



HAL
open science

Les Salafis au Yémen ou... la modernisation malgré tout

François Burgat, Muhammad Sbitli

► **To cite this version:**

François Burgat, Muhammad Sbitli. Les Salafis au Yémen ou... la modernisation malgré tout. Chroniques yéménites, 2003, 10. halshs-00004781

HAL Id: halshs-00004781

<https://shs.hal.science/halshs-00004781>

Submitted on 30 Sep 2005

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.

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

LES SALAFIS AU YEMEN OU ... LA MODERNISATION MALGRE TOUT

R E S U M E

La mouvance salafie yéménite apparaît comme étant composée d'abord d'une salafīya littéraliste, liée à l'héritage de Muqbil al Wādī'i. L'identité de ce premier courant s'est surtout affirmée, au début des années 1980, contre les évolutions prônées par le courant des Frères Musulmans. Instrumentalisée par le régime plus qu'en lutte contre lui, elle est de plus en plus visiblement concurrencée par une salafīya réformatrice ou « politisée » traversée par une dynamique comparable à celle qui a conduit le courant des Frères Musulmans à s'ouvrir sur les exigences de la modernisation politique et sociale. Il est plus difficile en revanche de définir une salafīya muqatila ou « jihadiste », les frontières idéologiques du passage à l'action armée ne recoupant que très approximativement celles de l'appartenance salafie. S'agissant de cette violence anti-occidentale que le regard extérieur attribue systématiquement à ceux qu'il nomme - à tort - les « wahhabites », la position de la France et de l'Allemagne lors du lancement de la campagne anglo-américaine contre l'Iraq, réaffirmant avec force le lien universel de l'humanisme, a sans doute fait plus en quelques semaines pour la contrer et « lutter contre les fondamentalismes » que les centaines de colloques et autres séminaires auxquels les pouvoirs publics du monde entier ont cru pouvoir confier, au cours des quinze dernières années, cette mission essentielle.

Le 21 juillet 2001, le cheikh Abû 'Abd al-Ra/hmân Muqbil b. Hâdî al-Wâdî'î (ci-après cheikh Muqbil) est décédé ¹. Sa succession a ouvert au sein de la principale composante de la mouvance salafie yéménite, qu'il avait largement contribué à fonder au début des années 1980, une durable crise de succession. Née en Arabie Saoudite et au Yémen, la mouvance salafie yéménite est considérée comme l'une des plus littéralistes qui soient. Elle a aujourd'hui des ramifications plus ou moins importantes dans toutes les communautés musulmanes de la planète, y compris en Europe et aux Etats-Unis. Les visiteurs à l'intention de qui le fondateur du centre Dâr al-/Hadîth de Dammâj, près de / Sa'da, a enregistré ses innombrables cassettes ² viennent notamment de Somalie, d'Algérie, des Emirats, d'Afghanistan, d'Egypte, du Liban, d'Allemagne et de France. En

1 Cet article a bénéficié de la compréhension de tous les interlocuteurs yéménites qui, à l'extérieur ou au sein de la mouvance salafie, ont accepté de nous parler. Les auteurs ont par ailleurs tiré profit des remarques précieuses de Faisal b. Cheikh (CEFAS) et d'un témoignage de terrain de Laurent Bonnefoy (CEFAS - IEP de Paris).

2 Plus de 120 de ces cassettes étaient en vente en février 2003 dans la seule ville de Sanaa. L'itinéraire le plus courant de la production doctrinale de Muqbil commence par les réponses faites, sous forme de *fatwâ*, à des interlocuteurs yéménites ou étrangers en visite dans son institut de Dammâj ou en contact avec lui par des conférences téléphoniques. Ces « réponses aux gens de... » sont d'abord diffusées sous forme de cassettes (Muqbil en a enregistré jusqu'à trois par jour au plus fort de certaines dissensions internes). Elles sont parfois regroupées dans des « albums », qui évoquent par leur format ces cassettes vidéo elles-mêmes proscrites, sauf pour y présenter des paysages naturels servant de support iconographique à la voix du prédicateur. Les cassettes sont enfin transcrites dans des ouvrages de plusieurs centaines de pages. Dans les situations de crise, le mouvement s'exprime également à travers des *bayân* (communiqués, manifestes) diffusés à la sortie des mosquées.

France, où le courant est assez bien implanté, l'islam mythique du Yémen, réputé réservoir d'authenticité, semble exercer, comme ailleurs, sur certaines recrues de la « réislamisation », une attraction qui n'est pas nécessairement de l'ordre du rationnel.

Cette crise n'est pas la première à affecter le camp des « muqbiliens ». Mais elle a nourri de virulents débats, largement retransmis par la presse, qui ont contribué à lui donner une plus grande transparence. Entre angélisme et criminalisation, face aux raccourcis qui enferment encore trop fréquemment l'ensemble du Yémen dans l'itinéraire de quelques centaines de ses « Afghans arabes » et compte tenu du lien que l'on établit de façon systématique entre les violences anti-occidentales et la seule existence des courants islamistes, l'évaluation attentive du rôle exact des salafis en politique intérieure, régionale ou internationale est loin d'être superflue.

« Ils le disent... c'est donc qu'ils le sont ! » ou les pièges du discours de l'objet

Sans être entièrement méconnue³, la mouvance salafie recèle encore de multiples zones d'ombre. Si satisfaisante soit-elle pour le regard médiatique, l'image homogène de militants aussi révolutionnaires politiquement que conservateurs socialement est, en fait, le plus souvent contredite par une réalité de terrain à la fois infiniment plus contrastée et plus dynamique que cette nébuleuse supposée d'individus en mal de complot contre n'importe quel régime arabe, de meurtres ou d'enlèvement de touristes, d'attaques-suicides contre Israël ou n'importe quelle cible occidentale ou « chrétienne ».

Dans les pages qui suivent, nous nous efforcerons de dégager le plus grand dénominateur commun doctrinal des divers courants de la mouvance salafie yéménite, sans nous interdire de nous référer, le cas échéant, à ses homologues dans le reste du monde et en établissant le contexte historique dans lequel ils se sont affirmés. Nous nous emploierons ensuite et surtout à montrer comment la volonté des salafis de s'abstraire de l'histoire ne suffit pas à les en protéger et comment ils sont inéluctablement pris dans ces dynamiques modernisatrices dont ils ont la prétention de se prémunir et que le regard extérieur ignore trop souvent. Nous tenterons de définir les termes changeants de leur insertion, active ou passive, dans le jeu politique yéménite, régional et international, en rappelant l'importance de l'impact, direct ou par manipulation interposée, de l'environnement dans lequel ils évoluent et, enfin, la complexité de leur attitude à l'égard du recours à la violence.

Ces pages n'entendent pas faire plus que d'indiquer quelques directions de recherche et elles n'ont de statut qu'indicatif et provisoire⁴. A défaut d'affirmations chiffrées, l'évaluation scientifique de l'assise sociale des salafis s'y réduit ainsi à de prudentes hypothèses⁵. Leur faible degré de structuration ainsi que leur refus fréquent de participer aux élections ne facilite pas l'évaluation de leur implantation⁶. Nous prenons tout de même le parti de dire d'entrée de jeu notre conviction que leur importance, fût-elle particulièrement visible, n'en est pas moins limitée. Si difficile soit-elle à établir de façon arithmétique, une quasi-évidence statistique peut être énoncée. La façon ostentatoire qu'ont les salafis de se démarquer de toute forme d'influence occidentale,

3 Cf. Bernard Haykel, « The salafis in Yemen at a Crossroad : an obituary of Shaykh Muqbil al-Wâdi'î of Dammâj (d. 1422/2001) », *Jemen-Report*, 1, 2002, p. 28-31; Paul Dresch et Bernard Haykel, « Stereotypes and Political Styles : Islamists and Tribefolks in Yemen », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 27, (4) 1995, p. 406. ; Paul Dresch, *A History of Modern Yemen*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 272 p. ; Sheila Carapico, *Civil Society in Yemen : The Political Economy of Activism in Modern Arabia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 ; Olivier Roy, *L'Islam mondialisé*, Paris, Seuil 2002 (La couleur des idées), p. 133 sq. ; Tariq Ramadan, *Les Musulmans d'Occident et l'avenir de l'Islam*, Arles, Sindbad-Actes Sud, 2003, 383 p. ; Quintan Wiktorowicz, « The Salafi Movement in Jordan », *International Journal of Middle East Studies*, mai 2000. De nombreux sites internet ont popularisé, en langue arabe mais également anglaise et française, les credos des différents acteurs du courant ; voir notamment : www.sounnah.free.fr et www.al-baida.com (en langue française), www.salafi.dawah.on.line et www.al-manhaj.com (langue anglaise, Etats-Unis), ainsi que www.rabee.net, al-Manhaj.com et Salafyoon.online.

4 Une fois décantée et complétée la collecte documentaire en cours, nous espérons être en mesure de proposer, sous la forme d'un ouvrage, une synthèse des dynamiques et du rôle national et régional de l'ensemble du courant islamiste yéménite.

5 La petite bourgeoisie commerçante apparaît régulièrement associée à une partie des activités missionnaires, où l'on retrouve bon nombre d'étudiants des sections d'études religieuses et juridiques et quelques membres de professions libérales. Les figures intellectuelles font, en revanche, assez spectaculairement défaut au courant.

6 C'est ce que souligne lui aussi Quintan Wiktorowicz (« The Salafi Movement in Jordan »), pour qui la fluidité et la multiplicité des formes d'action et le refus de toute structure organisationnelle est au cœur de la difficulté à mesurer l'exacte assise d'un courant bien moins structuré et donc bien moins appréhensible à l'observation que celui des Frères musulmans.

leur traditionalisme parfois caricatural en font peut-être bien l'une des plus repérables des nombreuses expressions (politiques ou non) de l'appartenance à la religion musulmane. Mais ils ne sont pas assez nombreux pour pouvoir nourrir ces majorités électorales dont l'autoritarisme sans limite de nos grands alliés « laïques » au pouvoir dans le monde arabe est censé les (et nous !) immuniser. Les indices ne manquent pas pour permettre de poser quelques jalons quantitatifs vraisemblables : à titre d'exemple, il peut être significatif de rappeler, face aux forêts d'antennes qui hérissent villes et villages arabes, y compris yéménites, que la composante « mère » de ces salafis (dont les courants réformistes et les adeptes de l'action armée du type Ben Laden sont toutefois exclus) proscribit strictement l'usage de la télévision.

Ramener cette mouvance à sa juste dimension, c'est donc aussi lui interdire de confisquer à son profit l'entière visibilité du phénomène islamiste ou même de justifier le verdict intellectuel sans appel d'une large majorité de l'intelligentsia politique occidentale à l'égard d'une génération politique beaucoup plus diversifiée. Dans le cas des salafis, la tendance naturelle à la « suridéologisation » de l'analyse des violences politiques (qui consiste à n'expliquer le comportement des acteurs politiques que par la seule « islamité » de leur lexique)⁷ trouve, il est vrai, un « carburant » et une justification de choix. Le fait que l'objet de l'étude se complaise dans le refus caricatural de l'altérité constitue, si l'on n'y prend garde, un encouragement à emprunter d'identiques raccourcis. « Puisqu'il le disent, c'est donc qu'ils le sont ! » Si le chercheur refuse de faire plus d'efforts d'analyse que son objet, il devient ainsi tentant pour lui de reproduire les certitudes de cet objet, sans se soucier si elles ont de valeur autre que celle d'un ...discours. Même s'ils insistent plus encore que d'autres sur l'unicité et l'intemporalité de leurs références, les convictions des adeptes de cheikh Muqbil ne sauraient — faut-il le redire ? — servir de prétexte au raccourci essentialiste où conduit inévitablement la « distance » scientifique (du chercheur avec son objet) lorsque cette distance se transforme en un véritable « éloignement »⁸.

Chaque fois que ce regard extérieur fait abstraction de l'environnement social et politique dans lequel évoluent ces acteurs, l'amalgame essentialiste qui en résulte est comparable à ce que serait, à l'aune de l'histoire chrétienne, la confusion entre moines contemplatifs et moines guerriers, inquisiteurs légitimement inquiétants et démocrates en cours de fabrication, voire, dans un certain nombre de conflits régionaux, agresseurs surarmés et agressés sans défense. Ici comme dans d'autres terroirs de la sociologie politique, le respect de la diversité et des dynamiques doit donc être réaffirmé comme la condition de toute crédibilité. Sans surprise, la fréquentation d'un objet surmédiatisé et sous-analysé confirme quelques évidences : il existe, sans le moindre doute, des salafis victimes d'un véritable enfermement intellectuel intégriste. Mais elle incite à y réintroduire pluriel et historicité.

La représentation d'une mouvance plus diversifiée et bien plus évolutive qu'il n'y paraît ne se construit pourtant pas sans difficulté. La documentation est abondante mais peu rigoureuse. La parole de leurs maîtres étant considérée comme intemporelle, prédicateurs et militants font rarement preuve d'un souci de datation et encore moins d'historicisation de leurs sources. Ils refusent d'ailleurs significativement l'idée d'appartenance à un « mouvement » (*haraka*), trop dynamique à leurs yeux, pour lui préférer la notion plus statique, anhistorique, de « prédication » (*da'wa*). Les prises de

7 Cf. F. Burgat « A propos de 'Abd al-Wahhâb Meddeb, *La Maladie de l'Islam* », in *Revue Stratégique*, Paris, octobre 2002.

8 Les sites internet en langues européennes ont fort heureusement permis de réduire considérablement cet éloignement. Il n'en demeure pas moins indispensable d'en mesurer prudemment l'audience, d'en identifier les auteurs et, si peu férus les salafis soient-ils d'histoire et de politique, de situer systématiquement ces auteurs dans l'environnement sociologique et le contexte politique où ils évoluent.

position enregistrées sur cassettes⁹ ne peuvent donc être datées le plus souvent que par le biais de la mention éventuelle de données événementielles connues.

I - MUQBIL B. HÂDÎ AL-WÂDÎ'Î ENTRE ACTION ET REACTION

Cheikh Muqbil al-Wâdi'î est né au début des années 1930 à Wâdi'a à une trentaine de kilomètres de /Sa'da (Yémen) dans une tribu appartenant à la confédération des Bakîl. Marié trois fois (à Umm 'Abd al-Ra/hmân al-Wâdi'iyya, Umm Shu'ayb al-Wâdi'iyya et Umm Salama al-'Amrâniyya), il n'a eu que deux filles : Umm 'Abd Allâh et Umm Ayyûb¹⁰. Après le décès de son père, lors de sa petite enfance, il insiste (selon son autobiographie¹¹) pour continuer à suivre les enseignements de l'école coranique traditionnelle, le *kuttâb*. Vers la fin de son adolescence, il émigre à La Mecque où il s'emploie comme manœuvre dans le bâtiment (*al-/sabba, al-/hajar wa-l-/tîn* : « la charpente, la pierre et la terre battue »). Il suit quelques cours du soir dans une mosquée et ses premières lectures sont les classiques *Fat/h al-majîd fî shar/h kitâb al-taw/hîd*¹², *Bulûgh al-marâm*¹³, */Sa/bî/h al-Bukhârî*, et *Tafsîr al-Jalâlayn*¹⁴. Lors de son premier retour au Yémen, il se dit choqué par la contradiction qu'il décèle entre ce qu'il a appris de la Sunna et bon nombre des pratiques (présence de tombeaux dans les mosquées, usage d'amulettes et de porte-bonheur, etc.) qu'il observe chez ses compatriotes. Comme il exprime publiquement ses critiques, les zaydites locaux font pression sur ses proches pour « lui laver le cerveau », commente-t-il, en l'obligeant à suivre les enseignements de la mosquée de l'imam al-Hâdî, berceau du zaydisme. Pendant trois années, il se replie sur l'étude de la grammaire. Son isolement n'est pas seulement idéologique. Il est également social. Muqbil est en butte en effet au mépris de l'aristocratie religieuse des sayyid descendants du prophète. Les membres de la « caste » au pouvoir durant tout l'imamat zaydite ne voient en lui qu'un vulgaire *qabîlî* voulant quitter son rang. « *Yu/sabbîn gharâra* » : il [prétend] « blanchir une serpillère » (littéralement « laver un vieux sac »), lui jettent-ils à la figure. « Je m'en souviendrai toute ma vie » consigne Muqbil.

La guerre civile consécutive à la révolution républicaine de 1962 contraint la population de son village à s'exiler vers le nord. Muqbil part lui aussi s'installer à Najrân, en Arabie Saoudite, où il suivra pendant deux ans les cours de cheikh Majd al-Dîn, qu'il considère comme l'un des plus grands savants chiïtes de l'époque mais néanmoins comme un « fanatique ». Là encore, pour échapper à la dimension zaydite de l'enseignement, il se concentre sur l'étude de la langue. Il repasse brièvement au Yémen, encore en pleine guerre civile. Républicains comme royalistes lui paraissent être tous autant qu'ils sont des *abl al-dunyâ*, des « matérialistes ». Il repart alors à Riyad où il suit

9 Le plus souvent, de ce fait, référencées dans les pages qui suivent comme « sans lieu ni date d'édition » (slnde).

10 Umm 'Abd Allâh est l'auteur de cinq ouvrages dont *Brefs aperçus des enseignements de mon père Muqbil b. Hâdî al-Wâdi'î et de sa biographie éclairante* (litt « embaumée »), Sanaa, 2002). L'une de ses épouses, Umm Salma est l'auteur de deux ouvrages *Ta/hdhîr al-fatât al-'afîfa min talbisât al-Zandâni al-khabîtha* (« Prévenir la jeune fille pure des agissements malhonnêtes de Zandâni »), Sanaa, 2001 et un ouvrage à connotation féministe *Al-Inti/sâr li-/huqûq al-mu'minât*, Sanaa, 2002 (« Faire triompher les droits des croyantes »).

11 *Tarjamat Abî 'Abd al-Ra/hmân Muqbil b. Hâdî al-Wâdi'î*, Sanaa, Maktabat al-Athariyya, 1999 (2^e édition), 233 p.

12 *Fat/h al-majîd fî shar/h kitâb al-taw/hîd*, exégèse de l'ouvrage de Mu/hammad. b. 'Abd al-Wahhâb sur le *taw/hîd*, écrit par 'Abd al-Ra/hmân b. /Hasan Âl al-Shaykh.

13 Ouvrage de science du *Hadîth* de Ibn /Hijr al-'Askallânî, Syrien décédé en 1449.

14 Exégèse coranique « des deux Jalâl » (Jalâl al-Dîn al-Ma/hallî, décédé au Caire en 1459, et Jalâl al-Dîn al-Suyû'tî, décédé au Caire en 1505) considérés par les salafis comme des grands spécialistes du *Hadîth*.

pendant deux mois les cours d'une école d'apprentissage du Coran dirigée par le fils d'un royaliste yéménite, Mu/hammad Sinân, originaire de la région de /Hadâ, à qui les Saoudiens ont confié cette fonction après le saccage de ses biens par les Républicains. Affecté par le climat continental de Riyad, il décide de s'installer à La Mecque, où il suit des cours du soir tout en travaillant à nouveau dans le bâtiment. Il est alors admis à l'école d'al-/Haram, qui vient d'être créée et, ne possédant pas de papiers, il vit dans la clandestinité. Il se laisse toutefois convaincre par le directeur Ibn /Hamîd d'accepter de se laisser photographier pour régulariser sa situation. Il suit alors sept années d'un enseignement de type secondaire. Puis, à trente deux ans, il s'inscrit à l'université de Médine, où sept autres années d'étude vont lui permettre d'obtenir deux licences, de *sharî'a* et de *u/ sūl al-dîn wa-l-da'wa*, dont il déclare toutefois avoir égaré les attestations.

A Médine encore, il s'inscrit en magistère de *'ilm al-/hadîth*. Hormis les grands maîtres al-Albânî et Ibn Bâz ¹⁵, ses professeurs sont 'Abd al-Mu/hsin al-'Abbâd, 'Adnân /Dhiyâ' al-'Umarî, Mu/hammad Amîn al-Ma/srî. Peu d'entre eux trouvent grâce à ses yeux. Il n'aime pas ces cours donnés par des enseignants qui « imposent leurs photocopiés ». Il commence lui-même en parallèle à dispenser quelques cours à des Saoudiens qu'il considère comme des « bédouins » mais trouve néanmoins très « réceptifs ». Le fait d'être originaire d'un pays zaydite lui vaut toutefois quelques soupçons. Une commission d'enquête, composée de deux *'âlim*, 'Umar Fallâta et al-Sâlim, l'interroge notamment sur la façon d'appeler à la prière et sur la licéité de prier avec ses chaussures aux pieds. « Je suis sunnite, je pense comme vous » leur répond-il. Il rentre une nouvelle fois au Yémen durant le mandat du président Ibrâhîm al-/Hamdî, qu'il qualifie à la fois de zaydite et de communiste : « On m'a vu arriver avec une “ valise diplomatique ” à la main [c'est-à-dire un attaché-case], habillé à la saoudienne d'un *thawb* blanc, et chacun s'est dit : “ celui-là est dangereux. Il a trop d'argent. Il va s'en prendre à la fois à notre Etat et à notre religion. ” J'ai pris la parole à la mosquée al-Hâdî. Je leur ai dit que j'étais prêt à m'expliquer. Mais ils n'ont pas voulu m'écouter. Je suis donc reparti en Arabie. » En Arabie, Muqbil va être emprisonné à deux reprises (en 1975 et 1976). Il est soupçonné d'être le mufti du de Juhaymân al-'Utaybî, qui va se rendre furtivement célèbre, trois ans plus tard, en 1979, en prenant le contrôle de la grande mosquée de la Mecque. La version de Muqbil est que les adeptes de Juhaymân (pour qui il dit par ailleurs n'avoir que peu de considération personnelle ¹⁶) auraient seulement diffusé des brochures écrites par ses soins.

En 1978, soit un an avant l'affaire de La Mecque, Muqbil est libéré, sur intervention de cheikh Ibn Bâz, le temps d'aller soutenir son magistère. Immédiatement après, il est expulsé et rejoint Dammâj où il se trouve donc avant que ne débute l'attaque de la grande mosquée. Il ne cessera, depuis lors, de s'en prendre ouvertement au régime

15 Ibn Bâz (1912-1999), né à Riyad, aveugle depuis l'âge de dix-neuf ans, a été nommé cadî en 1938 à la fin de ses études religieuses. A partir de 1952, il a enseigné à l'Institut scientifique de Riyad, puis à la Faculté de *sharî'a* jusqu'en 1960. Il a dirigé ensuite l'Université islamique de Médine jusqu'en 1975, date à laquelle il est devenu mufti de l'Arabie Saoudite. Al-Albânî (1914-1999) tire son nom de son lieu de naissance. Son père, l'un des plus grands oulémas d'Albanie, a étudié à Istanbul avant d'émigrer à Damas, où son fils a été éduqué. Al-Albânî a été marqué par l'étude des écrits de Rashîd Ri/dâ dans la revue *Al-Manâr*. Il gagne sa vie en travaillant dans la menuiserie, la restauration de maisons anciennes puis dans l'horlogerie et, bien sûr, en enseignant, principalement à Damas et à Médine.

16 A ses yeux, l'origine de l'insurrection est plus tribale que religieuse. La tribu Juhaymân aurait surtout réagi à de mauvais traitements infligés par le régime. Il s'agirait donc, malgré le discours réformiste des rebelles, d'une « vengeance traditionnelle plus que d'une réforme politique ou religieuse » de la part de ceux que Muqbil considère dès lors comme des *bughât*, c'est-à-dire des gens qui se rebellent de façon illégitime contre un Etat musulman. Il reconnaît toutefois avoir été « leur référence et leur mufti » : « Je les accompagnais dans leurs tournées. Ils étaient tous des */hafa/za* (des gens ayant appris le Coran par cœur). Certains d'entre eux avaient un bon niveau en sciences religieuses. »

saoudien ¹⁷. Arrivé au Yémen, il reçoit très vite l'appui des Frères musulmans de 'Abd Allâh /Husayn al-A/hmar et de Ya/hyâ al-Fu/sayl. A plusieurs reprises, écrit-il dans sa biographie, son ami cheikh Rabî' l'a pourtant prévenu de veiller, en rentrant au Yémen, à « ne pas tomber dans les mains des Frères musulmans ». Mais la rupture avec les disciples de /Hasan al-Bannâ est alors loin d'être consommée. C'est donc le bureau d'*irshâd* et *tanjîb* des Frères qui l'accueille et l'aide même à récupérer ses ouvrages confisqués au poste frontière d'al-Buqa' par les douaniers chiïtes. Ce sont encore les Frères musulmans qui lui confient la direction à Dammâj d'un de leurs instituts. Parallèlement, les gens de sa tribu l'aident à construire une petite mosquée. C'est cette mosquée qui, progressivement, au début des années quatre-vingts, va se développer pour devenir le Dâr al-/Hadîth qui accueillera jusqu'à plusieurs milliers d'étudiants à la fois. Il ne tarde pas à se trouver en butte aux attaques des « chiïtes » de /Sa'da et, notamment, du gouverneur et de certains responsables locaux. Il tente à nouveau de prendre la parole dans la mosquée d'al-Hâdî, d'où il est cette fois chassé *manu militari*. On l'accuse encore d'être un ignorant et on lui enjoint de cesser toute provocation religieuse. Même à Dammâj, certains refusent alors de le reconnaître comme leur imam. Après avoir échoué à plusieurs reprises à s'exprimer dans l'enceinte de la mosquée al-Hâdî, il est emprisonné pendant onze jours dans des conditions qu'il qualifie de très dures. La pression des gens des tribus (qui l'ont « toujours protégé », témoigne-t-il) parvient à le faire libérer. Le gouverneur tente alors une conciliation et lui suggère notamment de s'installer à Hodeida (ville sunnite par excellence). Muqbil parvient toutefois à se maintenir grâce à un accord qu'il passe alors avec le pouvoir pour échapper à de nouvelles poursuites. En 1982, il publie son premier manifeste important (*Al-Makbraj min al-fitna*, « Comment sortir de la *fitna* »), dans lequel il explicite pour la première fois sa rupture avec ces disciples de /Hasan al-Bannâ, que le régime vient précisément d'échouer à faire basculer dans son camp. C'est donc sur ce terrain de la lutte contre les Frères que le régime a vraisemblablement trouvé, avec leur nouveau challenger, matière à collaboration (cf. *infra*).

Muqbil, en rupture avec les dirigeants du royaume, conserve cependant, à travers la personne de Rabî', le contact avec les milieux religieux saoudiens. Sa réconciliation très partielle avec la monarchie, dont il insulte les oulémas officiels à longueur de cassettes, n'interviendra en revanche que très tardivement. A la fin de l'année 2000, il se fait soigner à Sanaa, puis en Arabie Saoudite après l'intervention en sa faveur de cheikh Ibn 'Uthaymîn. Reçu à Ria/d au ministère de l'Intérieur et par 'Abd al-'Azîz Âl al-Shaykh, le mufti du royaume, il est invité à faire des examens à l'hôpital du roi Fay/sal où il apprend que son état requiert une transplantation. Il fait une *'umra*, passe une semaine à Djedda et part à Los Angeles le 22 septembre 2000. Il est soigné aux frais de l'émir Nâ'yif b. 'Abd al-'Azîz dans un hôpital « de première catégorie » — « dont les propriétaires », tient à préciser sa fille, « sont des juifs »¹⁸. Il donne tout de même encore plusieurs conférences téléphoniques avec Dammâj et Sanaa (le 20 octobre 2000), l'Angleterre et les Etats-Unis. Il consulte également « un grand médecin », juif lui aussi, à propos de la perte de ses cheveux. Il refuse la chimiothérapie et accepte les rayons (11 décembre 2000). Son état ne s'améliorant pas, il repart vers Djedda, fait un bref séjour à Bonn avant de revenir à

17 « L'Arabie Saoudite est le cimetière des oulémas. Plus de cinq cents prédicateurs sont en prison. L'Arabie veut brûler notre pays comme elle a brûlé le sien. Un grand nombre de prédicateurs veulent fuir, en Amérique ou dans n'importe quel autre pays, comme le Soudan. (...) Il y en a parmi vous qui disent que leur Etat et leur gouvernement est mieux que les autres. Il n'en est rien. Vous êtes inconscients. Votre Etat et votre gouvernement est semblable aux autres. Mais votre peuple est le meilleur de tous. Pourquoi n'avez-vous pas réagi lorsque Fahd a revêtu la croix ? Les émigrés aux Etats-Unis ont protesté mais vous, vous n'avez rien dit. Certains oulémas, en Arabie Saoudite, ont un salaire de 80000 riyals et ils en sont devenus les esclaves. »

18 *Nabdha mukhta/sara*, p. 72.

Ria/d où il meurt le 20 juillet 2001 ¹⁹.

II – LES SALAFIS ET LA PRETENTION A L'INTEMPORALITE

II.1 Le Coran, la Sunna et la *firq* *al-nâ jiya*

C'est à partir du début des années 1980 que les *abl al-jamâ'a* ou *abl al-jamâ'a wa-l-Hadîth* commencent à vouloir se démarquer des principales dynamiques d'adaptation, d'interprétation ou de modernisation qui traversaient alors la scène politico-religieuse. Quelle appellation s'offrait à ceux qui, pour réunifier leur communauté, voulaient combattre les différences naissantes... tout en affirmant la leur ? Un dialogue édifiant entre un maître et un futur adepte, Abû Usâma Sâlim b. 'Îd al-Hilâlî, Saoudien d'origine²⁰, et Mu/hammad Abû Shaqrâ²¹, rapporté dans une brochure largement diffusée au Yémen sous le titre *Pourquoi avons-nous choisi la méthode salafie*²² donne une idée, au moins partielle²³, du cheminement qui a conduit au choix d'une telle appellation. « Si on te demande à quelle école tu appartiens, qu'est-ce que tu réponds ? — Je réponds : “ Je suis musulman ”... — Cela ne suffit pas... — Dieu nous a appelés des musulmans (sourate *al-hajj* 78) ! — Ce serait une bonne réponse si nous étions au tout début, avant la multiplication des divisions. Si on pose aujourd'hui la question à n'importe quel musulman de savoir quelles sont ces appartenances (*firq*) qui diffèrent substantiellement en matière de doctrine, il va répondre la même chose que toi. Tous disent “ Je suis musulman. ” Chiite, kharijite, druze, alaouite... Cela ne suffit donc pas de nos jours de se dire musulman... — Alors je dis : “ Je suis musulman suivant le Livre et la Sunna. — Cela non plus, ça ne suffit pas ! — Pourquoi ? — Crois-tu qu'un seul de ceux que l'on vient de citer répondrait autre chose que cela ? Qui est-ce qui refuserait de se dire “ musulman suivant le Coran et la Sunna ” ? — Alors, je dirai que je suis “ musulman suivant le Coran et la Sunna dans l'esprit des grands prédécesseurs. ” — Si on te demande ton école, tu répondras donc cela ? — Oui. — Et si on raccourcissait, si on résumait cette réponse ? Tu sais bien que le meilleur propos est celui qui est bref et argumenté (*mâ qalla wa-dalla*). Et si l'on disait donc : “ salafi ”, tout simplement ? »

« C'est une dénomination ancienne, qui s'oppose à *abl al-bid'a* » proclame pour sa part Muqbil à la face des « ignorants » qui lui en ont reproché l'usage. « Tous ceux qui s'en tiennent au livre de Dieu et à la Sunna de son prophète appartiennent à *abl al-Sunna*, même s'il n'existe aucun lien entre nous ²⁴. »

Les salafis nient donc toute légitimité à l'ensemble des doctrines, écoles ou mouvements cherchant à affirmer une identité, une école ou une méthode. « Il n'est pas permis à un musulman », plaide Muqbil, « d'adhérer à une école juridique. Ces doctrines

19 D'un cancer de la langue comme l'écrivait *Al-Sa/hwa*, l'organe de ses adversaires Frères musulmans, d'un problème cardiaque, selon le quotidien gouvernemental *Al-Thawra* ou, plus vraisemblablement, d'une tumeur au foie, selon sa fille, in *Nabdha mukhta/sara*, p. 75.

20 Il est l'auteur notamment de *Al-Jamâ'ât al-islâmiyya fi 'daw' al-Kitâb wa-l-Sunna bi-fahm salaf al-Umma* (« Les Jamâ'ât islâmiyya à la lumière du Coran et de la Sunna selon l'interprétation des fondateurs de la communauté »), Alexandrie, Dâr al-Ba/sîrât, sd.

21 Jordanien, il est l'auteur de *Ta/hrîr al-mar'a fi 'a/sr al-rissâla* (« La libération de la femme à l'ère de la révélation »).

22 *Limâdhâ akhtarnâ al-minhaj al-salafi ?* (« Pourquoi avons nous choisi la méthode salafie ? »), Markaz al-dirâsât al-minhajiyya al-salafiyya, Amman, 1999.

23 L'inventaire des « divisions » de la communauté des croyants est loin d'y être exhaustif et, surtout, il ne comprend pas les Frères musulmans, alors que le souci qu'ont les salafis de s'en démarquer joue un rôle tout à fait central dans leur identité.

24 *Al-Makhrâj min al-fitna*, p. 20.

ont divisé les musulmans. Elles ont semé parmi eux la haine et la rancune. Je ne permets pas l'adhésion (à une doctrine) puisqu'il n'existe pas de preuve (dans le Coran ou la Sunna) qu'il faut y adhérer. Il s'est produit des *fitna* entre les chiïtes et les sunnites »²⁵. Le raisonnement est que ces doctrines sont, de par leur diversité même, des facteurs de division. Les leaderships humains qu'elles génèrent constituent autant de médiations et donc autant de barrières entre Dieu et les croyants. Elles nourrissent également les manquements à la rigueur doctrinale, le plus souvent parce qu'elles ont cédé à des influences occidentales. La pire de ces influences, qui conduit au pire des reniements, qui nourrit la pire des divisions, est l'acceptation du modèle « démocratique », qui a pour effet de diviser la communauté et de substituer le primat de la majorité à celui de la loi divine ²⁶. « Qu'est ce que la démocratie ? Y a-t-il une démocratie islamique ? La démocratie veut dire que le peuple se dirige lui-même, c'est-à-dire que Dieu n'a aucune souveraineté. Cela veut dire que l'on annule le livre de Dieu et la Sunna de son prophète. Il n'y a pas de démocratie islamique. Il y a en revanche la *shûra*. La *shûra* s'exerce parmi les *ahl al-/hall wa-l-'aqd*, ceux qui ont le droit de faire et de défaire, ceux qui détiennent le savoir religieux. (.../...) Nahnah l'Algérien dit : "C'est une 'shûrocratie'." Nous, nous pensons que la *shûra* est islamique mais que la « cratie » est *kufr*. Le Nahnah yéménite [Abd al-Majîd al-Zandânî] dit : "La démocratie se répartit en deux notions : la *shûra kufriyya* et la *shûra* légale (*mubâ/ha*)." Moi, je les mets au défi de citer une sourate du livre de Dieu qui mentionne la démocratie. Ou de nous donner un */hadîth* du prophète de Dieu qui mentionne la démocratie »²⁷ C'est donc une interprétation et une mise en œuvre plus littéralistes mais également plus directes du Coran et de la Sunna, refusant l'imitation automatique de tout médiateur humain (*taqlîd*), qui seule trouve grâce aux yeux de Muqbil et de ses disciples. Tariq Ramadan précise que c'est là ce qui distingue les salafis de ceux qu'il identifie comme des « traditionalistes d'école » : « Les littéralistes salafis refusent la médiation des écoles juridiques et de leurs savants de référence quant à l'approche et à la lecture des textes. (...) L'interprétation du Coran et de la Sunna se fait donc de façon immédiate et au-delà des cloisonnements scolastiques. La référence aux textes est incontournable mais elle s'interdit une lecture à caractère interprétatif. ²⁸ » Les principaux adversaires des salafis sont donc *bid'a*, */bizbîyya* et *fitna* ²⁹. La *bid'a* désigne

25 *Al-Makhrâj min al-fitna*, p. 75

26 Cassettes de Ya/hyâ b. 'Alî al-/Hajjûrî, 21 octobre 2002 : *Al-Barâhîn al-qâ'ti'a fî ta/hrîm al-intikhâbât*. (« Les raisons décisives pour boycotter les élections »). La rhétorique ne brille pas par sa sophistication. L'Occident est en faveur de la démocratie. Mais il est également en faveur de l'homosexualité. Et de citer, pour l'accabler, le raisonnement qu'emploie son ennemi 'Abd al-Majîd al-Zandânî pour justifier les élections. « "Regardez la France", dit al-Zandânî, "aujourd'hui elle a un président et demain elle en a un autre... C'est cela qu'il nous faut." Pour al-Zandânî, vous le voyez, la référence n'est plus le Coran ou la Sunna... C'est la France ! »

27 *Ghârat al-ashri/ta* ^{'alâ ahl al-jahl wa-l-safsâ/ta}. (« L'attaque des cassettes contre les ignorants et les amateurs de sophisme »), tome 2, p. 148.

28 Tariq Ramadan, *Les Musulmans de l'Occident et l'avenir de l'islam*, Arles, Sindbad-Actes Sud, 2003, p. 51 et 52.

29 Bernard Haykel (*Jemen Report*) développe en dix-huit points les credos de Muqbil, au nombre desquels : la croyance en un Dieu unique basée sur une compréhension littérale des textes du Coran et du */Hadîth*, l'interdiction de l'évocation des morts (assimilée à du polythéisme), ainsi que de toute interprétation allégorique du texte coranique non fondée sur une indication explicite (*dalîl*), la croyance dans les pouvoirs d'intercession du Prophète lors du jugement dernier, l'amour des compagnons du Prophète, des *ahl al-/Hadîth* et de tous les ancêtres de *ahl al-Sunna*, le rejet de la théologie (*'ilm al-kalâm*), source de division des musulmans, le refus de l'adhésion aveugle et automatique aux travaux des juristes et le rejet des écoles juridiques, le refus de qualifier des musulmans d'infidèles hormis dans des cas de polythéisme, d'apostasie et de détournement de la prière, le refus de la rébellion contre les leaders musulmans, sauf cas d'apostasie claire de la part du gouvernant, leur condamnation s'ils s'allient avec des ennemis des musulmans, le déni de la qualité de réformistes aux Frères musulmans, exclusivement politiques et dépourvus de spiritualité, le rejet des membres de la Jamâ'at al-tablîgh comme étant les auteurs d'innovations irresponsables, le caractère indissociable de la religion et de la

toute innovation doctrinale considérée comme rompant avec l'orthodoxie de la référence musulmane. L'une des plus condamnables est la */hiḏbiyya*, c'est-à-dire toute forme de regroupement partisan risquant de déboucher sur ce que la communauté doit par dessus tout éviter, c'est-à-dire la *fitna*, la « division ». La *fitna* est interprétée de manière très restrictive, au point que les salafis s'interdisent de pratiquer une pensée réflexive et dialectique pour s'en tenir le plus souvent à des positions d'un littéralisme qui confine parfois au ridicule³⁰. La *fitna* résultant précisément des innovations, l'ennemi est donc celui qui fourvoie les croyants en leur proposant de fausses interprétations.

Les salafis considèrent enfin que leur *da'wa* est seule à même de permettre au croyant de faire partie de la *firqā al-nājiya*. Ce « groupe élu » est le seul qui sera sauvé de l'enfer. Un */hadīth /hasan* du Prophète³¹ prédit en effet que la communauté des croyants est destinée à se diviser en « soixante-treize fractions et qu'une seule d'entre elles sera préservée »³².

II.2. Une lecture littéraliste et conservatrice de la doctrine

Au cœur de la « refondation » doctrinale, on trouve le souci de se tenir au plus près de la tradition du prophète Mu/hammad, jusqu'à l'imitation littéraliste de chacun de ses comportements, en même temps qu'une volonté manifeste de se démarquer de tout ce qui pourrait apparaître comme une pratique d'inspiration occidentale. D'innombrables signes ou « rites » entendent ainsi signaler cette salutaire différence. On évite le plus souvent l'usage du calendrier grégorien. On porte sa montre à la main droite plutôt qu'à la main gauche (que la tradition désigne comme impure mais qui est également celle qu'emploie le commun des mortels³³). On montre ses poignets et ses mollets (d'où l'insulte aux azharistes dont la *jubba* « traîne par terre ») car tel était le standard vestimentaire réputé du prophète. Pour faire ses prières, on se contente de dépoussiérer ses chaussures d'un geste de la main³⁴ sans nécessairement les quitter, même dans une mosquée. On affecte alors de ne pas adopter la position, notamment zaydite, des bras

politique, le rejet de tous les partis politiques, des idéologies nationalistes et arabistes, la conviction que Dieu, à l'aube de chaque siècle, envoie à sa communauté un rénovateur de la religion.

30 « Souhaitez-vous que l'un de vos amis qui, en tant qu'étranger à votre famille, n'est pas supposé le faire, puisse côtoyer légitimement l'une de vos sœurs ? Il suffira de leur faire consommer à tous deux un verre du lait d'une même nourrice pour qu'ils deviennent ainsi « frère et sœur de lait » », peut ainsi plaider un théologien.

31 Abū Dāwūd 4597 : « *Inna ahl al-kitābayn iftaraqū fi dīnihim ilā thintayn wa-sab'īn milla. Wa-inna hādhihi al-Umma sa-taftariqu ilā thalāth wa-sab'īn milla, kulluhā fi al-nār illā wā/hida wa-hiyya al-jamā'a* » (« Les gens des deux Livres se sont divisés en soixante-douze groupes et cette communauté va se diviser en soixante-treize groupes, qui tous iront en enfer sauf un seul, qui est *al-jamā'a* »).

32 Cf. notamment cheikh 'Abd al-'Azīz b. Bāz et cheikh Mu/hammad b. /Sāli/h al-'Uthaymīn, *Fatāwā muhimma li-'umūm al-Umma* (« *Fatwā* importantes pour toute la communauté »), sd, 163 p., présentation de Ibrāhīm 'Uthmān al-Fāris, p. 18 sq. ; 'Abd Allāh b. /Sāli/h Ghaylān, *Al-Madkhal ilā ma'rifa al-Jamā'a* (« Introduction à la connaissance d'al-Jamā'a ») Sanaa, 1997, se (106 p., introduction de Muqbil al-Wādi'i). Voir enfin Rabī' b. Hādī al-Madkhalī, *Jamā'a wā/hida, lā jamā'āt !* (« Une seule communauté, pas plusieurs ! »), Dār al-Furqān, 'Ajmān, 1995, 197 p. et *Ahl al-Hadīth hum al-tā'ifa al-man/sūra al-nājiya* (« *Ahl al-Hadīth*, ce sont eux le groupe victorieux et sauvé »), 173 p. Maktabat al-ghurabā' al-athariyya, Médine, 1992.

33 En vertu d'un */hadīth* qui ordonne aux croyants de se démarquer des pratiques des *kuffār* et des *mushrikīn*, (les incroyants et les associationnistes).

34 En fait, de trois gestes successifs ; cf. *Shar'iyat al-salāt fi al-ni'āl*, (« La licéité de prier chaussures aux pieds »), Médine, sde. La prière se faisait aux premiers temps de l'islam dans des lieux à peine démarqués ou à peine protégés de l'ardeur du soleil. C'est pour se protéger de la chaleur du sol que le Prophète aurait conservé parfois ses chaussures pour prier. Ce point est devenu l'objet de débats passionnés.

ballants pour préférer celle, sunnite, des bras croisés. On prononce (également à la différence des zaydites) de sonores « *âmîn* » à la fin de la récitation de la *Fâti/ha*. Toute représentation anthropomorphe est, en principe, strictement exclue. Par conséquent, la télévision « ne doit pas entrer dans la maison³⁵ », pas plus d'ailleurs que la photo. Les voyages qui impliquent la détention d'un passeport, et donc une photographie, sont réservés à des circonstances tout à fait spéciales, notamment d'ordre médical. Beaucoup préfèrent s'abstenir de passer les frontières et recourent, pour interroger leurs maîtres, aux conférences téléphoniques. La presse écrite n'est pas davantage en odeur de sainteté³⁶. La musique est globalement proscrite et même les populaires psalmodiers de Coran sont mal vus par le rigoriste Muqbil. « Lorsque nous étions jeunes, notre père nous a offert un lecteur de cassettes sans la radio, de sorte que nous ne puissions pas écouter de la musique », explique la fille du cheikh dans un recueil de conseils donnés par son père³⁷. Le tabac est strictement prohibé ainsi que le qât, ce qui, au Yémen, est encore beaucoup plus ambitieux³⁸. On ne taille pas sa barbe (à l'instar du prophète et à la différence des Frères musulmans) et si elle doit être teinte, ce ne peut être qu'avec le rouge du henné et surtout pas avec le noir, couleur dont une brochure s'emploie à justifier l'interdiction³⁹. On affecte de ne se brosser les dents qu'avec le *miswâk*⁴⁰. Les habits *faranjî*, c'est-à-dire de type occidental, sont proscrits et l'on se couvre systématiquement la tête, de préférence avec la *'amâma*, etc.

A un niveau moins superficiel, on s'oppose chez les muqbiliens à toute forme de rapprochement entre les religions. L'idée d'un « planning familial » est perçue comme importée, tout autant que les notions de « droits de l'homme » et de « démocratie » dans leur acception occidentale. Les muqbiliens ont, d'une manière générale, une conception de la science extrêmement étroite⁴¹, et c'est l'un des terrains essentiels sur lequel s'affirme, on va le voir, l'indépendance croissante de la tendance réformiste. Muqbil n'a pas hésité à affirmer que les phénomènes sismiques étaient d'origine divine⁴². Enfin, même s'ils lui reconnaissent une relative existence intellectuelle⁴³, les muqbiliens ont de la femme une vision très exclusivement liée à sa fonction matrimoniale. « Dieu a-t-il obligé la femme à aller à l'école ? à apprendre la physique et la chimie ? le calcul ? à entrer à la faculté de commerce, d'ingénierie ou de mots creux ? Moi j'aimerais avoir une

35 « La télévision, il ne faut pas qu'elle entre dans la maison. Elle contient des instruments de musique et de distraction ainsi que des images » : *Ghârat al-ashri/ta*, tome 2, p. 468.

36 « S'agissant de la presse et de la télévision, nous conseillons de s'en tenir éloigné. La majeure partie de cette presse et de ces revues est au service de la politique. Elle ment au bénéfice de la politique. Il est bien rare de trouver une revue ou un journal qui véhicule la vérité. Les gens des médias sont pour la plupart des menteurs et des hypocrites. » : *Ghârat al-ashri/ta*, tome 2, p. 467-468. Cf. également la cassette *Al-Qawl al-murâd fi bayân fasâd al-'sa/hâfa wa-Jamâ'at al-jihâd*, sldn (« La juste parole à propos de la corruption de la presse et de Jamâ'at al-jihâd »).

37 Umm 'Abd Allâh, *Nubdha mukhta/sara min na'sâ 'i/h wâlidî al-shaykh Muqbil al-Wâdî 'i wa-sîratuhu al-'a/tira* (« Aperçu rapide des conseils de mon père le Cheikh Muqbil al-Wâdî 'i ... »).

38 Les Frères musulmans de l'I/slâ/h ne se sont jamais décidés à le faire clairement, même si toutes les formations politiques (y compris celle du président 'Alî 'Abd Allâh /Sâli/h, qui a lui-même déclaré en 1999 vouloir abandonner le qât au profit de « la natation et l'informatique ») nuancent verbalement leur soutien à la drogue légère nommé parfois « l'imam vert » du Yémen.

39 *Ta/hrîm al-khi/dâb bi l-sawâd* (« L'interdiction de la teinture noire »), La Mecque, s.d. Le parfum est en revanche recommandé, tout comme... les femmes, en vertu d'un/*hadîth* qui fait dire au prophète : « Je n'aime que trois choses dans la vie : le parfum, les femmes et la prière ».

40 Bâtonnet de bois utilisé pour l'hygiène buccale.

41 « 'Conseille-z à vos frères en Dieu de chercher la science', cela ne signifie pas qu'il faut chercher la science dans l'enseignement primaire, moyen, secondaire, puis à la faculté, en magistère et puis en doctorat. Cela signifie chercher la science utile : le livre de Dieu et la Sunna de son prophète. Il se peut alors que vos connaissances, en trois ans seulement, soient meilleures que celles de bien des détenteurs de doctorat » : *Ghârat al-ashri/ta* tome 1, p. 322.

42 Muqbil b. Hâdî al-Wâdî 'i, *Î/dâ/h al-maqâl fi asbâb al-zilzâl wa-l-radd 'alâ al-malâ/hida wa-ahl al-/dalâl*, (« Eclaircissements sur ce qui se dit à propos de l'origine des séismes et réponse aux athées et aux égarés ») Sanaa, 55 p., sdnle.

43 Les filles et épouses de Muqbil éditent des publications (surtout consacrées, il est vrai, aux louanges de leur maître, père et époux). La section du Centre d'étude muqbilien de Dhamâr a une section féminine qui publie une revue, etc.

preuve que Dieu a obligé la femme à participer à tout cela ⁴⁴. »

II.3 Le lexique du discrédit

En plus des réfutations écrites, il appartient aux défenseurs de l'orthodoxie — les *ahl al-da'wa* — de mener des attaques verbales vigoureuses contre ceux qu'ils estiment être dangereux pour la communauté. La pratique du *tajrî/h*, le « discrédit », remonte aux premiers siècles de l'hégire. Elle s'opère lors des *khurûj*, sorties missionnaires hors du Centre d'étude. L'objectif est de disqualifier l'adversaire idéologique en dévoilant publiquement ses erreurs pour prévenir sa possible capacité de nuisance.

Le lexique du discrédit stigmatise ainsi le */dâll* et le *mu/dill* (celui qui « se trompe » et celui qui entraîne les autres dans « l'erreur »), le *fâsid* et le *muḥṣid* (le « corrompu » et celui qui « corrompt » les autres), le *mughaffal* (le « dupe »). Le *muḥlis* — désignation appliquée le plus souvent aux Frères musulmans, *al-Ikhwân al-muḥlisîn* — est celui qui est « en faillite » (morale, intellectuelle et scientifique) mais se comporte néanmoins comme un *bîq* (littéralement un « clairon », c'est à dire un propagandiste au sens négatif du terme), le cas échéant comme un *mujâdil*, (un « polémiste »), un *mukâbir* (un « obstiné »), un *mulabbis* (un « démagogue »), un *dhû awjuh* (un personnage ambivalent « qui a plusieurs visages » : tels, au sein d'une école en rapide développement, ces « salafis » (*sic*), qui croient que l'on peut être à la fois « salafi » et « démocrate »). On stigmatise ceux dont la foi est réputée fragile : le *mudhabdhib*, (l'« hésitant »), le *muḥza'za'* (le « déstabilisé », instable dans ses croyances), le */dâ'î* (le « désemparé ») ou même le *mâ'î* (l'« invertébré »), le *ghabî* (le « stupide »), le */sâ/hib havas* (le « maniaque » ou l'« obsédé »), le */hâ/tib al-layl*, (l'aveugle, littéralement « celui qui marche à tâtons pour chercher du bois la nuit ») et, tout au bas de l'échelle du discrédit, on trouve le *mu/htariq* (celui qui a « grillé » toutes ses ressources), le *mamsûkb* (qui n'a plus figure humaine) ou le *mamsa/ha* (le « torchon » ou la « serpillière »).

La revue *Al-Furqân* ⁴⁵ (un des termes qui servent à désigner le Coran) ne mérite que le nom d'« *Al-Furqa* » (« La Division ») et celle des Frères musulmans de l'I/slâ/h, *Al-/Sa/hwa* (« L'Éveil ») celui d'« *Al-Ghaffla* » (« La Perte de conscience »). La revue *Al-Sunna*, publiée par Mu/hammad Surûr b. Nâyif Zayn al-Âbidîn, porte-parole de la tendance réformiste ⁴⁶, n'est qu'une revue de *bid'a*. *Jarîdat al-Umma*, publication du /Hizb al-/haqq, devient *Jarîdat al-ghumma* (« l'Étouffoir »), (...) *Jarîdat al-Balâgh* (zaydite, de la famille al-Wazîr) devient « *al-Farâgh* » (« Le Vide »), etc. La liste des personnalités nommément attaquées par Muqbil est particulièrement longue. Ce sont d'abord les grands réformistes du XIX^e siècle : Rashîd Ri/dâ, accusé de « compter sur Mu/hammad 'Abduh, qui n'est lui-même qu'un égaré s'appuyant sur la Torah ». Les Frères musulmans ensuite, les figures fondatrices en tête : /Hasan al-Bannâ qui « n'est pas un *mujaddid* (un réformateur), n'a aucun savoir » et croit pouvoir être « salafi et soufi tout à la fois ⁴⁷ », 'Umar al-Tilamsânî (ex-*murshid* des Frères) « à qui le sens le plus évident du Coran échappe » ⁴⁸ ; Sayyid Qu/tb est, pour sa part, accusé d'être */hulûlî*, c'est-à-dire de croire à l'unicité de l'existence ⁴⁹. Parmi les Frères, aucune des figures médiatiques des années

⁴⁴ *Ghârat al-ashri'at*, tome 1, p. 21.

⁴⁵ Qui paraissait au Yémen au début des années 1990 à l'initiative de l'association caritative dissidente du camp de Muqbil, al-/Hikma al-yamâniyya (cf. *infra*).

⁴⁶ Cf. *infra* *Les muqbiliens et la double épreuve de la fitna*.

⁴⁷ Cassettes : *Al-Ghabî al-mukâbir (Le stupide obstiné)*. « /Hasan al-Bannâ, c'est un des imams de la *bid'a* et de la perte. » Cf. également la cassette : *Ta/hdhîr al-ghâfil* (« Prévenir l'inconscient »), slnde.

⁴⁸ *Al-Makhrâj min al-fitna*, p. 123.

⁴⁹ A propos de Qu/tb : « On dit que Sayyid Qu/tb croit à l'unicité de l'existence (*wi/hdat al-wujûd*) et qu'il récuse des */hadîth* sains » ; « il ne faut pas se baser sur sa pensée : ce n'est qu'un homme de lettres

1980 et 1990 n'est épargnée : Mu/hammad al-Ghazâli, Yûsuf al-Qara/dâwî (un chien qui aboie et « prêche la manie ⁵⁰ »), al-Shar'âwî ⁵¹, 'Abd al-/Hamîd Kishk, Mu/hammad Qu/tb (le frère de Sayyid), 'Alî al-/Tan/tâwî ⁵², etc.

Toutes les générations mais également toutes les nationalités sont visées. Le Soudanais /Hasan al-Turâbî, le Tunisien Râshid al-Ghannuchi⁵³, l'Algérien 'Abbâsî Madanî (qui « fait partie des *mudhabdhîbîn* » et « donne envie de vomir » à Muqbil, qui « refuse de se porter garant de lui » ⁵⁴), 'I/sâm al-'A/t/târ et Sa'îd /Hawwâ (syriens) ⁵⁵, 'Abd Allâh 'Azzâm, Ghâlib al-Qureishî, /Hammûd Hâshim al-Dhâri/hî (jordanien tous les trois), Safar al-/Hawâlî et Salmân al-'Awda (saoudiens)⁵⁶. Au sein du courant yéménite (qui a fondé en 1990 le Rassemblement yéménite pour la réforme, l'I/slâ/h), peu sont épargnés, pas même 'Abd al-Majîd al-Zandânî, fondateur de l'université d'al-Îmân, souvent considéré comme le membre de l'I/slâ/h le plus proche des salafis, réduit au statut de simple « pharmacien », en référence aux seules études qu'il ait entamées. Viennent ensuite les dissidents. Les principales cibles sont les disciples de Mu/hammad b. Surûr de 'Abd al-Ra/hmân 'Abd al-Khâliq, les deux principaux idéologues réformistes partisans de la participation au jeu politique (cf. *infra*).

II.4. Contre les Frères musulmans.

Tout particulièrement au Yémen, l'identité salafie apparaît comme fortement réactive et donc très dépendante des autres expressions de la religiosité, politiques ou non, présentes dans le contexte de sa gestation.

Dans le nord du pays, au voisinage de l'Arabie Saoudite, le premier des repoussoirs idéologiques de la *da'wa salafîyya* a été le rite zaydite (chiite) dominant depuis près de dix siècles ⁵⁷. La différence salafie s'est exprimée ensuite à l'égard du chaféisme des habitants du centre et du sud du pays, contre le soufisme ensuite et, plus largement et

(*adîb*), pas un homme de religion » (cassette : *Les questions d'Abou Dhabi*, slnde).

50 Yûsuf al-Qara/dâwî, tout comme 'Abd al-Wahhâb al-Daylamî et 'Aqîl al-Maq/tarî (dissidents de Muqbil), « prêche l'obsession » (cassette *Les questions des Emirats*, slnde).

51 A propos de Mu/hammad Mutawallî al-Shar'âwî : « Enivré par la popularité, pris par le jeu des partis, il tâtonne, il s'est égaré, on ne peut le prendre comme référence » (cassette *Hâ/tib al-layl*).

52 Ex-mufti de la république égyptienne et cheikh d'al-Azhar. « Sa parole ne vaut pas une crotte (*ba'ra*) ! et lui ne vaut pas un sou ! Je l'ai connu à La Mecque, et c'est un pervers. Il s'est rasé la barbe. Sa pensée n'est pas argumentée. » (*Rudûd ahl al-'ilm 'alâ /tâ'inîn fî al-si/hr* : « Réponse à ceux qui mettent en doute l'existence de Satan », p. 47, première édition 1988-89).

53 « Le Yémen n'a pas besoin de toi, Al-Ghannuchi ! Que tes entreprises échouent ! On a déjà chez nous suffisamment de corrompus » (Cassette *As'ilât ahl-Dhamâr* sd) ; « Al-Ghannuchi est un *dallîl*. Il prône pour le Yémen le pluralisme, le multipartisme et la démocratie. Il prône la mixité et les associations féministes. » (*Qam' al-mu'ânid wa-zajr al-hâqid al-hâsid* : « Châtier le têtû et sanctionner le haineux et l'envieux », p. 193, slnde).

54 Casette *As'ilât shabâb al-Jazâ'ir* et cassette *As'ilât /Hajja*, slnde. En fait, Abbâsî Madanî n'appartient pas à la mouvance des Frères musulmans (représentée en Algérie par Ma/hfû/d Na/hnâ/h). La direction internationale des Frères a refusé, lors d'une réunion tenue à La Mecque en 1990, de cautionner la création du Front islamique de salut.

55 A propos de ('I/sâm al-'A/t/târ : « C'est un pervers. Il n'y a rien de bon en lui. C'est un homme de parti. Il faut le dénoncer, lui et ses écrits » (cassette *Les questions précieuses de l'Allemagne de l'Ouest*).

56 « Je les considère comme des étudiants de cheikh Rabî'. Salmân fait des erreurs, surtout lorsqu'il considère /Hasan al-Bannâ comme un *mujaddid*. Il apprécie également /Hasan al-Turâbî et se dit favorable aux élections » (cassette : *Rencontre avec les gens d'Aden*). « Ils cèdent au *ghurûr* (narcissisme) et ont des ambitions de nature politiques » (cassette : *Prenez garde au sourourisme*)

57 « Considérant que vous avez vécu dans un environnement zaydite et que vous avez étudié la doctrine zaydite chez ses adeptes, par quel secret êtes-vous passé à la méthode des *ahl al-Sunna* ? » s'entend demander le cheikh Muqbil dans l'un de ses nombreux entretiens Abû 'Abd al-Ra/hmân Muqbil b. Hâdî al-Wâdî'î, *Maqal al-shaykh Jamîl al-Ra/hmân*, Sanaa, Dâr al-Hilâl, 81 p. (sde) .

surtout, contre toutes les formes « modernes » de la *da'wa*, de Jamâ'at al-Tablîgh aux Frères musulmans ou au /Hizb al-ta/hrîr et les groupes jihâdistes.

Il était logique que, dans la région de /Sa'da, ce soit le zaydisme qui ait été le tout premier adversaire idéologique de Muqbil : « Nous nous sommes installés dans un village où le chiisme *mubtadi'* s'était implanté depuis plus de mille ans. Nous avons donc le droit de nous appeler les *ahl al-Sunna*⁵⁸. » Significativement, le mouvement salafi s'est illustré, pendant la première partie des années 1990, en s'en prenant, y compris par la force, aux membres du /Hizb al-/haqq des zaydites ou simplement aux fidèles des mosquées respectant le rite zaydite. Pour Muqbil, le zaydisme est bâti sur la passion (*biyâm*) et le /Hizb al-/haqq est « stupide et ignorant » : « Il est prêt à adhérer à n'importe quel camp du plus fort pour parvenir au pouvoir. Grâce à Dieu, ce parti est frappé d'immobilisme. Il n'a aucune emprise sur la société yéménite car son passé d'injustice (allusion à l'autoritarisme des imams zaydites) prévient les musulmans d'y adhérer⁵⁹. »

Les tablîghis⁶⁰ sont accusés d'entretenir, aux fins d'accroître l'efficacité de leur prosélytisme, un flou doctrinal source de division : « Ils ne respectent pas la doctrine ni la science. Ils se limitent dans leur *da'wa* à de petits compartiments de la doctrine et négligent des pans entiers de la loi. Beaucoup d'entre eux sont des fanatiques de la doctrine hanafite. Ils s'appuient sur des /*hadîth* faibles sans fondement⁶¹. »

Aux soufis, il est reproché, beaucoup plus durement que ne le font les Frères musulmans⁶², de multiplier les innovations hérétiques. Le refus des médiations humaines et de la sanctification de tout intermédiaire entre l'homme et son créateur nourrit une hostilité de principe envers le culte des saints et toutes les pratiques de la religiosité populaire. Cette hostilité s'est un temps exprimée par la destruction des tombeaux et autres mausolées, surtout lorsqu'ils sont construits à l'intérieur d'un lieu de prière.

Les ismaéliens sont, bien sûr, eux aussi condamnés sans nuance — une attitude qui ne diffère guère, il est vrai, de celle des Frères musulmans —, même si la vigueur des condamnations semble être demeurée surtout verbale (cf *infra*)⁶³.

La condamnation du Parti de la libération islamique (/Hizb al-ta/hrîr)⁶⁴ est faite en des termes très proches de ceux qui sont employés contre les Frères musulmans : « Le /Hizb al-ta/hrîr, c'est un parti qui est mauvais. Peut-être pensez-vous que c'est un propos grave, puisque je suis le premier à l'employer. Mais (...) je le répète, c'est un parti malfaisant. (...) Il est né d'une scission avec les Frères musulmans. (.../...) En matière de doctrine, ses membres pensent que "l'on ne doit rien accepter qui ne soit conforme à

58 *Ghârat al-ashri/ta*, tome 1, p. 20.

59 *Al-Makhrâj min al-fitna*, p. 74.

60 Cf. « Fatâwâ al-'ulamâ' fi Jamâ'at al-tablîgh », in Sâlim b. 'Îd al-Hilâlî : *Al-Jamâ'at al-islâmiyya fi daw' al-Kitâb wa l-Sunna bi-fahm salaf al-Umma*, Dâr al-ba/sîra, Alexandrie, sd, p. 403-410. Sur l'historique de *Jamâ'at al-tablîgh*, voir notamment G. Kepeç, *Les Banlieues de l'islam*, Seuil, Paris, 1991, p. 177. Sur les modes d'action, cf. Moussa Khedimellah, « Jeunes prédicateurs du mouvement Tablîgh », *Religiosités contemporaines* 10, 2^e semestre 2000.

61 Muqbil al-Wâdî'i, *Al-Makhrâj min al-fitna*, 3^e édition, p. 95-96.

62 Les leaders des Frères, dont bon nombre (de /Hasan al-Bannâ à 'Abd al-Salâm Yâsîn ou /Hasan al-Turâbî) sont issus du soufisme, font plus systématiquement la différence entre la dimension mystique de l'appartenance soufie et ce qu'ils considèrent comme les dérives traditionalistes de l'islam populaire (culte des saints, maraboutisme et, par-dessus tout, perte de toute conscience des intérêts politiques de la communauté). Voir F. Burgat, *L'Islamisme au Maghreb : la voix du Sud*, Karthala, Paris, 1988, p. 20.

63 Cf. notamment Abû 'Abd al-Malik b. Mu'jab al-'Ujaybî, *Dahâqinat al-Yaman : Ta'haqqât wa-mu'âla'ât mala'if al-ismâ'îliyya* (« Les grands négociants du Yémen : enquêtes et lecture sur le dossier de l'ismaélisme »), Dâr al-bashîr, Sanaa, 160 p. Voir Muqbil al-Wâdî'i : « Les gouvernements doivent inciter ces *zanâdiqa* (« hérétiques »), je veux dire les ismaéliens et ceux qui ont adopté leur doctrine, soit à se convertir à l'islam, soit à faire face à l'épée » (*Ghârat al-ashri/ta*, tome 1, p. 319). Cf. également *Al-Makhrâj min al-fitna*, p. 19, et cassette *Réponse aux Makârîma*, slnde.

64 Créé en 1952 en Jordanie par Taqî al-Dîn al-Nabhâni, il prône le rétablissement du califat musulman. Au Yémen, le parti de la libération islamique s'est manifesté à la fin de l'année 2002, lors de l'arrondissement des missiles scuds acquis par Sanaa auprès de la Corée du Nord, pour dénoncer avec virulence les accords sécuritaires passés entre le pouvoir et les Etats-Unis.

l'entendement". (.../...) C'est pour cela qu'ils récuse l'existence du châtime dans la tombe (*'adhâb al-qabr*) et l'idée du retour de l'Antéchrist (*Dajjâl*) comme l'un des signes de la fin du monde. C'est un parti qui encourage ses adeptes à étudier et à faire de la politique, ce qui est contraire à la religion. "Pourquoi n'existe-t-il pas d'école de mémorisation du Coran dans votre parti ? ", a-t-on demandé un jour à Nabhânî. "Je ne veux pas fabriquer des derviches ! » a-t-il répondu. Ils s'appuient sur la politique et non sur le savoir et les principes. (.../...) En matière de *fiqh*, ils permettent à un homme de serrer la main à une femme qui n'est pas de sa famille, ou encore à une femme et même à des incroyants de siéger et d'exercer des responsabilités dans une assemblée législative. C'est un groupe déviant. Il a dépassé toutes les bornes de la déviance ⁶⁵. »

En dernière instance, c'est surtout contre les dynamiques de « modernisation » en général ⁶⁶, de « politisation » en particulier, assumées par le courant yéménite des Frères musulmans, que l'identité politique et idéologique du mouvement yéménite salafi semble s'être cristallisée⁶⁷. La dépendance — voire la soumission — au courant égyptien semble avoir amplifié le rejet du principe de politisation qui était alors au cœur de la modernisation prônée par les Frères. Alors que salafis et Frères musulmans étaient demeurés longtemps peu dissociables, la parution, en 1982, sous la plume de Muqbil, de son manifeste *Comment sortir de la fitna*, va donner le signal de la rupture avec les Frères et de l'autonomisation idéologique de sa *da'wa salafiyya* ⁶⁸. « Nous ne nous sommes appelés *ahl al-Sunna* que parce que nous avons vu que les Frères musulmans étaient dans la *bid'a* et qu'il en était de même de Jamâ'at al-tabligh ⁶⁹. « Les *ahl al-Sunna* », écrit encore Muqbil, « ce sont ceux qui ont pris pour guide le Prophète, dans ses dires, dans ses choix et dans ses comportements. Lorsque les Frères musulmans nous ont reproché cela et ont commencé à être considérés comme faisant partie d'un monde différent, tous ceux qui ne leur ont pas prêté allégeance sont devenus l'objet de leur animosité. Lorsque leur réputation s'est dégradée au sein de la société yéménite, qu'un grand nombre de gens ont pris conscience que leur *da'wa* était devenue une *da'wa* matérialiste alors que chacun croyait que quiconque appelle à Dieu faisait partie des Frères musulmans, nous avons décidé de choisir un nom pour nous différencier. Et pourtant, nous craignons d'aggraver la situation en multipliant les groupes⁷⁰. »

65 Sur la position d'un auteur jordanien à l'égard du /Hizb al-ta/hrîr et de tous les autres courants condamnés par les salafis, voir ^{Abû Usâma Sâlim b. 'Îd al-Hilâlî, *Al-Jamâ'ât al-islâmiyya fî 'daw' al-kitâb wa-l-Sunna bi-fahm salaf al-Umma*, p. 282.} L'assimilation de la *salafiyya* et du /Hizb al-ta/hrîr (cf. *L'Islam mondialisé*, p. 138) est peu crédible, surtout si l'on croit déceler une dynamique qui aurait conduit ce parti à prôner à partir des années soixante-dix cette restauration du califat, alors que ce choix a, en fait, été le tout premier du parti lors de sa création. La rupture entre salafis et le /Hizb al-ta/hrîr est claire, mainte fois affirmée et explicitée, le parti de la libération islamique ayant aux yeux des salafis tous les défauts des Frères de /Hasan al-Bannâ. Sur le PLL, cf. également : Suha Taji-Farouki, *A Fundamental Quest : Hizb al-Tahrîr and the Search for the Islamic Caliphate*, Grey Seal, Londres, 1996, 239 p. ^{Il est également excessif de considérer que le cheikh Qarâ/dâwî, insulté à longueur de publications, puisse être une référence salafie significative.} L'assimilation des tablighis à la mouvance salafie (également dans *L'Islam mondialisé*) est, en revanche, moins paradoxale, le même apolitisme et le même refus de l'histoire réunissant ces deux courants.

66 L'action modernisatrice des Frères musulmans s'est manifestée dans un grand nombre de domaines, y compris celui de l'économie. Cf. notamment Bjorn Utvik « The Modernizing Force of Islam » in *Modernizing Islam, Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East*, J. Esposito et F. Burgat (éd.), Hurst & Company, London, 2002, p. 43 sq.

67 Le fait d'écrire que le mouvement salafi « is closely connected with the political party Islâh, a coalition of tribal, mercantile and religious interests that pursues a mixed social and political agenda » (Sheila Weir, « A Clash of Fundamentalism », *Middle East Report*, n° 204) peut donc prêter à confusion.

68 « La *da'wa salafiyya* contemporaine a commencé avec le retour des jeunes et des *shuyûkh* d'Arabie Saoudite », témoigne Abd al-Majîd b. Ma/hmûd 'Alî al-Hitârî al-Raymî, imam *kha/tîb* à la mosquée al-Da'wa à Sanaa et enseignant dans le centre scientifique salafi à Sanaa. « Les plus importants parmi ces derniers, c'est notre cheikh Muqbil, cheikh Mu/hammad al-Mahdî et cheikh A/hmad al-Mu'allim [ces deux derniers font partie des dissidents réformistes] » (*Al-Furqân*, n°10, Ibb, mai 1996).

69 *Al-Makhrâj min al-fitna*, p. 20.

70 *Idem*, p. 116 ; cf. également Ibn 'Îd al-Hilâlî, p. 159-281.

Les Frères musulmans, on l'a dit, ont été avant tout accusés d'entrer dans le jeu politique, cet exercice aussi vain que dangereux car débouchant sur la */bizbiyya* et donc sur la *fitna*⁷¹. Mais le magistère des professeurs égyptiens — souvent de simples émigrés « économiques » — s'exerçant également, au Yémen, au détriment des élites locales, les Frères « importés » sont devenus la cible d'une critique dont la jalousie n'était pas absente. « Ceux qui ont corrompu les Frères musulmans au Yémen, ce sont les Egyptiens qui sont venus travailler dans les “instituts scientifiques” et le bureau d'al-Tawjîh wa-l-irshâd. La plupart d'entre eux sont des opportunistes. Il font mine d'adhérer avec zèle aux Frères musulmans afin que les dirigeants des instituts leur fassent confiance et qu'ils conservent leur emploi. Mais la plupart de ces Egyptiens “changent de couleur”. Ils sont prêts à être sunnites parmi les sunnites, chiïtes parmi les chiïtes et même soufis parmi les mystiques. (...) Assurément, les Yéménites refusent de n'être qu'à la traîne des Egyptiens et des Soudanais qui leur inculquent des principes que la jeunesse égyptienne a pour sa part déjà rejetés⁷². »

Dans une cassette éloquemment intitulée *Les Ânes enturbannés*, Muqbil étend sa virulence verbale aux oulémas d'al-Azhar. La jalousie à l'égard de ces privilégiés que le gouvernement, dans le contexte de la réunification, importait alors à grands frais pour tenter d'apaiser les esprits est, là encore, présente : « J'ai dit aux Frères, au sujet des “ânes enturbannés” — je veux dire les enturbannés d'al-Azhar —, que bon nombre de gens les considèrent comme des ânes (*bahâ'im*). Ceux de ces azharis dégénérés qui appellent à la réunification, nous leur disons : “Va donc réformer ton pays. Ne viens pas recevoir 8000 riyals de salaire du bureau d'al-Tawjîh wa-l-irshâd pour corrompre notre pays. Va donc faire des réformes chez toi, dans le pays de l'exhibitionnisme des femmes (*tabarruj wa-sufûr*), du parti communiste, du vin et de la corruption sous toutes ses formes. Nous sommes capables de nous passer de vous et de votre fez rouge, de votre 'amâma et de votre robe (*jubba*) qui traîne par terre.” Le gouvernement est responsable devant Dieu des 8000 riyals qu'il leur donne alors qu'il donne 500 ou même 400 riyals aux Yéménites. L'azhari dégénéré reçoit 8000 riyals. Cassez-leur la tête, ô Yéménites... Expulsez-les des mosquées. » Al-Azhar n'est pas toujours demeurée silencieuse et le cheikh Jâd al-Haqq 'Alî Jâd al-Haqq a vigoureusement dénoncé, en son temps, ces « *mutamasliḥîn* » « qui prétendent être salafis »⁷³.

Les salafis s'opposent aux jihâdistes, accusés d'être nuisibles : Jamâ'at al-jihâd est dénoncée comme *jamâ'at al-fasâd* (« le groupe qui porte préjudice à la société »). Même si la rupture entre Ben Laden et Muqbil semble bien être intervenue dès le début des années 1990 (cf. *infra*), la ligne de leur désaccord ne s'identifie pas à celle — éminemment plus sinieuse — qui sépare les adeptes de la *da'wa salafyya* de ceux du recours à l'action armée (cf. *infra*). Les takfiris (les « excommunicateurs ») sont enfin, eux aussi, dénoncés sous le prétexte qu'ils excluent leurs adversaires de la communauté musulmane au lieu, comme le font, selon eux, les salafis, de se contenter de leur donner des... conseils⁷⁴.

II.5 Deux références positives : Mu/hammad 'Alî al-Shawkânî et Mu/hammad b. 'Abd al-Wahhâb :

71 *Tanwîr al-zulumât bi-kashf mafâsîd wa-shubuhât al-intikhâbât*, (« Donner des éclaircissements en dévoilant les inconvénients et les zones d'ombre des élections »), Abû Na/sr Mu/hammad b. 'Abd Allâh al-Imâm, revu et présenté par cheikh Muqbil b. Hâdî al-Wâdî'i, 252 p., 1996.

72 *Al-Makhrâj min al-ḥitma*, p. 102.

73 Revue *Al-Muslim* (Egypte), n°37, 16 janvier 1994.

74 Cf. la cassette de Muqbil intitulée *l'ân al-nakîr 'alâ jamâ'at al-Takfîr*, (« Dénoncer le groupe al-Takfîr ») Sanaa, 16 juillet 2000, et la cassette *Al-Qawl al-murâd fi bayân fasâd al-ḥaḥāfa wa-jamâ'at al-Jihâd* (sd). Si on la confronte à l'attitude de Muqbil ou de ses héritiers à l'égard de leurs dissidents, la crédibilité d'une telle déclaration d'intention n'est pas à l'abri du doute (cf. *infra*).

Deux personnalités réformistes échappent au discrédit général : Mu/hammad ‘Alī al-Shawkânî (1760-1834)⁷⁵ et Mu/hammad b. ‘Abd al-Wahhâb (1702-1792). Al-Shawkânî, l’ancêtre yéménite, du réformisme, ayant très tôt plaidé pour le dépassement des écoles juridiques, est revendiqué par Muqbil aussi bien que par ses dissidents comme l’un des fondateurs de la *da‘wa salafīyya* contemporaine ⁷⁶. « La *da‘wa* de *abl al-Sunna wa-l-jamâ‘a* au Yémen est ancienne. Elle remonte à al-Shawkânî », témoigne ‘Abd al-Majīd b. Ma/hmûd ‘Alī al-Hitârî al-Raymî, l’imam *kha/tîb* de l’une des mosquées salafies de Sanaa ⁷⁷. » Le rejet très précurseur du *taqlîd* par al-Shawkânî et son adhésion à la lecture directe des sources sont repris à leur compte par la plupart des auteurs salafis yéménites.

La « doctrine » de ‘Abd al-Wahhâb garde au Yémen un statut positif, dans la mesure où Muqbil insiste sur le fait qu’il n’y voit pas une école juridique distincte. Le cheikh a eu souvent à répondre, sur la nature de ses liens avec la personne de Mu/hammad b. ‘Abd al-Wahhâb, à des questions très franches de ses visiteurs ⁷⁸. Le wahhabisme doit-il être considéré comme une école juridique à part ou bien ‘Abd al-Wahhâb était-il hanbalite ? « ‘Abd al-Wahhâb est bien de rite hanbalite. Il n’a pas de doctrine propre ou d’écrits spécifiques en matière de *fiqh*. Il n’est donc pas un *mujaddid*. Je lui reproche même cette adhésion [à une école juridique] et ce “suivisme” (*taqlîd*). » Mérite-t-il d’être appelé un cheikh de l’islam ou cela est-il exagéré ? « Il me semble qu’il le mérite car Dieu a permis à un grand nombre de gens de tirer profit de sa *da‘wa*. » Cette prédication n’est-elle pas devenue politique lorsqu’il s’est mis au service des Saoud ? « Les gouvernements, dans tous les pays musulmans, tentent de tirer profit de tout pour se maintenir au pouvoir. Le gouvernement saoudien peut-il changer quoi que ce soit au *Kitâb al-taw/hîd* ? Bien sûr que non ! Et quand bien même il serait parvenu à s’approprier ‘Abd al-Wahhâb et à mobiliser la population grâce à lui, cela ne veut pas dire que qui que ce soit puisse transformer le contenu de sa prédication ⁷⁹. » A-t-il été à l’origine d’une transformation de la religion ? « Non. Le cheikh, en fait, a très peu d’écrits. Il n’est l’auteur que du *Kitâb al-taw/hîd*, d’*Al-Thalâthat u/sûl* (« Les trois fondements »), de *Kashf al-shubuhât* (« La révélation des confusions ») et de *Masâ’il al-jâhiliyya* (« Les questions de la *jâhiliyya* ») ainsi que d’une série de Lettres. Celui qui veut connaître sa prédication, je lui conseille de lire *Al-Durar al-sâniya* (« Les perles précieuses »). ‘Abd al-Wahhâb était un réformiste. Il a été calomnié. Il lui est, bien sûr, arrivé de se tromper. Il y a des choses

75 Cf. notamment Bernard Haykel, *Order and Righteousness : Mu/hammad ‘Alī al-Shawkânî and the Nature of the Islamic State in Yemen*, thèse, Oxford University, Magdalen College, Michaelmas, 1997 ; ‘Amrī Husayn b. Abdullah al-‘Amrī : *The Yemen in the 18th and 19th centuries. A Political and Intellectual History*, The Center for Middle Eastern and Islamic Studies, University of Durham, Ithaca Press, Londres, 1985, 225 p. Al-Shawkânî, natif du Khawlân (14 juillet 1760), dans une famille de juristes lettrés, enseigne très jeune à la grande mosquée de Sanaa. Alors qu’il n’a que trente-six ans, l’imam Mans/ûr ‘Alī le fait accéder au rang de juge suprême du Yémen. Son œuvre le fait considérer comme l’un des précurseurs du courant réformiste initié par al-Afghânî, Rashîd. Rî/dâ et Mu/hammad ‘Abduh.

76 « (.../...) A number of the students are singled out by Muqbil for having edited treatises, mainly by the noted 18th century Yemeni jurist Mu/hammad al-Shawkani (d. 1834) », souligne Haykel (Jemen Report). « In their writings and through their choice of manuscripts to edit, Muqbil and his students claim to adhere to the same tradition as that of the pre-modern Salafi-Yemeni jurists who became prominent in the 18th century. One of Muqbil’s most prominent students, ‘Aqil al-Maqtari, explained that “this linkage with the Yemeni jurists is a conscious tactic aimed at presenting salafism as an indigenous Islamic tradition to Yemenis and in so doing attracting the greatest number of followers”. »

77 ‘Abd al-Majīd al-Raymî, enseignant dans le centre scientifique salafī de Sanaa, est aujourd’hui identifié à la tendance « salafite » réformiste travaillant dans l’association Jam‘iyyat al-i/hsân, qu’il a créée pour prendre ses distances avec Muqbil.

78 Et, notamment, dans une brochure dont il précise qu’elle est n’est pas consacrée aux spécialistes mais seulement « aux étudiants et aux débutants » : *Maqal al-shaykh Jamīl al-Ra/hmân*, Dâr al-hilâl, Sanaa, 1991 (83 p.), p. 7 sq. Voir également la cassette *Hawla kalimat al-wahhâbiyya* (« A propos du terme *wahhâbiyya* »).

79 *Maqal al-shaykh Jamīl al-Ra/hmân*, p. 70 sq.

qu'il savait et d'autres qu'il ignorait. Nous ne considérons pas comme licite le fait de l'imiter, ni lui ni aucun autre *'âlim*. Ce que nous conseillons à tout musulman, c'est de puiser directement sa religion dans le livre de Dieu et la Sunna de son prophète⁸⁰. » Les wahhabites ne se sont-ils pas, enfin, rebellés militairement contre le pouvoir des Turcs ? N'ont-ils pas fait usage de la force contre les représentants du califat ? « Tout cela, en fait, s'est passé après la mort du cheikh. Les Turcs sont venus pour annexer le Nejd et ce n'est pas le cheikh 'Abd al-Wahhâb qui s'est rebellé contre eux. Les Turcs sont entrés en guerre contre les Nejdites et les Yéménites et ils ont abandonné leurs possessions en Asie et au Caucase, les laissant tomber ultérieurement aux mains des communistes. Mu/hammad 'Abd al-Wahhâb a seulement voulu protéger son pays de la corruption. Ainsi en a-t-il été des Yéménites. Ils avaient le droit de le faire. »

Curieusement, les Saoudiens eux-mêmes récusent aujourd'hui l'identification au wahhabisme, souligne Pascal Ménoret. L'appellation a, en fait, été forgée « au XVIII^e siècle, d'abord par les Arabes du Hedjaz et d'Égypte, qui craignaient l'expansion du premier Etat saoudien, puis par les diplomates européens, inquiets ou au contraire ravis de l'apparition au Proche-Orient d'un contre-pouvoir face à l'Empire ottoman. Historiquement et géographiquement circonscrit, d'un emploi contemporain au terme "mahométan", heureusement abandonné depuis, le mot "wahhabisme" nomme, au fond, l'influence de l'Arabie à l'étranger, voire les menaces qu'elle exerce dans la région, autrefois en fissurant l'édifice homogène de l'empire ottoman, aujourd'hui en contribuant à déstabiliser certains régimes⁸¹. »

III LES SALAFIS PRIS DANS L'HISTOIRE : ENTRE CONSERVATISME SOCIAL, PRAGMATISME POLITIQUE, *JIH AD*... ET MODERNISATION.

III 1 : LES MUQBILIENS ET LA DOUBLE EPREUVE DE LA *FITNA*

III 1.1. Les dissidents réformistes de Jam 'iyya al-/hikma al-yamâniyya

La première grande dissidence à laquelle s'est trouvé confronté Muqbil s'est traduite par la création, le 21 août 1990, à l'initiative d'un certain nombre de ses étudiants, d'une association caritative baptisée Jam'iyya al-/hikma al-yamâniyya⁸². Le seul fait de créer une association, fût-elle de bienfaisance, relevait aux yeux de Muqbil de la *hizbiyya* proscrite. Mais le pire était à venir. Les membres de l'association entreprirent de publier une revue, *Al-Furqân*, pour affirmer progressivement leur prise de distance à son égard et réfuter ses critiques véhémentes. Leur différence se manifesta d'abord par leur politisation, avant de se développer sur plusieurs autres terrains. Ils se rangèrent en effet progressivement dans les rangs de cette tendance « salafite » déjà évoquée, aujourd'hui représentée au parlement koweïtien, que l'on peut identifier à des degrés divers à Mu/hammad b. Nâyif Zayn al-'Âbidîn Surûr⁸³ et à 'Abd al-

⁸⁰ *Maqalat al-shaykh Jamil al-Ra'hmân*, p. 71.

⁸¹ P. Ménoret, « La réislamisation de la jeunesse saoudienne », *La Pensée*, Paris, mai 2003. En Occident, la présente fortune médiatique de l'appellation n'a ainsi que peu de base scientifique. Plus qu'une réalité sociologique ou une référence idéologique identifiable, elle semble exprimer surtout le désarroi des observateurs occidentaux chaque fois que la percée du lexique musulman leur fait prendre conscience de la fragilité du monopole de leur propre système de référence.

⁸² En écho à l'un des *hadîth* les plus populaires au Yémen : « *Al-îmân Yamân wa-l-/hikma yamâniyya* » (« La foi, c'est le Yémen et la sagesse est yéménite »). L'association s'exprime également sur www.al-hikma.org.ye

⁸³ Mu/hammad Surûr Nâyif Zayn al-'Âbidîn est né en 1938 dans la région de Hûwrân en Syrie. Au cours de ses études de droit à Damas (1963-1968), il a commencé à se rapprocher des Frères

Ra/hmân ‘Abd al-Khâliq, un Egyptien établi en Syrie ⁸⁴. Au Yémen, les « sourouriens » réformistes (dont les ouvrages sont diffusées par la librairie al-Quds) publient la revue *Al-Muntadâ*. ⁸⁵ Naturellement, ces « salafitis » ont été, depuis leur émergence, la cible des attaques de Muqbil : « Je tiens à vous dire que je suis étranger à la *salafîyya* du Koweït » ; « Je n’ai rien à voir avec ces salafis qui jurent sur la constitution. (...) Le grand prêcheur ‘Abd al-Khâliq a chu ! Lorsqu’il a entr’aperçu la vie de ce monde, il a accepté de participer aux élections et s’en est fait le propagandiste » ⁸⁶. Lors des élections de 1997, à Aden, malgré les anathèmes que leur lance Muqbil à un rythme sans précédent (il fait diffuser à cette période jusqu’à trois cassettes en une seule journée), les réformistes d’al-/Hikma vont présenter des candidatures indépendantes. Il est intéressant de noter, avec ‘Abd al-Fattâ/h al-/Hakîmî ⁸⁷, qu’ils s’abstiennent alors de faire figurer leurs portraits sur leurs affiches électorales. Ils montrent, ce faisant, que leur démarche ne procède pas d’une rupture pure et simple avec la *da’wa salafîyya* mais bien d’une dynamique interne de transformation ⁸⁸. Il est également important de noter que ‘Abd al-Majîd al-Zandânî fait partie des personnalités qui cautionnent l’association, ce qui apporte une nouvelle preuve de la présence de passerelles entre l’aile réformiste des salafis et l’aile... salafie de l’I/slâ/h ⁸⁹. Au sein même de la tendance réformiste, une scission s’est opérée au milieu des années 1990, sur des bases qui semblent être plus personnelles qu’idéologiques. Elle a donné

musulmans et de leur dirigeant ‘I/sâm al-‘A/t/târ. Il enseigne ensuite en Arabie Saoudite dans le secondaire jusqu’en 1973, part travailler trois années au Koweït pour la revue *Al-Mujtama’a* et le cercle al-Arqam. C’est lorsqu’il quitte le Koweït en 1984 qu’il se démarque des Frères musulmans pour se rapprocher des salafis. Mais il ne tarde pas à rompre avec ses nouvelles fréquentations pour fonder au sein même du courant salafî une tendance réformiste. Surûr est également l’auteur d’une dénonciation du groupe de Mus/tafâ Shukrî : *Al-/Hukm bi-ghayr mâ anzala Allâh wa-ahl al-ghulûl*, Dâr al-Arqam, Birmingham, 358 p., 1988. Dans son ouvrage *Azmat akhlâq*, Dâr al-Jâbiya, Dâr al-Arqam sde, après avoir dénoncé les cas de terrorisme présents au sein de la communauté musulmane (afghans, algériens, syriens, égyptiens) ou ceux liés à la branche armée des Frères musulmans, il s’en prend à la forme « intellectuelle » du terrorisme et aux origines du phénomène (p. 57 sq.). Il publie également depuis Birmingham en Grande-Bretagne la revue *Al-Sunna*, qui en était en août 2002 à son 118^e numéro.

⁸⁴ ‘Abd al-Ra/hmân ‘Abd al-Khâliq est notamment l’auteur de *Al-/Hadd al-fâ/sil bayn al-îmân wa-l-kufr*, (« La limite entre la foi et la mécréance »), Dâr al-îmân, Alexandrie, sd et de *Al-‘Amal al-siyâsî ‘ind al-muslimîn*. (« L’action politique chez les musulmans »).

⁸⁵ Le n^o 75, daté de janvier-février 2003, 104 p., s’en prenait aux intellectuels complices des Américains sous le titre : « A l’ombre des initiatives colonialistes des Américains. La duplicité des intellectuels : visage arabe et mentalité américaine ». L’un de leurs auteurs est ‘Abd al-Majîd al-Raymî.

⁸⁶ Cassette *Les Questions des jeunes de Taef*, sdnlc. « Quant à ‘Abd al-Ra/hmân ‘Abd al-Khâliq et ‘Abd Allâh al-Sabt, ils ont corrompu la *da’wa* des *ahl al-Sunna*. Au Yémen, ils en ont fait deux courants distincts ainsi qu’au Soudan, à Abou Dhabi et à Djéda. Ils ont influencé les gens par leurs richesses plus que par leurs idées et leur savoir » (cassette : *Notre position à l’égard des manifestations* sd).

⁸⁷ ‘Abd al-Fattâ/h al-/Hakîmî, p. 20.

⁸⁸ La licéité de la participation à des programmes de télévision commence toutefois à être débattue. La chaîne *Al-Majd*, qui émet depuis le début de l’année 2003, est devenue l’organe d’expression de ceux qui ont assumé cette nouvelle rupture avec les enseignements de Muqbil. Sur l’usage des médias, cf. *Al-Bayân* (organe des sourouriens saoudiens), n^o183, janvier 2003, p. 15 sq. Plus substantiellement encore, la position de ces « salafitis » à l’égard de la science est en rupture absolue avec celle de Muqbil. Cf. notamment Ja’far Shaykh Idrîs dans *Al-Bayân*, n^o149, avril-mai 2000, p. 52-56 : « /Haqâ’iq al-‘ulûm al-tajribiyya : /haqâ’iq shar’iyya » (« Les résultats des sciences expérimentales doivent être considérés comme des vérités licites »). Le fait qu’une personnalité telle que le cheikh /Sâli/h b. Fawzân b. ‘Abd Allâh al-Fawzân, membre du haut comité des oulémas du royaume d’Arabie Saoudite accepte d’écrire dans le même numéro démontre de surcroît que le courant réformiste est loin d’être privé d’appui en Arabie Saoudite, où d’identiques dynamiques doivent pouvoir être mises en évidence.

⁸⁹ Cf. www.al-hikma.org.ye. L’imam de la mosquée al-Da’wa confirme cette proximité lorsque, citant les principaux héritiers de la *da’wa* des *ahl al-Sunna* réhabilitée par al-Shawkânî, il déclare : « On peut citer les grands oulémas du mouvement islamiste en général. Les plus connus sont *al-ustâdh* ‘Abd al-Majîd al-Zandânî et *al-ustâdh* ‘Abd al-Wahhâb al-Daylamî (autre dirigeant des Frères musulmans).

naissance à une nouvelle association, Jam'iyya al-i/hsân, dirigée par 'Abd al-Majîd al-Raymî. A propos du pluralisme, al-Raymî, qui apparaît souvent sur les écrans de la télévision nationale, s'est exprimé avec vigueur contre les thèses de Muqbil : « Certains critiquent les Frères musulmans, le groupe Takfir, le groupe Jihâd...ils disent que la démocratie est *kufîr*, que le socialisme est *kufîr*, et le nationalisme arabe tout autant. Alors, qu'ils nous expliquent comment doit se faire la lutte politique...Y aura-t-il un groupe chargé de la confrontation avec tous ceux-là ? Ce groupe aura-t-il un émir ? Un statut ? Puisqu'ils disent aussi que l' « émirat » est une *bid'a*, que toute organisation est une *bid'a*, doit-on alors se contenter d'attendre le Mahdî ? »⁹⁰

Muqbil semble avoir été lui-même en proie au doute « modernisateur ». Même si les circonstances exactes de l'épisode demeurent débattues, il est réputé avoir, en 1997, commencé à négocier avec le régime (avec qui la lune de miel du début des années 1980 s'était assombrie du fait de la cohabitation avec les « communistes » du Sud)⁹¹ un soutien électoral actif et non plus seulement passif, à la condition que toute présence féminine soit bannie du parlement⁹². En 1999, il aurait lui aussi décidé de créer, à Lawdar, par l'intermédiaire d'Abû al-/Hasan al-Ma'ribî, qui était encore l'un de ses fidèles disciples, une association, « de bienfaisance et de piété », Jam'iyya al-birr wa-l-taqwâ.

III.1.2. Au cœur de la dissidence d'Abû al-/Hasan al-Ma'ribî : le rapprochement avec les Frères musulmans.

La crise de succession consécutive au décès de Muqbil a révélé l'ampleur et la teneur de ces dynamiques internes de modernisation. A la surprise d'une partie de ses disciples et de bon nombre d'observateurs, Muqbil (cf. son testament *infra*, annexe 1) n'a pas désigné comme successeur Abû al-/Hasan al-Ma'ribî⁹³ mais deux des plus virulents adversaires de ce dernier. Personnalité plus forte que ses challengers, nettement plus cultivé et plus « ouvert », al-Ma'ribî insiste, peut-être dans l'espoir de faire oublier son origine égyptienne, pour être appelé du nom de la ville où il réside depuis une vingtaine d'années et près de laquelle il a fondé (dans le village de Fulayfîla) l'un des centres les plus actifs du mouvement⁹⁴. Son itinéraire spirituel et politique est long : il a fait à l'origine partie du courant al-Takfir wa-l-hijra, fondé au cours des années soixante-dix par l'Égyptien Shukrî Mus/tafâ, dont une vingtaine de membres sont venus au début des années 1980 s'installer à Ma'rib dans un but à la fois missionnaire et « de retraite spirituelle ». Al-Tawaqquf wa-l-tabayyun (« S'arrêter pour mieux comprendre ») appelait alors ses adeptes à se retirer de la vie active, si possible dans des lieux désertiques, pour méditer et prendre de la distance vis-à-vis à la fois de leur société et de

90 *Al-Furqân*, n°10, mai 1996.

91 La réunification a mis Muqbil alors en contradiction avec à peu près tout ce que fait le régime : une constitution, un référendum, la cohabitation avec des socialistes. Une seule convergence subsiste : le combat mené en sous-main contre les « partenaires » socialistes du Sud. « De notre point de vue », tranche-t-il à cette époque, « la société est *ṭāghūtī*. Oui, elle est dirigée par un *ṭāghūt* [idole païenne, dirigeant tyrannique et illégitime]. Le Congrès général du peuple est *ṭāghūtī*. Le */Ḥizb al-haq* tout autant. Tout parti qui reconnaît les résolutions des Nations-Unies et la démocratie est *ṭāghūtī* » (*Ghârat al-ashri'at*, tome 1, p. 133).

92 Al-/Ḥakîmî, p. 19.

93 *Wa ṣiyâ'at al-imâm al-'allâma al-mujâhid Abî 'Abd al-Raḥmân Muqbil b. Ḥādî al-Wādî; 'i wa-yalîhâ na ṣiḥhat al-shaykh Rabi' b. Ḥādî al-Madkhalî* (Testament de l'imam savant et mujâhid Abû 'Abd al-Raḥmân Muqbil b. Ḥādî al-Wādî; 'i suivi des conseils du cheikh Rabi' b. Ḥādî al-Madkhalî). Sanaa. Le testament est daté 11 juillet 2001, soit dix jours avant sa mort.

94 Au début de l'année 2003, les centres des anciens élèves de Muqbil étaient les suivants : /Sa'da (Dammâj, à sept kilomètres de /Sa'da, mudriyyat al-/Sâfra, fondé au début des années 1980 et dirigé par al-/Ḥajjûrî), Hodeida (dirigé par cheikh al-Wi/sâbî), Dhamâr (« Abd Allâh 'Uthmân), Ma'bar (Muḥammad al-Imâm), Ma'rib-Fulayfîla (Abû al-/Hasan al-Ma'ribî), Mafraq /Hubaysh (« Abd al-'Azîz al-Bur'î), Ibb (« Abd al-/Sabûr al-Ba'dânî), Sanaa (Masjid al-Khayr de cheikh al-/Sawmalî et Markaz sharqayn du cheikh Ma'mar, anciennement /Ḥajjûrî, fondé en 1998), Ma'wiya (/Sâliḥ al-Jamilî), Shaykh 'Uthmân (cheikh 'Uthmân al-'Utmî), al-Shiḥr (cheikh 'Abd al-Raḥmân Mar'î et son frère 'Abd Allâh).

leur propre pratique religieuse. « Abû al-/Hasan » a été, au début des années 1980, mais pendant trois mois seulement, l'un des tout premiers étudiants de Muqbil à Dâr al-/Hadîth. S'il n'a suivi que brièvement ses enseignements, il l'a conquis par une importante contribution dans le domaine de la science des */hadîth*. Muqbil en a fait son fils adoptif et s'est longtemps référé à lui comme à « l'un de ses meilleurs étudiants ».

Il semble toutefois que le « fils » en soit venu, irrésistiblement, à prendre ses distances avec la dimension la plus littéraliste de la doctrine de son « père » et à adopter une partie au moins des repères des Frères musulmans. C'est à l'évidence ce qui a conduit Muqbil à lui préférer Mu/hammad b. Abd al-Wahhâb al-Wi/sâbî pour devenir le guide spirituel du courant et Ya/hyâ b. 'Alî al-/Hajjûrî pour prendre la tête de l'institut Dâr al-/Hadîth de Dammâj. Abû al-/Hasan n'est plus que le directeur du Centre de Fulayfîla et un simple membre du conseil consultatif de la branche yéménite du mouvement.

Dans son testament, Muqbil ne justifie pas son choix. Toutefois, les adversaires d'Abû al-/Hasan vont vite expliciter l'arrière-plan doctrinal du différend. Une longue série de pamphlets⁹⁵, auxquels vont répliquer les *rudûd* d'Abû al-/Hasan et de ses amis⁹⁶, inondent les librairies salafites de la banlieue sud de Sanaa. Rabî' b. Hâdî al-Madkhalî, de nationalité saoudienne (il est originaire de Jîzan, près de la frontière yéménite), concurrent de longue date de « l'Égyptien installé à Ma'rib » et réputé avoir influencé les dernières volontés de Muqbil, donne la tonalité des attaques. Dans les quatre pages d'un pamphlet diffusé le 23 mai 2002 sous le titre *Jinâyât Abî al-/Hasan 'alâ al-u/sûl al-salafîyya* (« Les crimes d'Abû al-/Hasan contre les sources salafites »), Rabî' al-Madkhalî ne recense pas moins de dix-huit critiques adressées à al-Ma'ribî⁹⁷. Pour l'essentiel, il lui est reproché sa complaisance à l'égard des *mubtadi'a*, les auteurs de ces innovations iconoclastes adoptées par les adversaires des salafites, qu'ils soient Frères musulmans, chiïtes, *rawâfî/d*⁹⁸ ou soufis. Il lui est plus précisément reproché de vouloir englober dans la notion de *Umma* ces renégats dont on l'accuse d'avoir adopté les méthodes et la terminologie. Le crime premier est donc bien celui de s'être rapproché des Frères (mais également des

95 Signalons entre autres :

- sous la plume de cheikh Rabî' b. Hâdî 'Umayr al-Madkhalî : *Haqiqat al-minhaj al-wâsî 'ind Abû al-/Hasan*, 38 p., s.d. ; *Marâ'hil Abî al-/Hasan wa-taqal fubâtuhu /hawla wa/sfîhi li l-/sa/hâbât bi l-/ghuthâ'iyya*, 11 p. ; *Idânât Abî al-/Hasan bi-tas/dîqîhi al-kadhb wa-bi-ta/tâwulihi bi l-/adhâ wa l-/ma'n*, 18 p. ; *Barâ'a' ahl al-Sunna minnâ nasaba ilayhim dhû ahl al-fîna*, 40 p., s.d. ; *Niqmat Abî al-/Hasan 'alâ Abî Sa'îd al-Khidrî (ra/dî Allâh 'anhu) wa-a/s/hâb rasûli Llâh (s'l'm) fi mawqifihim min Ibn Zayyâd al-da/jjâl wa l-/a'tf al-shadîd 'alâ hâdhâ al-da/jjâl*, 17 p. ; *Al-Tatha/bbut fi al-sharî'a al-islâmîyya wa-mawqif Abî al-/Hasan minhu*, 28 p. ; *Mawâqif Abî al-/Hasan min akhbâr al-â/hâd* (première partie le 13 mai 2002, 11 p., et deuxième partie le 29 juillet 2002, 9 p.).

- sous la plume d'Abû 'Alî Hânî 'Alî Bârîk : *Ifâdat al-nuqqâd bi-muqâlat al-Imâm al-Albânî li Abî al-/Hasan fi-akhbâr al-âhâd*.

- sous la plume de Mu/hammad b. 'Abd al-Wahhâb al-Wi/sâbî et 'Abdalî, *Al-Qawl al-/hasan fi radd nu/s/h Abî al-/Hasan*, 13 avril 2002, 20 p.

- sous la plume de Ya/hyâ/Hajjûrî : *Hâdhâ bayânun li l-/nâs*, 25 mai 2002, 4 p.

- sous la plume de sept oulémas yéménites (Mu/hammad b. 'Abd Allâh al-Imâm, Ya/hyâ b. 'Alî al-/Hajjûrî, Mu/hammad b. /Sâli/h al-/Sawmalî, 'Abd al-'Azîz b. Ya/hyâ al-Bur'î et 'Abd Allâh 'Uthmân al-Dhamârî, Mu/hammad 'Abd al-Wahhâb al-Wi/sâbî et 'Abd al-Ra/hmân b. Mar'î), le 22 juillet 2002, un appel à boycotter Abû al-/Hasan : *Min asbâb li-hajr Abî al-/Hasan* (« Quelques raisons pour cesser de fréquenter Abû al-/Hasan »), 3 p.

- sous la plume de trois oulémas saoudiens de Médine ('Ubayd b. 'Abd Allâh b. Sulaymân al-Jâbirî, Sâli/h b. Sa'd al-/Sa/hîmî et Mu/hammad b. Hâdî al-Madkhalî), en date du 7 septembre 2002, *Bayân muhim min 'ulamâ' al-Madîna fi qa/diyyat Abî al-/Hasan*, adressé aux *shuy'ukh al-Sunna fi al-Yaman*, Mu/hammad b. 'Abd al-Wahhâb al-Wi/sâbî, Mu/hammad b. 'Abd Allâh al-Imâm, cheikh Ya/hyâ b. 'Alî al-/Hajjûrî, 'Abd al-Ra/hmân b. 'Umar al-'Adanî, 'Abd al-'Azîz b. Ya/hyâ al-Bur'î. L'appel explicite toutes les raisons pour lesquelles il convient de rompre les ponts avec Abû al-/Hasan en refusant le débat avec lui-même ou avec ses partisans.

96 Abû al-/Hasan Mus/tafâ b. Ismâ'îl al-Sulaymânî al-Ma'ribî, *Al-Qawl al-muf/hîm li-man ankara maqâlat* « nu/sa/h/hî/h wa-lâ na/hdim » (« Pour convaincre ceux qui refusent l'expression « rectifier plutôt que détruire » »), Maktaba' al-Idrîsî, Sanaa, 16 octobre 2002. Abû al-/Hasan s'y justifie notamment d'employer des formules telles que « Nous rectifions nous ne détruisons pas » dont usent également certains salafites dissidents (tels que le Syrien Adan 'Ar'ûr, installé dans le Golfe) ou même des Frères musulmans.

97 Rabî' b. Hâdî b. 'Umayr al-Madkhalî, est né en 1941 de l'hégire dans la région de Jîzan, au sein de la tribu des Madâkhila. Après des études primaires et secondaires à /Sâmi/ta il fait une licence de *sharî'a* à l'Université islamique de Médine, où enseignaient alors Ibn Bâz et al-Albânî, puis un doctorat en science du */Hadîth* à l'université de Umm al-Qurâ.

98 « Ceux qui refusent ». Appellation péjorative par laquelle les sunnites désignent parfois les chiïtes. Sa réciproque est *nawâ/sib* c'est-à-dire les « opposants » à l'imam 'Alî et à *ahl al-bayt*.

qu/thiyyîn et du dissident syrien ‘Adnân ‘Ar‘ûr) et de nourrir, ce faisant, les dynamiques mêmes qui ont conduit le camp des Frères musulmans à accepter le jeu politique. Il aurait même adopté une stratégie identique à celle de /Hasan al-Bannâ en proposant à ses adversaires de surmonter leurs divergences pour faire « un bout de chemin ensemble »⁹⁹. « Il dit qu’il veut une méthode qui rassemble, qui englobe la *Umma* tout entière, qui englobe *ahl al-Sunna* et toute la *Umma*. Il veut mettre en œuvre la règle de /Hasan al-Bannâ : “ nous coopérons sur tout ce sur quoi nous sommes d’accord et nous nous pardonnons ce sur quoi nous ne sommes pas d’accord ”. Il veut ce que veulent les Frères musulmans. » « Après avoir étudié ses problèmes et ses prises de position », poursuit Rabî‘, « il m’est apparu clairement qu’il veut mettre en pratique ce principe qui aboutit à élargir la notion de *Umma*. C’est la preuve qu’il ne supporte plus les exigences de la méthode des *ahl al-Sunna* et de la *jamâ‘a* qui réclament de la patience et de la persévérance pour combattre les épreuves et les *ahl al-bid‘a*. Abû al-/Hasan ne supporte plus cela ». Dans l’une de ses répliques¹⁰⁰, Abû al-/Hasan se justifie d’avoir utilisé les propos du « camp adverse » : « Le fait de citer les propos de nos adversaires est permis. La coopération avec les adversaires pour le bien et pour la piété est acceptable. » Il accuse également le cheikh Rabî‘ de contrevenir, dans ses interprétations des oulémas fondateurs (‘Abd al ‘Azîz b. Bâz, Nâ/sir al-Albânî et Ibn ‘Uthaymîn), à la méthode des grands ancêtres et aux travaux des oulémas contemporains. Enfin, Abû al-/Hasan al-Ma’ribî est accusé de diviser les rangs salafis, ses partisans créant autour de lui un *hizb* : « Abû al-/Hasan utilise une voix dangereuse dans sa guerre contre *ahl al-Sunna* : c’est la voix du *ta’lîb* (de la « fomentation ») et du *tahyîj* (de « l’agitation »). Cette voix demande à ceux qui se considèrent comme des *ahl al-Sunna* de se regrouper autour de sa *da‘wa*, c’est-à-dire, autour de lui¹⁰¹. »

Toutes les autres interventions, cassettes ou billets distribués à la sortie des mosquées, ont un objectif identique : convaincre le dauphin évincé de se plier à la nouvelle hiérarchie du mouvement, avec Rabî‘ en tant que leader au niveau international (et successeur spirituel reconnu d’Ibn Bâz) et al-Wi/sâbî et al-/Hajjûrî au niveau national yéménite.

Dans *Al-Jawâb al-jalî fî al-radd ‘alâ al-mashâ‘ikeh al-Jâbirî wa-l-Subaylî wa-l-Madkhalî* (« Les mots qui conviennent pour répliquer aux cheikhs al-Jâbirî al-Sahîlî et al-Madkhalî »), écrit à Riyad le 11 août 2002, Abû al-/Hasan rend compte d’une série de réunions tenues en Arabie Saoudite, au cours desquelles il a subi des pressions pour lui faire abandonner son hostilité à l’égard du cheikh Rabî‘. Il y réaffirme et y explicite son rejet de la (nouvelle) hiérarchie du mouvement : « On voudrait que je demande pardon par écrit au cheikh Rabî‘... Mais moi, je refuse d’être mis sous tutelle par cheikh Rabî‘ ou de devoir me contenter de l’imiter (*taqlîd*)... Je refuse le monopole des *shuyûkh* sur la *da‘wa salafîyya*. Je refuse les ordres militaires de me plier à une autorité quelconque au sein de cette *da‘wa* » (p. 4) ; « Vous n’êtes ni une autorité, ni un Etat, ni des dirigeants » (p. 12). Il tient à se différencier d’al-Wi/sâbî, un « ignorant » (*/sâ/hîb jahâlât wa- muqallîd*) qui appelle au *taqlîd* et d’al-/Hajjûrî, cette girouette (*/sâ/hîb sha/ta/hât*) : « On lui demande ces jours-ci de jouer un certain rôle » ajoute-t-il, faisant sans doute allusion aux négociations alors en cours avec le pouvoir. « Mais chacun se garde bien d’évoquer ce revirement pour lui permettre de jouer son rôle complètement » (p. 5). Il reproche le plus souvent à ses adversaires leur « suivisme » ou cette « imitation » aveugle qui aboutit à altérer leur raisonnement. Pour mieux dénoncer cette dérive, il attribue à al-Wi/sâbî les propos suivants : « Celui qui ne porte pas les chaussures de son cheikh portera un jour celles d’une prostituée ou celles d’un ivrogne »¹⁰². Au terme d’une réunion à Médine le 25

99 Dans la cassette intitulée *Jalsa fî ‘Adan*, Abû al-/Hasan propose en effet de considérer que les Frères musulmans font bel et bien partie de *ahl al-Sunna*.

100 Pour convaincre celui qui rejette l’expression « Rectifier plutôt que de détruire ».

101 *Les crimes d’Abû al-/Hasan contre les sources salafies*, cité.

102 Cassette *Mahlan ahl al-Bayân* (« Du calme, gens d’al-Bayân »).

mai 2002, Abû al-/Hasan aurait un temps « reconnu ses erreurs » et promis de ne plus y revenir. Pourtant, dans une cassette intitulée *Jalsa fî 'Adan*, il persiste à considérer que les Frères musulmans, « nos frères dans le dogme », font partie de *ahl al-Sunna*, et que le différend qui l'oppose aux héritiers de Muqbil « n'est que d'ordre interne », insistant sur le fait que ses contradicteurs du moment « font bien, à ses yeux, partie de la *firqa al-nâjiya*. »

IV CONTRE LA /HIZBIYYA MAIS AVEC L'ETAT : LES SALAFIS EN POLITIQUE

L'attitude des salafis à l'égard des gouvernants n'est pas monolithique. Mais la crainte de la *fitna* (et sans doute également la prise en compte réaliste d'un rapport de forces défavorable) les conduit à faire preuve le plus souvent à leur égard d'une grande indulgence. Seuls les « non-musulmans » — soit, à l'échelle de l'histoire contemporaine, les baasistes (syriens ou iraqiens), les nassériens et, bien sûr, les socialistes (afghans ou yéménites) — sont des cibles légitimes du *keburûj 'alâ al-/bâkim*, c'est-à-dire de la rébellion armée¹⁰³. Pour être reconnu comme légitime, le prince doit seulement se dire musulman. Cette « islamité » est définie de surcroît de façon très peu exigeante. L'idéal théorique d'appartenance à la tribu des Qurayshites peut d'abord ne pas être respecté. Peu importe que le prince soit injuste, voire corrompu, ou qu'il ait pris le pouvoir par la force. Le seul fait qu'il se déclare musulman suffit à le mettre à l'abri du *keburûj*. L'unique mode d'action légitime est de lui prodiguer quelques « conseils ». « La *Umma* », explique Muqbil, « choisit son imam en réunissant les *ahl al-/hall wa-l-'aqd*. Ils se réunissent et choisissent un imam qurayshite. Car le Prophète a dit : “ Les imams doivent être des Qurayshites. ”¹⁰⁴ Si un Qurayshite prend le pouvoir par la force et se rend maître de la situation et qu'il soit musulman, il convient alors de l'écouter et de lui obéir. Mais si un non-Qurayshite fait de même et qu'il soit musulman, il faut de même l'écouter et lui obéir pour éviter la *fitna* et préserver le sang des musulmans. Le devoir des musulmans est de n'avoir qu'un seul imam »¹⁰⁵. Ou encore : « Ce à quoi ont adhéré les Gens de la Sunna et l'accord qu'ils ont passé avec Dieu, c'est de ne jamais nuire aux musulmans et de faire en sorte d'être utiles à chacun. Ils n'ont pas de président. Alors ils disent : “ notre président, c'est le chef de l'Etat, à condition qu'il soit musulman ”. Ils n'ont pas de prince. Mais ils disent : “ nous nous consulterons sur la mise en œuvre de la prédication. ”¹⁰⁶ ».

Pour ne pas se retrouver en porte-à-faux avec certains credos de l'orthodoxie historique musulmane, Muqbil a certes été obligé de faire quelques concessions : « La question du *keburûj* contre le détenteur du pouvoir », reconnaît-il, relève de l'interprétation. La majorité des oulémas de *ahl al-Sunna* ne l'admettent pas mais certains, toutefois, la considèrent comme licite. Ils tirent argument de l'exemple des révoltes de /Husayn b. 'Alî et Ibn al-Ash'ath contre Yazîd b. Mu'âwiya ou de celle de Mu/hammad b. al-/Hasan b. 'Alî, que l'on nomme *al-nafs al-zakiyya* ou encore de celle de Zayd b. 'Alî [le fondateur du zaydisme] et de ses adeptes¹⁰⁷. »

Même dans les situations extrêmes, comme celle née en Algérie du coup d'Etat militaire de 1991, la soumission aux dirigeants, si illégitimes soient-ils, est donc jugée préférable à la *fitna*. Sur la scène intérieure comme sur la scène internationale, la résistance armée à une occupation militaire ou à un régime considéré comme non-musulman est en revanche licite. La résistance palestinienne est donc considérée comme naturelle. Mais elle est assortie de restrictions, aussi bien par les adeptes de Muqbil que les par les dissidents d'Abû al-/Hasan : les attentats-suicides sont illicites puisqu'ils contreviennent au principe qui interdit au croyant de se donner la mort. Ben Laden, Ayman al-/Zawâhirî et les mouvements palestiniens du Jihâd et du /Hamâs se

103 A plusieurs reprises, et tout particulièrement dans le contexte de la réunification, Muqbil a légitimé, au détour d'une déclaration prônant la coexistence, l'élimination physique des socialistes : « Moi, bien que j'ai déjà parlé des communistes, à Aden et à Sanaa, je ne pousse ni à la *fitna* ni au combat ou à l'assassinat. Les deux peuples en effet sont musulmans. Il n'est pas licite que nous portions les armes contre les communistes à Aden car ils se comptent sur les doigts de la main. Si on parvient à les assassiner, ou bien à les chasser, cela est bien. Il faut nettoyer Aden des communistes. C'est un devoir qui nous incombe comme il incombe à nos frères d'Aden. Comment purifier ? On peut purifier par l'assassinat ou bien en refusant leurs ordres »

104 S'il est interdit de se rebeller, on peut néanmoins désobéir à un ordre que l'on considère comme contraire à la norme musulmane.

105 *Ghârat al-ashri/ta*, tome 2, p. 144-145.

106 *Maqal al-shaykh Jamîl al-Ra/hmân*, p. 118.

107 Cf. la cassette *Na ḥatî li-/huḥkâm al-muslimîn* et *Maqal al-shaykh Jamîl al-Ra/hmân*, p. 70 sq.

retrouvent donc, de ce seul fait, au banc des accusés. La ligne de partage entre la conception des salafis et la lecture plus politique du monde que font les Frères et les courants dits « jihâdistes » est ici particulièrement claire. A trois reprises au cours des deux années écoulées, des avis d'oulémas salafis proches du régime saoudien ont ainsi soutenu très clairement la position américano-saoudienne contre l'avis de la quasi-totalité des autres forces politiques. Trois *fatwâ* ont successivement conforté la nécessité de faire la paix avec Israël (al-Bâz), l'idée que les Palestiniens devraient... quitter leur terre, devenue *dâr al-kufr*, (al-Albânî) et l'interdiction des attentats-suicides (al-Bâz). Après la mort d'al-Bâz, l'un de ses successeurs a même entrepris de dénoncer le boycott des produits américains et israéliens en prenant appui sur le fait que... le Prophète faisait du commerce avec les juifs et les chrétiens. Dans les trois cas, un *faqîh* des Frères musulmans, le très médiatique al-Qara/dâwî¹⁰⁸, a démonté le raisonnement des salafis en y réintroduisant la prise en compte de la dimension politique des enjeux en cause. Sans récuser la condamnation des suicides lorsqu'ils sont motivés par des difficultés existentielles individuelles, il en admet la légitimité lorsqu'ils sont mis au service d'une cause collective d'une gravité particulière.

IV. 1. Au Yémen, une longue coopération avec le pouvoir

Au Yémen, la coopération avec le régime a longtemps concerné la totalité du courant islamiste, Frères musulmans et salafis confondus, partisans de l'action armée inclus. Depuis 1947, année de l'intervention directe de l'Algérien Fu/dayl Wartilânî, envoyé personnel de /Hasan al-Bannâ, dans la préparation de la révolution de 1948¹⁰⁹, cette collaboration a connu des configurations très variées¹¹⁰. C'est au sein de son « Parti de Dieu »¹¹¹ qu'en 1964, Ma/hmûd Zubayrî, proche des Frères musulmans égyptiens et parfois présenté comme le fondateur de la branche yéménite de leur association¹¹², est parvenu à réconcilier les tribus (et donc le substrat armé de la société) avec le gouvernement républicain. Ce sont les islamistes, toutes tendances confondues, qui ont ensuite aidé les régimes républicains successifs¹¹³, et tout particulièrement celui de 'Alî 'Abd Allâh /Sâli/h, à résister à la longue liste de leurs challengers : nassériens de gauche, zaydis ex-royalistes chassés du pouvoir, puis, plus sérieusement, socialistes (du Yémen du sud d'abord, et, après l'unification, de « l'intérieur »). La collaboration du régime avec les salafis a été une constante. Au début des années 2000, alors que des rivalités s'aiguisent entre le régime et le parti (al-I/slâ/h) des Frères musulmans, c'est elle qui semble en fait être plus que jamais à l'ordre du jour.

108 Résidant au Qatar et animateur de l'émission quotidienne « La sharî'a et la vie » sur la chaîne Al-Jazîra.

109 Cf Mu/hammad Al-Ahnaf, *Al-Fu/dayl al-Wartilânî, un Algérien au Yémen : le rôle des Frères Musulmans dans la Révolution de 1948*, *Chroniques Yéménites* 1988-1999; F. Burgat et M. Camberlin, « La fin d'une dynastie » in Rémy Leveau et Abdallah Hammoudi (dir.) *Monarchies arabes : transitions et dérivés monarchiques*, Ifri-Institut des études transrégionales, Université de Princeton, Les études de la Documentation française, Paris, 2002 préface Philippe Ardant, 286 p.

110 Cf. 'Abd al-Fattâh al-Hakîmî, *Al-Islâmiyyîn wa l-siyâsa : al-Ikhwân al-muslimîn namâzajan*, al-Muntadâ al-jâmi'i, Sanaa, 2003; Fâris Saqqaf, *Les islamistes et le pouvoir au Yémen : expérience du rassemblement yéménite pour la réforme*, Publications du Centre de prospective, 78 pages, I.a.; Saïd Abdelkarim, *Les Frères musulmans et le mouvement fondamentaliste au Yémen*, Sanaa, Maktabat Murâd, 1997 (seconde édition, 2000), 157 p., I.a.; R. Detalle, « Les islamistes yéménites et l'Etat : vers l'émancipation », in Basma Kodmani-Darwish et May Chartouni-Dubarry, *Les Etats arabes face à la contestation islamiste*, IFRI, Paris, 1997.

111 A. /Tayyib, « Zubayrî et le /Hizb Allâh » *Chroniques Yéménites* 1988-1999, traduit de l'arabe et présenté par F. Burgat.

112 Jusqu'à ce jour, cette question reste débattue. 'Abd al-Majîd al-Zandânî soutient que Zubayrî a été le premier représentant officiel des Frères au Yémen. Sa thèse n'est toutefois reprise par aucun autre des acteurs de cette période. Sur ce débat, cf. al-Hakîmî 'Abd al-Fattâh, *Al-Islâmiyyîn wa l-siyâsa al-Ikhwân al-muslimîn namâzajan*.

113 En 1975, Ibrâhîm al-/Hamdî confie notamment un bureau de l'Orientalisme à 'Abd al-Majîd al-Zandânî et facilite l'implantation des Frères musulmans dans les institutions d'enseignement.

IV.2 L'union contre les Frères musulmans d'abord, les socialistes ensuite et surtout, les Frères musulmans à nouveau.

En 1982, lorsqu'il crée son « Congrès Général du peuple », 'Alî 'Abd Allâh / Sâli/h espère bien y voir se dissoudre toutes les sensibilités du paysage politique, y compris les Frères musulmans. Les relations avec les Frères sont bonnes. Ils viennent de contribuer largement, à la fin des années soixante-dix, à la défense militaire du régime contre la guérilla du Front démocratique, que les socialistes du Sud ont réussi à implanter solidement dans la région frontalière. 'Alî 'Abd Allâh / Sâli/h tente alors de prendre dans les filets du parti unique la principale composante du courant islamiste, dont les appuis tribaux sont fort précieux. Il échoue toutefois de peu. Le chef de l'Etat parvient certes à convaincre 'Abd al-Malik Man/sûr, l'un des hauts dirigeants des Frères (sans doute, à titre clandestin, le numéro un), de passer, avec armes et bagages (c'est-à-dire avec la liste de la plupart des membres du mouvement), dans le camp du nouveau parti. Mais le gros des troupes refuse de suivre et le *murshid* (guide) en titre du mouvement, A/hmed. Yâsîn, donne l'ordre de boycotter 'Abd al-Malik Man/sûr ¹¹⁴.

C'est dans cette conjoncture que le régime est, de tout évidence, parvenu à conclure un accord avec Muqbil. Très significativement, lorsque celui-ci publie son fondateur *Al-Makbraj min al-fitna*, il condamne violemment les Frères mais ménage 'Abd al-Malik Man/sûr, le nouvel allié du pouvoir. Le principal courant salafite sera donc désormais non seulement toléré mais encouragé. L'objectif est d'affaiblir ces Frères musulmans qui ont refusé de se dissoudre dans le réceptacle du parti unique. Le régime, pour diviser le camp islamiste, va donc jouer désormais, et pour longtemps, les salafites « apolitiques » contre leurs adversaires Frères musulmans.

La seconde et la plus importante des collaborations entre les salafites et le régime va intervenir ensuite, dans le cadre de la réunification, au détriment cette fois des socialistes. Les années 1989 à 1994 vont voir, en fait, se développer, pour les combattre, à l'extérieur d'abord, puis à l'intérieur, une « sainte alliance » englobant, à l'exception des zaydites, la totalité du courant islamiste. Dans cette atmosphère relativement permissive, dont les membres de certains groupes armés étrangers tirent profit ¹¹⁵, le régime va s'employer à instrumentaliser à son profit l'aversion naturelle envers les socialistes de tous ceux pour qui la lutte armée contre un pouvoir déclaré « non-musulman » est légitime. Les « Afghans » yéménites ne vont donc pas se faire longtemps prier pour poursuivre, à leur retour de Kaboul, sur leur sol natal cette fois, le *jihâd* contre les « communistes ». Mais une partie au moins des Frères musulmans (et pas seulement 'Abd al-Majîd al-Zandânî) se joint alors à eux. Après la réunification de 1990, les trois années précédant la guerre civile vont voir se multiplier les assassinats de dirigeants socialistes.

114 'Abd al-Malik Man/sûr occupera plusieurs fonctions officielles, dont celle de ministre de la culture et du tourisme, qu'il quittera en 2001 pour devenir ambassadeur en Tunisie.

115 Cf. le témoignage de Munta/sir al-Za'yât, avocat proche des *Jamâ'ât islâmiyya* égyptiennes, compagnon de route d'Ayman al-Zawâhirî, sur la place tenue par le Yémen dans les activités de l'organisation Jihâd que dirigeait al-/Zawâhirî. *Ayman al-Zawâhirî kamâ 'arafuhu*, (Dâr Mi/sr al-Ma/hrûsa, 2002, 2^e édition) est un ouvrage extrêmement bien documenté, ne serait-ce que parce qu'il prend le temps de rappeler à quel point la bestialité des tortures subies par le compagnon de route d'Oussama Ben Laden a pu marquer sa personnalité. Dans l'ouvrage, l'un des dirigeants de l'organisation /Talâ'îc al-fat/h, A/hmad Ibrâhîm al-Najjâr (condamné à mort et exécuté en 2000) rapporte en ces termes le témoignage de 'Âdil al-Sûdânî, (condamné à mort et exécuté lui aussi en 1998, dans l'affaire dite du Khân al-Khalîlî) : « J'ai voyagé le 22 octobre 1993. Lorsque je suis arrivé à l'aéroport de Sanaa, Ma/hmûd al-Dhîb m'attendait et m'a conduit au sud de la ville, dans un quartier du nom de Sawâd, dans une maison d'un étage, indépendante. En entrant, j'ai compris que l'endroit était réservé aux jeunes de la *Jamâ'a* résidant au Yémen. J'ai rencontré à plusieurs reprises des hauts responsables de l'organisation : Murjân Sâlim et Mu/hammad al-/Zawâhirî (le frère d'Ayman), A/hmad Salâma Mabruk, Tharwat /Sâli/h Sha/h/hâta. Ils fréquentaient l'endroit pour y prendre des nouvelles des membres de l'organisation. Pendant ce séjour, j'ai appris que les jeunes qui se trouvaient là faisaient partie de l'organisation qui avait combattu en Afghanistan. Ils avaient suivi un entraînement militaire et se trouvaient désormais au Yémen. J'ai appris également que le leadership de l'organisation avait fait du Yémen une résidence pour leurs militants en attente d'action. Ceux que je rencontrais se contentaient de suivre des cours de *fiqh* donnés par Mu/hammad Sharaf. Pour le reste, ils menaient une vie tout à fait normale. J'ai appris par Ma/hmûd al-Dhîb que le groupe avait fait de Sanaa un abri pour les membres qu'il s'appropriait à diriger vers l'Egypte pour y conduire des actions armées. A Sanaa, les membres de l'organisation se préparaient et ceux qui étaient prêts à passer à l'action en Egypte s'abritaient à Taez. »

La méthode est alors explicitement cautionnée par Muqbil, l'un des adversaires les plus acharnés de l'arrivée au pouvoir, par le biais de l'unification, de ces « athées ». Au cours des deux années 1993 et 1994, la coopération entre le régime et le courant islamiste dans son ensemble connaît son apogée. Aux élections de 1993, le Rassemblement yéménite pour la réforme (*al-Tajammu' al-yamanî li-l-I/slâ/b*) est « autorisé » à conquérir 62 des 301 sièges du Parlement (plus que les 56 des socialistes, ce qui fera basculer les termes du pacte politique de la réunification¹¹⁶) et à occuper de surcroît six portefeuilles ministériels. Mais la coopération ne se limitera pas au terrain parlementaire et gouvernemental. Au cours de la guerre civile des 66 jours (5 mai-7 juillet 1994), des groupes armés sont intégrés à l'appareil d'Etat : ils opèrent à découvert à Aden et dans tout le sud du pays, se substituant aux forces de l'armée et de la police mais également aux organes judiciaires et exécutifs du pouvoir. Ils contrôlent plusieurs points-clefs de l'infrastructure de l'ex-pouvoir du Sud. C'est au cours de cette période agitée qu'Oussama Ben Laden fait une apparition fugitive dans l'histoire politique interne du Yémen. Peut-être les muqbiliens voient-ils alors en lui avant tout un concurrent d'autant plus dangereux qu'il est immensément riche. Toujours est-il qu'ils semblent s'en être très vite démarqués. Les relations de Ben Laden avec le maître de Dâr al-/Hadîth se dégradent en effet très tôt, ce qui n'empêchera pas ultérieurement certains de ses étudiants, dont la célèbre recrue américaine des Talibans, John Walker, de rejoindre les rangs d'al-Qâ'ida¹¹⁷. C'est, à tout le moins, l'argumentation qu'avancent les disciples de Muqbil dans le compte rendu qu'ils donnent d'une rencontre intervenue le 31 août 2002 entre cheikh Mu/hammad al-Imâm et le chef de l'Etat,¹¹⁸ rencontre tout entière consacrée à donner des garanties au régime sur la participation des salafis à la campagne contre les sympathisants d'al-Qâ'ida : « Ces actions ne satisfont pas Dieu ni son prophète et elles ne font pas partie des actions que cautionne notre religion et notre loi. Et, Dieu soit loué, la *da'wa* de *abl al-Sunna*, parmi les plus grandioses des prédications, veille à préserver la société. Pour cela, la *da'wa* de *abl al-Sunna* s'oppose à ceux qui adoptent ces méthodes destructrices. Elle s'y oppose par le conseil, la guidance et la mise en garde adressée aux fils des musulmans... Dieu soit loué, lorsqu'Oussama, à l'époque de l'unification, a décidé de se lancer dans une série d'attentats à l'explosif, cheikh Muqbil a enregistré une cassette sur les dangers de telles explosions et leurs répercussions, et les a déclarées illicites. C'est grâce à son intervention que de telles opérations n'ont pas eu lieu. » Dans une cassette non datée mais de toute évidence beaucoup plus ancienne (début des années 1990), *Ijtimâ' abl al-Sunna*, Muqbil prouve que son différend avec Oussama Ben Laden n'est pas récent : « O toi le *muflis* (le « failli »), je veux dire, Oussama Ben Laden, tu n'es entouré de rien d'autre que de mâcheurs de qât, de fumeurs et de malodorants. »

Pour permettre au régime de faire rentrer les groupes armés dans le rang, quelques centaines de leurs membres et leurs principaux leaders vont être, au lendemain de la guerre civile, intégrés dans la fonction publique (forces armées ou de sécurité, et affaires tribales) et, ce faisant, récompensés mais surtout surveillés, sinon neutralisés. Târiq al-Fa/dî, l'un des leaders des « Afghans yéménites » intégrera le Conseil consultatif et passera même une alliance matrimoniale avec le sommet de l'Etat. Muqbil et son *Dâr al-/Hadîth* bénéficieront, pour leur part, d'une grande tolérance du pouvoir.

L'ennemi socialiste une fois disparu, la coopération entre le régime et les salafis

116 Cf. B. Rougier, « Yémen 1990-1994 : la logique du pacte politique mise en échec », in *Le Yémen Contemporain*, p. 101-140.

117 Avant de gagner Dammâj, J. Walker avait d'abord étudié la langue arabe quelques mois à Sanaa, au *Yemeni Language Center* d'abord (qui a conservé une note manuscrite du futur « Taliban américain » qui demandait à ses collègues de faire preuve de plus de pudeur vestimentaire lorsqu'ils se déplaçaient à l'intérieur de l'internat du Centre) au *Center for Arabic Language and Eastern Studies*, ensuite.

118 Cassette *Résumé de la rencontre avec le président*, septembre 2002, sle.

va ensuite entrer dans une troisième phase, sorte de retour au point de départ des années 1980 et à la lutte contre l'ennemi politique de (presque) toujours : les Frères musulmans. Dans le contexte d'une relative ouverture pluraliste, un courant appelant, depuis l'intérieur de la mouvance islamiste, à demeurer éloigné des urnes¹¹⁹ est bien évidemment précieux à un régime qui sait fort bien dans quelle famille politique se trouve le principal réservoir de ses opposants. « En milieu étudiant », témoigne Laurent Bonnefoy (CEFAS-IEP de Paris) au terme d'un séjour de trois semaines dans une école normale de la région de Yâfi', « l'analyse des élections accrédite l'idée selon laquelle les salafis sont les alliés objectifs du pouvoir. En détournant les étudiants de la participation au scrutin, ils les empêchent *in fine* de voter pour al-I/slâ/h »¹²⁰. En août 1998, Abû al-/Hasan al-Ma'ribî, alors fidèle porte-parole du camp de Muqbil, a condamné très significativement les émeutes liées à la hausse du prix du diesel : « Si le gouvernement a une excuse pour augmenter les prix, on le soutient et nous convainquons la *Umma*. Si le gouvernement n'a pas d'excuse, s'il n'accepte pas l'avis de nos conseils fidèles, on patiente et on adopte les moyens légaux pour faire, avec modération et en douceur, cesser l'injustice¹²¹. » L'interdiction de perturber le tourisme énoncée par Muqbil va dans le même sens¹²². Depuis le début de l'année 2003, des prêcheurs salafis ont été accrédités dans les mosquées d'Aden à un rythme qui semble, là encore, conforter l'idée d'une étroite coopération avec le régime dans l'optique des élections législatives du 27 avril 2003. Les relations, en revanche, se sont nettement dégradées, pressions américaines et intérêts économiques obligent, avec les adeptes de l'action armée.

IV. 3 Après le 11 septembre, une coopération plus sélective mais toujours importante

Après avoir été instrumentalisés dans la lutte contre les socialistes, puis, pour certains d'entre eux, intégrés à l'appareil d'Etat, les membres des groupes armés n'ont pas pour autant poursuivi une carrière à l'abri de toute répression. A l'aube du XXI^e siècle, la relation du régime avec la mouvance salafie tend, en fait, à devenir plus sélective. Autant les actions contre les lointains ennemis de l'islam ou les proches ennemis du régime avaient été tolérées puis contrôlées, autant les actions dirigées contre les intérêts étrangers au Yémen donnent lieu aujourd'hui à une réaction de plus en plus ferme du pouvoir. Au lendemain de la guerre civile de 1994, le régime était parvenu à prendre le contrôle d'une génération de ces « jihâdistes » mais il n'avait pas pour autant réussi à contenir totalement la dynamique de leur reproduction. Les attaques du début des années 1993 contre les troupes américaines de passage au Yémen à leur retour de Somalie ont donné le ton ; celles menées contre les touristes britanniques et conduites par l'« armée d'Aden Abyan

119 Cf. Muqbil al-Wâdî'i : « Nous attendons du peuple yéménite qu'il se déclare innocent de cette *hizbiyya* et qu'il refuse de participer aux élections et aux votes. Mais qu'il ne le fasse pas par des manifestations, car les manifestations sont illégales, tout comme le sont les grèves. Que chaque musulman reste chez lui et se lave les mains de ces élections. Les gens de l'I/slâ/h et ceux de *Hiqb al-haqq* ou d'autres partis, il faut qu'ils tirent les leçons de la situation algérienne... et qu'ils se tiennent éloignés de ce qui allume le feu de la *fitna* dans le pays des musulmans » (*Ghârat al-ashri/ta*, page 20, Tome 1).

120 « C'est ainsi que, dans la section la plus importante de la faculté (études islamiques et langue arabe), les 3 élus sont membres du parti CGP au pouvoir. Sur les 68 suffrages possibles, seulement 24 ont été exprimés. En revanche, ce sont les Frères musulmans d'al-I/slâ/h qui ont remporté les 3 sièges de la section biologie-chimie (32 étudiants), où la participation a été sensiblement plus élevée et où 9 candidats se sont présentés. »

121 *L'attitude des gens de ahl al-Sunna à propos des fitna qui ont cours en ce moment au Yémen* : tract distribué à la sortie des mosquées, juin 1998.

122 A la question : « Les touristes sont-ils des *muta'ahhidîn* [c.-à-d. des gens avec qui on est lié par des pactes] ? » Muqbil a répondu : « Certains viennent effectivement pour corrompre et d'autres pour espionner. Mais les attaquer perturbe et trouble l'ordre public. Nous ne conseillons donc pas de le faire. Il en va de même de tout ce qui trouble l'ordre public : cela n'est pas permis. Donc celui qui attaque les touristes est dans l'erreur. » (*Ghârat al-ashri/ta*, p. 41-42).

¹²³ » en décembre 1998, contre le destroyer américain USS Cole ensuite (octobre 2000), contre le pétrolier français Limburg (novembre 2002), ont radicalisé la position du pouvoir, qui a entrepris de purger ses propres services de sécurité de tous les éléments suspects de sympathie avec la mouvance activiste armée. Les groupes armés susceptibles de s'en prendre aux intérêts étrangers sont désormais officiellement combattus alors que les groupes piétistes « apolitiques » sont, pour leur part, plus que jamais, instrumentalisés à des fins électorales.

123 Le nom du célèbre groupuscule est inspiré d'un *hadîth* : « *Yakhruju min 'Adan Abyan ithna 'achar alfin yan/surîn Allâh wa-rasûlahu* » : « Il sortira d'Aden Abyan douze mille [hommes] qui serviront la victoire de Dieu et de son prophète. » (*Musnad A/hmad* n°3079, *Musnad Abî Ya'la* n° 20415, *Al-Mu'jam al-kabîr* n°11029).

V. QUELQUES HYPOTHESES EN GUISE DE CONCLUSION

La mouvance salafie yéménite apparaît comme divisée en deux composantes aux limites plus ou moins stables : une *salafīyya* littéraliste, liée à la personne puis aux enseignements de Muqbil al-Wādi‘ī, génération qui tient encore le haut du pavé ; une *salafīyya* réformatrice ensuite, ou « politisée ». Cette seconde tendance est traversée par une dynamique de modernisation comparable à celle qui a donné au courant des Frères musulmans ses présentes caractéristiques. La guerre que se livrent les fidèles de Dâr al-/Hadīth et ceux d’Abû al-/Hasan al-Ma’ribî démontre sa vitalité. Elle entre de plus en plus manifestement en tension avec le littéralisme et l’apolitisme de Muqbil ou de ses héritiers désignés, dont elle ronge inexorablement la crédibilité. Il est plus difficile, en revanche, de décrire ce que l’on ne saurait véritablement considérer comme une troisième *salafīyya*, *muqâtila*, (« combattante ») ou « jihâdiste ». En effet, les frontières du passage à l’activisme armé ne recoupent que très approximativement celles d’une appartenance idéologique particulière. Selon les circonstances, les composantes « littéraliste » et « réformatrice » d’une part, mais également à peu près n’importe quelle composante du paysage islamiste (Frères musulmans mais également tablighis voire soufis) pour ne rien dire des activistes autres qu’islamistes ¹²⁴, semblent pouvoir fabriquer des partisans de l’action directe ¹²⁵, le cas échéant selon des critères et des raisonnements différents (cf. *infra*). Comme le montrent les déclarations les plus radicales collectées sans complaisance dans les pages qui précèdent, les postures véritablement « intégristes » font à l’évidence partie de la réalité salafie. Elles dénie toute légitimité au système symbolique de l’autre, refusent de reconnaître l’existence d’un dénominateur commun humaniste capable de transcender les appartenances religieuses et vont de pair avec un conservatisme social extrême, notamment sur la question de la femme. A l’image simplificatrice d’une mouvance homogène, guerrière et littéraliste, resurgie de l’histoire comme la simple répétition de la *salafīyya* du XIX^e siècle, il convient pourtant d’apporter une série de nuances essentielles, que nous présentons ici comme autant d’hypothèses ou de directions de recherche.

IV. 1 Les salafis et la manipulation

En premier lieu, on ne doit pas dissocier l’analyse des ressorts de la mobilisation des recrues « jihâdistes », ni celle des références de la composante piétiste majoritaire, de l’examen des instrumentalisation diverses, passives ou actives, dont les candidats souvent naïfs à la *fırqa nâjiyya* font un peu partout l’objet. Composante la plus traditionaliste et souvent la moins instruite du paysage islamiste, refusant de surcroît la personnalisation d’un leadership humain et donc bien moins structurée que les autres familles politiques ¹²⁶, les salafis sont les cibles privilégiées d’infiltrations et de

124 Il a fallu que l’auteur d’un attentat-suicide commis dans la bande de Gaza se révèle être une jeune femme, n’ayant de surcroît aucun lien avec la mouvance islamiste, pour que le regard médiatique occidental commence à admettre que les modes d’action de la résistance armée à l’occupation israélienne n’étaient pas obligatoirement déterminés par l’appartenance idéologique (en l’occurrence l’« intégrisme islamique ») de ses acteurs.

125 L’histoire des grandes confréries, de la Sanûsiyya « libyenne » à ses voisines soudanaises ou algériennes, n’est bien évidemment pas exempte d’épisodes de résistance armée et de conquêtes : cf. J.-L. Triaud : *La légende noire de la Sanoussiya. Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français, 1840-1930*, Paris-Aix-en-Provence, 1995, éd. de la Maison des Sciences de l’homme et IREMAM.

126 Sans pouvoir, à ce jour, le démontrer statistiquement, nous formons l’hypothèse qu’au Yémen le nombre des diplômés de l’enseignement supérieur est, dans la mouvance salafie (bien représentée dans la petite bourgeoisie commerçante et chez les laissés pour compte du système de formation religieuse), substantiellement inférieur à ce qu’il est chez les Frères musulmans, représentés dans un spectre professionnel beaucoup plus large, de l’Université aux professions libérales.

manipulations en tous genres. L'exemple archétypique en est celui des généraux algériens qui, depuis près de dix années, parlent et agissent, c'est-à-dire « excommunient » et assassinent, au nom de groupes salafis armés qu'ils ont en fait infiltrés ou auxquels ils se substituent purement et simplement. Ces manipulations systématiques, vite discréditées auprès de l'opinion algérienne, ont gardé une étonnante efficacité auprès d'une opinion publique occidentale dont elles nourrissent, pour mieux les exploiter, les pulsions anti-islamiques les plus primaires ¹²⁷. La comédie sinistre de la junte algérienne est loin d'épuiser tous les registres de la manipulation. Avant de devenir les « fous de Dieu » que l'on sait, les salafis arabes-afghans n'ont-ils pas été longtemps de courageux « combattants de la foi » dignes du soutien actif de la CIA et de tous les régimes pétroliers arabes que l'Amérique maintient au pouvoir pour protéger ses intérêts ? La composante la plus littéraliste du courant yéménite est aujourd'hui mise en avant par le régime pour freiner la percée électorale de l'I/slâ/h, infiniment plus dangereux à ses yeux, non point tant parce qu'il est extrémiste ou littéraliste que... parce qu'il l'est de moins en moins ! Ces « attentions » sont, au Yémen comme ailleurs, d'origine locale ou étrangère. Pour la plupart des régimes arabes, la surveillance et l'instrumentalisation des oppositions en exil est devenue un enjeu essentiel. L'Arabie des Saoud a longtemps conservé l'ambition de contrôler les leaders tribaux et religieux de ce voisin dont elle considère avec suspicion la démographie grimpante autant que le (relatif) libéralisme politique. Jusqu'à l'accord frontalier de juin 2000, les relations bilatérales ont été faites de méfiance réciproque ¹²⁸. Outre celles des princes saoudiens voisins, les velléités interventionnistes proviennent des Egyptiens ¹²⁹, forts de leur ancrage historique dans le pays, mais également de presque tous les régimes arabes, y compris maghrébins, qui tiennent à garder le contact avec et, si possible, le contrôle de l'activisme islamique présent sur le territoire de ce pays jugé « permissif » à l'égard de la famille islamiste. Seule la prise en compte de ces multiples interférences peut permettre de tracer un portrait réaliste et crédible du phénomène salafi.

127 Une série de témoignages convergents, y compris ceux de membres des forces de sécurité, démontrent qu'une large partie des communiqués émanant de la mouvance salafie algérienne et un grand nombre de massacres commis en son nom ont été le fait direct, ou par manipulation interposée, des services secrets de l'Armée. Cf. notamment H. Souaidia, *La Sale guerre*, Paris, La Découverte, 2000. Les confiantes études conduites sur de tels communiqués ne sauraient donc en aucune manière être considérées comme des sources académiques de connaissance de la mouvance salafie.

128 Amîn Abû Zayd, *Al-Wahhâbiyya wa-kha/taruha 'alâ mustaqbal al-Yaman al-siyâsî*, (*Le wahhabisme et le danger qu'il représente pour l'avenir politique du Yémen*) Mu'assasat al-ba/sâ'ir li-l-tibâ'a wa-l-nashr wa-l-tawzî', 1991 (sle) : « L'Arabie Saoudite a persisté dans sa stratégie visant à contrôler la décision politique yéménite et elle a œuvré à renforcer et à élargir les quatre axes de son action : faire participer les royalistes au pouvoir, enrôler les leaders tribaux et les notables, soutenir financièrement l'Etat, diffuser de plus en plus largement l'idéologie wahhabite, selon ses intérêts et selon la conjoncture » (p. 33-34). Sur le long contentieux territorial yéméno-saoudien, voir R. Detalle (éd.), *Tensions in Arabia : The Saudi-Yemeni Fault Line*, Baden-Baden, 2000, Nomos Verlagsgesellschaft, 181 p.

129 Qui se sont fait remettre très régulièrement des activistes exilés et sont soupçonnés également d'être à l'origine de l'assassinat, en 1998, à Sanaa, d'un imam d'origine égyptienne.

V 2 Entre *résurgence* et *rupture* : les salafis ou les « réactionnaires » de l'islamisme.

L'émergence de la *salafīyya* contemporaine, tout particulièrement au Yémen, a pour caractéristique essentielle de n'intervenir qu'au début des années 1980, soit près de cinquante années après la fondation de l'association des Frères musulmans. De cette constatation se nourrit une autre des hypothèses proposées dans ces quelques pages. La définition de la *salafīyya* donnée par Olivier Roy (« l'idée de contourner une tradition religieuse sclérosée et une histoire politique où les musulmans se sont aliénés dans le colonialisme, en revenant aux textes originaux et au modèle de société du temps du Prophète¹³⁰ ») nous paraît s'appliquer plus naturellement à la totalité du phénomène islamiste, depuis la création en 1928 de l'association des Frères musulmans, qu'à la prédication salafie contemporaine. Rappelons d'abord que l'émergence des Frères musulmans n'a été, à bien des égards, que le prolongement, sur le terrain organisationnel, de la démarche réformatrice initiée par al-Afghânî. Pour le philosophe égyptien /Hasan al-/Hanafî, fondateur de la « gauche islamique ¹³¹, « La nouveauté de /Hasan al-Bannâ, c'est le fait qu'il ait mis une organisation au service de la réalisation du projet d'al-Afghânî, dont le courant était en train de disparaître. C'est une relance de l'esprit réformatrice. Et c'est pourquoi cela a été un grand succès. /Hasan al-Bannâ a réalisé à quel point notre projet réformatrice était en train de décliner. Comme s'il n'était pas suffisant de voir toute notre culture s'éteindre. Même notre espoir récent, le réformatrice, commençait à s'éteindre. Il est venu pour compléter le projet d'al-Afghânî qui, lui aussi, avait voulu mobiliser les masses et fonder un parti islamique capable de réaliser ce projet »

La première caractéristique de la *salafīyya* qualifiée aujourd'hui de « néo-fondamentaliste » est donc de prendre corps à la fois fort longtemps après l'expression organisationnelle donnée à la *salafīyya* d'al-Afghânî par /Hasan al-Bannâ, à partir de 1928 ¹³², et contre celle-ci. Elle représente donc davantage une réaction contre la tournure prise par cette *salafīyya* fondatrice qu'une résurgence de celle-ci. Si, dans la forêt terminologique qui décrit l'univers des appartenances musulmanes, il peut y avoir place pour des salafis « néo-fondamentalistes », encore faut-il lever toute ambiguïté sur le sens de cette « nouveauté ». Les salafis ne sont « nouveaux » que dans la mesure où ils ont pris le parti de rompre avec les expressions modernisatrices données par les Frères musulmans au mouvement réformatrice du XIX^e siècle. Cette rupture fondatrice s'est d'ailleurs significativement manifestée par une série de défections ou de prises de distance à l'égard des Frères musulmans, avec lesquels les leaders salafis – y compris Muqbil – n'avaient jamais été en réelle opposition. Accessoirement, elle a également emprunté la voie d'une rupture avec d'autres branches, elles aussi nettement plus anciennes, de cette *salafīyya* initiale (du /Hizb al-ta/hrîr à la Jamâ'at al-tablîgh) ¹³³. Mais, une fois assumée l'étape de la rupture avec une modernisation souvent condamnée de

130 Cf. *L'Islam mondialisé*, p. 133.

131 Interrogé par F. Burgat, *L'Islamisme au Maghreb*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1995 et Paris, Karthala, 1988, p. 47.

132 Cf. Tariq Ramadan, *Aux sources du renouveau musulman : d'al-Afghânî à /Hasan al-Bannâ, un siècle de réformatrice islamique*, Paris, 1998, Bayart (Religions en dialogue), 479 p.

133 Il peut donc se révéler déconcertant de voir associer Jamâ'at al-tablîgh à la mouvance salafie (cf. O. Roy, p. 138) ; ou de considérer al-Qara/dâwî, cible privilégiée des salafis, accusé de pluralisme politique et de reléguer la religion au second rang de ses préoccupations) comme une de leurs références. Les formulations employées par Muqbil pour condamner le /Hizb al-ta/hrîr montrent bien que les termes de la fracture entre salafis et Parti de la libération sont les mêmes que ceux qui marquent la frontière avec les Frères musulmans. Le rejet du soufisme ne fait, en revanche, pas spécifiquement partie de l'identité salafie : il appartient au tronc commun de l'islamisme, le soufisme ayant toujours été identifié à la fois au traditionalisme et à l'aliénation politique (au sens de désintérêt pour la chose publique) de l'islam populaire.

manière réactive, au nom de son « allogénéité » autant qu'en vertu de son contenu, les « réactionnaires de l'islamisme » sont le plus souvent remontés, *volens nolens*, dans le train de la modernisation.

V. 3 Les salafis en mouvement ou “History and Politics as usual”

Une à une, les spécificités réactives de la branche yéménite la plus littéraliste sont en effet en train de s'estomper irrésistiblement, à mesure qu'elle intègre un par un, fût-ce lentement, un certain nombre au moins des paramètres universels de la modernité politique et sociale. Le rythme auquel s'opère ce processus semble dépendre de la nature des sollicitations émanant des environnements sociaux et politiques nationaux et internationaux, qui façonnent la réalité changeante et diversifiée de chacun des visages du « salafisme », le yéménite ou le saoudien, le jihâdiste ou le piétiste contemplatif. La question complexe de l'accès de la femme à l'espace public, professionnel d'abord, politique ensuite, a subi ainsi des « inputs » différents, sinon contradictoires, selon les politiques des régimes (tunisien, saoudien, algérien ou yéménite, du Sud ou du Nord, etc.) en la matière. Pour ce qui est du courant yéménite, il faut, de ce point de vue, tenir compte du fait qu'il évolue dans le plus pauvre et l'un des plus conservateurs des pays de la péninsule Arabique mais aussi dans la seule République à avoir vu le jour dans cette région du monde. La question de la participation au jeu politique lui a donc été posée bien plus tôt et de façon plus pressante que dans le royaume saoudien voisin mais... infiniment plus tard que dans l'Égypte des Frères musulmans.

Les interrelations qui se créent entre les salafis et l'Occident par le biais de l'émigration et cette « mondialisation islamique » qui en résulte, ont des impacts complexes et parfois contradictoires¹³⁴ : elles peuvent accélérer le processus de la modernisation ou, à l'opposé, entretenir voire exacerber des attitudes purement réactives qui retardent l'acceptation de cette modernisation. Une génération au moins du courant a déjà basculé et, suivant des rhétoriques développées notamment par les travaux de 'Abd al-Khâliq 'Abd al-Ra/hmân ou Mu/hammad Surûr, acceptent non seulement le principe de la participation au jeu politique mais également l'usage de la télévision ou la licéité des sciences expérimentales. Elle intègre ainsi ces repères qui, pour l'essentiel, avaient conduit ses prédécesseurs à se démarquer de la modernisation promue par les Frères musulmans¹³⁵.

L'itinéraire individuel de plusieurs leaders, et notamment celui de Mu/hammad Surûr, est relativement typique de cette alchimie réactive : dans un contexte historique marqué par les effets de la mondialisation (et notamment l'accélération des communications de toutes natures), les croyants insérés dans un environnement traditionaliste et conservateur tel que l'Arabie Saoudite ou le Yémen semblent avoir éprouvé le besoin de se démarquer peu à peu des adaptations modernisatrices prônées par la mouvance des Frères égyptiens et *a fortiori* par les émigrés confrontés aux exigences de l'insertion dans des sociétés non musulmanes. Ceux qui étaient membres des Frères ont rompu leur allégeance ; ceux qui n'en faisaient pas partie, soit parce qu'ils n'en avaient pas éprouvé le besoin soit parce qu'ils se satisfaisaient d'être les héritiers de la salafiyya du réformiste 'Abd al-Wahhâb, ont alors commencé à ressentir la nécessité d'affirmer clairement leur différence. Mais, après avoir marqué leurs distances vis-à-vis

134 O. Roy, Jocelyne Cesari, *Etre musulman en France, associations, militants et mosquées*, Paris, 1994, Karthala et *Etre musulman en France aujourd'hui*, Paris, 1997, Hachette ; Farhad Khoskhoravar *L'Islam des jeunes*, Flammarion, 1997.

135 Le dernier exemple en date est le fait que les salafis réformistes yéménites ont pris le parti de condamner clairement un assassinat politique (celui du socialiste Jâr Allâh 'Umar le 28 décembre 2002), qu'une lecture littéraliste de certaines formulations employées par Muqbil pourrait faire considérer comme parfaitement légitime.

du rythme d'une modernisation qui apparaissait à bien des égards comme importée, ils semblent avoir repris, depuis l'intérieur de la mouvance salafie cette fois et à leur propre rythme, le « train du changement ». C'est dans cette logique qu'ils en viennent aujourd'hui à vouloir se démarquer des enseignements de Muqbil et de ses héritiers.

La dynamique d'évolution n'est pas limitée aux seuls dissidents. Le refus des divisions entre écoles juridiques propre au courant fondateur, décrypté parfois¹³⁶ comme une « détraditionnalisation » seulement négative car elle n'exprimerait qu'un « refus de la diversité culturelle », peut également être interprété comme un facteur de modernisation, puisqu'il implique un dépassement des clivages scolastiques et — souvent — régionalistes. Le courant le plus conservateur n'est pas lui non plus à l'abri du mouvement. Il est vrai toutefois que, compte tenu de la difficulté à dater la plupart des sources, les nuances qui signalent les transformations au sein du courant de Dammâj (tel le rejet des formules les plus extrêmes employées par Muqbil à ses débuts) sont moins aisées à mettre en évidence que les dissidences ostentatoires.

V. 4. La violence des salafis : d'un fondamentalisme l'autre.

La vision — on serait parfois tentés de dire le « postulat » — qui fait de l'existence du courant salafi, a fortiori du courant islamiste dans son ensemble, l'origine ou la cause première de la poussée de violence anti-occidentale, nous semble déboucher sur une impasse analytique. Cette réaffirmation doit bien évidemment être tout d'abord nuancée. Il n'est pas question de nier que l'une des composantes du courant salafi abrite bel et bien les postures intellectuelles les plus fermées à une coopération humaniste trans-religieuse, voire transculturelle. C'est sans doute ce refus quasi instinctif de l'altérité qui marque la fracture la plus évidente entre salafis et Frères musulmans. L'un des exemples les plus significatifs d'une telle divergence est ce reproche que Muqbil adressait en son temps à al-Qara/dâwî de « ne légitimer la lutte contre les juifs qu'au nom de l'occupation de la terre de Palestine », preuve, clamait-il, qu'al-Qara/dâwî « ne place la défense de la religion qu'au second rang ». Mais le processus qui nourrit la poussée de violence anti-occidentale n'en doit pas moins être prudemment circonscrit, d'une part, et mesuré ensuite à l'aune d'une autre violence trop souvent sous-estimée : celle qui émane de cette « cible » occidentale privilégiée.

Avant d'en arriver là, c'est-à-dire à l'essentiel, il convient de rappeler brièvement que sous le terme de « violence » circulent des marchandises très différentes. Une première distinction doit être faite entre les violences privées et les violences politiques. Les violences privées s'exercent contre des individus accusés de contrevenir à une perception de la loi religieuse ou de la norme morale. Ce recours à la force émanant de particuliers contre d'autres particuliers cherche généralement sa légitimation dans l'obligation faite au croyant non seulement de « promouvoir le bien » mais également de « faire cesser le mal ». Cette obligation peut — selon des interprétations bien sûr très variables — requérir l'usage « de la main » c'est à dire de la force. Cette forme de violence est sans doute la seule dont on puisse dire qu'elle a une connotation spécifiquement « islamique ». Elle a indiscutablement connu un certain nombre d'expressions dans l'histoire récente du Yémen. Mais ce nombre est en recul constant à mesure que les dirigeants salafis parviennent à imposer le principe qui veut que seuls les agents dûment accrédités par l'Etat aient le droit de réprimer les manquements à la loi religieuse. S'agissant par exemple des débits de boisson, la seule brasserie du Yémen (à Aden) a été, il est vrai, détruite en 1990 dans le contexte de la réunification, les Frères musulmans étant en l'occurrence étroitement associés à l'opération. L'alcool, que le pays

136 Cf., par exemple, Franck Mermier « L'islam politique au Yémen ou “ la tradition ” contre les traditions ? » in *Maghreb-Machrek Monde Arabe*, Paris, n°155, janvier-mars 1997, p. 6-19.

importe assez massivement en contrebande, continue en revanche à être distribué plus ou moins ouvertement en divers endroits parfaitement identifiés des villes ou des grands axes routiers. La répression d'une telle consommation, dont la pratique est relativement banalisée dans certains maqyal¹³⁷, ne semble plus être un axe de mobilisation visible des salafis. Les magasins de cassettes vidéos, produits décriés par Muqbil et qui, au Caire, ont longtemps été les cibles favorites des jeunes de la Jamâ'a islâmiyya, prolifèrent au Yémen en même temps que les cafés internet, qui sont autant d'occasions de braver d'autres interdits¹³⁸. Les tombeaux de saints, consacrant ces médiations humaines proscrites entre l'homme et Dieu, ont été un temps, toujours dans le contexte de la réunification, les cibles de raids destructeurs¹³⁹; mais ces pratiques ont, elles aussi, été rayées de l'agenda salafite, et les populaires ziyârât aux tombeaux des saints, dans le Hadramawt comme dans la Tihâma ou ailleurs, se déroulent depuis plusieurs années sans incidents particuliers. Contre les « déviants » ismaéliens, les formules d'une grande violence employées parfois par Muqbil¹⁴⁰ semblent n'avoir jamais été suivies d'effet.

Au sein des violences politiques, il faut distinguer les violences « horizontales » dirigées contre des concurrents pour la maîtrise de l'ordre politique interne, et des violences « verticales » ou « révolutionnaires » contre les tenants du pouvoir. Pendant toutes les années 1990, le leader zaydite cheikh Murta/dâ al-Mu/ha/twarî et les membres du /Hizb al-/haqq ont bel et bien été l'objet d'un harcèlement qui a pris parfois des formes violentes. Des rafales d'armes automatiques ont été tirées contre la façade du Centre d'études zaydites al-Badr, dans la banlieue sud de Sanaa. Cette violence contre le courant zaydite, tout comme celle qui a été dirigée à la même époque et avant contre les socialistes, a été assumée de surcroît par certains éléments du courant des Frères musulmans. Lors de la campagne électorale d'avril 2003, des panneaux électoraux auraient été détruits dans la région d'Abyan. Entre salafis et Frères musulmans, la violence semble, en revanche, être demeurée dans le seul registre verbal¹⁴¹.

S'agissant maintenant des violences « verticales » ou révolutionnaires, exercées contre le détenteur du pouvoir, une distinction essentielle doit être faite entre l'arène nationale et l'ordre régional ou international. On a déjà souligné le paradoxe relatif de la soumission des Salafis à leurs gouvernants lorsque ceux-ci veulent bien se dire musulmans. Ils sont donc moins enclins que quiconque à s'opposer au chef de l'Etat, que ce soit par les urnes, qu'ils dédaignent, ou a fortiori par les armes. La différence

137 Réunions consacrées notamment à la consommation collective de qât.

138 Certes, les précautions ne manquent pas. Le serveur national yéménite tente de limiter l'accès aux sites pornographiques. Dans plusieurs cafés internet, un message rappelle à l'utilisateur que « Dieu le regarde ».

139 Il convient toutefois de faire remarquer (cf. Paul Monet cité par F. Burgat « Les islamistes au Yémen entre spécificité et universalité » in *Le Yémen contemporain*, éd. F. Mermier et al., Paris, Karthala, 1999, p. 240, que le régime du Sud, en prenant appui, pour combattre les Frères musulmans et les salafis, sur les soufis, les avait fait apparaître comme des alliés d'un régime répressif et hautement illégitime. « ...C'est surtout parce que le culte des saints était toléré par les socialistes, à tel point que l'armée du sud participait officiellement aux cérémonies du pèlerinage d'al-'Aydârûs » écrit Monet, « que les *sayyid* et les soufis doivent à présent en faire les frais ».

140 Du moins si l'on prend au pied de la lettre les paroles de Muqbil quand il leur conseille de « rejoindre les rangs de la *Umma* ou de faire face à l'épée ». Il semble qu'il y ait, là encore, une distance entre discours et pratique, la sécurité des ismaéliens, qui ont un accès régulier à la grande mosquée de Sanaa, n'ayant pas donné lieu à des tensions particulières au cours des six années écoulées.

141 Ce qui n'a pas toujours été le cas dans le cadre du conflit afghan, au cours duquel des accrochages sont survenus à plusieurs reprises entre des partisans de Hikmatiar et les futurs Talibans d'obédience salafite. Certains d'entre eux, y compris des « afghans arabes », ont été fait prisonniers par les Frères musulmans et l'un au moins, le cheikh Jamîl al-Ra/hmân, très proche des adeptes de Muqbil, a été assassiné. Au début des années 1990, Jamîl al-Ra/hmân avait été le mufti des étudiants (*talabat al-'ilm*) qui allaient fonder le mouvement taliban auquel Muqbil semble s'être identifié presque sans réserve. Il est en effet à l'origine de la *fatwâ* rendant licite le renversement du régime des moudjahidines, ce qui aurait « justifié » l'assassinat de Jamîl al-Ra/hmân aux yeux des partisans d' Hikmatyar.

salafie s'affirme, en revanche, si le dirigeant ou le candidat au leadership n'est pas reconnu comme musulman. La séparation entre les légalistes et les candidats au recours à la force n'est certes pas linéaire, tout particulièrement au Yémen où l'usage des armes, au service de la défense des appartenances tribales ou idéologiques, est profondément ancré dans les pratiques. Mais c'est tout de même indiscutablement chez les salafis et eux seuls que l'on trouve aujourd'hui le dernier carré des activistes qui assument explicitement l'élimination physique d'un adversaire politique ¹⁴². Même si cela n'a pas toujours été le cas, la distinction est, sur ce point, de plus en plus marquée entre salafis et Frères musulmans. Dans le cadre de la préparation des élections législatives du 27 avril 2003, le parti de l'I/slà/h, sans craindre de mécontenter la composante la plus radicale de sa base, a en effet pris la décision à bien des égards historique de nouer une alliance tactique avec l'ennemi socialiste d'hier.

Explicite et assumé (au lieu de demeurer cantonné dans l'espace de la pratique non revendiquée), ce principe d'exclusion de l'autre nourrit à l'évidence, chez les plus littéralistes des salafis, une propension à passer à l'acte plus forte que chez d'autres acteurs du paysage politique en général, du courant islamiste en particulier. La pratique de l'assassinat politique chez les socialistes, lorsqu'ils étaient au pouvoir, ou chez leurs adversaires-partenaires du Congrès Général du Peuple a toujours été d'une relative banalité. Il est indéniable pourtant qu'une composante ou qu'une génération au moins des « muqbiliens » manifeste aujourd'hui une prédisposition idéologique à assassiner un adversaire politique « non musulman » plus ouvertement assumée que l'inverse ¹⁴³.

L'importance de cette réalité ne doit bien évidemment pas être sous-estimée ; mais elle ne saurait être pour autant érigée en grille de lecture des plus médiatisées de ces violences qui sont attribuées aux salafis, à savoir ces secousses révolutionnaires qui enveniment depuis quelques années les relations Nord-Sud. Sur la scène internationale, les violences « terroristes » dont la mouvance salafie (chez les moins informés, la mouvance « wahhabite ») est systématiquement désignée comme la source privilégiée, sont aujourd'hui au cœur de la perception occidentale du courant islamiste tout entier. Contrairement à une représentation solidement ancrée dans les esprits, les formes et les déterminations du recours à la force armée sur la scène internationale ne semblent pas pouvoir être corrélées à la seule mouvance salafie, tant s'en faut. Par-delà les excès rhétoriques éminemment condamnables d'une partie au moins de ses adeptes, il convient en effet de mettre des limites à l'idée que le salafisme serait le facteur essentiel de la montée des violences anti-occidentales.

D'abord, on l'a dit, le littéralisme de ces salafis les conduit à adopter un code de l'usage de la violence qui est parfois plus restrictif que celui d'autres composantes du spectre politique. Ensuite, leurs leaders sont, pas seulement au Yémen, instrumentalisés, avec leur collaboration ou à leur insu, pour calmer les ardeurs belliqueuses de la population autant que pour les attiser. Une des preuves les plus récentes de ce rôle mal connu des salafis a pour cadre, en avril 2003, la campagne anglo-américaine de

142 Il suffit pour cela qu'il ne soit pas reconnu comme musulman. Il ne peut plus, dès lors, se prévaloir des règles d'un univers symbolique qu'il récuse et qu'il est susceptible de surcroît de mettre en danger. La rhétorique mobilisée n'a toutefois rien de spécifiquement « islamique ». Elle n'est pas sans rapport avec celle que développèrent à l'égard des communistes les adeptes de la doctrine maccarthyste pour justifier, au cœur de la guerre froide, l'exécution des militants communistes américains.

143 Le regard s'est donc naturellement tourné vers les salafis lorsque le numéro deux de l'« ennemi socialiste déchu », qui avait eu l'audace de vouloir renouer avec la course pour le pouvoir, a été assassiné le 28 décembre 2002 devant plusieurs milliers de personnes. Cette constatation ne vaut pas interprétation. Au cours de la séance inaugurale du 3e congrès du Rassemblement Yéménite pour la Réforme (*I/slà/h*) où il avait été invité à venir prendre la parole, Jâr Allâh 'Umar a bien été assassiné par quelqu'un que l'on peut qualifier de « salafi » mais dans des conditions qui demeurent encore partiellement mystérieuses. Sur le contexte politique général de cet assassinat voir F. Burgat, « Normalisation du Yémen », *Le Monde Diplomatique*, février 2003.

« libération » de l'Iraq. Dans une khu/tba prononcée le 4 avril 2003, cheikh Mu/hammad al-Imâm, fidèle héritier de Muqbil, en visite à la mosquée salafie al-Khayr de Sanaa, n'a pas hésité à décourager ses auditeurs d'apporter un soutien armé aux Iraquiens ¹⁴⁴. La rhétorique était fort simple : le jihâd n'est légitime que pour les nationaux iraqiens. Les autres croyants, dépendant de chefs d'Etat qui sont reconnus comme musulmans, ne sauraient s'y associer sans l'autorisation de ces derniers ¹⁴⁵ !

Mais là n'est point l'essentiel. Le postulat de la « violence salafie » est par-dessus tout vulnérable parce que rien ne démontre – en l'occurrence – que les résistances à l'ordre mondial ont été ou sont l'apanage des usagers de cette catégorie du lexique musulman. Faut-il redire ici que le leader baassiste iraqien de « l'axe du mal » était (pour ne rien dire de son collègue marxiste de la Corée du Nord) parmi les moins religieux de ceux que les représentants américains de « l'axe du bien » ont entrepris de criminaliser aux yeux du monde ? Faut-il rappeler que le lexique des défenseurs américains « du bien » et leurs rituels de prière aux accents de « croisade » présentent fort peu de différence avec le lexique du jihâd de ceux qu'ils accusent de promouvoir le « mal » ?

Pour évaluer la propension des salafis à recourir à la violence armée sur la scène internationale, il faut en vérité prendre en compte avant tout, plus banalement, le degré de la violence qui émane de l'environnement politique national ou international dans lequel ils évoluent. De ce point de vue, la « perte » (ou l'hémorragie) « d'universalisme » ¹⁴⁶ de la première puissance mondiale, la difficulté croissante qu'ont les « partenaires » des Etats-Unis à se reconnaître dans la géométrie terriblement variable de leurs valeurs sont des critères beaucoup plus réalistes et fonctionnels que la seule exégèse du lexique des héros malfaisants de l'« axe du mal ». La référence obsessionnelle aux /hadîth ou aux sourates préférées des activistes armés du /Hamâs palestinien ou des membres d'al-Qâida permet-elle de comprendre les déterminations de leur révolte contre l'« ordre américain » ? Tout porte à penser que non. Les adeptes de Ben Laden, souvent désignés ¹⁴⁷ comme la branche « jihâdiste » des salafis et qui sont, de ce fait, les ennemis acharnés des Frères musulmans du /Hamâs, qu'ils luttent au Yémen ou en Arabie Saoudite, en Egypte ou en Algérie, sont animés en réalité par une même volonté : celle de résister à une domination, israélienne ici, américaine ou occidentale ailleurs, directe ou par soutien à dictateurs interposé. L'analyse des conduites (jihâdistes ou autres) des salafis conforte en fait une quasi-évidence que l'environnement occidental semble avoir perdue de vue, chaque fois qu'il suridéologise la lecture des résistances à l'ordre qu'il tente d'imposer par la force : la résistance à une domination n'est pas déterminée par le vocabulaire employé pour la combattre mais plus sûrement par... la réalité même de cette domination. Le lexique de Ben Laden ne saurait dès lors être considéré comme une source première ou une cause déterminante du processus complexe de légitimation de sa violence anti-occidentale. Lorsqu'elle cherche à s'exprimer, la résistance à l'oppression trouve toujours un lexique, matérialiste ou religieux, libéral ou extrémiste. Le lexique de l'ostracisation de l'autre et de la violence assumée contre lui peut provenir aussi bien du « tréfonds » de la rhétorique salafie d'Oussama Ben Laden que du « haut » de celle du président américain

144 Quatre-vingt-deux volontaires se sont vu refuser le départ pour Bagdad par les autorités yéménites : *Al-Ayyâm*, 5 avril 2003, p. 1.

145 Les références historiques mobilisées pour soutenir ce raisonnement ne manqueront pas de surprendre : « La guerre d'indépendance conduite par les Algériens contre les Français au cours des années cinquante et soixante n'était pas un *jihâd* légitime », a affirmé le cheikh. « La preuve en est que les Algériens ont eu « un million et demi de morts [et non pas de "martyrs"] comme punition de cette grave erreur d'appréciation, alors que le Prophète, qui a mené tant de batailles victorieuses pendant sa vie, n'est réputé avoir perdu que 1100 de ses soldats. »

146 Pour reprendre l'heureuse expression d'Emmanuel Todd dans *Après l'empire. Essai sur la décomposition du système américain*, Gallimard, 2000.

147 Même si leur origine est infiniment plus diversifiée, Oussama Ben Laden ayant lui-même appartenu un temps aux Frères musulmans.

de « la plus ancienne démocratie du monde » exécutant par milliers les représentants supposés d'un « axe du mal » qu'il a souvent largement contribué à mettre en place ¹⁴⁸. Les rhétoriques du recours à la violence varient à l'évidence dans leur forme et leur lexique. Mais leur existence constitue tout de même l'un des communs dénominateurs les plus incontestables entre les religions ou entre les cultures, quelles qu'elles soient.

L'existence de profonds dysfonctionnements dans le système mondial de « répartition des ressources politiques » et dans celui de la régulation pacifique des conflits, renforce et crédibilise enfin les logiques d'exclusion et le développement de divers « fondamentalismes » ¹⁴⁹ ou de diverses formes de repli sur les appartenances religieuses ou culturelles. A la surface de la planète, ces fondamentalismes sont toutefois plus équitablement répandus qu'on ne le pense. Ainsi, la vision du monde de Samuel Huntington, politologue vedette d'un pays aussi éclairé que les Etats-Unis, dès lors qu'elle aboutit à nier implicitement la possibilité pour la culture de l'Autre de participer à la production ou à l'expression de valeurs universelles, procède d'une logique qui n'est pas si différente de celle nos salafis. On ne saurait cependant renvoyer « tous les fondamentalismes » dos à dos. En effet, ceux des puissants de ce monde ne peuvent se prévaloir de la résistance à l'exclusion ou à l'oppression.

Comment répondre sérieusement à de telles menaces ? En redonnant un peu de sa crédibilité perdue au lien universel de l'humanisme, la diplomatie atypique de la France et de l'Allemagne au début du conflit américano-iraquien du printemps 2003 a fait plus en quelques semaines pour « lutter contre les fondamentalismes » que les centaines de colloques et autres séminaires auxquels le monde occidental a cru pouvoir confier, au cours des quinze dernières années, cette mission essentielle.

François BURGAT et Mohamed SBITLI, Sanaa, Avril 2003

148 Saddam Hussein et les « Afghans arabes wahhabites », ces piliers de l' « axe du mal » ont tous été à un moment de leur histoire des instruments, voire des alliés de l'action du département d'Etat américain. S'agissant du leader baasiste, il est avéré qu'il a entretenu des relations personnelles et d'affaires avec le père de l'actuel président des Etats-Unis.

149 Dans ce contexte, nous entendons par « fondamentalisme », la négation par les membres d'une communauté (politique, religieuse, culturelle ou « civilisationnelle ») de la dimension universelle des autres appartenances et le fait de dénier ce faisant l'existence d'un capital de valeurs commun.

VI ANNEXE : LE TESTAMENT DE MUQBIL AL-WÂDÎÎ

Dans son testament, Muqbil, qui fait part de sa crainte d'être assassiné à tout moment par ses adversaires, énonce tout d'abord une conviction relativement radicale : le combat qu'il mène contre les *abl al-bdi'a* c'est-à-dire, pour ne point les nommer, toutes les familles musulmanes autres que la sienne (Frères musulmans, soufis, zaydis, tablighis, jihâdis et takfiris) est plus important à ses yeux que le combat contre les incroyants.

« A tous mes proches, je recommande la patience et le sacrifice (dans l'attente de la récompense de Dieu). Qu'ils sachent que Dieu ne les abandonnera pas, qu'ils fassent ce que le Prophète a recommandé à Umm Salama de dire : « Mon Dieu, donne-moi un mari meilleur que le père de Salma » (al-/Hadîth). Je recommande aussi aux proches – que Dieu les préserve et les guide dans le Bien – de bien traiter notre frère cheikh A/hmad al-Wi/sâbî et de ne pas croire ceux qui le dénigrent. Je recommande de bien traiter également le cheikh al-fâ/dil Ya/hyâ b. 'Alî al-/Hajjûrî et de refuser qu'il quitte la chaire d'enseignement à Dammâj, car c'est un homme honnête et de bon conseil comme le sont également tous les valeureux responsables étudiants et le reste des étudiants étrangers, qui ont l'endurance nécessaire, dans les circonstances difficiles que Dieu sait, pour poursuivre leur quête du savoir. Alors, faites leur le Bien (.../...).

Prenez garde de ne pas tomber en désaccord. Laissez les affaires d'exclusion aux soins d'A/hmad al-Wi/sâbî, de cheikh Ya/hyâ et des responsables étudiants.

Aux membres de ma tribu, que Dieu leur donne la gloire par son obéissance, je recommande de veiller sur Dâr al-/Hadîth, qui leur fait honneur, eux qui ont participé depuis le début au succès de la Da'wa. Que Dieu leur accorde le Bien. A mes frères en Dieu, ahl al-Sunna, je recommande de se consacrer à la science utile et à la sincérité et à la loyauté envers Dieu. S'il survient une affaire grave, qu'ils réussissent les Ahl al-/hall wa-l-'aqd, les shuyûkh Mu/hammad b. 'Abd al-Wabbâb [al-Wi/sâbî], Abû al-/Hasan al-Ma'ribî, Mu/hammad al-Imâm, 'Abd al-'Azîz al-Burî, 'Abd Allâh b. 'Uthmân, Ya/hyâ al-/Hajjûrî, 'Abd al-Ra/hmân al-'Adanî. Je leur conseille de consulter pour leurs affaires le cheikh éminent, le grand prêcheur, le sage, Mu/hammad al-/Sanmalâ. Moi-même, je lui demandais conseil et il me guidait toujours vers le bien.

Je demande pardon à tous ceux que je viens de citer et à tous les ahl al-Sunna, surtout les étudiants de Dammâj. Peut-être ai-je privilégié certains mujtahid, mais ce n'est pas par favoritisme.

Sachez, que Dieu vous préserve, que lorsque je suis parti au Yémen, je ne possédais rien. Les voitures et les pompes à eau appartiennent en fait aux étudiants, sous le contrôle du Cheikh A/hmad al-Wi/sâbî et du cheikh Ya/hyâ al-/Hajjûrî et des responsables étudiants. (.../...) Je demande enfin à Dieu de nous donner un surcroît de force ainsi qu'à vous même, par sa parole immuable dans la vie terrestre et dans l'au-delà. Qu'il nous préserve, ainsi que vous-mêmes, de la fitna, dans la vie comme dans la mort.