

“ Les “libres” yéménites, le courant réformiste et les frères musulmans ; Premiers repères pour l’analyse ”,
François Burgat, Mohamed Sbitli

► **To cite this version:**

François Burgat, Mohamed Sbitli. “ Les “libres” yéménites, le courant réformiste et les frères musulmans ; Premiers repères pour l’analyse ”,. IFPO Damas. Cherif (al) Maher, Kawakibi, Salam, Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes. Actes du colloque d’Alep à l’occasion du centenaire de la disparition de Cheikh Abd al-Rahmân al-Kawâkibî,31 mai-1er juin 2002, IFPO, Damas 2003., IFPO Damas, pp. 46-67., 2003. <halshs-00134132>

HAL Id: halshs-00134132

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00134132>

Submitted on 28 Feb 2007

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

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

LES « LIBRES » YÉMÉNITES, LE COURANT RÉFORMISTE ET LES FRÈRES MUSULMANS.

Premiers repères pour l'analyse.

François BURGAT (CNRS-CEFAS)
Mohamed SBITLI (CEFAS-Université de Sanaa) ¹

L'influence des grands réformistes musulmans de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e sur le processus de modernisation politique de l'*imamat*, puis, à partir de 1926, du *royaume mutawakilite* du Yémen, est manifeste. Des sources multiples, recensées très partiellement seulement dans ces quelques pages, attestent que les élites modernisatrices du Yémen se sont nourries de la lecture (longtemps interdite) des principaux auteurs de la *Nahḍa*. De Ğamāl al-Dīn al-Afġānī (1838-1897) à Rašīd Riḍā (1865-1935) et à Muḥammad ‘Abduh (1849-1905), en passant par ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī (1849-1902) bien sûr, mais également par ‘Abd al-‘Azīz al-Ta‘ālibī (1874-1944), le fondateur du parti nationaliste tunisien « Destour », ou encore par le druze Šakīb Arslān (1871-1946) ², leur influence est constante dans les références des élites yéménites de la première moitié du XX^e siècle ³.

1. Renaud Detalle, chercheur associé au CEFAS, a participé à la rencontre d'Alep et aux premières étapes de la préparation de cette communication. Renaud Detalle ayant quitté le Yémen pour prendre à Genève des responsabilités au sein du Secrétariat de l'ONU pour les droits de l'homme, la rédaction finale est le produit de la collaboration des deux auteurs signataires de ces lignes.

2. Cleveland, William, *Islam Against the West : Šakīb Arslān (1869-1946) and the Campaign for Islamic Nationalism*, al-Saqi-Books, University of Texas Press, 1985, 223 p.

3. Les références de certains des Yéménites libres sont plus éclectiques encore : « Nous lisons, écrit Aḥmad M. al-Šāmī, « Tolstoï, Taghor, Nietzsche et Kant, Rousseau, Hugo, Gorki, Marx, Hegel, Spencer. Et en même temps, nous lisons le Coran, le *tafsīr* de Zamaḥṣārī et Nahj al-Balāġa, Ğamāl al-Dīn al-Afġānī et Muḥammad ‘Abduh ». Cette même dichotomie entre œuvres classiques et pensée occidentale est attestée par Muqbilī al-Ḥusayn Muḥammad, in *Muḍakkirāt al-Muqbilī*, Dār al-Fikr, 1986, 432 p. Voir également le Qadi Abdelkarīm al-Iryānī, cité par Muṣṭafā Sayyid Sālim et A. Abū Rijāl, *Maġallat al-ḥikma al-Yamaniyya*, Markaz al-dirāsāt al-

L'appréciation portée par 'Abdallah al-Baradūnī (décédé en 1998), l'un des plus grands poètes yéménites contemporains, témoigne à elle seule de l'importance de cette filiation : « Al-Kawākibī a joué dans la révolution yéménite un rôle proche de celui de Jean-Jacques Rousseau dans la révolution française » (...) « Al-Manfalūṭī (1876-1924) et Muḥammad 'Abduh eurent une influence considérable sur la littérature de notre pays à la fin des années vingt. Al-Kawākibī et Ğurġī Zaydān (1861-1914)⁴ eurent pour leur part une influence politique et littéraire. *La Nature de l'absolutisme* a été le premier ouvrage à éclairer la tyrannie de l'imam Yaḥyā »⁵.

De fait, la déconstruction intellectuelle de l'absolutisme des souverains arabes dans *Ṭabā'ī' al-istibdād wa maṣāri' al-isti'bād*⁶ a manifestement contribué à cristalliser l'opposition à l'imam Yaḥyā Ḥamīd al-Dīn (au pouvoir de 1904 à 1948) et à Aḥmad son fils qui lui a succédé jusqu'en 1962. La demande pressante de participation politique est au cœur de la gestation du mouvement réformiste incarné par le courant des Yéménites libres d'abord⁷, et le mouvement républicain d'une manière générale. Aḥmad Muḥammad Nu'mān (1909-1996), l'un des deux prestigieux fondateurs des Yéménites libres, se réfère, comme beaucoup d'autres intellectuels de son époque, à Kawākibī comme à l'une de ses premières lectures politiques⁸. Nu'mān a

yamaniyya, 1979, p. 176. « Malgré leur pauvreté et leurs limites, les influences suivantes ont joué un rôle profond dans l'identité intellectuelle du mouvement national. Premièrement, les écrits de quelques oulémas libéraux (*mutaḥarrirīn*) comme Ibn al-Amīr, al-Wazīr, al-Jalal, al-Šawkānī et al-Muqbilī. Et aussi les œuvres d'al-Afgānī et d'al-Kawākibī et de l'imam Muḥammad 'Abduh et son élève Rašīd Riḏā. Viennent ensuite les œuvres intellectuelles et littéraires contemporaines qui paraissaient dans certains journaux qui parvenaient au Yémen. »

4. Sur Ğurġī Zaydān, cf. Anne-Laure Dupont, *Gurġi Zaydan (1861-1914) écrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe*, Thèse, Université de Paris -Sorbonne, 2001, 719 p.

5. Al-Baradūnī, *Riḥla fī-l-šī'r al-yamanī qadīman wa ḥadīṭan*, Dār al-Awda, Beyrouth, p. 52. « L'Égypte, on le sait, fut la mère de la renaissance contemporaine du fait de son indépendance relative du pouvoir ottoman. Au point que s'y réfugièrent des écrivains syriens ou libanais apportant dans leurs bagages les parfums de la littérature française. En Égypte, dans les années 1920, s'établit le *leadership* de la poésie de Šawqī, et celui de Šakīb Arslān dans le domaine du *bayān* (la « belle langue »). Al-Manfalūṭī fit évoluer le style de prose rythmée vers le *izdiwāġ al-raqīq* ».

6. 'Abd al-Raḥmān al-Kawākibī, *Œuvres complètes*, Beyrouth, Markaz dirāsāt al-wiḥda al-'arabiyya, 1995, 579 p.

7. J. Leigh Douglas, *The Free Yemeni Movement 1935-1962*, Beyrouth, A.U.B., 1987.

8. *Mudakkirāt Aḥmad Nu'mān*, CEFAS-CAMES-AUB, Madbouli, Le Caire, Sanaa, Beyrouth, 2003 (en arabe), p. 33.

été au Caire le secrétaire de Šakīb Arslān, lui même disciple de Muḥammad ‘Abduh. Les Réformistes et les auteurs de la *Nahḍa* ont-ils été les seuls acteurs de la modernisation politique du Yémen imamite ? Jusqu'à quel point leur discours répondait-il aux attentes des sujets de l'imam absolutiste de l'un des rares Etats arabes à être demeuré indépendant mais également le plus isolé de la région ? Les Frères musulmans, très présents dans l'histoire du Yémen, ont-ils joué un rôle antagonique à celui des réformistes, ou au contraire ont-ils contribué à la dynamique modernisatrice ? Sur un territoire à la fois avide d'ouverture sur le monde et constitué d'une société très fortement imprégnée de religiosité, la dénonciation de la soumission des leaders colonisés et l'appel à la réforme religieuse pouvaient-ils avoir la même portée que dans les territoires sous mandat ou colonisation française ou britannique ?

Dans cette brève contribution, nous soumettons à la critique deux propositions de recherche, pour répondre à ces questionnements.

- Au Yémen, l'absence de présence coloniale rend très spécifique, à l'échelle de l'empire ottoman finissant, la relation entre le courant du réformisme musulman et les élites nationalistes et modernisatrices. Chacun des deux types d'interlocuteurs semble avoir cherché chez l'autre ce qui lui faisait défaut : indépendance et protectionnisme pour les uns, ouverture sur le monde pour les autres.

- Contredisant la thèse qui tend fréquemment à voir dans les Frères musulmans un courant antinomique avec son prédécesseur réformiste, la pratique yéménite n'a jamais clairement dissocié les deux appartenances. Les Frères musulmans ont été étroitement impliqués dans le processus de modernisation du Yémen dont les élites leur ont toujours reconnu cette vocation et ce rôle.

I - LE YÉMEN ENTRE « AUTHENTICITÉ » ISLAMIQUE ET DÉFICIT DE MODERNITÉ

Historiquement, la première spécificité du Yémen tient sans doute au fait qu'en la personne de Šawkānī (1760 -1834), l'imamat zaydite a produit lui-même l'un des fondateurs⁹ du courant réformiste. La paternité de Šawkānī sur une bonne part des idées d'Abduh ou d'al-Afġānī est facile à mettre en

9. Cf. Bernard Haykel : *Revival and Reform in Islam : the Legacy of Muḥammad ‘Alī al-Šawkānī and the Nature of the Islamic State in Yemen*, PhD Thesis, Oxford University, Magdalen College, Michaelmas 1997; Cambridge University Press, 2003.

évidence¹⁰. Mais l'essentiel de l'originalité de la relation entre les élites intellectuelles yéménites du xx^e siècle et l'héritage réformiste est ailleurs. Le recours aux ressources idéologiques des réformistes ne pouvait être en fait que sélectif et atypique dans un pays où le principal facteur de gestation du courant réformiste — la trop grande « proximité » envahissante de l'*alter ego* incarné par la civilisation occidentale — faisait largement défaut¹¹. En effet, dans le Yémen du Nord, le départ des Ottomans en 1918 n'a été suivi d'aucune présence occidentale. Ce retrait s'est opéré, au terme d'une longue lutte armée qui a eu tous les attributs d'une résistance anti-coloniale, au bénéfice d'un imamat zaydite qui, fort de sa victoire sur l'« occupant turc » et de sa longue assise historique (près d'un millénaire), a adopté une politique à la fois isolationniste et religieusement très conservatrice. L'une des demandes formulées avec succès par l'imam Yaḥyā au terme des premiers accords passés avec les Ottomans, sera ainsi le « respect » accru de « la shari'a islamique »¹². Le Yémen ne souffrira donc ni de cette

10. Šawkānī a notamment tenté de dépasser les divisions entre les différentes écoles juridiques. Il a été l'un des premiers à dénoncer les méfaits du *taqlīd*. Sa pensée contient également en germe quelques références au constitutionnalisme et à la limitation des pouvoirs du gouvernement, auquel il revient d'accepter les conseils de la nation. « Celui qui gouverne au nom de l'Islam a une responsabilité à l'égard de la nation. Ceci d'un côté. D'un autre côté, la nation a elle-même des devoirs à son égard. L'une des premières d'entre elles est l'obéissance. Une autre est de lui prodiguer des conseils ». Cité par Ḥasan Muḥammad al-Dāhir in *Rafa' al-asatīn fī ḥukm al-ittiṣāl bi-l-salāṭīn*, Dār Ibn Ḥazm, Beyrouth, 1992, p. 34. La proximité entre Abduh et son ancêtre yéménite Šawkānī est évidente : « Ma voix s'est élevée pour appeler à deux très grandes entreprises, écrit Abduh. La première était de libérer la pensée de l'imitation (*taqlīd*). La seconde, dont je me suis fait l'avocat et que personne ne semblait voir bien que ce soit le fondement de leur vie sociale, était la nécessité de différencier l'obéissance que doit le peuple au gouvernant et le droit du peuple à la justice de la part de ce gouvernant (...) Nous avons défendu l'idée que le gouvernant, quand bien même on lui doit le devoir d'obéissance, demeure une simple créature, qui peut se tromper et qui est susceptible de tomber sous la domination de ses désirs. Rien ne peut alors corriger ses erreurs. Et rien n'arrête la tyrannie de ses désirs si ce n'est les conseils que lui prodigue la nation par le verbe et par l'action ». Cité par Aḥmad Amīn, *Zu'amā' al-iṣlāḥ fī-l-'aṣr al-ḥadīṭ*, Beyrouth, Dār al-Kitāb al-'arabī, 1979, p. 84.

11. Sur l'histoire du Yémen contemporain, voir Paul Dresch, *A History of Modern Yemen*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 272 p. Voir aussi Joseph Chelhod, *L'Arabie du Sud*, Paris, Maisonneuve et Larose, (III tomes), notamment John Baldry, « One Hundred Years of Yemeni History 1849-1948 », dans le tome II. Voir enfin Muṣṭafā Sayyid Sālīm, *Takwīn al-Yaman*, Le Caire, Al-Ḥadīṭ, 1963.

12. Caesar E. Farah, *The Sultan's Yemen, Nineteenth-Century Challenges to the Ottoman Rule*, London-New York, I.B. Tauris, 2002, p. 297.

« déculturation » ni, *a fortiori*, de cette « désislamisation » symbolique que va entraîner, dans le reste de la région, la montée en puissance des catégories et du lexique de l'Europe colonisatrice. Cet isolationnisme très volontariste, valorisé par le regard extérieur (arabe) comme source d'indépendance va toutefois être progressivement dénoncé de l'intérieur par les élites modernisatrices yéménites. C'est en ce sens que chacun des deux interlocuteurs (yéménites et réformistes musulmans) va paraître chercher chez l'autre ce qui lui faisait défaut. Sans nier la dimension négative de l'isolement du « Tibet de la mer rouge » (comme le Yémen fut parfois désigné par les observateurs occidentaux), les réformistes musulmans vont y chercher une sorte de conservatoire de l'authenticité arabe et islamique qu'il fallait à tout prix préserver. A l'inverse, les modernisateurs yéménites vont, paradoxalement, regarder en direction des réformistes musulmans comme de possibles vecteurs de cette modernité occidentale que ces derniers s'employaient précisément, au moins en partie, à combattre ¹³.

LE BASTION YÉMÉNITE DE L'ISLAMITÉ ET DE L'INDÉPENDANCE

Pour les réformistes, le Yémen a donc représenté avant tout un haut lieu de l'islamité que le prophète Muḥammad a lui même consacré comme tel ¹⁴, une terre exceptionnellement féconde ensuite, enfin et surtout, dans le contexte du xx^e siècle, une terre vierge de toute présence, voire de toute influence occidentale directe. Le pays de l'imam Yaḥyā a pris ainsi valeur d'une sorte de conservatoire de l'authenticité islamique et de l'indépendance arabe et musulmane. Pour cette raison, il a été perçu comme un terrain de manœuvre privilégié pour les idéologies réformistes ou même révolutionnaires. Rašīd Riḍā d'abord, le tunisien 'Abd al-'Azīz al-Ṭa'ālibī

13. « Issus d'une partie du monde arabe éloignée et peu connue, les Yéménites attirent l'attention et la curiosité de personnalités et de mouvements, note Leigh Douglas en ce sens. Les Yéménites du royaume du Nord sont tout particulièrement regardés comme des curiosités, leur méconnaissance du monde moderne contrastant fortement avec les penchants pro-européens des cercles politiques et intellectuels égyptiens. D'un autre côté, leur éducation islamique traditionnelle et leur connaissance étendue de la littérature et de la poésie arabe leur valaient un grand respect, tout particulièrement de la part de ceux qui, comme Šakīb Arslān, partageaient le point de vue de Kawākibī selon lequel seuls les arabes de la Péninsule pouvaient être les sauveurs de l'Islam ». « Mais peu de Yéménites, note également Douglas, considéraient la politique isolationniste de l'imam Yaḥyā comme une divine providence », Leigh Douglas, *The Free Yemeni Movement 1935-1962*, *op. cit.*, p. 32.

14. Par le célèbre ḥadīth, *Al-Īmān Yamān wa-l-ḥikma yamāniyya*.

qui a visité le Yémen entre août et octobre 1924, Šakīb Arslān, mais également, dans la même lignée, Ḥasan al-Bannā (1906-1949), le fondateur des Frères musulmans, ont illustré, chacun à leur manière, cette vision très répandue chez les élites réformistes du monde arabe tout entier. Rašīd Riḍā s'est intéressé au Yémen au point d'y voir longtemps le lieu idéal pour y mener à bien son rêve de restauration du Califat. « Avant de changer de point de vue et de se rapprocher d'Ibn-Saoud, résume Ḥusayn al-'Amri ¹⁵, Rašīd Riḍā a été un fervent admirateur de l'imam Yaḥyā. Les journaux d'Égypte évoquent souvent le penchant du propriétaire d'*Al-Manār* à vouloir élire l'imam Yaḥyā comme calife des musulmans. « Aux yeux de Riḍā, la première des vertus du Yémen est le nationalisme sourcilleux de son régime, qui se manifeste contre les Britanniques après l'avoir longtemps fait au détriment des Ottomans ». Les fondements de la considération de Riḍā pour le Yémen des hauts plateaux résident dans sa capacité de résistance et le savoir religieux de son imam. « L'une des toutes premières caractéristiques de l'imam Yaḥyā du point de vue de la nation arabe et du monde musulman tout entier, écrit-il, est sa politique hostile à l'égard des étrangers. Cette politique a débouché sur l'échec répété des Britanniques et leur incapacité à conclure le moindre accord susceptible d'ouvrir une brèche au profit de leur influence économique ou politique. Le plus grand péché de Muḥammad 'Alī al-Idrīsī, de mon point de vue, a été son penchant pour l'Etat italien et l'usage des armes de ce pays dans sa lutte contre les Turcs. Lorsque le propriétaire de cette revue a commencé en 1330 H (1911) à inviter les leaders et les imams de la péninsule Arabique à se rapprocher et à s'unir pour protéger leurs pays contre toute pénétration étrangère, pour les renforcer et les développer, l'imam Yaḥyā Ḥamid al-Dīn a été le premier à faire part de sa bonne disposition, à s'allier et à coopérer avec ses frères dirigeants de la Péninsule. A l'exception, toutefois, de son voisin al-Sayyid al-Idrīsī. Pour justifier son refus de cesser les hostilités et de trouver avec al-Idrīsī un terrain d'entente, (...) il a pris prétexte de ce qu'al-Idrīsī s'était allié avec les Italiens "ennemis de Dieu". » ¹⁶

« Certains pensent, écrit-il encore dans le même sens ¹⁷, qu'il manque aux pays arabes (candidats au Califat) des éléments plus importants encore que (ceux que) nous avons examinés. Ces pays seraient faibles, ils auraient

15. Ḥusayn Ibn 'Abdallah al-'Amri, *Al-Manār wa-l-Yaman*, , Damas, Dār al-Fikr, p. 162.

16. *Ibid.*, p. 466.

17. In H. Laoust, *Le Califat*, p. 120.

perdu la puissance nécessaire à la défense du Califat et n'auraient même plus l'énergie que les Turcs apportaient dans la guerre sainte et la conquête. Ce sont là des idées fausses. Le Yémen, pendant plus d'un millénaire, a su à lui seul défendre son indépendance et la dignité de l'imamat ; pendant plus de quatre siècles, les Turcs ont combattu les imams du Yémen, sans réussir à les renverser ni à s'emparer de leur pays, malgré les nombreux partisans que l'opposition des doctrines leur permettait de rallier. Sans la puissance du Yémen, les Anglais auraient depuis longtemps mis la main sur les pays arabes. Comme l'a déclaré un gouverneur arabe en présence d'un chef du Ḥaḍramawt : « Sans cet Imām, qui est fort aujourd'hui d'un demi-million de combattants, prêts à se jeter dans le feu s'ils en recevaient l'ordre, nous aurions occupé toute l'Arabie sans rencontrer de résistance sérieuse. » (...) Les Anglais d'ailleurs ne cherchent pas à s'en emparer par la force pour de nombreuses raisons. Ils ne veulent pas combattre un peuple puissant, militaire de nature, dans un pays désertique, montagneux, ravagé, dépourvu de chemin de fer et de toute voie de communication. De telles campagnes, dans de semblables pays, exigent de grosses dépenses pour de maigres bénéfices. »

Le zaydisme, implanté dans toute la région des hauts plateaux yéménites, n'apparaît pas à Riḍā comme un obstacle de nature à discréditer le possible leadership yéménite. Après avoir réfuté les « candidatures » au Califat des gouvernements de Bokhara et Khiva, d'Azerbaïdjan, du Kurdistan ou du Caucase ¹⁸, Riḍā, se penchant sur « les gouvernements arabes et sur les trois Etats non arabes », constate : « (...) les imams (du Yémen) sont légalement élus, conformément à toutes les conditions imposées par les sunnites, avec cette clause supplémentaire qu'ils doivent observer les doctrines zaydites. Cette clause n'est pas contraire à la doctrine sunnite car ils jugent selon le droit canon et font appliquer les sanctions légales ; leur rite en matière de *furū'* est celui de la famille du prophète ; il diffère à peine des quatre autres rites et surtout de celui de Abū Ḥanīfa. On ne saurait cependant avoir l'ambition de les persuader de poursuivre d'autres imams. Les Turcs les ont combattu pendant plusieurs siècles sans réussir à renverser leur *imāma*. Mais leurs voisins arabes et les autres musulmans ne reconnaissent pas cet *imāma*, ne font aucune propagande en sa faveur et ne sont pas disposés à en généraliser l'autorité. La légitimité cependant en a été reconnue par le premier des traditionalistes, le grand cadī d'Egypte, le

18. *Ibid.*, page 90.

Cheikh al-Islām d'al-Azhar, Aḥmad b. Ḥaḡar al-‘Asqalānī, dans le commentaire du Hadīth suivant qui se trouve dans *Al-Buḡārī* : « L'autorité suprême appartiendra à la tribu de Qurayš, tant que deux de ses représentants resteront en vie ¹⁹ ». « Nous irons même beaucoup plus loin, poursuit Riḏā. Si les habitants du Ḥijāz, du Tihāma, du Najd, ou la majorité d'entre eux, proclamaient, d'un commun accord, l'imam Yaḥyā, dont on reconnaît la science, l'équité et les talents, calife, et si celui-ci annonçait publiquement qu'il entend, dans ses fonctions, se conformer aux lois de l'*iḡtihād* et laisser entière liberté aux adeptes de chaque rite, nul docteur, musulman arabe ou non — sauf au cas où il n'aurait d'autre logique que ses sentiments et où, d'ailleurs, son argumentation resterait caduque —, n'aurait le droit de critiquer ce calife ou de donner sa préférence à un autre, surtout si cet imam travaillait, dans le Ḥijāz et dans les autres pays arabes, à un regroupement des forces conforme aux nécessités du temps. Or une telle supposition n'a rien d'impossible. Sans doute manque-t-il aujourd'hui à cet imam la reconnaissance de quelques pays musulmans ; mais il n'en sera plus ainsi demain, après une propagande habilement menée, ne fut-ce que pendant le pèlerinage, avec l'aide de la religion. Malheureusement, les plus grands des fléaux qui accablent les Arabes, ce sont leur division et leur amour du pouvoir. » ²⁰

‘Abd al-‘Azīz Ta‘ālibī, fondateur du parti tunisien Destour, exilé de Tunisie par les autorités du protectorat français et qui fait en 1922 un long périple yéménite ²¹, constitue un autre exemple éclairant de la nature des relations réciproques établies entre le Yémen et le courant des réformateurs. L'impact politique de la venue du savant tunisien est largement attesté ; dans Aden occupée par les britanniques d'abord, où il contribue à semer les germes de la lutte nationaliste, puis sur les terres de l'imam zaydite, avec qui il évoque la double nécessité de réformes et, déjà, de la réunification du

19. A propos des deux autres prétendants, Riḏā tranche ainsi : « Le Sayyid al-Idrisī, tout en étant un souverain indépendant, un descendant de ‘Ali, un juriste azharien, un *muršid šūfi* (directeur de conscience) n'a jamais été, à notre connaissance, prétendant au Califat. (...) Le gouvernement du Hijaz, lui, est récent. On ne lui connaît pas d'organisation solide. Le roi y incarne tout. (...) Voilà en gros ce que nous savons de la situation des pays arabes indépendants. Nous avons laissé de côté le gouvernement ibādite de l'Oman car l'influence anglaise y est prépondérante ». Laoust, *op. cit.*, p?

20. *Ibid.*, p. 119.

21. Ce n'est qu'en 1997 que le récit de son séjour a été publié dans une passionnante *Riḡla Yamaniyya*, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1997.

pays. La venue au Yémen d'un pionnier de la résistance anti-coloniale est régulièrement évoquée comme une sorte de catalyseur du nationalisme anti-britannique. Il est également considéré comme l'initiateur des « cercles islamiques », structures qui ont joué le rôle d'antichambres associatives du courant islamiste. A l'instar de la majorité des réformistes, Ṭa'ālibī a lui aussi vu dans le Yémen un havre d'indépendance qu'il fallait à tout prix protéger : « Il n'existe pas aujourd'hui, à part le Yémen, un pays arabe où l'homme puisse prétendre être indépendant. Le Yémen est le pays arabe qui a été le plus généreusement doté, dont la terre est la plus féconde et qui est le plus fortuné. C'est sans doute le plus apte à présider aux destinées des autres pays arabes. En plus de cela, son imam appartient à l'élite Qurayshite. Il est le plus grand des savants de son pays. Qui, hormis lui-même, pourrait donc prétendre aujourd'hui au Califat ? Quel autre pays que le Yémen, le seul pays à échapper à l'influence (étrangère), le seul pays où aucun étranger ne gouverne, peut-il convenir pour exercer d'aussi grandes responsabilités ²² ? » « Si les musulmans avaient conservé leur indépendance et si l'Europe ne s'était pas emparée de leurs royaumes, personne ne songerait aujourd'hui au Yémen ou aux Yéménites. Aujourd'hui, la seule préoccupation, c'est de trouver un royaume musulman avec qui s'entendre. Il importe peu qu'il soit arabe, turc, perse, afghan ou chinois. Peu importe qu'il soit sunnite ou chiite, ibadite ou même d'une autre secte ²³. L'important est qu'il soit musulman. »

Dans un courrier daté du 7 janvier 1925, sur fond de manœuvres anglaises pour diviser le Yémen sur une base confessionnelle, Šakīb Arslān explicite pour sa part à al-Ṭa'ālibī ²⁴ l'intérêt que portent les réformistes à la pérennité d'un Yémen indépendant : « Il semblerait que les chaféites ²⁵,

22. Al-Ṭa'ālibī, *Al-Rihla al-yamaniyya*, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1997, p. 94.

23. En englobant dans la sphère de l'orthodoxie légitime les appartenances qualifiées de *bāṭiniyya*, al-Ṭa'ālibī étend sans doute ici sa reconnaissance aux Druzes, aux Ismaéliens et à tous autres « rites » ou « sectes » dénoncés par une partie des oulémas musulmans comme extérieurs à l'orthodoxie.

24. Al-Ṭa'ālibī, *op. cit.*, p. 202.

25. Les shaféites sont implantés dans les moyennes et basses terre du royaume yéménite, de Taz à la plaine de la Tihama. Les imams zaydites ont souvent été accusés de discrimination à leur égard ou, dans le meilleur des cas, d'exploiter les tensions avec les zaydites, ce qui explique les allusions à leur prédisposition supposée à s'allier aux Britanniques. L'un des défis du mouvement fondé par le tandem Nu'man (chaféite de la Hujjarya, au sud de Taz) et M. Zubayrī (zaydite du nord) a été précisément de s'employer à dépasser ces clivages.

pour nuire aux zaydites, réclament un protectorat étranger, ce qui entraînerait ainsi la perte de l'indépendance du Yémen comme cela a été le cas du reste du monde arabe. Pourtant, l'espoir tout entier (des réformistes) repose sur le destin du Yémen. Peut-on envoyer une délégation dont vous feriez partie pour évaluer la situation réelle ? Ne peut-on pas faire quelque chose qui apaise nos préoccupations ? Il existe en Egypte une association membre de la Rabita al-Charqiya dont fait partie notre ami Rašid Riḍā. Ne pourrait-on pas en parler avec lui ? Peut être cette association pourrait-elle faire quelque chose à ce propos. »²⁶

Ta'ālībī est également très représentatif de l'attitude des réformistes musulmans dans leur ensemble lorsqu'il souligne la nécessité des progrès que doit entreprendre le havre yéménite d'indépendance arabe et musulmane. La virginité politique du Yémen le séduit ; mais il n'hésite à faire savoir très franchement à l'imam que ce capital ne saurait échapper, s'il veut perdurer, aux exigences de la modernisation. A la fois pour mieux se protéger contre toute invasion étrangère et pour être digne de polariser l'intérêt de tous les musulmans, le pays doit accepter de modifier un certain nombre de ses structures aussi bien dans le domaine économique (développement de l'agriculture et ouverture commerciale) et des communications, que dans l'administration et la politique. « Ici, Votre seigneurie l'imam, déclare t-il à l'imam Yaḥyā, je vous demande la permission de vous faire connaître une réalité amère : les musulmans donnent peut-être au Yémen plus d'importance qu'il ne le mérite. Cela est une erreur. Mais une erreur positive. Elle permet au Yémen d'entrevoir la grandeur et l'incite à s'engager dans la voie des réformes et à prendre la mesure de l'importance qu'il y a à travailler au service des intérêts supérieurs communs à tous les musulmans. Ainsi le Yémen parviendra-t-il à attirer à lui le reste du monde musulman²⁷ ». La nécessité de réformes aussi bien économiques que politiques sera le *leitmotiv* des demandes adressées à l'imam par tous ses interlocuteurs, ses alliés d'abord, ses opposants ensuite, lorsque, à de trop nombreuses reprises, leurs espoirs de progrès seront déçus.

II - LES FRÈRES MUSULMANS DANS LE SILLAGE DES RÉFORMISTES

La thèse selon laquelle les Frères musulmans ne seraient que la continuation organisationnelle ou politique du courant réformiste initié par

26. Al-Ta'ālībī, *op. cit.*, p. 202.

27. *Ibid.*, p. 95.

Ġamāl al-Dīn al-Afġānī et Muḥammad ‘Abduh, demeure l'objet de débats. On trouve cependant dans l'histoire yéménite des matériaux qui la confortent éloquemment. Selon l'heureuse formule d'un dirigeant du Rassemblement yéménite pour la Réforme (*al-Taġammu‘ al-yamani lil-iṣlāḥ*), parti créé en 1990 au Yémen par les Frères musulmans, « partout dans le monde arabe, les disciples de Ḥasan al-Bannā ont cherché à réaffirmer la présence de l'Islam dans les constitutions ; au Yémen, à l'opposé, ils ont contribué à introduire la constitution dans l'Islam ²⁸ ».

La filiation de Ḥasan al-Bannā avec l'héritage réformiste a été notamment documentée avec talent par Tariq Ramadan ²⁹. Nous avons pour notre part également défendu de longue date la validité de cette perspective analytique ³⁰ que soutient lui aussi le philosophe égyptien Hasan al-Hanafi ³¹ : « La nouveauté de Ḥasan al-Bannā, c'est le fait qu'il ait mis une organisation au service de la réalisation du projet d'al-Afġānī, dont le courant était en train de disparaître (...). C'est une relance de l'esprit réformiste. Et c'est pourquoi cela a été un grand succès. Ḥasan al-Bannā a réalisé à quel point notre projet réformiste était en train de décliner. Comme s'il n'était pas suffisant de voir toute notre culture s'étioler... Même notre espoir récent, le réformisme, commençait à s'éteindre. Al-Bannā est venu compléter la vision d'al-Afġānī qui, lui aussi, avait voulu mobiliser les masses et fonder un parti islamique capable de réaliser ce projet ³² ». Comme les fondateurs du courant réformiste, Ḥasan al-Bannā a vu dans le Yémen de l'imam Yaḥyā un terroir d'expérimentation justifiant tout particulièrement le lancement de réformes et d'expériences politiques, à la fois pour le protéger du colonialisme et pour parfaire son exemplarité islamique. Par le biais de son émissaire personnel, l'algérien Fudheil al-Wartilānī ³³, son mouvement a

28. Muḥammad Qaḥṭān, entretien avec les auteurs, Sanaa, mars 2003.

29. Tariq Ramadan, *Aux sources du renouveau musulman : d'al-Afġānī à Ḥasan al-Bannā, un siècle de réformisme islamique*, Paris, Bayart (Religions en dialogue), 1998, 479 p.

30. François Burgat, *L'Islamisme au Maghreb, la voix du sud*, Paris, Karthala, 1988 et Payot (Petite Bibliothèque de Poche), 1995.

31. Interrogé par Burgat dans *Ibid.*

32. Sur l'arrière plan historique de la relation du régime yéménite avec les Frères musulmans, voir également François Burgat et Mohamed Sbitli, « Les Salafis au Yémen ou la modernisation malgré tout », *Chroniques Yéménites*, Sanaa, CEFAS, 2002, (<http://cy.revues.org>).

33. Sur Wartilānī, voir notamment : Muḥammad al-Ahnaf, idem pour « Al-Fudhayl al-Wartilānī, un Algérien au Yémen : le rôle des Frères musulmans dans la Révolution de 1948 », *Chroniques Yéménites 1988-1999*, (cy.revues.org-1998). « (...) al-Fudhayl fait partie d'une

joué un rôle important dans la cristallisation politique de la dynamique réformiste. Il est ainsi avéré que les Frères musulmans ont joué un rôle central dans la «révolution constitutionnelle» de 1948, la première tentative concertée de mettre un terme à la fois à l'isolationnisme et à l'absolutisme de l'imamat zaydite au profit d'une monarchie constitutionnelle. Leur influence s'est également manifestée sous des formes très diverses tout au long de l'histoire du royaume *mutawakilite*.

L'image du Yémen était tout particulièrement valorisée par Hasan al-Banna. Dans la postface du rapport de Fudhayl al-Wartilānī à l'imam

génération de militants arabes qui ont voué leur vie à la cause de la libération nationale et à la renaissance d'une umma dont la grandeur passée n'avait d'égales que sa décrépitude et son humiliation présentes. Les uns sont bien connus tels al-Afġānī, al-Kawākibī, Šakīb Arslān, et d'autres le sont moins comme le Palestinien M. 'Alī Tāhir, et le Tunisien 'Abd al-'Aziz Ṭa'ālībī. Leur champ d'action ne se limitait pas à la patrie qui les a vus naître, mais couvrait tous les terrains où le hasard et les nécessités du combat les appelaient. Et rien n'est plus significatif que l'itinéraire de cet Algérien, d'origine kabyle, se déplaçant entre la France, quelques pays d'Europe, l'Égypte, le Yémen, le Liban et enfin la Turquie où il mourut dans la solitude et l'incognito. Né en 1908 à Constantine, al-Fudhayl al-Wartilānī est issu d'une famille aisée, de tradition lettrée originaire du village kabyle des Banī Wartilān. Il fait ses études au *kuttāb*, puis à l'école franco-musulmane et dans les institutions religieuses fondées par les oulémas de sa ville natale. Il s'inscrit à la Zaytūna de Tunis et fait partie de l'entourage de Cheikh 'Abd al-Ḥamīd b. Bādīs, fondateur de l'Association des oulémas algériens, qu'il prend pour maître. (...) Vers 1934, il est délégué par ses aînés pour aller en France prêcher les idéaux du réformisme musulman, d'al-Afġānī, 'Abduh et Rašīd Riḍā, que certains orientalistes désignent comme wahhabite, mais aussi pour initier les milieux de l'immigration de la région parisienne (qui représente la moitié de la communauté algérienne en France) à l'idée nationale algérienne. Il fonde une dizaine d'associations et de clubs où l'on apprend la langue arabe, l'histoire musulmane, les règles élémentaires de la religion et de la morale, et les rudiments du nationalisme, inséparable de l'arabisme et de l'Islam. (...) Son activité apostolique et militante le rend très vite suspect aux yeux des autorités françaises qui cherchent désormais à le neutraliser. Se sentant menacé, il se réfugie clandestinement en Suisse, passe en Allemagne, se rend en Italie (...), s'enfuit en Grèce pour enfin arriver à Port-Saïd en Égypte, à la veille de la Seconde Guerre mondiale, "sain et sauf et à l'abri des méfaits et de l'agression des Français" (*Ṭalāt Waṭā'iq*, 1985, p. 276). Il s'inscrit aussitôt à al-Azhar pour justifier son séjour au Caire et échapper à la persécution des Anglais, lesquels, sur dénonciation française, pouvaient l'accuser d'intelligence avec les forces de l'Axe. Il obtient la '*Alimiyya* et poursuit des études spécialisées d'abord à la Faculté de théologie (uṣūl al-dīn) puis à celle de la šarī'a. Pendant ce temps il ne cesse son combat pour la cause nationale (...) et fréquente assidûment le siège central des "Frères musulmans", celui des "Jeunes Musulmans" (ash-Shubbān al-Muslimūn) et le cercle politico-intellectuel de Šakīb Arslān et du journaliste Muḥammad 'Alī aṭ-Ṭāhir, c'est-à-dire le point de ralliement de l'ensemble des mouvements de libération arabe, au Maghreb comme au Machrek. »

Yaḥyā³⁴, il écrit notamment : « Nous avons lu bien des choses au sujet du Yémen verdoyant et heureux, berceau de la civilisation et source de grand nombre de civilisations. Nous avons entendu les *hadīt-s* du prophète : *Al-Īmān yamān wal-ḥikma yamaniyya*, et *Innī ašūmma nafas al-raḥmān min al-yaman* [Je sens monter du Yémen le souffle du Miséricordieux.]. Nous avons aimé intensément le Yémen. Nous avons aimé ses terroirs et ses cieux, ses gens et son peuple, son gouvernement et son imam. Nous nous sommes intéressés à tout ce qui y a trait. Notre attachement et notre intérêt se sont accrus parce que, dans cette région du monde, même s'il est présent à ses extrémités, le colonialisme n'a pas encore mis la main. Les regards se sont tournés vers les richesses visibles du Yémen comme vers ses richesses cachées. Cette région déclare son attachement au Livre de Dieu en temps que système complet. Elle rejette toute autre référence qu'elle considère comme un mirage trompeur et vain. »

Malgré son attachement au Yémen, Ḥasan al-Bannā a demandé lui aussi à l'imam Yaḥyā, directement et par l'intermédiaire de Wartilānī, d'y introduire des réformes³⁵. « Le monde arabe et islamique s'adresse à sa majesté l'imam glorieux, espérant tout entier qu'il va s'empresser, avec le soutien et la gratitude de tous, de décréter des réformes administratives, économiques et sociales qui permettront à son peuple de renaître et au pays et ses habitants de renouer avec la prospérité. Et cela, afin qu'aucune brèche ne subsiste dont le colonialisme pourrait profiter pour pénétrer ce pays bien aimé, surtout dans cette conjoncture où les yeux des pays avides s'ouvrent et où ils entreprennent de ravir aux Arabes et aux musulmans ce qui leur reste de liberté et d'indépendance (...). C'est pour cela que nous attendons du Yémen qu'il suive le rythme de la vie et prenne part à la course entre les nations et les peuples au service du progrès et du développement aussi bien

34. Cf. « Taqrīr 'an al-Yaman », in *Trois documents sur la Révolution de 1948* (en arabe), Beyrouth, Dār al-'Awdā, 1985, page 315 et sq. Le texte a été également publié dans *Jarīdat Iḥwān al-Muslimīn*, (3 août 1947).

35. Dans son rapport à l'imam Yaḥyā, Wartilānī dresse ainsi un bilan très négatif de la situation agricole du Yémen au regard de ses considérables possibilités : « D'après ce que j'ai entendu dire par des gens connaissant le Yémen, d'après ce que j'ai observé sur les routes de 'Aden à Taz, puis de Taz à Hodeïdah et de Hodeïdah à Sanaa, et d'après les endroits que j'ai visités dans ce pays, il me semble que 75 % des terres ne sont pas cultivées alors que 25 % le sont imparfaitement. Cette terre dans son ensemble convient à toutes les cultures connues et se distingue par sa convenance à certaines plantes mieux que tout autre terre. » (*Trois documents arabes sur la Révolution de 1948, op. cit.*)

culturel que matériel. Cela est d'autant plus souhaitable que le Yémen a tout ce qui est nécessaire à la vie, à la puissance et au bonheur : des terres fertiles, un emplacement très favorable, des ressources abondantes, une accumulation de biens, un peuple croyant, patient et fort, courageux, arabe, fier, et d'une nature saine. »

Muṣṭafā Šak'a, un autre frère musulman, membre d'une mission du ministère égyptien de l'Education venue au Yémen en 1947, a lui aussi porté sur le pays et le régime de l'imam Yaḥyā un regard à la fois attentif et critique, voire ironique ³⁶. Les disciples de Ḥasan al-Bannā, ont en fait souvent adopté, à l'instar des « protecteurs » nassériens du Yémen républicain des années soixante, un point de vue similaire à celui avancé par le plus moderne des pays arabes sur le moins « avancé » d'entre eux. Cette dichotomie dans la représentation du Yémen a subsisté jusqu'à nos jours. Le passé islamique et conquérant du Yémen mythique y côtoie une certaine condescendance à l'égard du « tiers monde arabe » que représente un pays demeuré plus longtemps que les autres à l'écart de la dynamique de modernisation. « Au Yémen, écrit alors ainsi Chak'a ³⁷, il est exagéré de parler de villes. Toutes celles que nous avons mentionnées n'excèdent pas, du point de vue démographique, le moindre des villages égyptiens de taille moyenne. Et cela pour ne rien dire de la différence de niveau de civilisation qui les sépare : malgré son arriération, le village égyptien est en avance d'au moins cinq cent ans sur la ville yéménite ! (...) En résumé, les gens des tribus sont des sauvages. Ils sont durs et farouches. Ils détestent les invités et ils les trahissent dès que l'occasion se présente. Si le gouvernement s'intéressait à eux et leur donnait un peu de science et de religion, s'il exploitait les trésors que recèlent leurs terres, il aurait pu en faire des gens différents, de bons citoyens et des gens civilisés. Mais le gouvernement du

36. Muṣṭafā Šak'a, « Mughāmarāt miṣri fi mağāhil al-Yaman » (Aventures égyptiennes au fond du Yémen), *Trois Documents arabes sur la révolution de 1948*, op. cit., p. 51. Šak'a fut à Sanaa le correspondant du journal *Les Frères musulmans*. Au cours de la fugitive victoire des Yéménites libres et de l'imamat constitutionnel d'Abdallah al-Wazir, il exercera les fonctions de directeur de la radio de Sanaa. Ḥamid Šahra, *Maṣra' al-ibtisāma*, Sanaa, Centre d'Etudes Stratégiques, p. 70.

37. *Ibid.*, p. 13-197. Dans ce même ouvrage, Šak'a, après avoir quitté le Yémen, rend compte sur un mode tout particulièrement ironique des rencontres qu'il a eut avec l'imam Yaḥyā à la veille de sa déposition par les Libres avec lesquels il collaborait par ailleurs secrètement. Cf. « Première rencontre avec l'imam Yaḥyā », traduction de l'arabe et présentation François Burgat et Irénée Herbet, *Chroniques Yéménites* (9), 1998-1999 (cy.revues.org), pp. 38-77.

Yémen “heureux” est parfaitement satisfait de cette situation. Au contraire, il l'encourage malgré tout ce qu'elle a d'anarchique tant il est facile pour lui de pêcher en eaux troubles. »

Aux yeux des modernisateurs yéménites, et notamment du mouvement des Yéménites libres, les Frères musulmans n'ont néanmoins jamais été dissociés de l'image très positive véhiculée par le courant réformiste et modernisateur musulman dans son ensemble. Dans son importation des technologies idéologiques arabes, le courant —idéologiquement très composite— des Yéménites libres³⁸ n'a jamais paru tracer de frontière entre les fondateurs de la salafiya réformatrice d'al-Afgāni et les enseignements de Ḥasan al-Bannā. Avant même l'affirmation des Yéménites libres, *al-Hikma*³⁹, la seconde des revues jamais publiées, à la fin des années trente, au Yémen, semble déjà avoir été perméable à l'influence de al-Bannā. Malgré le strict contrôle du pouvoir, son directeur, Ahmed Abdallah al-Warīth, avait réussi à lui donner une portée oppositionnelle en retournant contre l'imam l'arme religieuse que celui-ci employait contre la société. Il est réputé avoir été proche de la pensée de al-Bannā.⁴⁰

Au sein des Yéménites libres, on retrouve très tôt la trace de l'influence des Frères musulmans. La filiation remonte aux contacts établis avec les

38. Douglas Leigh en donne l'une des meilleures définitions lorsqu'il en parle comme étant moins un mouvement politique répondant aux critères habituels qu'une « tendance générale de l'histoire ». « The idea of a 'political movement' is at best an ill-defined concept. In political science, one tends to think of a political movement as self proclaimed, coherent and organized —rather like a formal political party. The Free Yemeni Movement was clearly not such an entity. In fact it conforms more closely to the historian's description of a general historical trend. » *op. cit.*, p. 239.

39. La revue *al-Hikma* a publié, entre décembre 1939 et mars 1941, 28 numéros seulement (32 pages petit format). Elle a pris la suite de la revue *Al-Īmān* (1926, sorte de journal officiel, de 4 ou 8 pages, ressemblant au JO égyptien de Muḥammad Ali Pacha qui paraissait sous le titre *al-Waqā'i al-miṣriyya*). Elle utilisait la seule imprimerie (manuelle) avec laquelle les Turcs avaient publié leur revue *Sanaa*. La revue, dirigée par Ahmed al-Warīth, ne disposait pas d'un budget propre mais était financée par le ministère des *Ma'ārif* dont le titulaire était le fils de l'imam, Sayf al-Islām Abdallah. Les articles étaient gratuits. Seul un non yéménite -Rašīd Sanu- d'origine libanaise, était rémunéré.

40. Šahra, *op. cit.*

41. *Šawt al-Yaman*, n° 54, novembre 1947. « C'est donc au début des années 1940 qu'al-Fudhayl al-Warīth rencontre les jeunes Yéménites envoyés en Égypte pour poursuivre leurs études à al-Azhar ou à Dār al-'Ulūm, notamment Muḥammad Aḥmad Nu'mān et Muḥammad az-Zubayrī. »

étudiants yéménites séjournant au Caire au début des années quarante ⁴¹. Wartilāni a été l'un de leurs principaux inspirateurs ⁴². « Très vite il les subjuge par son savoir, son éloquence, son dynamisme et son dévouement à la cause de l'arabisme et de l'Islam », note Muḥammad al-Aḥnaf ⁴³. La dénomination des premières expressions institutionnelles des Yéménites libres — *al-Katība al-ūla*, formée au Caire le 28 septembre 1940, puis *Shabāb al-amr bil-ma'rūf wa-l-nahī 'an al-munkar*, etc. — témoigne de cette proximité. La première *Katība* (appellation qui désigne une cellule dans la terminologie des Frères musulmans) est réputée avoir eu comme membres l'élite des Yéménites libres : Maḥmūd Zubayrī ⁴⁴, Aḥmad M. Nu'mān, Muḥammad Sālim al-Bayhanī, 'Alī Muḥammad al-Ġiffri, et Aḥmad Abū-l-Raḥmān al-Ġiffri. Peu de temps après, est fondée, également au Caire, *Ġam'iyyat anṣār al-Sunna* qui publiera la revue *al-Yaman al-Ḥadrā'*. Les écrits des Yéménites libres, que ce soit ceux qu'acceptent *Fatāt al-Ġazīra*, la première revue publiée à Aden en langue arabe, ou leur organe *Ṣawt al-Yaman*, fourmillent de références élogieuses à Ḥasan al-Bannā. Ainsi, sous le titre « Le regard du peuple yéménite sur le *za'im* de la nouvelle génération islamique, le cheikh Ḥasan al-Bannā », *Ṣawt al-Yaman* écrit : « Si le Yémen à souffert de l'injustice d'un Islam falsifié et a été négligé au nom de la

42. Cf. « Risālat 'Abdullah Ibn 'Alī al-Wazīr ilā al-Hakīmī », *Tawrat 1948: al-milād wa-l-masīra wa-l-mu'atīrāt*, Sana'a, Markaz al-dirāsāt wa-l-buḥūṭ al-Yamanī, p. 476. Sur la relation de Wartilāni avec les étudiants yéménites, voir Aḥmad Ṣalāh al-Sayyād, *Al-Sulṭa wa-l-mu'araḍa fī-l-Yaman al-mu'āsir*, Beyrouth, Dār al-ṣadaqa, 1992, p. 266. Sur la relation des Frères musulmans avec les Yéménites libres, voir également 'Abdulaziz al-Mas'ūdī, *Ma'ālim tāriḥ al-yaman al-mu'āsir*, Sanaa, Maktabat al-Sanḥāni, 1992, pp. 180-182, à propos des influences des Frères musulmans et des réformistes sur les Yéménites libres ; Aḥmad Qaid al-Sayedi, *Ḥarakat al-Mu'araḍa al-Yamaniyya*, Sanaa, Centre d'Etudes et de recherches Yéménites, 1983, pp. 123-124 ; Ilhām Muḥammad Māna', *Al-Aḥzāb wa-l-tanzīmāt al-siyāsiyya fī-l-Yaman, 1948-1993*, *Dirāsāt taḥlīliyya*, Al-Ṭawābit, 1994, 336 p.

43. Fudhayl al-Wartilāni, *op. cit.*

44. Jusqu'à ce jour, la question de savoir si Zubayrī a été le premier leader des Frères musulmans au Yémen demeure débattue. 'Abd al-Majīd al-Zandāni en est le principal défenseur. Sa thèse n'est toutefois reprise par aucun autre des historiens ou des acteurs de cette période. Sur ce débat, voir 'Abd al-Fattāḥ al-Ḥakīmī, *Al-Islāmiyyūn wa-l-siyāsa : al-Iḥwān al-muslimūn namūdaḡan*, Sanaa, al-Muntadā al-ḡāmi'i, 2003 ; Faris Saqqaf, *Les islamistes et le pouvoir au Yémen : expérience du rassemblement yéménite pour la réforme* (en arabe), Publications du Centre de prospective, 78 p. ; Saïd Abdelkarim, *Les Frères musulmans et le mouvement fondamentaliste au Yémen* (en arabe), Sanaa, Maktabat Murād, 1997 (seconde édition, 2000), 157 p.

politique *'anīda* (obstinée) et sourde, Dieu a voulu pour lui qu'il soit sauvé par le vrai Islam et la politique hardie et compréhensive mise en œuvre par Sayf al-Ḥaqq (Ibrāhīm⁴⁵) et le *Muršid al-‘ām* (Ḥasan al-Bannā). (...) Après le désespoir et la souffrance, après les cris de douleurs, au cœur des épreuves et des embûches, les ténèbres de l'abandon ont cédé la place à un événement immense, l'un des plus importants de l'histoire de la cause yéménite : le soutien de la cause yéménite venu sous la forme de l'appui des Frères musulmans dirigés par le leader Ḥasan al-Bannā au Jihad des Yéménites libres et à leur tête, le leader Sayf al-Islām al-Ḥaqq Ibrāhīm. » Le 4 décembre 1947 (n° 55), sous le titre « Le cheikh Ḥasan al-Bannā déclare : Dieu soit témoin que j'ai prévenu les musulmans ! Nos problèmes internes à la lumière du système islamique », un long article explicite l'adhésion des Yéménites libres à la doctrine des Frères musulmans. Le 6 novembre 1947 (n° 51), l'organe manifeste à nouveau la confiance qu'il accorde à celui qui défend sa cause dans le monde arabe— « Le *murshid* des Frères musulmans porte l'étendard de la cause yéménite dans le monde arabe ». Dans un article publié dans le journal cairote *Al-Kaškūl* (Le Carnet) et repris dans trois numéros de *Ṣawt al-Yaman*⁴⁶, 'Awda s'en prend enfin en termes particulièrement violents au régime de l'imam Yaḥyā qu'il compare à ceux d'Hitler et de Mussolini : « Le pays a des lois dures, telles que l'Allemagne ou l'Italie fascistes n'en ont pas connues⁴⁷ ». De fait, tout particulièrement jusqu'en 1948, le rôle des Frères musulmans va s'avérer central dans la première expression à la fois réformiste (il ne s'agit pas de mettre un terme à l'imamat mais de lui imposer un cadre constitutionnel) et révolutionnaire (la décision d'éliminer physiquement le titulaire du pouvoir, longuement différée, semble bien avoir été assumée par les Frères musulmans) de la dynamique de modernisation politique, à savoir l'instauration de la « Charte sacrée » destinée à donner une limite constitutionnelle à l'absolutisme de l'imamat⁴⁸ et la tentative de renversement de son régime.

Le principal vecteur de cette influence est Wartilānī. Il arrive au Yémen en 1947. Sous les habits d'un négociant, et avec les encouragements de Nu'mān qui lui avait de longue date demandé de tenter de convaincre l'imam Yaḥyā d'entreprendre des réformes, il va jouer un rôle décisif dans

45. L'un des fils de l'imam Yaḥyā à avoir rejoint le camp des Yéménites libres.

46. Octobre-novembre 1947.

47. Šahra, *op. cit.*, p. 334.

48. *Ibid.*

la cristallisation des oppositions et l'unification de leurs rangs. C'est la thèse, rarement contredite, que défend longuement et avec une particulière vigueur Aḥmad Muḥammad al-Šāmī⁴⁹ : « Je crois que c'est le savant et combattant algérien Sayyid al-Fudhayl al-Wartilānī qui a changé le cours de l'histoire du Yémen au xiv^e siècle de l'hégire (xx^e siècle) ; quand il a mis les pieds sur la terre du Yémen, c'est comme s'il les avait posés sur le bouton de la marche de son histoire. Il lui a fait faire un tour dans une nouvelle direction car la révolution constitutionnelle de 1367/1948 est l'œuvre d'al-Wartilānī. Certes, il existait une opposition à Aden et des revendications de réforme à l'intérieur ; certes, il y avait une critique, un mécontentement et des tracts contre l'Etat... Mais l'opposition n'avait aucune organisation et les orientations de ses chefs allaient dans tous les sens. Ceux qui demandaient la réforme et le changement n'avaient aucun lien entre eux (...). Lorsqu'al-Wartilānī vint, il fit ce qu'aucun Yéménite n'avait pu faire auparavant : il unifia "l'opposition" dispersée à l'intérieur et à l'extérieur ; il exposa aux partisans de la réforme et du changement les méthodes d'action et les rassembla au sein d'une alliance nationale. Il les rapprocha de ceux qui avaient des ambitions politiques ou des prétentions réformistes, des chefs religieux et tribaux (...) et fusionna leurs efforts, leurs objectifs, leurs tendances et leurs espoirs dans le creuset du "Pacte National Sacré." (...) « Qui a pu convaincre l'instructeur de l'école militaire, le commandant Ğamāl Ğamīl, de former un front d'officiers pour appuyer l'imam constitutionnel, si ce n'est al-Wartilānī ? Qui a redonné confiance à al-Mawšikī et à al-Šāmī pour qu'ils reprennent leur coopération avec al-Zubayrī et Nu'mān et dans le cadre du Pacte National Sacré, si ce n'est al-Fudayl al-Wartilānī ? Qui a pu convaincre les émirs, les oulémas, les chefs des tribus, les commerçants, les officiers et les hommes de lettres de prêter allégeance à 'Abdallāh al-Wazīr en tant qu'imam constitutionnel, si ce n'est Sayyid al-Fudhayl al-Wartilānī ? Comme je l'ai déjà souligné, je ne suis ni historien, ni critique (...), mais je reconnais personnellement que c'est al-Fudhayl al-Wartilānī qui a changé le cours de ma vie, transformé mon orientation et mon comportement. C'est lui qui a réussi à établir la relation entre Nu'mān, al-Zubayrī et moi-même. Non parce qu'il me convainquit de la justesse de leur voie, mais parce qu'il sut inventer quelque chose de nouveau, qu'il sut unifier

49. *Riyāḥ at-taḡyīr*, 1985, cité par Muḥammad al-Aḥnaf (CNRS-CEDEJ, Le Caire) in *Al-Fudhayl al-Wartilānī, un Algérien au Yémen : le rôle des Frères musulmans dans la Révolution de 1948*, Sana'a, *Chroniques Yéménites* (8), 1988-1989.

les forces patriotiques et les embrigader derrière lui, qu'il convainquit Nu'mān et al-Zubayrī, comme il sut me convaincre moi et tant d'autres de croire en lui, dans une seule organisation politique sous la bannière du Pacte (...). Al-Wartilānī est sans conteste l'architecte de la révolution de 1367/1948. »

Mais la révolution de 1948 va se solder, on le sait, par un échec retentissant. La lune de miel entre les Yéménites libres et les Frères musulmans va connaître un brusque coup d'arrêt. La révolution échoue d'abord parce que les Frères musulmans annoncent depuis Le Caire le coup d'État avant même sa réalisation, et admettent le principe de l'assassinat d'un monarque en poste, ce qui va leur aliéner la sympathie d'une grande partie de l'*establishment* politique international⁵⁰ ; plus structurellement, la « révolution constitutionnelle », soutenue par une minorité des élites urbaines éduquées, a souffert d'un manque d'ancrage dans la société tribale, c'est-à-dire auprès du bras armé de l'imamat. Paradoxalement, l'alliance avec les alliés « islamistes » égyptiens est donc loin d'avoir joué le rôle d'un repoussoir « fondamentaliste ». Au contraire, les révolutionnaires de 1948 semblent bien avoir sous-estimé la solidité de l'ancrage religieux de l'imam, commandeur des croyants, et employé une sémantique par trop modernisatrice. C'est dans cette brèche que va s'engouffrer Aḥmad Ḥamid al-Dīn, le fils et successeur de Yaḥyā, qui va réussir à discréditer ceux qu'il accusera avec succès de vouloir « raccourcir le Coran »⁵¹. Il parviendra à déchaîner contre eux la colère populaire des tribus qu'il laissera envahir et piller Ṣan'a'⁵². L'abandon généralisé auquel les Yéménites libres vont se trouver confrontés au cours de leur bref passage au pouvoir (février 1948), va de fait marquer durablement leur relation, non seulement aux Frères musulmans, mais aux « frères arabes » d'une manière générale. Les événements de l'année 1948 ont sérieusement écorné à leur yeux l'image du monde arabe, toutes tendances idéologiques confondues : aucun réformiste

50. Très curieusement, l'imam Yaḥyā ne prend pas très au sérieux la nouvelle, ne fait procéder à aucune arrestation et ne prend pas les précautions suffisantes pour se prémunir contre l'attaque qui sera conduite contre son véhicule alors qu'il visitait l'une de ses propriétés au sud de Sanaa.

51. Cf. Ṣalāḥ al-'Azī al-Sunaydar, *Al-Ṭariq ilā-l-ḥurriyya*, Sanaa, Dār al-Ma'rifa, 270 p.

52. C'est la thèse que défend Maḥmūd Zubayrī, l'un des deux fondateurs des Yéménites libres, dans « Les deux révolutions yéménites, pourquoi ont-elles échouées ? », *Les bases idéologiques de la pensée de la révolution yéménite*, Beyrouth, Dār al-'Awda, 1983, pp. 7-49; et François Burgat et Marie Camberlin « Les erreurs des Yéménites libres », Sana'a, *Chroniques Yéménites*, 2001 (cy.revues.org).

ni aucun nationaliste, aucun individu ni aucune institution (dont la Ligue arabe) n'a jugé bon de venir au secours d'une "Révolution constitutionnelle" qui venait pourtant, aux yeux de ses instigateurs, de mettre fin à un régime tyrannique.⁵³

Ce n'est que quatre années plus tard, après la révolution nassérienne de 1952, que la relation des Yéménites libres avec le nationalisme arabe va s'améliorer. Leurs porte-paroles vont être, un temps au moins, autorisés à s'exprimer sur les ondes de la puissante Voix des Arabes de Nasser. Ces relations ne seront jamais dépourvues de tensions. Les révolutionnaires qui tenteront de déposer Aḥmad en 1955 ne soulèveront pas non plus l'enthousiasme de l'environnement politique arabe. Les Yéménites libres réformistes se sentiront ensuite abandonnés par Nasser au profit de militaires sous influence et d'agents égyptiens tel le vice-président al-Baydani⁵⁴. Nu'mān lui même sera ultérieurement emprisonné par Nasser qui lui reprochera, par le biais de son conseiller pour les affaires yéménites Anwar al-Sādāt, d'avoir trahi l'alliance passée entre les républicains et l'Égypte.

Au cours de la guerre civile qui éclate au lendemain de la proclamation de la République, le 26 septembre 1962 par un putsch largement inspiré par Le Caire, Maḥmūd Zubayrī, le fondateur des Yéménites libres, ministre de l'Enseignement dans le gouvernement du président Sallāl, va devoir, pour sauver la fragile république, réintégrer les tribus dans l'assise sociale de la Révolution. Réfléchissant sur l'origine de l'échec des « deux révolutions yéménites »⁵⁵, il choisit alors de ne plus se laisser déborder sur le terrain religieux. Comme réceptacle idéologique de la réconciliation entre la société ruralo-tribale et la République, il crée alors un « Parti de Dieu » où il parvient à faire se rejoindre républicains et leaders tribaux. La manœuvre réussit et c'est ainsi, une nouvelle fois, une idéologie proche de celle des Frères musulmans qui ancre la modernisation républicaine dans le destin du Yémen contemporain. C'est ce succès qui coûtera sans doute la vie à Zubayri — plusieurs clans, à la fois yéménites et égyptiens, redoutant de

53. Malgré ce contre-coup, les relations avec les Frères musulmans ne s'interrompent pas. Chez les étudiants yéménites au Caire, le rapprochement va se poursuivre. Abdullah Qā'id Ġuzaylān, l'un des acteurs de la révolution de 1962, a fréquenté Sayyid Quṭb et le réformiste proche des Frères musulmans, Ṣayḥ 'Abd al-Wahāb Ḥallāf. Cf. *Mudakkirāt 'Abd al-Raḥīm 'Abdallah*, Manšūrāt al-'Aṣr al-ḥadīth, Beyrouth, 1987, pp. 10-11.

54. « Né au Caire », ironise Ahmed Muḥammad Nu'mān, « de mère Égyptienne et de père inconnu », *Mudhakkirāt*, *op. cit.*

55. Cf. « Les deux révolutions yéménites, pourquoi ont elles échoué ? », *op. cit.*

faire les frais d'une « troisième voie ». Le rôle complexe des Frères musulmans dans la médiation entre tribus et régime et leur participation à la dynamique de modernisation politique ne cesseront pas pourtant avec le retrait nassérien et la fin de la guerre civile⁵⁶. De même, le Yémen continuera de jouer dans l'histoire de la relation entre « réformistes » et « islamistes » une partition dissonante dans le concert des analyses, et comme telle, tout particulièrement digne de l'intérêt des chercheurs.

56. Si les enseignants de Nasser qui prendront en masse le relais de ses militaires nassériens seront souvent plus proches que ces derniers des Frères musulmans. La personnalité du Šayḥ 'Abd Allah Ḥusayn al-Aḥmar, président du parti créé par les Frères musulmans, leader de la principale confédération tribale (Ḥāšid) et régulièrement réélu président du Parlement avec le soutien du pouvoir, atteste de la pérennité et de l'efficacité de cette transaction politique tout particulièrement spécifique au Yémen.