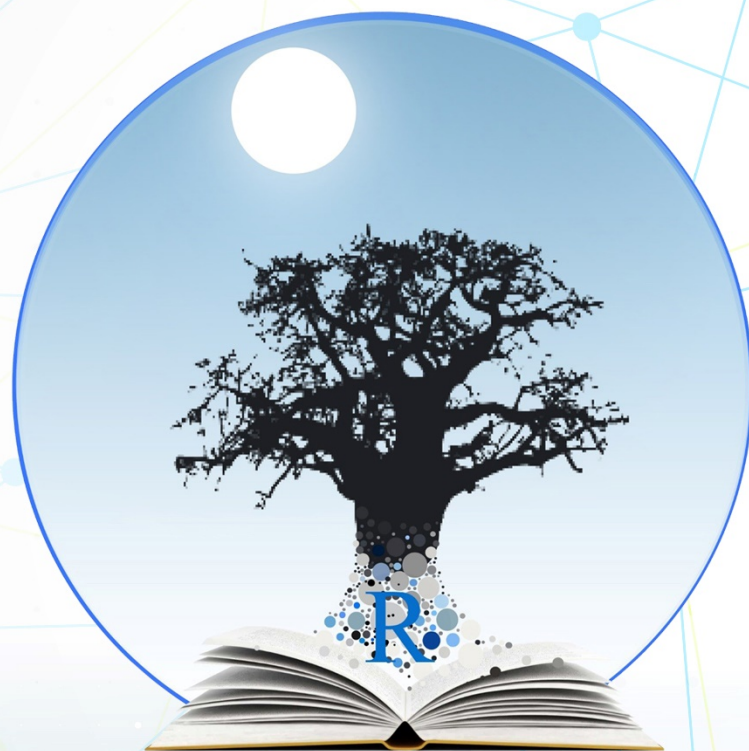


REL@COM

LANGAGE ET COMMUNICATION



revue électronique

Département des Sciences
du Langage et de la Communication

Université Alassane Ouattara
(Bouaké - Côte d'Ivoire)

ISSN: 2617-7560

Numéro 6 décembre 2023

REL@COM

LANGAGE ET COMMUNICATION



revue électronique

Département des Sciences
du Langage et de la Communication

Université Alassane Ouattara
(Bouaké - Côte d'Ivoire)

ISSN: 2617-7560

Numéro 6 décembre 2023

REVUE ELECTRONIQUE LANGAGE & COMMUNICATION

ISSN : [2617-7560](https://doi.org/10.26907/2617-7560)

DIRECTEUR DE PUBLICATION : PROFESSEUR N'GORAN-POAMÉ LÉA M. L.

DIRECTEUR DE RÉDACTION : PROFESSEUR JEAN-CLAUDE OULAI

COMITÉ SCIENTIFIQUE

PROF. ABLOU CAMILLE ROGER, UNIVERSITÉ ALASSANE OUATTARA

PROF. ALAIN KIYINDOU, UNIVERSITÉ BORDEAUX-MONTAIGNE

PROF. AZOUMANA OUATTARA, UNIVERSITÉ ALASSANE OUATTARA

PROF. BAH HENRI, UNIVERSITÉ ALASSANE OUATTARA

PROF. BLÉ RAOUL GERMAIN, UNIVERSITÉ FÉLIX HOUPHOUËT-BOIGNY

PROF. CLAUDE LISHOU, UNIVERSITÉ CHEIKH ANTA DIOP

PROF. EDOUARD NGAMOUNTSIKA, UNIVERSITÉ MARIEN NGOUABI

DR FRANCIS BARBEY, MCU, UNIVERSITÉ CATHOLIQUE LOMÉ

PROF. GORAN KOFFI MODESTE ARMAND, UNIVERSITÉ F. HOUPHOUËT-BOIGNY

DR JÉRÔME VALLUY, MCU, HDR, UNIVERSITÉ PANTHÉON-SORBONNE

PROF. JOSEPH P. ASSI-KAUDJHIS, UNIVERSITÉ ALASSANE OUATTARA

PROF. KOUAMÉ KOUAKOU, UNIVERSITÉ ALASSANE OUATTARA

PROF. MAKOSSO JEAN-FÉLIX, UNIVERSITÉ MARIEN NGOUABI

PROF. NANGA A. ANGÉLINE, UNIVERSITÉ FÉLIX HOUPHOUËT-BOIGNY

PROF. POAMÉ LAZARE MARCELIN, UNIVERSITÉ ALASSANE OUATTARA

PROF. TRO DÉHO ROGER, UNIVERSITÉ ALASSANE OUATTARA

COMITÉ DE RÉDACTION

PROF. ABLOU CAMILLE ROGER

PROF. KOUAMÉ KOUAKOU

PROF. JEAN-CLAUDE OULAI

DR N'GATTA KOUKOUA ÉTIENNE, MCU

DR NIAMKEY AKA, MCU

DR OUMAROU BOUKARI, MCU

COMITÉ DE LECTURE

PROF. IBO LYDIE

PROF. KOFFI EHOUMAN RENÉ

DR N'GATTA KOUKOUA ÉTIENNE, MCU

DR ASTÉ N'CHO JEAN-BAPTISTE, MCU

DR IRIÉ BI TIÉ BENJAMAIN

DR ADJUÉ ANONKPO JULIEN

DR COULIBALY DAOUA

DR KOUADIO GERVAIS-XAVIER

DR KOUAMÉ KHAN

DR OULAI CORINNE YÉLAKAN

MARKETING & PUBLICITÉ : DR KOUAMÉ KHAN

INFOGRAPHIE / WEB MASTER : DR TOURÉ K. D. ESPÉRANCE / SANGUEN KOUAKOU

ÉDITEUR : DSLC

TÉLÉPHONE : (+225 01 40 29 15 19 / 07 48 14 02 02)

COURRIEL : soumission@relacom-slc.org

INDEXATION : <https://journal-index.org/index.php/asi/article/view/12689>

<https://aurehal.archives-ouvertes.fr/journal/read/id/352725>

SITE INTERNET : <http://relacom-slc.org>

LIGNE EDITORIALE

Au creuset des Sciences du Langage, de l'Information et de la Communication, la Revue Electronique du Département des Sciences du Langage et de la Communication **REL@COM** s'inscrit dans la compréhension des champs du possible et de l'impossible dans les recherches en SIC. Elle s'ouvre à une interdisciplinarité factuelle et actuelle, en engageant des recherches pour comprendre et cerner les dynamiques évolutives des Sciences du Langage et de la Communication ainsi que des Sciences Humaines et Sociales en Côte d'Ivoire, en Afrique, et dans le monde.

Elle entend ainsi, au-delà des barrières physiques, des frontières instrumentales, hâtivement et activement contribuer à la fertilité scientifique observée dans les recherches au sein de l'Université Alassane Ouattara.

La qualité et le large panel des intervenants du Comité Scientifique (Professeurs internationaux et nationaux) démontrent le positionnement hors champ de la **REL@COM**.

Comme le suggère son logo, la **REL@COM** met en relief le géant baobab des savanes d'Afrique, situation géographique de son université d'attache, comme pour symboliser l'arbre à palabre avec ses branches représentant les divers domaines dans leurs pluralités et ses racines puisant la serve nourricière dans le livre ouvert, symbole du savoir. En prime, nous avons le soleil levant pour traduire l'espoir et l'illumination que les sciences peuvent apporter à l'univers de la cité représenté par le cercle.

La Revue Electronique du DSLC vise plusieurs objectifs :

- Offrir une nouvelle plateforme d'exposition des recherches théoriques, épistémologiques et/ou empiriques, en sciences du langage et de la communication,
- Promouvoir les résultats des recherches dans son champ d'activité,
- Encourager la posture interdisciplinaire dans les recherches en Sciences du Langage et de la Communication,
- Inciter les jeunes chercheurs à la production scientifiques.

Chaque numéro est la résultante d'une sélection exclusive d'articles issus d'auteurs ayant rigoureusement et selon les normes du CAMES répondu à un appel thématique ou libre.

Elle offre donc la possibilité d'une cohabitation singulière entre des chercheurs chevronnés et des jeunes chercheurs, afin de célébrer la bilatéralité et l'universalité du partage de la connaissance autour d'objets auxquels l'humanité n'est aucunement étrangère.

Le Comité de Rédaction

RECOMMANDATIONS AUX AUTEURS & DISPOSITIONS PRATIQUES

La Revue Langage et Communication est une revue semestrielle. Elle publie des articles originaux en Sciences du Langage, Sciences de l'Information et de la Communication, Langue, Littérature et Sciences Sociales.

I. RECOMMANDATIONS AUX AUTEURS

Les articles sont recevables en langue française, anglaise, espagnole ou allemande. Nombre de page : minimum 10 pages, maximum 15 pages en interlignes simples. Numérotation numérique en chiffres arabes, en haut et à droite de la page concernée. Police : Times New Roman. Taille : 11. Orientation : Portrait, recto.

II. NORMES EDITORIALES (NORCAMES)

Pour répondre aux Normes CAMES, la structure des articles doit se présenter comme suit :

- ✚ Pour un article qui est une contribution théorique et fondamentale : Titre, Prénom et Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, Résumé en Français, Mots clés, Abstract, Key words, Introduction (justification du thème, problématique, hypothèses/objectifs scientifiques, approche), Développement articulé, Conclusion, Bibliographie.
- ✚ Pour un article qui résulte d'une recherche de terrain : Titre, Prénom et Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, Résumé en Français, Mots clés, Abstract, Key words, Introduction, Méthodologie, Résultats, Analyse et Discussion, Conclusion, Bibliographie.
- ✚ Les articulations d'un article, à l'exception de l'introduction, de la conclusion, de la bibliographie, doivent être titrées, et numérotées par des chiffres (exemples : 1. ; 1.1. ; 1.2 ; 2. ; 2.2. ; 2.2.1 ; 2.2.2. ; 3. ; etc.).

Les références de citation sont intégrées au texte citant, selon les cas, de la façon suivante : (Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur. Nom de l'Auteur, année de publication, pages citées). Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit : Nom et Prénom (s) de l'auteur, Année de publication, Zone titre, Lieu de publication, Zone Editeur, pages (p.) occupées par l'article dans la revue ou l'ouvrage collectif. Dans la zone titre, le titre d'un article est présenté en romain et entre guillemets, celui d'un ouvrage, d'un mémoire ou d'une thèse, d'un rapport, d'une revue ou d'un journal est présenté en italique. Dans la zone Editeur, on indique la Maison d'édition (pour un ouvrage), le Nom et le numéro/volume de la revue (pour un article). Au cas où un ouvrage est une traduction et/ou une réédition, il faut préciser après le titre le nom du traducteur et/ou l'édition.

Ne sont présentées dans les références bibliographiques que les références des documents cités. Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur.

III. RÈGLES D'ÉTHIQUES ET DE DÉONTOLOGIE

Toute soumission d'article sera systématiquement passée au contrôle anti-plagiat et tout contrevenant se verra définitivement exclu par le comité de rédaction de la revue.

SOMMAIRE

1. Gbandi ADOUNA / Mimboade BAKPA (Université de Kara, Togo)
**Imparisyllabicit , rudiment pour l'étude du verbe en Ncam (Bassar),
langue Gur du Togo et du Ghana** 10
2. AHIZI Anado Jean Michel (Université Alassane Ouattara, Bouaké-Côte d'Ivoire)
**Analyse de contenu simplifiée des messages publicitaires des
universités et grandes écoles privées de Côte d'Ivoire** 23
3. Abdourahmane BA (Université Assane Seck, Ziguinchor-Sénégal)
**Du salafisme à l'islamisme politique ou l'émergence de mouvements
politico-religieux d'inspiration salafiste : le cas des frères musulmans en
Egypte** 36
4. Jacques BARRO (Université Norbert Zongo, Koudougou-Burkina Faso) /
Oboussa SOUGU  (Centre Universitaire de Banfora, Burkina Faso)
**La guerre civile vendéenne dans *Quatrevingt-treize* : analyse figurative et
horizons pragmatiques** 51
5. Arsène BLÉ KAIN (Université Alassane Ouattara, Bouaké-Côte d'Ivoire)
**Ebolavirus et coronavirus dans le roman africain ou l'adversité comme
adjuvant remanent de la renaissance africaine** 68
6. Babacar FAYE / Mame Birame N'DIAYE (Université Cheikh Anta Diop, Dakar-
Sénégal)
**La problématique de l'aidance familiale au Sénégal : pratiques, attitudes
linguistiques et représentations sociales dans l'espace public et familial
  Dakar** 82
7. Anicette Imbie AMON  pse. FOLOU (Université Alassane Ouattara, Bouaké-
Côte d'Ivoire)
**De l'influence des médias sociaux sur la performance académique des
 tudiants du département des sciences du langage et de la
communication (DSLCL)** 91
8. GAYE Ndickou (Université Cheikh Anta Diop, Dakar-Sénégal) / LELOUP
Fabienne (Université Catholique de Louvain-Mons, Belgique)
**Le rôle des associations environnementales locales dans la gestion des
ressources naturelles dans le delta du saloum : cas des villages de
Dionewar et de Toubacouta** 103

9. GOHI Lou Gobou Bien-Aimée (Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle, Abidjan-Côte d'Ivoire)
La cacao-culture en Côte d'Ivoire : Informer, éduquer et communiquer en matière de changement climatique 118
10. Gashella Princia Wynith KADIMA-NZUJI (Université Marien Nguabi, Brazzaville-Congo)
Lumières des temps perdus de Henri Djombo : une socialité littéraire autour du progrès 131
11. KASSI Yao Germain / ATSE Achi Amédée-Pierre (Université Péléforo Gbon Coulibaly, Korhogo-Côte d'Ivoire)
Regard socio-anthropologique du mécanisme traditionnel de prise en charge de la grossesse et de l'accouchement chez les Senoufo : cas de la localité de Waraniéné (Côte d'Ivoire) 141
12. Krouyé Constant KOFFI (Université Alassane Ouattara, Bouaké-Côte d'Ivoire)
Dialectique de l'angoisse et du repentir vers une humanité apaisée 157
13. Vassiriki KONÉ (Université Alassane Ouattara, Bouaké-Côte d'Ivoire)
L'élection d'un roi au Dahomey ou la dramatisation d'un processus successoral en Afrique 172
14. Haoua NANA (Université Norbert Zongo, Koudougou-Burkina Faso)
Dokamisa ou l'identité mémorielle africaine : la cure griotique comme stratégie discursive dans Soleils de Dani Kouyaté 186
15. NIAMKEY Aka / OUATTARA Sekou (Université Alassane Ouattara, Bouaké-Côte d'Ivoire)
La confiance dans le recouvrement des ressources communales en Côte d'Ivoire : analyse et perspectives communicationnelles 196
16. Kouassi Clément N'DOUA (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan-Côte d'Ivoire)
Coup d'Etat militaire : politique du sens ou sens de la politique 206
17. N'Guessan Anatole N'DRI (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan-Côte d'Ivoire)
Memoria y conciencia nacional en Corona de fuego de Rodolfo Usigli 217
18. Andromy Thomas N'GORAN (Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle, Abidjan-Côte d'Ivoire)
Archives du Conseil Régional de Gbêkê : approche analytique d'une décennie de gestion et de conservation documentaire 230

19. Nangahouolo Oumar SORO (Institut National Polytechnique Houphouët-Boigny, Yamoussoukro-Côte d'Ivoire)
Des facteurs explicatifs à la question de la représentation sociale de l'insalubrité à Yamoussoukro 244

20. Kignigouoni Dieudonné Espérance TOURÉ / Essoh Mame Diouman DIAGNE (Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle, Abidjan-Côte d'Ivoire)
Le *Boloye*, une source de création plastique en design textile pour la dynamique de l'industrie de la mode en Côte d'Ivoire 253

**DU SALAFISME A L'ISLAMISME POLITIQUE OU L'EMERGENCE DE
MOUVEMENTS POLITICO-RELIGIEUX D'INSPIRATION SALAFISTE :
LE CAS DES FRÈRES MUSULMANS EN EGYPTTE**

Abdourahmane BA
Université Assane Seck (Ziguinchor-Sénégal)
talhatou75@gmail.com

Résumé :

L'expression de l'Islam politique trouve son fondement dans la pensée religieuse des pionniers du réformisme musulman consacrant, du coup, la prise en charge des préoccupations de l'Islam dans un monde sous domination impériale. Effectivement, vers la fin du 19^{ème} siècle et le début du 20^{ème} siècle, il était question d'un retour aux sources de l'Islam dans sa quintessence originelle et de contrecarrer la percée et la progression des courants impériaux incarnés par les puissances coloniales, qui cherchaient à implanter leurs idéologies au détriment des valeurs religieuses, notamment musulmanes. Sous ce rapport, l'avènement du réformisme musulman servira de cadre d'expression du salafisme renforcé par un wahhabisme qui fut développé par Ahmad Ibn Hanbal, Ibn Taymiyya et Muhammad ibn Abdel Wahhab. Le salafisme sera relayé par des réformistes comme Jamal Din Afghani, Muhammad Abduh et Rashid Rida. Au demeurant, le contexte géopolitique marqué par la fin du califat en Turquie et la situation politique des mandats britannique et français au Moyen-Orient laisseront place à l'avènement du mouvement des Frères Musulmans, sous la bannière d'Hassan al-Banna inspiré du salafisme-wahhabisme. Cependant, son assassinat en 1949 et l'arrivée de Sayyid Qutb en 1953 vont changer la donne politico-religieuse du mouvement, dont certains membres basculeront dans un radicalisme affirmé. Alors, l'analyse de ce double canevas chronologique et idéologique sera une des préoccupations fondamentales de cet article qui cherche à mettre en évidence l'impact du salafisme sur la conscience des nouveaux courants religieux comme les Frères Musulmans d'Egypte.

Mots-clés : islam, islamisme, salafisme, Frères Musulmans, Fondateur, Egypte

Abstract :

The expression of political Islam finds its foundation in the religious thought of the pioneers of Muslim reformism, thus enshrining the assumption of responsibility for the concerns of Islam in a world under imperial domination. Indeed, towards the end of the 19th century and the beginning of the 20th century, there was about a return to the sources of Islam in its original quintessence and of counteracting the breakthrough and progression of imperial ideological movements embodied by the colonial powers which sought to implant their ideologies to the detriment of religious values. In this respect, the advent of Muslim reformism served as a framework for the expression of Salafism. This Salafism are reinforced by the ideological philosophy of Wahhabism which was developed by Ahmad Ibn Hanbal, Ibn Taymiyya and Muhammad ibn Abdel Wahhab. The latter are considered as the sources of inspiration for Salafism today. Salafism was taken up by reformists such as Jamal Din Afghani, Muhammad Abduh and Rashid Rida. Moreover, the geopolitical context marked by the end of the caliphate in Turkey and the political situation of the British and French mandates in the Middle East gave way to the advent of the Muslim Brothers movement, under the leadership of Hassan al-Banna, inspired by Salafism-Wahhabism. However, Hassan al-Banna's assassination in 1949 and the arrival of Sayyid Qutb in 1953 changed the politico-religious situation of the movement, some of whose members fell into an assertive radicalism. Thus, the analysis of this double chronological and ideological framework will be one of the key concerns

of this paper, which seeks to highlight the impact of Salafism on the consciousness of new religious ideologies such as the Muslim Brothers in Egypt.

Keywords : Islam, Islamism, Salafism, Muslim Brothers, Founder, Egypt

Introduction

Au lendemain du déclin de l'Empire ottoman et la suppression du califat en Turquie, le monde arabo-musulman a été le théâtre de profondes mutations sociologiques et politico-religieuses. L'avènement de nouvelles figures emblématiques va impacter sur la vie religieuse des sociétés musulmanes du Moyen-Orient. A partir du 19^{ème} siècle jusqu'au milieu du 20^{ème} siècle, se développa un mouvement d'obédience salafiste favorable à un retour aux pratiques religieuses des pieux prédécesseurs, salafs al-sâlih. Sous ce rapport, des hommes engagés vont s'ériger en boucliers et porter le combat religieux afin d'empêcher l'impact de la suppression du califat sur la survie de l'Islam et sur la conscience des musulmans. Des hommes comme Jamal Din Afghani, Muhammad Abduh, Rashid Rida, Abul Ala Mawdudi et Abdel Hamid Ibn Badis vont prôner le retour aux pratiques des pieux anciens, salafs. A l'image d'un maillon indissoluble, l'avènement des Frères Musulmans (FM) constituera, dans une certaine mesure, la continuité du combat salafiste dans un cadre organisationnel d'obédience politico-religieuse. Cette nouvelle organisation va donner une autre orientation du combat religieux de couleur salafiste. Du réformisme musulman, le combat religieux connaîtra une trajectoire le conduisant vers des revendications plus politiques pour une affirmation effective des préceptes de la charia dans l'échiquier juridico-étatique.

Dans cette optique d'analyse, cet article s'intéresse à la préoccupation fondamentale de l'évolution du salafisme-wahhabisme, courant religieux inspiré du hanbalisme, et qui constituera, dans une certaine mesure, la source d'inspiration de certains mouvements religieux qui vont progressivement s'affirmer sur le terrain sociopolitique. De fait, si le réformisme musulman a, plus ou moins, balisé le terrain socioreligieux pour une prise en charge effective des préoccupations de l'Islam ; il n'en demeure pas moins que l'histoire de l'Islam ait connu l'avènement d'un mouvement religieux qui servira de cadre d'expression de l'islamisme politique à partir de l'Egypte et qui va ramifier ses tentacules hors de ses frontières. En fait, tous les mouvements se réclamant de l'Islam nourrissent tous le même objectif : la mise en pratique de la charia dans l'espace sociopolitique. Or, l'expérience électorale du Front Islamique du Salut (1990 et 1991) et celle des FM (2012), ont permis de mettre en évidence l'impossibilité d'une éventuelle expression de l'Islam dans cet espace, même si des courants incarnés par le salafisme-jihadisme cherchent à se positionner aux plans géopolitique et géostratégique en vue de contrôler des espaces comme le Sahel et le Moyen-Orient.

Partant de toutes ces considérations et ces paramètres, le premier point de la réflexion sera axé sur le rappel historique du salafisme ayant conduit à l'islamisme, ensuite l'analyse sera consacrée à l'avènement de l'Islam politique qui est incarné ici par le mouvement des FM, même s'il faudra mettant en exergue les deux personnages emblématiques ayant profondément marqué l'histoire politico-religieuse de ce mouvement. En d'autres termes, cette étude cherche à mettre la lumière sur le passage du salafisme à l'islamisme politique.

1. Le salafisme-wahhabisme : source d'expression d'un islamisme naissant

Selon le dictionnaire arabe, Lisân al-'Arab, le terme «al-salaf» est un terme arabe de la même famille que «al-salîf» et «al-sulfa» et qui fait allusion à la communauté ancienne, «al-jamâ'a al-mutaqaddimûn». Ainsi, l'expression arabe «salaf al-rijâl» indique les «ancêtres de l'homme» (Ibn Manzûr, 1971 : 565 - 568). Par ricochet, le terme «salaf al-

sâlih» est attribué aux «pieux prédécesseurs», c'est-à-dire les musulmans de la première heure de l'islam. Considérant son étymologie, le « salafisme» prétend revenir aux sources de la religion, à l'islam originel, avec comme référence fondamentale la manière dont les premiers musulmans ou les pieux ancêtres ont compris et appliqué l'islam dans l'Arabie du 7^{ème} siècle. (B. Rougier, 2008 : 3). Selon Mathieu Guidère : « Le salafisme (al-salafiyya) est un courant religieux sunnite qui revendique un retour à la pratique des premiers musulmans (salaf), en se fondant prioritairement sur le Coran et sur la Tradition (Sunna) ». (M. Guidère 2022 : 448). Il poursuit sa pensée : « Le salafisme désigne aujourd'hui un ensemble de groupes fondamentalistes composites, formés en particulier d'une mouvance traditionaliste et d'une mouvance djihadiste, toutes ces tendances se réclament d'un islam des origines mythifiées (...) Les Salafistes se réclament de la pensée d'Ibn Taymiyya ». (M. Guidère, 2022 : 448 - 449).

De toute façon, le salafisme est assimilé à l'islamisme dans sa nature primitive pour mettre en évidence cette volonté de hisser l'islam au summum des civilisations et au cœur des instances de prise de décisions. L'islamisme fit son apparition vers la fin des années vingt, au moment où l'Empire ottoman est en phase de déclin, au moment où les puissances coloniales européennes étalent leurs tentacules et au moment où Mustafa Kemal abolit le califat en 1924. (M. Guidère, 2022 : 102-103). Au demeurant, Christian Bouchet considère que l'islamisme est plus qu'une idéologie religieuse. Sous ce rapport, il voit que l'islamisme franchit le cadre spirituel pour s'intéresser aux questions politiques en proposant l'établissement de la charia comme alternatif. Hassan al-Banna⁵ disait : « L'islam est spiritualité et action. Il est culte, idéologie, nationalité et Etat » ; pour Hassan al-Tourabi : « L'islamisme n'est pas un particularisme obscur. C'est un modèle de société que nous offrons à l'entière humanité » (C. Bouchet, 2002, p. 7).

Ce qui est intéressant dans cette étude, c'est bien le jeu terminologique des concepts «salafisme», «islamisme», «fondamentalisme» et «néofondamentalisme», tels qu'évoqués par Christian Bouchet dans son ouvrage «Islamisme» (2002) et par Olivier Roy dans ses ouvrages «L'échec de l'islam politique» (1992) et «L'islam mondialisé» (2004). Effectivement, il considère que les fondamentalistes souhaitent un retour à l'islam tel qu'il était pratiqué par les pieux anciens (salafistes). Par ailleurs, le fondamentalisme est animé par deux volontés distinctes : une volonté de réislamiser la société «par le haut» en investissant l'Etat, d'où le concept «islamisme» ; et une volonté de réislamiser la société «par le bas» en se limitant aux questions morales et aux mœurs, d'où le concept «réformisme». Ce double visage pourrait impliquer l'intégration de deux concepts fondamentaux de l'islamisme, à savoir «islam modéré» et «islam radical». Quant à Olivier Roy, il estime que : « Le glissement de l'islamisme vers le néofondamentalisme s'est traduit par une régression sur la question des femmes : le FIS algérien conteste le droit de vote des femmes et ne présente aucune candidate aux élections de 1991 ». (O. Roy 1992 : 94). Il confirme même cet état de fait lorsqu'il écrit : « On a pu constater, au cours de la décennie quatre-vingt, un glissement de l'islamisme politique vers un "néofondamentalisme" ». Et il explique ce qu'il entend par « glissement » en ces termes : « Nous parlons de glissement, parce qu'il n'y a pas de rupture entre islamisme et néofondamentalisme ». (O. Roy, 1992 : 116). Il considère même le néofondamentalisme comme un courant religieux ayant profondément marqué les FM et le FIS. (O. Roy, 1992 : 116-134). Toujours est-il qu'il est pertinent de noter la relation idéologique notée entre les concepts «salafisme», «islamisme» et «fondamentalisme».

⁵ Pour toutes les déclarations d'Hassan al-Banna, ainsi que ses positions religieuses comme idéologiques et politiques, voir N. Afif (2010).

Sous un autre registre, l'islamisme tire son inspiration des courants qui prônent une attitude radicale et rigoriste. L'islam a connu un long passé théologico-idéologique qui s'est développé dans le courant de la période califale primitive jusqu'à la fondation des FM. Effectivement, parmi les courants religieux ayant marqué ce pan de l'histoire de l'Islam, figurent le kharijisme⁶, l'école hanbalite⁷, le courant incarné par Ibn Taymiyya⁸ et le courant incarné par Ibn Abdel Wahhab⁹ (C. Bouchet, 2002 : 9-14). Quant à la doctrine wahhabite, elle se rattache à l'Ecole hanbalite et a été élaborée à partir de 1740 par Ibn Abdel Wahhab. Elle se caractérise par le rejet du culte des saints (confrérisme) et du soufisme (mysticisme) et par un profond conservatisme (taqlid) en matière sociale et théologico-juridique. (A. Lamchichi, 2001 : 159). Toujours selon Abderrahim Lamchichi, l'objectif du wahhabisme est de débarrasser l'Islam des innovations hérétiques, bid'a. Il s'agit, en fait, de diffuser une idéologie extrêmement rigoriste et puritaine qui prêche le retour à l'islam originel, ainsi que le fonctionnement de l'Etat¹⁰ sur la base d'une loi strictement fondée sur le Coran et la Sunna. Et un tel courant ne peut être purement assimilé à l'islamisme politique, car ce dernier – en tant qu'idéologie politique de combat – vise à réintégrer les valeurs religieuses dans toutes les sphères de la vie politique et sociale afin de lutter contre les dysfonctionnements nés de la modernisation matérialiste véhiculée par l'Occident, sans rejet des acquis scientifiques et techniques, afin de permettre la Renaissance du monde musulman. (A. Lamchichi, 2001 : 160).

Le wahhabisme représente une facette marginale du courant salafiste incarné par des réformistes musulmans contemporains, à l'image de Jamal Din Afghani, de Muhammad Abduh et de Rashid Rida. Fondateur à Paris de la revue «al-Urwa al-Wuthqâ», lien indissoluble, Jamal Din Afghani considère que – pour que les nations musulmanes soient placées dans une orbite de puissance et que l'Islam connaisse un essor conséquent – la communauté musulmane peut non seulement être dirigée par des chefs politiques et religieux compétents ; mais il faudra aussi que l'ensemble des croyants comprenne l'essence primordiale de leur religion. Une essence profondément moderne et totalement compatible avec les apports scientifiques et culturels de la civilisation

⁶ A la mort du Prophète en 632, la succession fut assurée par les quatre premiers califes. Le 4^{ème} calife Ali ibn Abi Talib dut affronter Mu'âwiya à la bataille de Siffin, en 657. Mais, en acceptant la proposition de Mu'âwiya à mettre un terme à la bataille et à se conformer au jugement de Dieu, Ali fut contesté par une partie de ses partisans qui l'abandonnèrent et prirent alors le nom de «kharijites» ou «*khawarij*», dissidents. Le kharijisme fonde sa pensée sur le fait que l'obéissance aux préceptes du Coran fait partie de la foi, sur le fait que celui qui désobéit aux ordonnances divines n'est plus musulman ; mais plutôt en état de mécréance.

⁷ Le Hanbalisme, fondé par Ahmad Ibn Hanbal, préconisait de suivre strictement à la lettre les textes sacrés et d'éviter toute interprétation des hadiths. Théologien et juriste, il est l'auteur d'un recueil de 20.000 hadiths, nommé «*musnad al-imam*». Sa pensée fut portée plus tard par Ibn Taymiyya et Ibn Abd Wahhab.

⁸ Né en 1263 en Mésopotamie, Ibn Taymiyya reçut une solide éducation de base avant de quitter son terroir natal. Emprisonné pour ses positions radicales, il fut l'auteur de plusieurs ouvrages portant sur le soufisme, la foi musulmane, les questions jurisprudentielles et juridiques, etc... Arrêté en 1326 pour avoir enfreint un ordre lui interdisant de rédiger des *fatawa* contredisant les opinions du conseil du sultan, il mourut à la prison de Damas en septembre 1328.

⁹ Né en 1703 à Uyaynah, sud de Najd, Muhammad Ibn Abd Wahhab fut formé à l'école juridique hanbalite et fut imprégné des thèses d'Ibn Taymiyya. Contraint à l'exil, il fut accueilli par le notable de Dir'iyya, Muhammad ibn Sa'ud, avec qui il va conclure une alliance en 1744. Abderrahim Lamchichi démontre dans son ouvrage « *Géopolitique de l'islamisme* », que le wahhabisme n'est pas un islamisme. C'est plutôt un mouvement puritain dont l'objectif est de débarrasser l'islam des « innovations hérétiques ».

¹⁰ Le Royaume d'Arabie Saoudite est né de l'alliance entre un pouvoir tribal incarné par la famille Âl-Sa'oud et un pouvoir religieux rigoriste et conservateur fondé sur le wahhabisme.

occidentale. Quant à Muhammad Abduh, il contribua à adapter le droit musulman aux exigences de la modernité. Il fut le principal artisan de l'introduction des disciplines scientifiques modernes dans le cursus de l'université al-Azhar du Caire. Il préconise, à cet effet, une alliance affirmée entre la science et la religion, car pour lui le fidèle peut être, à la fois, un bon musulman et un homme moderne. Il estime que l'Islam serait revivifié par un retour à la pureté de la foi des pieux anciens et allié à une réinterprétation de la foi musulmane à la lumière des connaissances modernes. Pour le cas de Rashid Rida, il donna au courant salafiste une tribune plus dimensionnée, lorsqu'il fonda «al-Manar». Inspiré par les thèses d'Ahmad Ibn Hanbal, il considère que l'orthodoxie relève de la pratique de la génération des premiers compagnons du Prophète. (C. Bouchet, 2002 : 15-16).

Effectivement, face à la situation dégradante du tissu socioreligieux, le réformisme musulman voit le jour dans le souci de préserver les valeurs de l'Islam. Des voix s'élèvent pour dénoncer la politique d'assimilation et d'acculturation imposée au monde musulman. Jamal Din Afghani, Muhammad Abduh, Rashid Rida, Abul Ala Mawdudi, Muhammad Iqbal, Rifā'a Tahtawi, Abdel Hamid Ibn Badis et tant d'autres réformistes musulmans vont porter le combat consistant à se conformer aux pratiques religieuses des salaf sâlih (pieux prédécesseurs). C'est dans cette expression arabe qu'il faudra situer le concept «salafiyya» ou «salafisme». Un salafisme porté par un islamisme qui plante ses racines pour une expression effective de l'islam politique, c'est-à-dire l'instauration de la charia dans la sphère sociétale et dans le milieu étatique. Selon Tariq Ramadan, le salafisme est considéré comme une source directe de l'islamisme contemporain (T. Ramadan, 2013 : 13-14). Toujours est-il que l'islamisme émergea pour une expression plus affirmée et confirmée des questions politiques dans le champ religieux de l'Islam, religion de foi et de spiritualité.

2. L'islamisme politique contemporain en gestation

L'avènement du réformisme musulman a plus ou moins contribué à baliser le terrain pour le compte d'un islamisme qui prend progressivement de l'élan depuis la création du mouvement des FM sous l'égide d'Hassan al-Banna. Ce mouvement connaîtra une nouvelle orientation idéologique avec l'arrivée de Sayyid Qutb qui va lui donner un cachet politique. A cet effet, une analyse, à la fois, chronologique et idéologique aidera sûrement à mieux appréhender les tenants et les aboutissants de ce nouvel cadre d'expression de l'islam dans le champ politique.

2.1. Les Frères Musulmans d'Egypte : avènement d'un mouvement politico-religieux

2.1.1. Fondation du mouvement et ses personnages charismatiques

2.1.1.1. Fondation et expansion du mouvement

Durant les années vingt marquées par l'abolition du califat en Turquie et la création de l'Association des Ulémas en Algérie, vers le début des années trente, l'Egypte allait connaître l'avènement d'un mouvement religieux qui étendra ses tentacules idéologiques au-delà de ses frontières. C'est à Ismaïlia qu'un instituteur de formation s'organisera avec six autres personnages pour la mise sur pied d'un cadre d'expression de l'Islam dans le champ social, puis dans le champ politique. Sous ce rapport, Hassan al Banna explique lui-même le contexte ayant conduit à la création de ce mouvement :

« (...) En mars 1928, je reçus chez moi la visite des six Frères que voici : Hafiz Abd al-Hamid, Ahmad al-Husri, Fu'ad Ibrahim, Abd al-Rahman Hasab-Allah, Ismâ'il Izz et Zaki al-Maghribi. (...) Et ils disaient : ("Nous avons entendu, nous avons pris conscience, nous sommes marqués, mais nous ne savons quelle voie pratique suivre

pour fortifier l'islam et améliorer les musulmans. (...) Nous ne pouvons pas voir comment agir, toi tu le vois. Nous ne savons pas que faire au service de la patrie, de la religion, de la nation musulmane. Toi tu le sais. Voici ce que nous voulons aujourd'hui : nous fournissons tout ce que nous avons pour nous libérer de cette dépendance, (...) et c'est toi qui seras le responsable auprès de lui (Dieu), responsable de nous et de notre action, bref d'une communauté dévouée, qui s'engagera auprès de Dieu à vivre selon sa religion, à mourir pour lui (...). Ces paroles sincères exercèrent sur moi une impression si décisive. (...) Alors je leur dis (...) : "Dieu merci, voici et qu'il bénisse votre si sincère intention". Nous nous mîmes d'accord pour agir comme il plaît à Dieu et au service des hommes. (...) Faisons un serment d'obédience à Dieu, selon lequel nous serons des soldats du message de l'islam (...). Nous fîmes le serment de vivre en frères qui agissent pour l'islam et qui combattent pour lui. (...) Notre groupement, ce sera en premier et foncièrement une Idée, avec toutes ses significations et toutes les actions qu'elle implique. Nous sommes des frères au service de l'islam, donc nous sommes "les Frères musulmans" ». (O. Carré et M. Seurat, 2001 : 11-12).

Ainsi, Hassan al-Banna devint le fondateur principal de ce mouvement qui est directement désigné par les «Frères musulmans», al-ikhwân al-muslimûn. Son charisme et sa personnalité poussent ces derniers à le surnommer «murchid âmm» (guide suprême). Ce mouvement qui voit le jour en 1928 suivra son bout de chemin, malgré l'assassinat en 1949 de son fondateur et la pendaison de celui qui en incarne l'aile radicale, à savoir Sayyid Qutb, suivi plus tard des événements du Printemps arabe survenus au Maghreb en 2011 et qui consacrent l'arrivée au pouvoir – en Egypte en 2012 – des FM en la personne de Mohamed Morsi.

Hassan al-Banna, en effet, fut le fer de lance de ce nouvel élan de l'islamisme contemporain et sa personnalité charismatique a joué un rôle considérable dans la vulgarisation de l'idéologie de son mouvement, à tel enseigne qu'en l'espace de vingt ans, ce mouvement s'est répandu dans presque toute l'Egypte et hors de ses frontières. Le mouvement connut alors une expansion fulgurante, car la croissance a été rapide. Entre 1929 et 1948, le mouvement passa de quatre sections en 1929 à deux mille sections en 1948. Et dans l'intervalle 1948-1949, on estimera le nombre de FM à 2 millions. De manière incontestable, les FM devinrent une réalité sociale incontournable avec un nombre estimatif d'environ un million d'adhérents. (M. Guenad, 2010 : 11-14).

Sous un autre registre, si Hassan al-Banna a été remplacé par Hassan Hudaybi suite à son assassinat en 1949, il n'en demeure pas moins que l'adhésion de Sayyid Qutb et sa profonde implication a considérablement affecté l'orientation idéologique du mouvement. Ainsi, Hassan al-Banna et Sayyid Qutb constituent les deux personnages phares et incontournables de la vie de ce mouvement, même si par ailleurs le poids de la pensée idéologique d'Abul Ala Mawdudi a pesé sur la conscience religieuse de Sayyid Qutb, avec le principe de la Hakimiyya¹¹, souveraineté exclusive réservée à Dieu.

2.1.1.2. Figures emblématiques du mouvement

L'islamisme ou l'islam politique égyptien, comme le souligne Abderrahim Lamchichi, est l'un des plus anciens dans le monde arabe. Il est le résultat d'une longue histoire qui a débuté en 1928, avec la naissance du mouvement des FM. En fait, l'histoire de l'islamisme émergea en Egypte et deviendra le tronc commun de tous les mouvements islamistes égyptiens et arabes. Son évolution est marquée par deux

¹¹ Sur ce concept «hakimiyya», voir mon article, *La théorie de la « Hakimiyya » et sa dimension politique chez Sayyid Qutb* (2021). Voir aussi la Thèse d'A. H. U. A. Hamid (2004).

figures emblématiques : son fondateur Hassan al-Banna et son idéologue et doctrinaire Sayyid Qutb. (A. Lamchichi, 2001 : 66).

2.1.1.2.1. Hassan al-Banna

Hassan ibn Ahmad ibn Abd al-Rahmân al-Banna¹², alias Hassan al-Banna¹³, naquit en 1906 à Mahmûdiyya, une ville près d'Alexandrie. Il fut diplômé de Dâr al-Ulûm¹⁴ au Caire en 1923. Instituteur de son état, il invitait ses compatriotes à agir selon les directives du Coran et de la Sunna prophétique. Écoutant avec intérêt la « plaidoirie » de ses six « camarades-frères » qui étaient venus lui faire part de leurs préoccupations, il mit sur pied un cadre d'expression de leurs idées religieuses. Conscient de la lourde responsabilité qu'il vient d'endosser, il entreprit de faire connaître le message divin par des conférences, des correspondances et des publications. Il mit également sur pied une « Maison du Message » pour s'assurer du suivi de ses actions pour l'implantation de ses idées et il fonda, pour le compte des femmes, un « Institut des mères musulmanes » à Ismaïlia afin de donner aux filles une éducation musulmane solide. Hassan al-Banna s'était fixé trois axes majeurs de son activité quotidienne : « former » les enfants le jour, « réveiller et mobiliser » les parents le soir et « méditer et prier » la nuit. Se réclamant de l'Islam sunnite, il se fixera comme objectif la renaissance de la nation musulmane qui passe, selon lui, par une lutte contre « l'emprise laïque occidentale et le conformisme aveugle du modèle européen » avec comme but ultime l'instauration d'un grand Etat Islamique fondé sur les principes de la charia (M. Guidère, 2012 : 87).

Affecté au Caire en tant qu'enseignant, il y transporta le Centre Général et la Direction et y fonda le « Journal des Frères musulmans »¹⁵. En février 1949, Hassan al-Banna reçut, devant le bureau de l'Association des « Jeunesses musulmanes », des tirs de balle qui finiront par lui coûter la vie¹⁶.

Ainsi, s'est éteinte le guide des FM qui devraient, coûte que coûte, assurer la continuité de son combat. Hassan al-Hudaybi prit les rênes du mouvement, à trois ans de la Révolution des Officiers Libres qui avaient mis un terme au règne du roi Farouk, en juillet 1952. Hassan al-Hudaybi essaya tant bien que mal à mettre le mouvement sur les rails de son affirmation dans le canevas politico-religieux de l'Égypte. Cependant, un autre événement viendra impacter son orientation idéologique, lorsque revenant des États-Unis pour une mission pédagogique, Sayyid Qutb trouva – au sein des FM – un cadre lui permettant d'exprimer ses positions religieuses.

¹² Fonctionnaire de l'administration du District, son père était un homme religieux diplômé de l'université d'Al-Azhar et un imam de la mosquée du village. Ancien disciple de Muhammad Abduh, il forma son fils aîné Hassan al-Banna aux idées réformistes, puritaines, mais rationalistes aussi. C'est dans cet environnement que Banna s'abreuva des idéaux de l'Islam et devint un homme incontournable de la pensée musulmane contemporaine.

¹³ Pour plus d'information sur la vie et l'action de Banna, voir Olivier Carré & Michel Seurat, (2001). Voir également T. Ramadan (2013) et N. Afif (2010).

¹⁴ C'est-à-dire la « Maison des Sciences » qui fut fondée en 1872 pour former des professeurs dits « modernes », avec des supports didactiques modernes.

¹⁵ Il s'agissait d'un quotidien dans lequel il prêchait par écrit, en plus de ses prêches délivrés dans les mosquées et les séances d'étude du Coran.

¹⁶ Pour cet épisode sombre de sa vie, voir T. Ramadan (2013).

2.1.1.2.2. Sayyid Qutb

Sayyid Qutb Ibrahim Husayn Shadhili, alias Sayyid Qutb¹⁷ (S. Qutb, 1991 : 25-72), naquit le 9 octobre 1906 à Mûsha, dans la province d'Assiout en Haute-Egypte (M. Guenad, 2010 : 15). En 1912, il fut envoyé à une école primaire moderne. Ce qui ne l'empêche pas de s'auto-former et de mémoriser le Coran, à bas âge. Dès 1918, son père décida de l'envoyer au Caire pour apprendre un métier. Et pour des raisons de santé, il a dû interrompre ses études, avant de rejoindre, en 1922, l'école de formation d'instituteurs Abd al-Aziz. Et en 1929, il fut admis à Dâr al-Ulûm où il obtint son diplôme en 1933, avant d'être recruté comme enseignant et affecté dans différentes écoles¹⁸. Après six ans de service comme enseignant, il fut muté, en mars 1940, au Ministère de l'Education au Caire, en tant que conseiller des questions culturelles jusqu'en 1944, puis comme inspecteur de l'enseignement primaire. Par la suite, il se rendit, en 1949, aux Etats-Unis pour une mission pédagogique.

Après un séjour aux Etats-Unis, Sayyid Qutb retourna au pays le 20 août 1950. Pendant ce voyage (aller-retour), il était marqué par la vie occidentale qui fait fi, selon lui, des valeurs sociétales et des orientations religieuses, d'où la publication de son ouvrage «Al-Adâla al-ijtimâ'iyya fi al-Islam», La justice sociale en Islam, (1947). Il soutiendra même l'existence de deux sociétés distinctes : «société croyante», mujtama' islâmi et «société ignorante», mujtama' jâhili. Son retour au pays en 1950 trouvera que les FM aient perdu leur guide, Hassan al-Banna. Il fallait lui trouver un successeur, d'où le choix porté sur Hassan al-Hudaybi, le 19 octobre 1951. La mort subite d'Hassan al-Banna avait profondément affecté les FM et les guerres de positionnement étaient bien présentes : qui pour le remplacer, avec toute la personnalité et le charisme requis ? Depuis février 1949, il fallait trouver la personne idéale capable de remobiliser les FM et de porter le combat du guide. Après maintes retouches et des négociations suivies de concertations intenses, Hassan al-Hudaybi fut finalement choisi. Convaincu par le caractère noble du combat mené par les FM, Sayyid Qutb fut rassuré de trouver en eux le cadre idéal pour l'expression de ses positions idéologiques, d'où son adhésion en 1953.

Les FM vont jouer un rôle déterminant dans le combat révolutionnaire des Officiers Libres qui avaient renversé le roi Farouk en juillet 1952. Les FM seront admirés par ces derniers pour leur capacité de massification et de rassemblement. Mais une fois la révolution réussie avec l'arrivée au pouvoir des présidents-militaires, les FM qui s'attendaient à une prise en charge des aspirations religieuses commencèrent à critiquer le nouveau régime et à l'accuser de faillir aux idéaux de l'Islam (M. Guenad, 2010 : 48-49). Ceci marqua le début du conflit entre les FM et le régime nassérien. De fait, pour Sayyid Qutb, le régime de Nasser fait montre d'une indifférence totale des préoccupations de l'Islam. Ses écrits effectués en prison ont poussé certains islamistes à la radicalisation extrême, au point de théoriser le jihad en vue de mettre un terme au pouvoir en place et d'instaurer un Etat où la charia serait strictement appliquée.

Mathieu Guidère revient sur la quintessence des idées de Sayyid Qutb : « Ses idées se résument en une critique acerbe des sociétés musulmanes contemporaines accusées d'être impies, parce qu'elles ne suivent pas à la lettre les enseignements du texte coranique. C'est pourquoi, il faut réislamiser, selon Qutb, la société par tous les moyens, y compris en ayant recours à la violence. Pour Qutb, l'Islam est la solution à tous les

¹⁷ Il raconta lui-même sa biographie dans son ouvrage intitulé, *tiflun min al-qarya*, (un enfant du village). Il y mit en exergue tous les épisodes de sa vie sociale, religieuse et idéologique.

¹⁸ Effectivement, il fut affecté tour à tour à l'école primaire de Dawudiyya (1933- 1935), à l'école de Dimyat (1935), à l'école de Bani Souwif (1935-1936) et à l'école de Hilwan (1936-1940).

problèmes de la société et l'influence occidentale est l'ennemi à combattre, ainsi que tous ceux qui se réclament de cette influence ». (M. Guidère, 2012 : 91). Conscient de la dimension de son combat religieux, Sayyid Qutb passa par ses écrits¹⁹ pour pérenniser son combat et mettre en exergue le sens et l'orientation de son engagement politico-religieux.

Face à la détermination de Sayyid Qutb qui ne cessait de critiquer le régime en place, Nasser jugea opportun de museler les FM en les jetant en prison, où le radicalisme religieux continuait à connaître une certaine envergure, grâce à la position radicale de Sayyid Qutb. Rejoignant la position d'Abul Ala Mawdudi sur le principe de la *hâkimiyya*, souveraineté absolue de Dieu, il trouva ici un prétexte pour se radicaliser davantage. Considéré certainement comme un personnage qui «dérange», sa pendaison en août 1966 n'était que l'aboutissement d'un bras de fer tendu entre lui et le régime nassérien.

Le mouvement des FM a connu une nette vulgarisation à travers la société égyptienne, au point de devenir une force religieuse incontournable dans le sillage de l'affirmation des mouvements religieux d'obéissance politique. De la naissance du mouvement en 1928 jusqu'aux élections présidentielles de juin 2012, celui-ci a toujours nourri des visées politiques lui permettant d'accéder au sommet de l'Etat pour parachever la mission qu'il s'était assignée : islamiser la société et instaurer la charia. Car, il fallait que l'Islam retrouve sa place dans le concert des prises de décisions.

2.1.2. Vers une action politique

De prime abord, force est de noter que les préoccupations des six compagnons qui étaient venus rencontrer Hassan al-Banna étaient en réalité des préoccupations partagées, vu l'adhésion massive à la cause des FM. Et c'est fort de cette popularité indiscutable que les FM furent sollicités par les Officiers Libres qui finirent par renverser le Roi Farouk. Par conséquent, ils étaient indispensables dans ce combat patriotique engagé par les Officiers Libres qui étaient en gestation depuis 1936 à l'Académie militaire. Seulement, l'arrivée au pouvoir en 1954 de Gamal Abdel Nasser, qui avait mis un terme au régime de Mohammed Neguib, va contribuer à la descente aux enfers des FM qui dénonçaient les pratiques antireligieuses du régime. Et Nasser fera face au radicalisme incarné par Sayyid Qutb. Beaucoup de FM seront jetés en prison du seul fait qu'ils considèrent que le régime de Nasser est un régime mécréant et impie qui bafoue les règles fondamentales de la charia. Les FM, convaincus des thèses de Sayyid Qutb, seront soumis à des situations carcérales difficiles. Effectivement, les années soixante ont été marquées par la répression du mouvement, conduisant du coup à la radicalisation progressive de certains de ses membres (M. Guidère, 2012 : 87).

Malgré les tensions tendues entre le régime et les FM, ceux-ci vont mener clandestinement leurs activités religieuses, tout en s'intéressant de façon progressive aux questions politiques. L'assassinat d'Anouar Sadate en octobre 1981 va pousser les autorités politiques à adopter de nouvelles stratégies face aux actions religieuses et sociales des FM. Cependant, le printemps arabe noté au Maghreb en 2011 va reconfigurer l'espace géopolitique de cette partie de l'Afrique du nord, notamment en Egypte où les FM se constituèrent en parti politique, Parti de la Liberté et de la Justice (PLJ), pour pouvoir participer aux élections présidentielles de juin 2012, après le départ

¹⁹ Effectivement, parmi ses écrits figurent : «*Al-Adâla al-Ijtimâ'iyya fi al-Islam*» (Justice sociale en Islam), «*Ma'âlim fi al-Tarîq*» (Jalons sur la route), «*Mustaqbal li haza dîn*» (L'avenir de cette religion), «*Fi zilâl al-Qur'ân*» (Sous l'ombre du Coran), etc...

obligé de Hosni Moubarak, emporté par les vagues du Printemps arabe, tout comme ont été emportés Ben Ali (Tunisie) et Kadhafi (Libye).

Arrivés au pouvoir en juin 2012, ils furent rattrapés par le syndrome du FIS en Algérie. Effectivement, le président Mohamed Morsi, issu du rang des FM, a été destitué en juillet 2013, après le déclenchement du mouvement de contestation, tamarrud, en mai 2012, marquant ainsi la courte durée de l'expérience politique des islamistes égyptiens. En Algérie, le FIS a été dissous par décision de justice, le 4 mars 1992, après la tenue des élections municipales de 1990 et législatives de 1991. La situation de l'Algérie a été très préoccupante au lendemain de la dissolution du FIS, suivie de l'assassinat de Mohamed Boudiaf en juin 1992. A cet effet, dans l'ouvrage dirigé par Remy Leveau et intitulé «L'Algérie dans la guerre» (1995 : 13-134), force est de noter les contributions d'éminents spécialistes de la pensée de l'islamisme algérien, à l'image de Remy Leveau, d'Omar Steele, de Luis Martinez, de Meriem Vergès et de Severine Labat. Ils ont tous mis l'accent sur les tenants et les aboutissants de ce conflit constaté durant les années quatre-vingt-dix, en Algérie.

L'idée de placer les idéaux de l'Islam dans l'espace politique a été une préoccupation fondamentale des mouvements religieux d'obédience politique, car si l'Islam est une religion de foi et de spiritualité, l'islamisme se positionne comme un cadre d'expression de l'idéologie de l'Islam. De ce fait, les islamistes sont animés par ce souci majeur de faire accepter l'Islam dans le jeu politique et démocratique. Olivier Roy tentera de justifier l'usage du terme «islamistes», lorsqu'il écrit : « Nous appelons "islamistes" les mouvements qui voient dans l'islam une idéologie politique et qui considèrent que l'islamisation de la société passe par l'instauration d'un Etat islamique, et pas, seulement par la mise en œuvre de la charia ». (O. Roy, 2004 : 33). Mieux, il estime que le politique et l'Etat sont au cœur de la pensée des ténors de l'islamisme contemporain tels qu'Abul Alâ Mawdudi, Hassan al-Banna et Sayyid Qutb. (O. Roy, 2004 : 33). Par conséquent, l'islamisme va progressivement s'intéresser aux questions politiques, par le canal de la voie démocratique, d'où cet intérêt de participer aux différentes élections, comme les cas du FIS, de la Nahda et des FM.

3. L'islamisme à l'épreuve de l'affirmation politique

La question du rapport entre la religion et la politique a été une préoccupation de David Vauclair dans son ouvrage «Géopolitiques des religions et des spiritualités» (2021). En fait, l'expression de l'Islam dans un champ purement politique s'est présentée comme une équation focale des analystes et des penseurs musulmans contemporains : fallait-il allier Religion (spiritualité) et politique (temporalité) ? Sont-ils incompatibles conduisant du coup à la séparation de l'Eglise et de l'Etat ? Sont-ils compatibles pour cautionner la révolution iranienne de 1979, consacrant l'arrivée de l'Islam chiite au sommet de l'Etat ? En tout état de cause, l'échec de l'Islam politique expérimenté avec le FIS et les FM confirmera-t-il l'impossibilité des islamistes de gérer les affaires étatiques au sommet de l'Etat ? Cet échec pourra-t-il expliquer l'inacceptation de la vision islamique dans la gestion des affaires de l'Etat ? Abderrahim Lamchichi revient sur cette question cruciale de l'affirmation de l'Islam politique : « L'islamisme a lamentablement échoué à proposer un projet de société viable ; il n'a même pas été capable de transcender les clivages internes qui le minent. (...) Au total, trois facteurs importants se conjuguent pour expliquer cet échec : l'épuisement de l'utopie à l'épreuve du temps et du pouvoir, les incessants conflits entre ses diverses composantes et l'impossibilité de résoudre l'épineuse questions de la démocratie et du pluralisme ». (A. Lamchichi, 2001 : 18). N'est-ce pas un prétexte saisi par Olivier Roy pour intituler son ouvrage «L'échec de l'islam politique» ? Il y évoquait, de toute façon, les impasses de l'idéologie islamiste, d'où les trois pannes mentionnées et qui pourraient empêcher la

réalisation effective de l'islam politique : « Panne de textes, Panne de concepts et Panne de l'action ». (O. Roy, 1992 : 95). Pour lui, l'évidence est de constater tout simplement «L'impossible Etat islamique». (O. Roy, 1992 : 96-101). Convaincu de sa position, il écrit dans un autre ouvrage «L'Islam mondialisé» : « Le concept d'Etat islamique est contradictoire et impossible à réaliser, parce que, s'il y a Etat, c'est qu'il y a primat du politique et donc une force de sécularisation ». (O. Roy, 2004 : 7).

Dans son ouvrage «Révolutions arabe et Jihadisme», Hatem M'Rad démontre toute la préoccupation relative à cette tentative de l'affirmation de l'Islam politique : « En Algérie, en Afghanistan, en Iran, en Arabie Saoudite, au Koweït, à Qatar depuis des années déjà ; en Tunisie et en Egypte aujourd'hui, pour ce qui concerne l'exercice du pouvoir ; pour les Talibans, le Hezbollah ou le Hamas, pour ce qui concerne les groupes terroristes, l'Islam politique a pu démontrer que l'Islam politique, ça ne marche pas. L'Islam politique n'a ni compétence, ni savoir-faire en politique ». (H. M'Rad, 2017 : 137)²⁰.

Quoiqu'il en soit, le mouvement des FM, dont les idées se sont rapidement diffusées dans le reste du monde arabe, a été un acteur incontournable de la vie politique dans plusieurs pays arabes comme en Tunisie, au Maroc, en Libye, au Yémen et en Turquie (M. Guidère, 2022 : 216). Ce mouvement luttait contre l'occidentalisation des mœurs, la sécularisation du droit et la domination coloniale (A-L. Dupont, 2021 : 74-75)²¹. Durant les années soixante, le régime incarné par les Officiers Libres feront vivre les FM des moments sombres de leur histoire. Les agissements du régime nassérien à leur égard les conduiront à la radicalisation extrême, car pour eux il n'est pas question de négocier ou de discuter avec un régime qu'ils jugent «impies» et/ou «antireligieux». Sayyid Qutb a joué un rôle primordial dans cette radicalisation ayant conduit aujourd'hui à la naissance du jihadisme-terrorisme incarné par des mouvements tels que Daesh, Boko Haram, Aqmi et Al-Qaïda. Pour Mathieu Guidère, « Le terrorisme de l'aile radicale de l'islamisme jihadiste égyptien trouve sa justification dans la pensée d'un ancien idéologue des Frères musulmans, Sayyid Qutb, exécuté par le régime égyptien et considéré comme le principal théoricien du jihad armé ». (M. Guidère, 2012 : 91).

A la mort de Gamal Abdel Nasser²² en 1970, son successeur Anouar Sadate utilisa les FM afin de contrer la montée en puissance de l'extrême gauche et promet l'intégration future de la charia dans les lois égyptiennes. Malheureusement, sa politique libérale, sa participation aux accords de Camp David²³ et son déplacement en Israël font basculer certains islamistes extrémistes dans la violence qui conduit à son assassinat, le 6 octobre 1981. Son successeur, Hosni Moubarak alla dans le sens de reconnaître les FM en tant

²⁰ Dans cette citation, c'est bien écrit « ... l'Islam politique a pu démontrer que l'Islam politique ... », c'est-à-dire que l'expression «Islam politique» est reprise deux fois.

²¹ Cet auteur a illustré par des cartes et des images l'organigramme des FM, tout comme il y a présenté succinctement la chronologie existentielle des FM en comparaison à l'histoire du pouvoir en Egypte de 1923 à 2013, ainsi que la situation transnationale des FM en 2013, coïncidant avec la destitution de Mohamed Morsi à la tête du pays.

²² Né le 15 janvier 1918 à Alexandrie, Gamal Abdel Nasser – 2^{ème} président de la République – mena une politique socialiste et panarabe, appelé «nassérisme». Nationalisant le Canal de Suez en 1956, il adoptera en 1962 des mesures socialistes et mena des réformes majeures pour moderniser l'Egypte. Il fut profondément affecté par la dissolution de la République Arabe Unie (RAU) avec la Syrie, par la guerre au Yémen et la défaite de la guerre des Six jours de 1967. Après la fin du sommet de la ligue arabe en 1970, il succomba des suites d'une crise cardiaque, le 28 septembre 1970.

²³ Les accords de Camp David furent signés le 17 septembre 1978 par le président égyptien Anouar Sadate et le premier ministre israélien Menahem Begin, sous la médiation du président des Etats-Unis, Jimmy Carter.

qu'une association religieuse et non en tant que parti politique (M. Guidère, 2012 : 88). Dans les années quatre-vingt-dix, – au moment où l'Algérie était plongée dans une guerre civile après l'annulation des résultats électoraux, l'arrêt du processus électoral et la démission de Chadli Bendjedid²⁴ – les FM déclarent leur ralliement à la démocratie pour participer au jeu électoral sous la bannière du PLJ.

Assurément, les FM reviendront sur la scène politique au lendemain du printemps arabe de 2011 qui avait entraîné la fin de règne de régimes des pays du Maghreb, en l'occurrence Zine el-Abidine Ben Ali en Tunisie, Hosni Moubarak en Egypte et Mouammar Kadhafi en Lybie²⁵. En Egypte, la chute de Moubarak sera suivie des élections présidentielles de juin 2012, où le candidat des FM, Mohamed Morsi²⁶, aura comme adversaire au second tour, Ahmed Chafiq. Elu président en juin 2012, il sera destitué manu militari en juillet 2013 par l'armée sous le commandement du Général Abdel Fattah al-Sissi, tout comme le FIS algérien avait été écarté du jeu électoral par l'armée en janvier 1992. Ailleurs, la percée des islamistes dits «modérés» dans le jeu démocratique a été notoire, comme les cas de la Nahda (Tunisie) et de l'AKP (Turquie). D'autres mouvements assurent leur survie physique et idéologique par une résistance farouche comme les cas du Hezbollah (Liban) et du Hamas (Palestine). A l'opposée, des mouvements terroristes – se réclamant du salafisme-jihadisme (Daesh, Boko Haram, AQMI, Al-Qaïda, AQPA, Abu Sayyaf, Shebab, MUJAO, ...) – vont emprunter d'autres voies pour faire prévaloir leurs idéologies. Ces mouvements considèrent que le recours au jihad constitue l'unique voie pour hisser la voix de l'Islam au sommet des instances de décisions, en lieu et place des régimes taxés d'impiété et d'hérésie.

Conclusion

Partant du prétexte que le salafisme ait donné naissance à l'islamisme politique, cette étude a permis de mettre la lumière sur les traits spécifiques du salafisme, ainsi que son étroite relation avec le wahhabisme, tous deux inspirés du Hanbalisme qui prônait un Islam rigoriste et puritain. En fait, les courants religieux, qui ont émergé vers la fin du 19^{ème} siècle, ont servi de cadre d'expression d'un Islam qui semblait perdre ses «ailes» au lendemain de la dissolution du califat en Turquie. Considérant le principe d'un retour aux pratiques telles qu'effectuées par les pieux prédécesseurs, les tenants de l'islamisme

²⁴ Cet arrêt du processus électoral faisait suite aux victoires du Front Islamique du Salut lors des élections municipales (1990) et législatives (1991). Fondé par Abassi Madani et Ali Belhadj, le FIS était officiellement reconnu en 1989, à la suite du multipartisme instauré par le régime de Bendjedid. Ainsi, pour des raisons géopolitiques et géostratégiques, l'Armée décida d'annuler les résultats des élections, de dissoudre les FM et d'imposer Mohamed Boudiaf comme président de la République après la démission de Bendjedid en janvier 1992. Cette réaction de l'Armée, considérée comme un «putsch» ou un «hold-up» électoral, poussera les islamistes dans la rue pour dénoncer cette mascarade politique et plongera l'Algérie dans une guerre civile, durant les années 90 et le début des années 2000.

²⁵ A propos du Printemps arabe survenu au Maghreb, voir T. Ramadan (*L'Islam et le réveil arabe*), M. Guidère (*Le Choc des révolutions arabes*) et H. M'Rad (*Révolutions arabes et Jihadisme*).

²⁶ Mohamed Morsi s'était présenté aux élections en tant que candidat du Parti de la Liberté et de la Justice (PLJ). Le 1^{er} tour de ces élections étaient tenues les 23 et 24 mai 2012 ; alors que le 2nd tour fut organisé les 16 et 17 juin 2012. A l'issue du 2nd tour, Mohamed Morsi obtint 51,73 % des voix contre 48,27 % des voix en faveur d'Ahmed Chafiq. Ainsi, le président de la transition, Mohamed Hussein Tantawi, passera le témoin au nouveau élu, officiellement proclamé président de la République égyptienne, le 24 juin 2012. Malheureusement, il ne sera à la tête du pays qu'une courte durée de 12 mois, car l'armée exigera sa démission en juillet 2013, suite au mouvement de contestation populaire, tamarrud, lancé en mai 2013. Et le rêve des FM d'allier, au plus haut sommet de l'Etat, le temporel et le spirituel tomba à l'eau, avec l'arrivée du Général Abdel Fattah Al-Sissi.

ont jugé le contexte favorable pour élargir le champ du combat des réformistes qui revendiquaient plus de considération aux valeurs morales et sociales de l'islam. Face à la présence de l'impérialisme occidentale, par le canal des mandats britanniques comme français, et malgré l'action non négligeable des pères du réformisme musulman, l'islam avait besoin plus de souffle pour marquer son empreinte, d'abord dans l'espace social, puis dans l'espace politique. Et l'arrivée du mouvement des FM a joué un rôle prépondérant dans cette entreprise de survie de l'islam face aux vagues impériales qui cherchent à imposer leur hégémonie culturelle et idéologique. Ce mouvement était profondément marqué par des figures emblématiques, à l'instar d'Hassan al-Banna et de Sayyid Qutb.

Malgré les difficultés et les obstacles, le mouvement des FM va vivre sa première expérience électorale de grande envergure en juin 2012. Ces élections seront une occasion inoubliable avec l'arrivée au pouvoir du candidat des FM, Mohamed Morsi. Cependant, la gestion des affaires de l'Etat s'est avérée délicate pour ces islamistes qui croyaient détenir la solution aux maux sociétaux. Les premières activités étatiques de Mohamed Morsi, au plan national qu'au plan international, n'étaient certainement pas appréciées par les Egyptiens qui finirent par lancer – dès mai 2012 – le mouvement de contestation, tamarrud, pour demander sa démission. La situation était telle que l'armée était obligée de prendre ses responsabilités pour mettre un terme au régime incarné par l'idéologie islamiste, d'où sa destitution en juillet 2013 par le Général Abdel Fattah al-Sissi. Aujourd'hui, l'avenir politique des FM reste une préoccupation majeure.

Aussi, cette volonté de porter la voix de l'islam au sommet de l'Etat est-elle en train de se traduire en une utopie, car l'islamisme politique, tel que conçu par les FM, est en phase d'essayer un échec. A l'opposé, en Iran, l'Ayatollah Khomeiny est parvenu à imposer l'idéologie chiite, traduisant ainsi en acte la théorisation de l'islam politique. En Algérie, le FIS a été dissous bien avant son accession au pouvoir, d'où l'impossibilité de déduire leur incompétence en matière de gestion des Affaires de l'Etat. Le Hezbollah libanais et le Hamas palestinien continuent de marquer leurs empreintes idéologiques.

De toute façon, l'échec de faire prévaloir les idées politiques de l'islam au sommet de l'Etat a été une évidence, d'où la préoccupation d'Olivier Roy qui parle de l'échec de l'islam politique, même si par ailleurs la mondialisation de l'islam reste une réalité pour lui. L'islamisme cherchait à vulgariser, à grande échelle, les idéaux politiques de l'islam, pour une meilleure prise en charge des fondamentaux de la charia. Cependant, cet islamisme peine à s'imposer, aussi bien par le canal de la voie démocratique que par la voie du jihad.

Références Bibliographiques

Afif, Naïma, 2010, Hassan al Banna : Textes originaux, Paris, Ed. Tawhid.

Ba, Abdourahmane, Avril 2021, « Nazariyya al-hâkimiyya wa bu'duhâ al-siyâsî inda Sayyid Qutb » (Théorie de la "Hakimiyya" et sa dimension politique chez Sayyid Qutb), in Revue des Etudes Arabes et Islamiques, Université Cheikh Anta Diop, Dakar, N° 1, pp. 399-429.

Bouchet, Christian, 2002, Islamisme, Paris, Editions Pardès, Puisseaux.

Carré, Olivier & Seurat, Michel, 2001, Les Frères Musulmans (1928-1982), Paris, l'Harmattan.

Dupont, Anne-Laure, 2021, Atlas de l'islam : Lieux, pratiques et idéologies, Paris, Edition Autrement.

Guenad, Mohammed, 2010, Sayyid Qutb, Itinéraire d'un théoricien de l'islamisme politique, Paris, l'Harmattan.

Guidère, Mathieu, 2012, Le choc des révolutions arabes : de l'Algérie au Yémen, 22 pays sous tension, Paris, Editions Autrement Frontières.

Guidère, Mathieu, 2022, Dictionnaire de la culture arabe, Paris, Ellipses Éditions Marketing S.A.

Huntington, Samuel, 1997, Le choc des civilisations, Paris, éd. Odile Jacob.

Lamchichi, Abderrahim, 2001, Géopolitique de l'islamisme, Paris, l'Harmattan.

Leveau, Rémy, 1995, L'Algérie dans la guerre, Bruxelles, Editions Complexe.

Manzûr, Jamâl Dîn Abu Al-Fadl Muhammad Ibn Mukrim Ibn, 1971, Lisân al-'arab, Beirut, Tome 5, Dar Al-Kotob al-Ilmiyah.

M'Rad, Hatem, 2017, Révolutions arabes et Jihadisme, Tunis, Editions Nirvana.

Ramadan, Tariq, 2011, L'Islam et le réveil arabe, Paris, Presses du Châtelet.

Ramadan, Tariq, 2013, Aux sources du renouveau musulman : d'Al-Afghani à Hassan al-Banna : un siècle de réformisme islamique, Paris, Ed. Tawhid, 3^{ème} édition.

Rougier, Bernard, 2008, Qu'est-ce que le salafisme ?, Paris, Presses Universitaires de France.

Roy, Olivier, 2004, L'Islam mondialisé, Paris, Edition du Seuil.

Roy, Olivier, 1992, L'échec de l'islam politique, Paris, Edition du Seuil.

Vauclair, David, 2021, Géopolitique des religions et des spiritualités, Paris, Editions Eyrolles.