer les différentes chaînes audiovisuelles salafistes. Telle la célèbre chaîne *al-Nas*, certaines furent achetées par des hommes d'affaires proches du régime et virent leur ligne éditoriale changer. L'État s'est également efforcé de reprendre le contrôle des mosquées gérées par les salafistes, en empêchant tout clerc non agréé par al-Azhar de délivrer des sermons.

Le salafisme politique a-t-il un avenir en Égypte ?

En quittant le seul secteur social où il était cantonné jusqu'à 2011, le salafisme égyptien a traversé des épreuves qui ont profondément transformé son inscription dans le paysage politique et ses pratiques. Néanmoins, cette entrée en politique n'a, pour l'instant, pas produit

une institutionnalisation de la mobilisation. À l'heure actuelle, les groupes salafistes sont dispersés et incapables d'exploiter leurs forces. L'épreuve du politique fut un coup porté à l'autonomie des activités de prédication, très souvent mobilisées en soutien aux décisions politiques²⁶. Que ce soit les dirigeants salafistes qui requièrent les avis religieux pour conférer à leur position politique un surplus de légitimité ou leurs adversaires qui sont allés chercher dans le champ de la prédication des exemples pour attaquer leurs rivaux salafistes, la production d'avis théologiques a perdu en autonomie avec l'entrée en politique des salafistes. Cette convergence, entre prédication et politique, s'opère également contre l'ensemble du champ salafiste quand des figures politiques (par exemple al-Nour) font preuve d'un comportement jugé contraire aux normes religieuses.

Les différents mouvements salafistes mentionnés dans cet article n'ont pas opéré, au contact de la compétition politique, la transformation qui aurait consisté à passer de l'édiction de normes sociales (autour de la dualité entre « bienfaits » et « corruption ») et d'une défense de l'identité à un programme justifiant et légitimant leur participation à la vie politique, énonçant leur vision du type de régime. Pris dans ses réflexes réactifs, le mouvement salafiste est aujourd'hui inaudible et silencieux sur les débats relatifs à la question de l'État civil, des libertés publiques ou des dérives autoritaires.

Enfin, se pose la question des relations que les courants salafistes vont nouer dans un avenir proche avec les autres éléments du champ islamiste, qui ont pu – au cours de l'expérience révolutionnaire – nouer de sérieuses rancœurs. On pense notamment aux Frères musulmans, régulièrement accusés par les courants salafistes de vouloir monopoliser la représentation islamiste, qui ont vu ces derniers se dresser contre la « frémisation » de l'État sous Morsi et participer aux mouvements sociaux du 30 juin. L'État pourrait d'ailleurs se reposer, comme il a su le faire dans les années 1980 et 1990, sur les salafistes pour contrer l'influence grandissante des mouvements djihadistes dans les mosquées et les universités. Encore faudrait-il que l'offre salafiste soit toujours attrayante...

Notes

1. Traduit de l'arabe par Rateb Boustani, revu par R. Beaumont et X. Guignard.
2. Ahmad Zaghloul Shalatah, *Al-hala al-salafiyya al-mu'asira fi masr [État des lieux du salafisme en Égypte]* Le Caire, Madbouli, 2016, p. 70.

3. Ibid., pp. 275-303.
4. Ainsi, durant la période décisive que vécut le pays les derniers jours de la révolution, et même après le départ de Moubarak, le Groupe pour la prédication salafiste (*jama'at al-da'wa al-salafiyya*) s'est contenté du slogan « Préservons l'identité islamique de l'Égypte » pour mobiliser et rassembler. Il se distingue en cela d'autres courants salafistes – dont ceux relevant du « salafisme cairote » – qui critiquèrent la possible transgression de l'identité islamique qu'un tel projet pourrait porter. De leur côté, les Frères musulmans ont préféré ignorer cet appel, se voulant porteur d'une idée plus aboutie de l'application de la *shari'a* autour de leur projet de renaissance (*nahda*).
5. Ahmad Zaghoul, Stéphane Lacroix, « Le salafisme révolutionnaire dans l'Égypte post-Moubarak », in Bernard Rougier, Stéphane Lacroix (dir.), *L'Égypte en révolutions*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015, pp. 193- 211.
6. Il n'a finalement pas pu se présenter aux élections, du fait qu'il ait nié devant les autorités que sa mère ait obtenue la nationalité américaine.
7. « Le salafisme révolutionnaire dans l'Égypte post-Moubarak », *op. cit.* 5, pp 197-198.
8. Dans la sourate 85, « *al-buruj* » (Les constellations), les « gens du fossé » jettent les croyants au feu, ces derniers préférant la mort à l'abjuration de leur foi.
9. Entretien avec Walid Hajaj, coordinateur des étudiants en théologie, février 2011.
10. Ibid.
11. Ibid.
12. Omar Abdel Monem, « "Ahrar".. al-badil al-iftiradi li-l-jihadiyyin » ["Ahrar".. l'alternative par défaut aux jihadistes], *Moheet*, 12 janvier 2013, <ur1.ca/pfpez>.
13. « "Ahrar".. al-badil al-iftiradi li-l-jihadiyyin » , *op. cit.*
14. Voir *Al-islamiyyun wa-l-thawra* [Les islamistes et la Révolution], Le Caire, Awraq, 2012, pp. 95-108.
15. *Al-hala al-salafiyya al-mu'asira fi masr*, *op. cit.* pp 291-295.
16. Pour plus d'informations au sujet de la conversion au militantisme politique, voir *Al-islamiyyun wa-l-thawra*, *op. cit.*, pp. 90-94 ; avec Abdel Fatah Madi *Al-da'wa al-salafiyya bil-iskandariya bayn machayikhiyya wa-l-hizbiyya* [La Prédication Salafiste à Alexandrie entre mashaikhiya et parti politique], Genève, Fondation Cordoue, 2012 ; Amina Abdel Latif, *Al-salafiyyun fi masr wa-l-siyasa*, [Les Salafistes et la Politique en Égypte], Doha, Markaz al-'arabi lil-abhath wa-dirasat al-siyasat, 2011 ; Stéphane Lacroix, *Between Sheikhs and Politicians: Inside The New Egyptian Salafism*, Doha, Brookings Doha Center, 2012.
17. Entretien avec Imad Abdel Ghafour, mai 2013.
18. Ibidem.
19. <ur1.ca/pfjsg>.
20. La plupart des citations reprises dans l'article sont tirées d'un entretien avec Yasser al-Burhani retiré du site *Islamiyyun.net*.
21. Voir *Al-islamiyyun wa-l-thawra*, *op. cit.*, pp. 95-104.
22. Ahmad Zaghoul Shalatah, *Hizb al-nur wa-tada'iyat al 30 min yuniyu* [Le Parti al-Nour et les retombées du 30 juin], *Al-dimokratiyya*, 2013.
23. Ahmad Zaghoul Shalatah, *Al-islamiyyun fi masr : azmat al-fikr, wa-l-tanzim wa-l-siyasa* [Les islamistes en Égypte : crise intellectuelle, organisationnelle et politique], mu'asat mu'minun bila hudud, 2014.
24. Voir Ahmad Zaghoul Shalatah, *Al-da'wa al-salafiyya al-iskandariyya : masarat al-tanzim wa malat al-siyasa* [La da'wa salafiste à Alexandrie : entre organisation et politique], Markaz dirasat al-wahda al-'arabiya, 2016, pp 154-164.
25. Bien que considérant tous l'Arabie Saoudite comme figure symbolique du monde sunnite, les relations entre les différentes composantes du

mouvement salafiste et le royaume évolueront entre suivisme absolu et condamnation. Au sujet des relations entre la Prédication et l'Arabie Saoudite, voir *Al-da'wa al-salafiyya al-iskandariyya*, *op. cit.* pp. 144-148.

26. Au cours des élections internes à la Prédication tenues durant l'été 2015, l'emprise tangible de celle-ci sur le parti al-Nour s'est manifestée par la présence de six membres siégeant à la fois au conseil d'administration de la Prédication et au Haut Comité du parti.