

CONFLUENCES INTERNATIONALES

**LA SALAFIYA AU MAGHREB : COURANTS,
DYNAMIQUES ET ENJEUX**

par

M. Abderrahmane MOUSSAOUI



INSTITUT NATIONAL D'ETUDES DE STRATEGIE GLOBALE 3(2015)

L'Institut National d'Etudes de Stratégie Globale (INESG) est une institution de l'Etat algérien, placée auprès de la Présidence de la République.

Créé par Décret n°84.398 du 24 décembre 1984, l'INESG bénéficie du soutien de la plus haute institution de l'Etat algérien pour promouvoir ses activités. Il le fait avec une totale autonomie de réflexion en associant, de la façon la plus large possible, l'expertise algérienne.

INSTITUT NATIONAL D'ETUDES DE STRATEGIE GLOBALE

Route les Vergers, BP 137 Birkhadem - Alger
ISSN 1112 - 6035

LA SALAFIYA AU MAGHREB : COURANTS, DYNAMIQUES ET ENJEUX

M. Abderrahmane MOUSSAOUI

TABLE DES MATIERES

Introduction	05
D'Ibn Hanbal à Ibn Abd al Wahhâb	09
Le réformisme, une Salafiya moderne	11
De l'islamisme à l'islamisme	12
L'association al-Qiyam et les autres	13
La Salafiya aujourd'hui	14
La nouvelle Salafiya ou la génération de la çahwa	17
La Salafiya djihâdiya : la nuçra	20
De la djihâdiya à la `ilmiya	21
La çahwa en Algérie : figures et courants	23
La Salafiya virtuelle	27
Les nouvelles figures de la Salafiya en Algérie et la concurrence des dogmes	28
Bibliographie.	32
Débat	33

LA SALAFIYA AU MAGHREB : COURANTS, DYNAMIQUES ET ENJEUX

M. Abderrahmane MOUSSAOUI*



Introduction :

Il y a une soixantaine d'années, Jacques Berque, l'éminent connaisseur du Maghreb, ouvrait un de ses articles par l'énoncé suivant : « *Le Maghreb ignore le luxe de types, les infinies variations de la foi orientale. En lui tout se fige dans l'antithèse sommaire entre ce qui est islamique, et ce qui ne l'est pas. « Meslem », « Neçrâni », dit le dialecte, qui exclut par là toutes les nuances, toutes les subtilités qu'une floraison de sectes impose à l'Orient* »¹. Ce temps, désormais révolu, paraît aujourd'hui assez lointain. Il aura fallu à peine un demi-siècle pour voir cette floraison que J. Berque ne retrouvait pas au Maghreb, recouvrir la totalité de son champ religieux. Au traditionnel découpage entre islam doxologique et islam confrérique sont venues se surimposer d'autres oppositions, dont émerge une dualité entre deux grandes entités : l'une appelée *Salafiya* et l'autre qualifiée d'*islam dit traditionnel*.

Désormais, l'islam maghrébin connaît de nouvelles inclinations, qui peuvent être rapportées à cette mouvance dite « Salafiya ». Cette tendance de l'islam sunnite se réclame du retour aux fondamentaux de l'islam en minimisant, et en relativisant le poids des écoles ; même si le rite hanbalite y occupe une place prépondérante. Abû Hanîfa, Abû Hanbal et Chaf'î étaient tous musulmans, et que les rites n'existaient pas au temps du prophète, disent les salafistes.

* Professeur en anthropologie Université Lyon 2 lumière. Chercheur GREMMO-UMR 5291 CNRS. Maison de l'Orient et de la Méditerranée – Lyon.

1 BERQUE (J.). **Quelques problèmes de l'Islam maghrébin**. Archives des sciences sociales des religions, 1957, vol. 3, n°1, p.3-20.

La tendance n'est pas exclusive à l'Algérie, qui a connu une violence extrême sur la base d'affrontements doctrinaux. Elle se retrouve désormais présente dans l'ensemble du Maghreb. Au Maroc voisin, la continuité historique dans la référence à l'islam revendiquée par le palais, comme ressource politique et source de légitimité, n'a pas pour autant pu lui épargner cette vague salafiste.

La Tunisie, longtemps présentée, comme le pays le plus laïc de la région, a pu un temps donner l'impression, qu'il était définitivement immunisé. Les révoltes arabes, qu'il avait inaugurées, ont vite été qualifiées par des observateurs, comme l'exception annonciatrice d'un « Printemps arabe » proche du paradigme occidental. Ici et là donc, la référence à l'islam politique et à la mouvance de la Salafiya apparaît comme une tendance lourde faisant reculer d'autant toute référence aux écoles historiques.

Perçue, hier encore, comme une mouvance plutôt intellectuelle, la Salafiya peut être considérée aujourd'hui, au Maghreb, au Moyen-Orient et dans l'islam transplanté, notamment en Europe, comme la religion du plus grand nombre.

Formée à partir de la racine *salaf*, (antique, ancêtre), la Salafiya désigne à la fois une conception, une démarche et les adeptes de celles-ci, c'est-à-dire tous ceux, qui ne se réfèrent qu'au texte coranique et à la sunna, la tradition des « pieux anciens », *as-salaf aṣ-ṣāliḥ*, et qui, dans le même temps, rejettent activement toute référence aux lois et codifications positives. Les adeptes de la Salafiya partent du présupposé, que l'Islam a été altéré dans son esprit et dans sa pratique, et qu'il serait grand temps de le restaurer dans sa pureté originelle, celle du temps béni des quatre grands « califes bien guidés », *al-khulafā' ar-rashidūn*. Cette obsession de la rénovation par le retour à l'Initial persuade L. Gardet à voir en la Salafiya une sorte de « réformisme orthodoxe »².

2 Cf. GARDET (L.). **La cité musulmane. Vie sociale et politique**. p.25. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1976, 437 p.

La Salafiya est traduite généralement par le terme fondamentalisme, cette propension à prendre comme référence et modèle les sources fondamentales de la religion. Cette catégorisation, à l'origine chrétienne, possède son équivalent en arabe dans le vocable *uṣūliya*. Le terme Salafiya n'en est pas tout à fait synonyme. Toutefois, force est de reconnaître que ce retour aux fondements, la Salafiya le pratique aussi. Ce qui, dans les faits, l'apparente au fondamentalisme, et explique sa translation d'une histoire chrétienne vers celle de l'Islam.

Après avoir rappelé que le fondamentalisme était issu du protestantisme américain, Jean-Paul Willaime le rapporte à un courant, qu'il définit comme « *un radicalisme religieux affirmant l'infailibilité de la Bible* », et le qualifie de « *mouvement de réassurance doctrinale et éthique* »³. En remplaçant *la Bible* par *le Coran*, ce passage pourrait bien convenir à définir la Salafiya. Comme le fondamentalisme, la Salafiya se veut une réaffirmation doctrinale garantissant une éthique conforme aux prescriptions du Coran et de la tradition prophétique. La comparaison pourrait être prolongée à d'autres aspects, comme la multiplication des modalités du croire que le même auteur, Jean-Paul Willaime, qualifie d'« individualisme communautaire ».

Tout en continuant à revendiquer son appartenance à une communauté de foi, le fidèle tend à se démarquer de certaines pratiques collectives pour en adopter de nouvelles. Le *salafi*, comme le protestant converti, cherche à la fois à signaler son individualité, mais aussi à s'inscrire dans des collectifs oscillant entre communauté et globalisation. Cette tension entre l'individu et son groupe d'appartenance se manifeste notamment dans les choix d'agrégation, qui s'effectuent le plus souvent à partir d'une posture de rupture avec le groupe d'origine. Par delà ces homologues, la Salafiya a sa propre histoire et ses propres enjeux. En réalité la Salafiya n'est pas tant une posture qu'un esprit et une méthode. Elle consiste en une démarche privilégiant en matière religieuse le retour aux fondamentaux que sont, aux yeux de ses adeptes, le Coran et la Sunna. En tout acte et en toute attitude, l'imitation

3 Cf. WILLAIME (Jean-Paul), **La précarité protestante, sociologie du protestantisme contemporain**, Paris, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 64.

des pieux ancêtres (*as-salaf al-ṣâlih*) est requise. Incitant à combattre toutes les spéculations philosophiques et/ou mystiques, sa méthode consiste à étayer le propos en se basant sur les deux principaux fondements de la religion : le Coran et le *ḥadīth* à l'aune desquels se décide ce qui est permis et ce qui est interdit. C'est dans une large mesure ce que propose le hanbalisme, que la doctrine d'Ibn Taymiyav (1263-1328) tente de relancer au XIII^e siècle), et dont l'œuvre sera poursuivie le siècle suivant par son disciple Ibn al Qiyam al Jawziya (1292-1350). Au lieu du raisonnement, c'est l'imitation de l'héritage prophétique, qui est mise en avant. En dehors de sa destinée propre, le Prophète, ou pour ainsi dire son deuxième corps (cf. Kantorovitch et ses deux corps du roi), constitue une actualisation (au sens de mettre en acte) du texte par ses dits (*qawl*), ses gestes (*af'āl*) et, le cas échéant, par son approbation tacite (*taqrīr*). Hors de ce cadre, tout, aux yeux de la Salafiya, est innovation blâmable (*bid'a*). C'est sans doute le refus de la théologie spéculative (*ilm al-kalam*), au profit de l'imitation vétilleuse, qui a valu au hanbalisme ses succès populaires. La recette n'a pas vieilli.

Toutes les tendances de la Salafiya appellent d'abord à bannir l'innovation et à se conformer à la parole et aux actes du Prophète. C'est à la fois une démarche et une méthode érigée en crédo pouvant être résumée par cette formule inaugurale, qui précède systématiquement toute prise de parole, et soigneusement rappelée à l'entame de toute prière : « *Le pire des maux est l'innovation ; et toute innovation est une hérésie. Chaque hérésie est une déviation ; et toute déviation mène à l'enfer* »⁴.

Elle appelle le salafi à accorder, autant que faire se peut, ses actes et ses gestes aux préceptes du Coran. Ce qui ne peut être clairement établi par le Coran et le *ḥadīth* doit être explicité à la lumière des conduites adoptées par le Prophète et ses compagnons. Quand la vie du Prophète ne fournit pas de réponse, les adeptes de la Salafiya s'orientent vers celles de ses compagnons ; d'abord les quatre califes bien guidés (*al-khulafā' ar-rāshidūn*), puis plus largement tous les autres compagnons, en privilégiant l'avis des dix les plus

4 « *Sharr al-umuri muḥdhatiha wa kullu muḥdatin bid'a wa kulla bid'atin dhalāla wa kullu dhalalati fīn an-nār* ».

proches (*aç-çahâba al-muqarrabîn*). Quand ce cercle privilégié ne fournit pas l'exemple sur lequel on doit s'appuyer, la réponse est recherchée dans les modèles qu'offre la vie de la génération suivante (*at-tabi`ûn*), puis de celle des épigones (*tâbi`ûn at-tâbi`ûn*). Telle était, par exemple, la position d'un Ibn Kathîr dans son maître ouvrage « Commentaire du Coran », *tafsîr al Qur`ân al`âdhîm*, une des références les plus partagées par l'ensemble des tendances islamistes. Ce sont les personnages de cette population vénérable, qui constituent la communauté de référence : *al-jamâ`a* ; et, de la filiation de laquelle se réclament tous ceux, qui se prétendent de la Salafiya, quand ils revendiquent l'appartenance à la communauté de la tradition, *ahl as suna wa al djamâ`a*.

Même si ses adeptes se présentent souvent comme sans école de référence (*lâ-madhâbiya*), en réalité, se réclamer de la Salafiya, c'est renouer avec la doctrine hanbalite, initiée au neuvième siècle par l'imam Ahmad Ibn Hanbal (m. en 855), le grand traditionniste et fondateur de la plus dogmatique et la plus rigoriste des quatre principales écoles sunnites.

D'Ibn Hanbal à Ibn Abd al Wahhâb

Après la première relance du hanbalisme par Ibn Taymiya au XIII^e siècle, le réformateur Muhamed Ibn `Abd al Wahhâb (1703-1792) opère la seconde relance au XVIII<sup>e</sup> siècle. A l'instar de tous ceux, qui ont tenté de revitaliser l'esprit salâfi, Muḥ. Ibn `Abd-al Wahhâb signe à son tour un « traité de l'unicité ». A-t-il été inspiré par Ibn Khuzaïma (m.311h/924), un prédécesseur contemporain d'Ibn Hanbal, qui tenta, lui aussi, dans son *kitâb at tawḥîd* (Livre de l'unicité) de construire une théologie dogmatique à partir des données du Coran et de la Sunna. Cette conception de la théologie sera adoptée par les adeptes du Shâfi`sme hostiles à l'Ash`arisme. A moins que ce soit une sorte d'imitation/opposition du hanéfite Abû Mansûr al-Maturîdî (m.333h/945) de Samarkand qui signa à son tour un *kitâb at-tawḥîd*, et que « les Ottomans, quand le hanéfisme devint la doctrine de l'État » ont voulu en faire « le rival d'al Ash`ari » nous dit Henri Laoust⁵.

Cette unicité obsessionnellement recherchée sera au cœur des préoccupations de tous les réformateurs, d'Ibn Taymiya à Muhammad `Abdûh, le chef

5 LAOUST (Henri). **Les schismes de l'islam**, p.131.

de file du réformisme musulman du XIX^e siècle, auteur lui aussi d'une épître de l'unicité (*risâlat at-tawhîd*). Une telle préoccupation s'est exprimée historiquement dans des contextes de divisions et de discordes prétendant les faire cesser, alors qu'elle finit le plus souvent, paradoxalement, par les exaspérer. Cette unicité divine devant se traduire par une unicité du culte, constamment recherchée, s'inscrit en fait dans la philosophie du *tajdîd* évoquée par un *ḥadîth* : À l'orée de chaque siècle, vous parviendra un rénovateur. La tradition du Mahdi, que l'histoire du Maghreb connaît également, participe de la même philosophie⁶.

Pour concrétiser son projet, Muhammad Ibn `Abd al-Wahhâb se lie à la dynastie des Al-Saoud pour asseoir le dogme revitalisé de la Salafiya. Il aura plusieurs adeptes et disciples au sein de l'élite politique et intellectuelle du monde islamique et notamment du Maghreb. Parmi cette élite, nous retrouvons un illustre personnage, le souverain chérifien Moulay Slimane, contemporain d'Ibn Abd al-Wahhab. Plus tard, au XIX^e siècle, apparaissent les représentants du courant réformiste animé par un groupe d'intellectuels musulmans venus d'horizons divers, et qui ambitionnaient de débarrasser l'islam de la scolastique qui l'avait ankylosé.

Ironie du sort, les nombreux adeptes en Algérie et dans tous les pays du monde musulman de cette première salafiya, ceux qui ont été les transmetteurs et les propagandistes de l'esprit du Salaf, sont décriés par les partisans actuels de la Salafiya. Certes, une différence de taille existe entre les salafî-s actuels, qui se réclament du réveil de l'islam, la *çaḥwa*, et ceux d'hier, qui prônaient la réforme, l'*islâh*. Les contemporains usent d'un langage souvent véhément et belliqueux, et peuvent aller jusqu'aux méthodes coercitives et violentes pour imposer leur point de vue. À l'inverse, les réformistes du XX^e siècle avaient privilégié l'action moralisatrice et vertueuse. Optant pour le travail d'édification et de persuasion comme principal moyen, ils s'y sont rigoureusement tenus.

6 Cf. « **La Guerre du Golfe; Guerre symbolique et hallucinations collectives** », in Hannah Davis Taïeb [et al], *Espaces publics et paroles publiques au Maghreb et au Machrek*, Paris, CNRS/L'harmattan, 1997 pp. 169-185.

Le réformisme, une Salafiya moderne

Ce mouvement de la fin du XIX^e siècle est connu sous l'appellation de réformisme musulman, dont les principaux représentants sont l'Égyptien Muhammad `Abdûh (1849-1905), le Persan Djamel Eddine El-Afghâni (1838-1897) et les Syriens Rashîd Ridâ (1865-1905) et `Abd al-Rahmân al-Kawâkibi (1849-1903). Ces jeunes intellectuels musulmans prônaient le retour aux fondamentaux (*uṣūl*), mais avec un esprit moins littéraliste. Ils militaient pour une interprétation du Coran et de la Sunna à la lumière des sciences et de la modernité contemporaine. Décrits par leurs adversaires, comme des conservateurs archaïques rétifs à la modernité, ils sont en réalité les témoins d'une crise et d'un délitement, qu'ils tentent de contenir. Interpellés par la relative faiblesse des sociétés musulmanes dominées par l'Occident, ils aspiraient à débarrasser l'islam des scories, qui l'empêchaient de se moderniser. Comme l'écrivait Jean-Paul Charnay, voilà plus de trente ans, « *Les réformistes sont souvent l'extériorisation moins d'un état de régression caractérisé que de la prise de conscience de cet état* »⁷. A la fois théologiens, journalistes et idéologues, ces précurseurs seront bientôt relayés par de nombreux disciples dans l'ensemble du monde musulman.

Comme les trois grandes figures citées plus haut, le Turc Namik Kemal, les Indiens Sayyid Ahmad Khân, Amir Ali et Muhammad Iqbâl, et bien d'autres penseurs « réformistes », ont cherché à impulser un mouvement intellectuel comparable à celui de la Réforme en Europe au XVI^e siècle, en vain. L'expérience du réformisme musulman ne sera pas celle de la réforme dans le monde chrétien. Elle ne sera pas non plus comparable à celle de la crise du modernisme dans le catholicisme au début du XX^e siècle. Au contraire de ces précédents, la recherche d'adaptation musulmane au monde moderne s'est fondée sur un compromis, qui n'a pas pu aboutir à une conversion intellectuelle semblable à celle qu'a connue l'Europe avec la modernité. La science est recherchée et acceptée tant qu'elle, ne se mêle pas des questions liées au dogme

7 CHARNAY (Jean-Paul). *Sociologie religieuse*, p. 38.

Seule, la modernité matérielle est acceptée ; et encore, avec prudence et sensiblerie.

Si le réformisme demeure distinct de la Salafiya dans son degré d'ouverture au progrès et à la modernité, il reste cependant comparable à celle-ci dans sa nature. Les formes et les méthodes adoptées par la Salafiya sont celles que tout rénovateur utilise. Ce sont celles, qui tentent de concilier le musulman et son monde environnant sans pour autant rompre définitivement avec la croyance en la primauté du dogme sur l'intellect.

Rashîd Ridâ, dans son commentaire coranique (*tafsîr*) ne manque pas l'occasion de faire l'apologie d'*Ibn Taymiya*, qu'il qualifie de *shaykh al islam*. Ali Merad y voit même le lien entre les réformistes algériens et le hanbalisme car, écrit-il, « *C'est à travers l'œuvre de Rashîd Ridâ (..) que les réformistes algériens semblent s'être familiarisés avec la pensée néo hanbaliste* »⁸. C'est ce courant qui, à l'aube du XX^e siècle, gagna à son adhésion de jeunes étudiants algériens, qui vont finir par fonder une association se réclamant du même esprit. C'est l'avènement de l'islahisme en Algérie.

De l'islahisme à l'islamisme

Au lendemain de l'indépendance, l'association des Oulémas est dissoute, comme toutes les autres formations politiques, pour laisser place au parti unique du FLN. Etouffées, les idées islahistes ne mourront pas pour autant. Le *shaykh* al-Ibrâhîmî, qui avait noué de solides relations au sein des mouvements islamistes radicaux au Caire notamment et au Pakistan, s'oppose au régime socialiste de Benbella, qui l'assignera à résidence jusqu'à sa mort. Un an avant sa disparition, à l'occasion du 24^{ème} anniversaire de la mort d'Ibn Badis, le *shaykh* al-Ibrâhîmî rompt un long silence pour dénoncer, une dernière fois, l'orientation politique du pays, qu'il estimait éloignée des préceptes des enseignements de l'Islam, et réaffirmer son souhait de voir l'Algérie devenir un État islamique.

8 MERAD (Ali), op. cit., p. 192.

La mort en 1965 de cet admirateur du savant pakistanais al-Mawdûdî ne met pas fin à l'esprit réformiste qui, malgré l'interdiction de l'association, demeure actif à travers ses anciens membres restés fidèles à l'idéologie des Oulémas. Citons parmi les plus en vue, le *shaykh* `Umar al-`Arbawî. (né en 1912 près de Msila), l'imam Misbah Houidek⁹. Né en 1902 dans la région d'El Oued (Sud-Est), le *shaykh* Abdelatif Soltani, le réformiste le plus radical et le symbole du mouvement de l'islamisme en Algérie. Il signera un manifeste au nom suffisamment évocateur: les flèches de l'islam (*sihâm al-islâm*). Il est adressé aux savants de l'Islam en Algérie les invitant ouvertement à se soulever contre le pouvoir devenu impie. Ses enseignements sont suivis par un grand nombre de futurs acteurs de la mouvance islamiste des années 1980. Parmi les plus célèbres, citons le numéro deux de l'ex FIS, le célèbre *shaykh* `Ali Benhadj.

L'association al-Qiyam et les autres

En dehors des appareils du pouvoir, les islahistes ont pu continuer à activer légalement, au début tout au moins, dans des associations dont l'objectif affiché était la vivification culturelle de l'Islam, à l'instar de la célèbre association d'Al Qiyam (Les Valeurs) que présidait le *shaykh* Ahmed Sahnoun. Fondée en 1964, cette association se distingue en 1966 par une lettre aux propos virulents adressée au président égyptien Gamal Abdel Nasser après l'exécution du leader islamiste Sayid Qutb. Elle sera aussitôt interdite avant d'être dissoute en 1970.

Un autre courant islamiste a pu contribuer à assurer la transmission. C'est celui des Bennabistes, les partisans du penseur algérien Malek Bennabi (1905-1973). Bilingue et ouvert à la culture occidentale, ce penseur a séduit un certain nombre d'intellectuels par ses idées réformistes et modernisantes. Quelques-uns de ceux, qui suivaient ses cours à la mosquée de « la Fac centrale » d'Alger, se retrouveront dans des partis islamistes ou défendant des thèses proches.

9 Sur cette figure et d'autres du réformisme, voir Hmida Ayachi, **al islamiyûn al djazâ`iriyûn bayn as-sulta wa ar rasâs**. Alger, Dâr al hikma, 1993.

Ce bref survol montre combien la Salafiya algérienne est un phénomène à la fois ancien et constamment renouvelé. C'est grâce à un tel parcours historique, que l'esprit salafi a pu se maintenir sans pour autant toujours se reproduire à l'identique. Quiétiste et culturaliste, il a servi, notamment en période de crise, à réactiver les consciences. Dans un entretien accordé à la revue *Al-Bayân*, le shaykh Ali Benhadj, le numéro deux du FIS, répondant à la question : « *Quels sont les savants et les prédicateurs, qui vous ont influencé ?* », déclare : « *J'ai été influencé par le shaykh Abdelatif Soltani, le shaykh Sahnoun. J'ai également étudié auprès du shaykh al 'Arbaoui, que Dieu ait son âme. (...)* ». Illustrant bien le rôle joué par cette génération dans la transmission de l'esprit salafi, Ali Benhadj signale également avoir été séduit par les œuvres héritées des anciens (as-salaf) ; et à leur tête, le shaykh al islâm Ibn Taymiya et Ibn al Qiyam. Il dit y avoir appris l'indépendance dans la recherche du sens (*l'istiqlâl fi al istidlâl*), le rejet du fanatisme d'école (*nabd at-ta'aççub al madhabî*) et la purification du dogme islamique.

La Salafiya aujourd'hui

Comme leurs aînés, les Salafis actuels continuent à privilégier la référence au Livre et à la Sunna (*hadîth-s*, gestes et attitudes du Prophète), en adoptant une posture méthodologique, qui considère que le Coran ne peut faire l'objet d'interprétation rationalisante, usant de la raison (*'aql*). De leur point de vue, le Coran est le paradigme et l'archétype, qui doit être lu et compris exclusivement à la lumière de la Sunna. C'est la position adoptée par Ibn Hanbal (m. en 855), le fondateur de la principale école juridique de référence pour la Salafiya, contre le courant mu'tazillite. L'école de ce traditionniste rigoriste s'oppose aussi au hanéfisme, première école juridique fondée par l'imam Abû Hanîfa (699-767) à Kufa, connue pour préférer l'opinion raisonnée (*ar-ra'y*).

Les partisans de la Salafiya d'aujourd'hui, tous courants confondus, s'inscrivent dans une longue chaîne de réformateurs, qui se sont tous abreuvés aux sources de Médine et de l'islam Wahhabite. Certains s'en réclament ouvertement, et tentent de l'adapter à la réalité historique algérienne. Le Wahhabisme et ses fondements salafistes sont demeurés

un des principaux ressorts de revitalisation de la conscience islamique depuis 1744, date où Ibn `Abd al Wahhab pactise avec l'émir Muh b. Sa`ûd.

Dans les années 1960, l'Arabie saoudite décide de reprendre le leadership du monde musulman, et se met à la tête du panislamisme pour contrecarrer, entre autres, la montée du panarabisme, initié par le Caire et représenté notamment par le parti Baâth, qui vient de triompher en Irak. La dynastie des Saoud réactive, pour ne plus jamais l'abandonner, ce pacte qui, par le passé, lui avait assuré une stabilité politique interne et une hégémonie sur le monde de l'islam. Face aux nouveaux défis, l'Arabie saoudite s'emploie énergiquement à raffermir sa position qu'elle souhaite voir se pérenniser, en s'assurant le monopole d'une ressource divine.

Grâce à la présence sur son sol des lieux saints du pèlerinage annuel à la Mecque et à Médine, la renommée du pays est déjà considérable. La manne pétrolière et les facilités financières qu'elle procure encourageront l'Arabie saoudite à se lancer dans une politique de restauration de ce prestige quelque peu émoussé. Une université des sciences islamiques sera inaugurée en 1960 pour propager une certaine conception de l'islam. Trois ans plus tard, c'est autour de la Ligue islamique mondiale de voir le jour. L'année 1970 verra la fondation d'une Organisation de la Conférence Islamique (O.C.I.), basée à Djeddah. Autant d'institutions, dont les objectifs et les missions sont clairs.

Depuis sa création en 1960, l'université de Médine n'a jamais cessé de propager une certaine vision de l'islam, en accueillant les étudiants musulmans du monde entier dans des conditions, que peuvent lui envier la plupart des grandes universités. En effet, l'étudiant, qui aurait satisfait aux conditions d'admission, somme toutes sommaires (bac et connaissance du Coran), bénéficiera d'un billet pour rejoindre l'université de Médine, et d'un billet aller-retour par an pour passer ses vacances dans son pays d'origine. Durant ses études, il est nourri, logé et transporté par bus universitaire pour les trajets entre l'université et la mosquée du Prophète. Il bénéficie également d'un suivi médical et perçoit une bourse jusqu'à la fin de ses études. De là, consacré par une formation

acquise auprès des plus illustres savants, il ira propager la parole divine dans son pays d'origine ou ailleurs.

La plupart des partisans de la Salafiya des années 1990-2000 en Algérie, comme dans d'autres pays, ont bénéficié de ces confortables conditions, et de cet enseignement délivré par les hérauts de la Salafiya wahhabite du siècle dernier : Muh. Ibrahim al-shaykh, `Abd al `Azîz ibn Bâz et Muh. Ibn al-`Uthaymîn. Revenus dans leur pays d'origine, ces étudiants témoignent d'une indéfectible allégeance à leurs maîtres saoudiens, et constituent les plus efficaces des relais locaux de l'islam salafî, aujourd'hui globalisé.

Le mouvement réformiste des Oulémas a sans doute contribué, par son activité soutenue, à instaurer un esprit et une « esthétique de réception » (Hans Robert Jauss) d'un islam intellectualisé et débarrassé des archaïsmes de la tradition locale. Toutefois, la Salafiya algérienne des années 1980 est assurément, directement ou indirectement, importée de Médine. Ce sont les cohortes d'étudiants partis étudier au Hedjaz dans la réputée université islamique de Médine, qui en seront les premiers propagateurs. Certains de ces étudiants reviendront au pays dans les années 1980, auréolés pour avoir fréquenté les cours des savants les plus réputés du monde musulman sunnite, à l'instar d'al Albany, d'Ibn Bâz, d'al `Uthaymîn, etc.

D'autres, non moins énergiques ambassadeurs de la Salafiya n'ont pas eu cette chance d'apprendre directement auprès des prestigieux *shuyûkh-s* de Médine. Ils se sont cependant formés en se frottant à leurs ouailles, qu'ils ont pu croiser lors de séjours dans les universités du monde arabe. L'Égypte occupe une place particulière comme centre relais. C'est là que la trajectoire de beaucoup d'étudiants, provenant des divers pays du monde arabe et musulman, va connaître une inflexion décisive. Venus poursuivre une formation dans les lettres et la culture arabes, après une conversion interne, certains se tourneront vers le cursus religieux. Ils se mettent à l'école de célèbres et prestigieux savants pour acquérir un savoir religieux défiant les frontières des traditions nationales. L'Égypte n'est pas le seul pays à jouer ce rôle majeur dans

la galvanisation de la foi de plusieurs promotions d'étudiants. La Syrie a eu sa part également dans la formation de ces élites permettant à certains de se familiariser avec d'autres écoles et obédiences, que celles connues au Maghreb.

Revenus au pays, un tel prestige permettra aux uns et aux autres d'attirer autour d'eux les jeunes qu'une école algérienne, longtemps apanage des représentants des réformistes, avait préparé à la réception d'un tel discours. Discrets au début et confinés dans les enceintes des mosquées périphériques, les importateurs de la Salafiya en Algérie agiront de manière plus ouverte et plus intense après l'instauration du pluralisme en Algérie et l'officialisation des partis islamistes.

La nouvelle Salafiya ou la génération de la çahwa

Si l'épaisseur historique jette un éclairage édifiant sur le phénomène de la Salafiya, il faudra cependant tenir compte du contexte de la mondialisation pour mieux en saisir les subtils mécanismes.

L'Arabie saoudite mettra longtemps à retrouver son prestige perdu à cause de ses relations avec l'Occident, qui participe à son développement économique, et dont des ressortissants résident sur son sol. C'est la victoire des Afghans remportée contre le régime soviétique avec l'aide de l'Arabie saoudite, qui contribua fortement à sa réhabilitation. Cette embellie fut de courte durée. Par son succès en 1979, la révolution iranienne avait déjà commencé à chahuter le prestige de la dynastie saoudienne, et à intéresser les masses, qui y voyaient un modèle de combat contre les pouvoirs iniques et mécréants.

La question irakienne est venue bouleverser toutes les données. En envahissant le Koweït en 1990, l'Irak de Saddam Hussein entraîna du même coup l'Arabie saoudite dans une crise sans précédent, qui a réveillé bien des traumatismes dans le pays, mais aussi en Algérie et dans de nombreux autres pays musulmans. Le gardien des lieux saints de l'islam choisit de se ranger aux côtés des Américains, pour écraser un pays musulman humilié par une coalition de trente pays ne tolérant pas sa fronde, et cherchant à détruire sa puissance. En choisissant

le camp des Américains contre un pays musulman, fût-il l'envahisseur d'un autre pays musulman, l'Arabie saoudite a rouvert l'épineux débat, et reposer la fatidique question : fallait-il oui ou non se faire aider par des mécréants contre des musulmans ?

Certains *shuyûkh-s* de la Salafiya, longtemps jugulés par le régime, qui avait réussi à les intégrer aux institutions officielles avec des rétributions importantes, estiment que le seuil de l'intolérable a été franchi. Ceux qui, hier encore, étaient muselés par les largesses bienveillantes du pouvoir, ne peuvent s'empêcher de dénoncer une telle alliance avec les Américains, figure satanique par leur domination matérielle et politique, ainsi que par leur soutien à Israël. Quelques disciples d'al-Albany, issus des *ahl al-hadîth*, s'attaquent énergiquement au régime qui, à leurs yeux, venait de commettre une faute grave¹⁰. Désormais, le principe de l'obéissance aux détenteurs du pouvoir ne sera plus respecté de manière absolue. C'est une nouvelle ère qui s'ouvre, celle de la *çahwa* (l'éveil).

Le moment fondateur de ce courant remonte cependant à la fin de l'année 1979, année où un certain *Juhayman al`Utaybî*, à la tête d'un groupe issu de la Jama`a as Salafiya al Muhtasiba (JSM), prit d'assaut la grande mosquée de La Mecque pour l'occuper pendant deux semaines. Faisant partie du courant naissant de la *çahwa* formée essentiellement par des disciples d'al Albânî, la JSM suivait les enseignements du maître avec une rigueur pointilleuse, aussi bien en matière de vêtement que de rituels de la prière. Ses membres appliquaient également le principe du renoncement à la politique ; et, à ce titre voyaient les Frères Musulmans comme leurs principaux ennemis. Les plus rigoristes parmi eux vont être amenés à dénier à la maison des Saoud la légitimité de diriger les musulmans. Car ses membres ne descendent pas de la tribu Quraychite du Prophète, comme l'enseignait al-Albânî et avant lui al-Mâwardî, l'auteur des Statuts gouvernementaux (*al-ahkâm as-sultâniya*). Ces excès vont finir par radicaliser le petit groupe mené par

10 Le label d'*ahl al hadîth* sera choisi par ces disciples d'al-Albany en référence à une école historique, qui s'était distinguée des rationalistes mu'tazillites.

al 'Utaybî, qui prendra d'assaut la Ka'ba, le premier jour de l'année hégirienne, tentant ainsi de réaliser la prophétie de l'avènement du messie¹¹. La répression de la police vint à bout du charismatique al'Utaybi et des membres de son groupe. Les choses rentrèrent, quelque peu, dans l'ordre jusqu'à l'invasion du Koweït par Saddam Hussein. Se sentant menacé par l'Irak après son invasion du Koweït, le régime du roi Fahd demanda à ses ulémas de légitimer l'appel aux troupes américaines pour protéger le royaume. Ce qu'ils firent en délivrant une fatwa une semaine après l'invasion du Koweït (2 août 1990). La fatwa du Conseil des grands ulémas de l'Arabie saoudite, présidée par le célèbre mufti Ibn Bâz, mettra le feu aux poudres une nouvelle fois. En autorisant une armée non-musulmane, en l'occurrence l'armée américaine, à s'installer sur les terres de l'Arabie saoudite pour défendre un pays musulman, le Koweït, en combattant un autre pays musulman, l'Irak, le régime saoudien s'est mis à dos une partie des leaders de la Salafiya entraînés par certaines figures, parmi les lauréats de l'université de Médine, devenus célèbres comme Safar al-Hawâlî (né en 1956), Nâçar al 'Umar (né en 1952), Salman al 'Awda (né en 1955), 'Â'idh al-Qarnî (né en 1960) et d'autres. En prônant la désobéissance, les *shuyûkh-s* de la *çahwa* s'érigent en modèles à suivre pour beaucoup de mouvements salafis dans le monde musulman. C'est la naissance de la Salafiya djihadista, qui renoue avec l'esprit salafiste d'Ahmad Ibn Hanbal, de *Taqî ad-Dîn Ibn Taymiya* et de Muh. Ibn 'Abd al-Wahhâb. Elle s'autorise à combattre tous les régimes des pays musulmans accusés de négliger les préceptes divins.

L'autonomisation de ce courant radical réveille les divergences historiques au sein de la Salafiya Wahhabite. La question de savoir, si celui, qui professe la foi de l'islam, pouvait être considéré comme un impie, est ancienne ; et la querelle date de l'époque du fondateur lui-même. Le propre frère de Muh. Abd al Wahhab, Suleiman ibn Abd al-Wahhab

11 Voir à propos de cet événement et de ses auteurs, HEGGHAMMER (Thomas) et LACROIX (Stéphane). **Rejection islamism in Saudi Arabia : the story of Juhayman al-'Utaybî Revisited**, International Journal of Middle East Studies, vol. 39, n°1, 2007, pp.103-122.

an-Najdî, divergeait sur ce point avec le fondateur du Wahhabisme. Il le fera savoir dans un traité virulent et au titre percutant : les foudres divines en réponse au wahhabisme (*aç-çawâ`iq al ilâhiya fî a radd `ala al Wahhâbiya*).

La Salafiya djihâdiya : la nuçra

Au lieu de les combattre, les dirigeants des pays musulmans sont de plus en plus accusés de continuer à entretenir des relations avec les non-musulmans au détriment de l'Islam. Parce qu'ils ont sacrifié la cause de l'Islam pour les contingences d'ici-bas, ces régimes doivent être combattus comme des apostats. Dans l'Algérie des années 1990, cette mouvance attira beaucoup d'émules. L'opinion publique considérerait massivement l'ensemble des agents de l'État algérien, comme des apostats à combattre sans répit. C'est l'avènement de la Salafiya djihâdiya.

L'apparition de ce courant djihadiste est contemporaine de l'avènement du pouvoir taliban en Afghanistan. Sous la houlette du vieux et vénéré shaykh Hammoud al-'Uqlâ (1927-2002) ce courant, constitué en grande partie de ses élèves, va appeler à la *nuçra* (le soutien actif) des Talibans, considérés comme les meilleurs représentants de l'Islam. Cette notion va être au centre de l'idéologie djihadiste.

Cette Salafiya djihâdiya trouvera un terrain d'application privilégié en Afghanistan dans les années 1970. C'est à Peshawar au Nord-Ouest du Pakistan, que ce courant va se raffermir auprès de grands théoriciens du djihâd, comme Abdallah Azzam et d'autres¹². C'est dans un tel contexte, que vont émerger des personnalités, qui deviendront de véritables icônes de la *djihâdiya*.

Dans quelle mesure le régime saoudien a-t-il aidé au développement de ce courant ? Il est plausible, que les autorités saoudiennes aient pu aider, au moins par une sorte de bienveillance, leur mufti attitré, Ibn Bâz, pour la création en Afghanistan d'un lieu d'accueil, la *madhâfa*

12 Abdallah Azzam est l'auteur d'un opuscule au titre évocateur : *Ilhaq bî al qâfi la !* = (Rejoins la caravane !).

Jamîl ar Rahmân, du nom de celui, qui en prit la direction¹³.

Or, à certains égards, l'épopée afghane a pu être considérée comme le début de l'entreprise de restauration de Dâr al islâm. L'excommunication, le takfir, devient son credo. La confession passe avant l'appartenance ethnique. Tout mécréant, qu'il soit né musulman ou pas, doit être combattu ; et tout musulman, qu'il soit arabe ou non-arabe ('ajam) doit être soutenu. Les Algériens sont parmi les premiers Arabes à rejoindre de manière active ce courant ; et le premier martyr arabe en Afghanistan, en 1983, serait un Algérien, un ancien étudiant de l'Université islamique de Médine¹⁴. Tous ceux, qui répondent à l'appel, actualisent l'esprit de la *farîdha al ghâ'iba*, l'obligation absente, de Muh. Abd as-Salâm Farag. Le djihad est pour eux un devoir personnel, *fardh 'ayn*, applicable dans tous les territoires du monde musulman au-delà des différences ethniques. Une conception, qui contribue grandement à la mondialisation de l'islam radical.

De la djihâdiya à la 'ilmiya

Qualifiés désormais de *shuyûkh* de la *çahwa*, les chefs de file de la Salafiya s'en prennent directement aux régimes en place. Salmân al-'Awda, çâfar al-Hawâlî, Nâçar al-'Umar et d'autres vilipendent tous les pouvoirs politiques du monde de l'islam, et à leur tête celui de la maison des Saoud dénoncent la corruption, l'incompétence et surtout le non-respect des obligations divines. Safar al-Hawali et Salman al-'Awda seront arrêtés, et incarcérés en Août 1994 dans le cadre d'une vague d'arrestations ayant touché la plupart des figures symboles de la *çahwa*. Ils seront tous les deux relaxés en 1999.

Libérés en 1999, Al-Hawâlî et al-'Awda rejoignent à leur tour les rangs des modérés, et usent désormais du même langage, que celui des musulmans qualifiés de libéraux. Ils leur reprennent notamment

13 Jamil ar-Rahmân (1939-1991) est un leader salafiste afghan, un des premiers combattants afghans. En janvier 1991, il proclama la création et l'autonomie de l'émirat islamique de Kunar avant de fuir au Pakistan, où il sera assassiné en Août 1991.

14 Voir Bernard Rougier. « Le djihad en Afghanistan et l'émergence du Salafisme djihadiste », p. 74, in : Qu'est-ce que la Salafiya ?

la notion de wasatiya qu'ils théoriseront. S'appuyant sur les nombreuses occurrences du vocable dans le texte coranique, notamment, le verset 143 de la seconde sourate, *al-Baqara* : «*Et c'est ainsi que Nous avons fait de vous une communauté Wasat* ». Ce terme, qui qualifie la communauté musulmane dans le texte coranique, et qui a souvent été traduit par milieu, est aujourd'hui repris par un courant de la Salafiya, et porté par des leaders (proches du régime en Arabie saoudite). *Al-'Awda* et notamment *'Â'idh al Qarnî* vont en faire le substitut du mot modération et tolérance¹⁵.

Après les attentats de Septembre 2001, ces précurseurs de la çahwa, jadis engagés contre le régime, et revenus désormais à la raison après avoir subi l'exil et la prison, viennent à la rescousse du régime saoudien mis à mal par ses multiples adversaires internes (les Salafi-s radicaux) et externes (les régimes chiites).

Ces stars de la Salafiya sont connues et respectées par tous les Salafis du monde ; et les Algériens ne sont pas en reste. Sollicités tous les jours sur Internet et par tous les moyens modernes, ils répondent aux préoccupations quotidiennes de leurs fidèles, et contribuent à façonner leurs attitudes et leurs comportements. En Algérie, les pouvoirs publics y voient de sérieux concurrents, et les principaux obstacles à la construction d'un islam national respectueux de l'histoire et des traditions du pays, en harmonie avec ses intérêts et ses ambitions géopolitiques. Leur influence est telle que les régimes des pays musulmans se voient obligés de les cajoler en les recevant en grandes pompes. Ainsi de *'Â'idh al-Qarnî*, invité en Algérie en février 2009, officiellement par l'imam de la grande mosquée de Annaba, est en fait attendu par toutes les autorités locales (directeur des Affaires religieuses, le maire de la ville et certains de ses notables). En compagnie d'autres prédicateurs venus d'autres pays du Moyen-Orient, *al-Qarnî* est sollicité pour prêcher la réconciliation nationale et faire entendre la voix du pouvoir.

15 C'est le célèbre prédicateur *al-Qaradhawi*, disciple d'*al Banna* et une des plus grandes références religieuses contemporaines, qui aurait mis en avant « le principe de la wasatiya » souvent qualifié de « voie médiane » ou de « juste milieu ». Cela signifie-t-il qu'aujourd'hui des convergences seraient à l'œuvre entre ces différents courants ?

La *çahwa* en Algérie : figures et courants

Si historiquement, le lien entre les réformistes du XX^e siècle et les partisans actuels de la Salafiya en Algérie peut être aisément établi, la posture des adeptes de la Salafiya de la fin du XX^e siècle, et du début du XXI^e siècle se distingue nettement de celle des réformistes du XIX^e et de la première moitié du XX^e siècle. La (re)naissance de la Salafiya actuelle en Algérie est due à ce qui est désormais appelée l'ère de la *çahwa*, qu'a connu l'islam dans les années 1980, aussi bien en Algérie qu'en Arabie saoudite, en Syrie, au Yémen et dans beaucoup d'autres pays musulmans. En Algérie comme ailleurs, cette Salafiya est acquise à ses maîtres Ibn Bâz, al 'Uthaymîn et surtout al Albânî. Ce dernier, qualifié parfois de « traditionniste de son temps » (*muhaddith al-àçr*) peut être considéré, comme le dernier rénovateur de la Salafiya. Il est l'un de ceux, qui ont le plus contribué à revigorer l'esprit salafi en lui fournissant les références les plus solidement documentées, faisant fi des écoles et de leurs fondateurs. Ses disciples se disent adeptes de la réfutation des écoles juridiques (*al-lâ madhabîya*). Tout en adhérant aux thèses du Wahhabisme, ils prônent principalement un retour au Coran et à la sunna ; et refusent de confiner leur cadre de référence au hanbalisme ou à une quelconque autre école juridique. Rappelons qu'al Albânî lui-même a été au contact des réformistes du siècle dernier et de leurs idées modernistes. Il en héritera l'hostilité au soufisme et à l'islam populaire. Élitiste comme le furent Ridâ, Arslân, al Afghânî, il s'accordait avec eux sur la précellence du *hadîth*. En revanche, il s'en démarquait quant à la méthode. Pour lui, si la chaîne des référents, l'*isnâd*, doit nécessairement être établie pour corroborer l'authenticité d'un *hadîth*, il n'est pas recommandé d'en critiquer le contenu (*al-matn*) de manière spéculative, par le raisonnement (*al 'aql*) comme le préconisaient les réformistes. Une fois établi dans son historicité, le *hadîth* doit servir comme modèle à « actualiser », de manière stricte, par le musulman sans chercher à le réinterpréter. Cette méthode est celle aujourd'hui adoptée par tous ceux qui se réclament de la Salafiya ; faisant ainsi d'al-Albânî le véritable architecte de la feuille de route de la Salafiya, qui appelle à intensifier la *da'wa* (prédication). Cette dernière doit être

articulée comme le recommandait al-Albânî à la purification et à l'éducation (*tasfiya wa tarbiya*), un slogan programmatique. Le travail préalable consiste donc à purifier l'islam de toutes les scories de l'histoire. Autrement dit, il faut d'abord s'atteler à écarter les *hadîth-s* douteux et faibles avant de les mobiliser pour interpréter le Coran. Le résultat doit être transmis aux générations de musulmans par une éducation permanente.

Dans l'Algérie des années 1990-2000, il donnera naissance à trois types de Salafiya plus ou moins concurrentielles et aux frontières quelque peu poreuses :

a) La Salafiya dite scientifique (*al-`ilmiya*) privilégie l'entreprise prédicative en distinguant entre le domaine de la *shâri'a* et celui de la politique. Elle milite pour un changement de la société par la propagation d'une culture islamique attestée par des références documentées. Élitistes, ses membres mobilisent une vaste culture du patrimoine islamique. La science des *hadîth-s*, les biographies des grands savants, ces fameuses tarâdjim, tout comme les épopées et autres récits serviront à établir la véracité des faits et des dires du *Salaf*, qui doivent guider la vie du musulman. Ceux qui s'en réclament considèrent que la politique telle qu'elle se pratique aujourd'hui à travers les partis et les différentes instances constituent autant d'innovations blâmables (*bid'a*). Ils s'appliquent par conséquent à l'éviter et s'abstiennent de contester le pouvoir à celui qui le détient tant qu'il n'a pas montré une impiété flagrante (*kufir buwwâh*).

En général, les représentants de la « Salafiya *al-`ilmiya* », se limitent aux aspects religieux et se prononcent toujours en s'appuyant sur ce qu'ils appellent des « preuves scientifiques » (*ad-dilla `ilmiya*), c'est-à-dire en se référant à l'exégèse coranique à la lumière d'une sunna documentée. Se voulant apolitiques, ils appellent au respect du souverain et considèrent la désobéissance (*al-khurudj `an al-hâkim*) comme une faute grave (*kabîra min al kabâ`îr*).

En Algérie, comme ailleurs, la « Salafiya *al-`ilmiya* » est surtout

connue pour son opposition farouche à la Salafiya *djihâdiya*. Elle s'applique à dénoncer le fait de s'attaquer aux détenteurs du pouvoir (*awliyâ' al-amr*). En retour, les régimes en place témoignent à ce courant une certaine bienveillance, favorisant quelquefois l'émergence et la popularisation de quelques figures et tolérant d'autres.

Parmi ses représentants en Algérie, les *shuyûkh* Ali Farkous, Cherifi Laïd Abdelmalek Ramadani sont les plus populaires ; et ne semblent pas subir de gêne particulière dans leur activisme ouvert. Les pouvoirs publics paraissent tolérer les activités de ces leaders du courant de la Salafiya 'ilmîya, qui ne s'intéressent à la politique que pour condamner ceux qui choisissent la désobéissance. Le shaykh Ramdani les qualifie de *khawâridj* et Ali Ferkous leur recommande la repentance.

Ces trois *shuyûkh* sont connus et reconnus grâce notamment à leurs sites internet où l'on peut lire leurs parcours. Tous les trois sont passés par l'université de Médine et ont suivi les cours de ses réputés professeurs. Leurs collègues saoudiens les connaissent bien et les évoquent quelquefois quand ils répondent à ceux qui sollicitent leurs avis, à partir de l'Algérie.

C'est cette Salafiya qui fait un travail en profondeur de réislamisation des mœurs en revisitant tous les détails de la vie quotidienne à la lumière du patrimoine religieux hérité du Salaf. Tout est objet de questionnement : boire, manger, s'habiller, s'accoupler, etc. Une obsession d'agir en conformité à un passé vécu comme exemplaire et salubre.

b) La Salafiya al-harakiya est celle qui est représentée par la mouvance islamiste qui a choisi de se structurer en partis pour propager ses convictions. Ainsi par exemple, le MSP (ex Hamas) fondé par le défunt Mahfoud Nahnah, notoirement connu comme partisan des Frères Musulmans. Il a développé le concept de *la marhaliya* (l'étapisme). Pour ce leader et ses partisans, les idées de l'islam doivent être répandues par étape au niveau de la société. Pour ce faire, il convient de s'en donner tous les moyens. La recherche d'un tel objectif, recommandé par la *sharî'a*, autorise par conséquent l'organisation en partis et en associations. Très politiques, ses cadres sont souvent des intellectuels

revendiquant la modernité dans plusieurs aspects de la vie quotidienne (costumes, voyages, sorties au restaurant, etc.).

c) Enfin, *la Salafiya djihâdiya* qui, comme son nom l'indique, incite ouvertement au djihad contre les autorités établies, en vue de la fondation d'un État islamique. Elle appelle à combattre tous ceux qui gouvernent ou s'impliquent dans l'exercice d'un pouvoir agissant selon des lois différentes que celles édictées par Allah. Elle considère tout musulman, qui ne respecte pas ces lois divines, comme un apostat, qui doit être combattu.

La *Salafiya djihâdiya* se réclame naturellement de l'héritage hanbalite mais aussi et surtout de celui qui a su le revitaliser au quatorzième siècle : Ibn Taymiya (1263-1327). Hanbalite rénovateur, Ibn Taymiya est surtout le théoricien du djihad contre les ennemis de l'islam qu'ils soient d'origine musulmane ou non-musulmane. Il autorisa le combat de l'ennemi de l'intérieur. Chiites, soufis et adeptes du culte des saints sont à combattre... à mort au même titre que tous les autres mécréants. Les djihadistes ne craignent même pas de se méprendre dans leurs jugements ; convaincus que Dieu ressuscitera les âmes selon leurs intentions (*yub'ith'hum 'alâ niyatihim*). On comprend la place qu'il occupe aujourd'hui dans la Salafiya qui s'attaque aux mêmes ennemis aujourd'hui : le chiisme et le soufisme. Elle est également dans la filiation de Muh. Abd al-wahhab, l'auteur de *kitâb at-tawhîd* (traité de l'unicité divine) dans lequel il soutenait que ses contemporains, faisant profession de foi, n'en demeurent pas moins des idolâtres parce qu'ils ont pris leur distance avec l'unicité divine. À ce titre, il était permis de les combattre comme tout autre idolâtre.

Deux grandes tendances vont demeurer : celle qualifiée de Salafiya modérée, « *as-salafiya al-mu'tadila* » dont l'objectif est de réislamiser le monde par le bas. L'action de ses membres consiste à réformer les mœurs par l'exemple et la bonne parole. De fréquentes tournées (*djawla-s*) dans les quartiers de la ville ainsi que des sorties « *kharadjât* » épisodiques permettent aux Tablighi-s¹⁶, principaux représentants de ce courant, de prêcher un Islam ritualiste et quiétiste. Sans prétention

intellectuelle, cet islam populiste et missionnaire est quelque peu dédaigné par les courants radicaux. Il leur sert cependant de marchepied d'une rare efficacité. Beaucoup de jeunes islamistes doivent leur première conversion à ces groupes qui les ont initiés en transformant leur vision du monde. Lassés par l'« indolence » de ces gracieux prosélytes, certains optent finalement pour un Islam plus actif, une Salafiya active (*harakiya*). Plus tard quand le djihâd supplante le militantisme politique, la Salafiya dite modérée (*mu'tadila*) devient, aux yeux de tous ceux qui ont opté pour le djihâd, une Salafiya figée (*djâmidâ*) par opposition à la Salafiya combattante (*djihâdiya*).

La Salafiya virtuelle

Via Internet, la littérature de ces « virtuoses » se propage au sein des masses se réclamant de la Salafiya dans les pays musulmans, remettant au goût du jour les écrits de Sayid Qutb qui condamnait « les régimes apostats qui règnent sans respecter les lois d'Allah ». Le fameux opuscule *al-fâridha al ghâ'iba* (l'obligation absente, cachée, occultée ou reniée) de Muh. Abd as-Salâm Farag qui avait fait du *djihâd* un des devoirs fondamentaux du musulman, a recommencé à circuler dans les milieux de la Salafiya grâce à Internet.

Chacune des tendances de la Salafiya se réclamant de la çahwa, qu'elle soit *djihâdiya* (privilégiant l'action armée), *ilmiya* (quiétiste et apolitique) ou *harakiya* (activiste politique), a trouvé un moyen inespéré pour propager ses thèses. La prédication Online s'est développée permettant aux musulmans les plus isolés de rentrer en contact avec le mufti de leur choix.

Si la consultation des sites djihadistes est rendue malaisée et difficile suite à leur mobilité et leur instabilité, due essentiellement

16 Partisans de « *Djamâ'at at-tabligh wa ad da'wa* », que l'on peut traduire par Association de la transmission et de la prédication, fondée par Mawlana Muh. Ilyâs Khandalawi (1885-1944), à New Delhi, dans l'Inde britannique dans les années vingt.

à la traque dont ils font l'objet par les différentes instances de contrôle, les sites des autres courants sont largement présents sur la toile.

En Algérie, les sites les plus traditionnellement consultés sont ceux d'Ibn Bâz et d'al-'*Uthaymîn*. Mais, ils sont désormais sur le point d'être détrônés par ceux de Rabi' al-Madkhâli, de Falah al-Harbî, Safar al-Hawâlî, Salman bin Fahd al-Àwdha (à ne pas confondre avec Suleiman bin Ahmad al 'Awdha) et de Nassar al-'Umar. D'autres sites sont également consultés comme celui d'Abd allâh ibn Jibrîne ou de 'Abd Allah al-Habshî. Quelques sites de *shuyûkh-s* algériens sont en progression comme celui d'Ali Ferkous ou de Cherifi Laïd.

Les nouvelles figures de la Salafiya en Algérie et la concurrence des dogmes

Deux pôles se disputent l'influence en Algérie : le salafisme jordanien et le salafisme wahhabite de l'Arabie saoudite qui lui-même se divise entre le courant officiel acquis à l'État et le courant de l'opposition, plus radical.

Face à cette concurrence des dogmes où les différentes obédiences contestent aux pouvoirs publics leur monopole de la parole publique, les efforts du ministère chargé du culte sont aujourd'hui focalisés vers une sorte de préservation des traditions nationales. Pour contenir la vague du Salafisme et les pratiques inspirées d'autres traditions, écoles et régions du monde musulman, les pouvoirs publics s'emploient activement à revivifier l'islam coutumier du pays ; en tentant de remettre au goût du jour les titres référentiels de la bibliothèque traditionnelle du malikisme.

En matière de *fiqh* (droit musulman), à côté de l'abrégé de Khalil et l'épître d'Ibn abî-Zayd al-Qayrawani, on tente de remettre à l'honneur l'opuscule d'Ibnu 'Ashîr, *matn al murshid al mu'în*, ce monument mnémotechnique qui a été destitué et enseveli sous les montagnes de références qui circulent aujourd'hui au Maghreb et dans le monde de l'islam en général.

En matière de dogme, certaines des nombreuses écoles coraniques, qui ont essaimé dans le pays, y enseignent les manuels les plus usuels : des traités en vers mnémotechniques (*rajaz*) sur l'unicité de Dieu comme celui de *matn al jawhara* de Muhammad Ibn Harûn al-laqqânî (un malikite égyptien du XVII^e siècle, ou la *sanûsiya*, le monumental ouvrage du *shaykh as Sanûsî*, décliné en trois formats : *as-sanûsiya al-kubrâ* (la grande), *al-wustâ* (la moyenne) et *as-sughrâ* (la petite).

En matière de *hadîth*, on retrouve *al-bayqûniya* du nom de son auteur al Imâm al-Baqûnî, les deux *alfiya*, celle de Ibn Mâlik bien sûr, mais également celle d'*as-Suyûtî*.

Ce recours aux références du malikisme est encouragé par l'État qui promeut aussi l'ouverture d'écoles coraniques dans les *zaouïas* et s'appuie sur les fêtes traditionnelles (décrites par la *Salafiya*) comme le *mawlid* pour célébrer certaines œuvres. Le but est de conforter une sorte de religion nationale basée essentiellement sur le malikisme et cohabitant paisiblement avec quelques rites confinés dans certaines régions du pays : le rite Ibadite au Mzab et le Hanéfisme à Médéa.

La tâche n'est pas aisée et le pari est loin d'être gagné face à la panoplie des croyances aujourd'hui en Algérie et à l'ampleur de l'ancrage du hanbalisme au regard de l'impact de la *Salafiya*. A titre d'exemple, le ministère chargé du Culte distribue annuellement près de cent mille exemplaires de Coran selon la lecture de *Warsh* qui sont aussitôt retirés de la mosquée, déchirés et remplacés par d'autres exemplaires provenant de l'Arabie saoudite conforme à la lecture de *Hafs*¹⁷.

Toutefois, ce qui est le plus craint ce sont ses tendances radicales comme par exemple les *Takfirî-s* qui considèrent les Ibadites comme des *khawâridj*. Ils s'appuient sur le *shaykh al-Albany* qui avait un jour déclaré : « *Les khawâridj ont pratiquement disparu sauf en Algérie où existent encore des Ibadites dans le Mzab* ». Ce qui ne manqua pas,

17 Toujours adopté la lecture de *Warsh* qui se prononce parmi les sept lectures du Coran, celle de *Hafs* est très répandue au Moyen-Orient, tandis que le Maghreb traditionnellement n'a pas la hamza par exemple.

dès les années 2000, de provoquer des velléités d'attaque des Mozabites par des Salafistes zélés¹⁸. L'État tente et arrive difficilement à contrôler et à empêcher la propagation de tels documents largement diffusés sur Internet.

La priorité des pouvoirs publics aujourd'hui est de protéger l'Algérie et ses citoyens des influences religieuses étrangères, notamment wahhabites, qui servent en réalité de cheval de Troie aux hégémonies politiques. La religion apparaît comme un des vecteurs de la domination politique et la mosquée comme le lieu où se cristallisent ces enjeux.

L'histoire de l'avènement de la Salafiya a connu deux moments. Celui où l'Arabie saoudite à travers ses imams officiels redoublait d'efforts pour implanter le wahhabisme dans un pays qu'ils considéraient sous influence des idées socialistes, voire communistes. Le second moment c'est quand la Salafiya algérienne va se ressourcer en Jordanie, pays d'adoption de Nasir al Dîn al-Albany, référent principal de tous les salafistes radicaux, et qu'elle importe ses idées *takfîrî-s* estimées dangereuses parce qu'elles prônent la liquidation physique.

Le troisième et dernier moment est celui d'un retour à une Salafiya proche du wahhabisme, géré par les imams acquis au régime saoudien à l'instar de Rabî` al Madkhalî. Ce courant de la Salafiya dite scientifique convient en réalité à ceux qui se réclament de la sunna et rejettent la violence. Ils sont combattus par les plus radicaux qui préfèrent se rallier à `Ubayd al Jabîrî par exemple.

Les affrontements au sein de la mosquée entre les différents dogmes relèvent en apparence de la querelle dogmatique, mais, ils sont mus en réalité par des luttes géopolitiques où le wahhabisme officiel joue un rôle de premier plan. La mosquée en tant qu'espace-enjeu d'une grande

18 D'autres facteurs politiques et sociologiques sont venus s'y ajouter pour détériorer gravement la situation au Mزاب dans les années 2010.

importance a fini par être reconquise par l'Etat qui l'a arrachée des mains des différents courants aujourd'hui relégués dans d'autres espaces (universités, lycées, etc.). Depuis le milieu des années 2010, les quelques quatorze millions de fidèles qui se rendent chaque vendredi à la mosquée, écoutent un prêche délivré par un imam plus ou moins sous contrôle étatique ; mais d'autres fidèles, dans d'autres espaces sont quotidiennement nourris d'idées venues d'ailleurs.

* *

*

BIBLIOGRAPHIE

- AHNAF (Mohamed). Fudhayl al-Warhilani, un Algérien au Yémen, Chroniques yéménites, 6-7, 1999.
- BERQUE (Jacques). Quelques problèmes de l'Islam Maghrébin. Archives des Sciences Sociales des Religions, Année 1957, Vol. 3, n°1, pp. 3-20.
- CHARNAY (Jean Paul). Sociologie religieuse, Paris, Sindbad, 1977, 478 p.
- GARDET (Louis). La cité musulmane. Vie sociale et politique, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1976, 437 p.
- HEGGHAMMER (Thomas) et LACROIX (Stéphane), « Rejection islamism in Saudi Arabia : the story of Juhayman al-'Utaybi Revisited », International Journal of Middle East Studies, vol. 39, n°1, (2007), pp.103–122.
- LAOUST (Henri). Les schismes de l'islam, Payot, 1983, 500 p.
- MERAD (Ali), Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940. Essai d'histoire religieuse et sociale, Alger, les éditions EL Hikma, 1999, 414 p.
- MOUSSAOUI (Abderrahmane). « La guerre du Golfe. Guerre symbolique et hallucinations collectives », in Hannah Davis Taïeb & al, Espaces publics et paroles publiques au Maghreb et au Machrek, Paris, CNRS/L'harmattan, 1997p.169-185.
- ROUGIER (Bernard). « Le djihad en Afghanistan et l'émergence du Salafisme djihadiste », in s/d Rougier bernard, Qu'est-ce que la Salafiya ? PUF, Collection : Proche Orient, 2008, 224 p.
- WILLAIME (Jean-Paul). La précarité protestante, sociologie du protestantisme contemporain, Paris, Genève, Labor et Fides, 1992, 215 p.

DEBAT :

Premier intervenant :

J'aimerais avoir des éclaircissements sur l'utilisation du concept « Djihad ». Car j'ai l'impression que ce mot a été tellement galvaudé qu'il a un peu perdu de son sens.

M. Abderrahmane Moussaoui :

L'utilisation du mot « Djihad » n'est pas fortuite. On était colonisé et au lendemain de l'indépendance, en tant que musulmans, on s'est opposé aux juifs et aux chrétiens. Et durant la guerre de libération, ce n'est pas par hasard que le mot « Djihad » a été utilisé. Il occupait une place importante. Je dirais même qu'il a été le fondateur de la nation algérienne au sens qu'on pouvait dire « El Moudjahid », « El Mouhârib », « El Mouqâtil ». Les mots existent en arabe, et bien non, on a parlé de « El Moudjahid », ce qui n'est pas par hasard. Un journal porte d'ailleurs le nom : le journal « El Moudjahid » : c'est l'organe officiel. Tant et si bien que quand j'écrivais à propos de la violence, à un moment donné, lorsque je parlais de ce « Moudjahid », je l'écrivais avec « ou et dj », et quand j'écrivais au sujet du nouveau « Moudjahid », je l'écrivais avec la translittération en arabe « m, u, etc. ». D'où la réaction de l'éditeur de me dire : « Pourquoi l'écrivez-vous tantôt dans une forme et tantôt dans l'autre ». Ma réponse était de dire : Ce n'est pas la même chose », bien que la matrice soit la même. L'islam a fourni à l'Algérie depuis toujours, depuis l'émir Abdelkader, un foisonnement de vocables. A chaque fois, on se ressourçait dans l'islam pour produire quelque chose. Là aussi, ce n'est pas nouveau. Ce qui est nouveau par contre par rapport à la Salafiya, il y a une démocratisation à l'accès à l'écrit. Avant il y avait des lettrés, des élites qui propageaient et les gens écoutaient. Vous savez que dans l'islam, par exemple, il y a un débat aujourd'hui sur « Ed Dars Kabl El Djoumou'a ». Est-ce qu'elle est nécessaire ou pas ? Est-ce que c'est légal ou pas ? Est-ce « Djaïz » ? Parce qu'en principe fi El Djoumou'a, il y a « Khotbataïn » : « Khotba Diniya » ; « Khotba Douniyaouiya ». Mais pourquoi dans

certains pays, ainsi qu'en Algérie il y a « Ed Dars » ? parce que c'est une façon de vulgariser, de parler, parce que dans « Ed Dars » on peut parler la langue locale pour atteindre, et surtout parce qu'il y a un objectif de créer justement la « Oumma ». Je l'ai vu au Sénégal aussi, il y a « Ed Dars » en wolof, mais par contre « El Khotba » se fait en arabe. Cette technique est créée à une époque par rapport à une situation, où on voulait faire adhérer les gens. Or, ce qui va se passer après, on n'est plus dans une situation où les gens ne comprennent pas l'arabe, n'ont pas lu, et donc il faut leur « Ed Dars » pour leur expliquer, leur vulgariser, et c'est fait souvent en arabe dialectal. D'ailleurs quand on entre dans les mosquées, on explique, on donne des exemples, même en français, etc. Aujourd'hui, « El Ma'moun », le fidèle lui-même pose des questions et apporte des références qui, parfois, El Imam ne connaît pas. Il se documente, il n'a pas peut être pas la méthode, le fidèle va lui donner un cadrage éthique des événements pour le corriger en étayant ses dires par des références.

Quand on revient aux années 70-80, période où la Salafiya va apparaître, nous avons quelques années d'indépendance, quelques années d'arabisation, quelques années de démocratisation de l'écrit, et nous avons créé une esthétique de la réception, qui diffère de ce qui était avant. Ça c'est la chose qu'il faut retenir par rapport à la Salafiya qui est très importante, et qui va même disqualifier les vieux lettrés, qui ne connaissent l'islam que par la mémorisation, par le Coran. Quand je compare par exemple les références traditionnelles, tels Ibn 'Achir « Rissalat El Qirawani » deux ou trois références suffisent. La Nouveauté : ils se sont ouverts à un champ beaucoup plus large qui va convoquer des références multiples du même type, qui eux-mêmes parfois ne comprennent pas. Après il y a des gens comme ceux que j'ai cités qui vont faire des études et qui parlent justement le même langage, parce qu'ils connaissent le plan, la référence, les citations parfois d'auteurs anglais, allemands... Moi personnellement, j'ai été étonné par M. El 'Id, quand il m'a parlé d'« El 'Alam El I'tibatiya », il parlait des signes arbitraires sémiotiques. C'est cette population de fidèles qui a changé.

Pour ce qui est du Maghreb et de l'Algérie :

Pour l'Algérie, j'ai bien précisé qu'il y a eu une naissance par le siège qui est assez douloureuse, parce qu'il y avait la violence, mais dans le parcours du Maghreb, il était dans le même diapason. Il y a des Salafis qui sont Marocains et qui n'ont pas pignon sur rue, parce qu'il y a une maîtrise du discours, il y a « un monopole du champ symbolique ». Je fais référence à la thèse de Mohamed Tozy¹⁹ « Sur le monopole du champ symbolique », qui est maîtrisé par le roi, le commandeur des croyants. Mais ils existent au Maroc. Et Docteur Khatib, avant les actuels acteurs. Il y a tout un débat, et il y a Abdallah El M'Hari, Zemzoum qui sont connus, et qui sévissent sur le Net. Il y a beaucoup de Marocains, il y a même un Hamadache.

En Tunisie, il y a la même chose, il y a la Nosra. Ce n'est pas né juste après la révolution tunisienne. C'est pour dire que le Maghreb, y compris la Libye et maintenant cela va vers le Sahel. Une fois, j'avais

¹⁹ « Parallèlement à ses activités de recherche dans les domaines de la sociologie du religieux et des systèmes politiques du monde arabe — plus particulièrement des questions politico-religieuses et de l'islamisme dans le Maroc contemporain — et de l'anthropologie du monde méditerranéen, Mohamed Tozy enseigne les sciences politiques depuis le milieu des années 1970, essentiellement dans les établissements où il s'est formé jusqu'en 1984 : au Maroc, à l'Université Hassan II de Casablanca (Faculté des lettres et des sciences humaines), depuis 1976, et en France, à l'Université Aix-Marseille III (Institut d'études politiques), depuis 2007. Il est aussi notamment expert-consultant auprès d'organismes internationaux et, depuis 2013, le directeur de l'École de gouvernance et d'économie de Rabat ».

Mohamed Tozy a à son actif un nombre important d'ouvrages dont :

- ❑ **La Méditerranée des anthropologues : Fractures, filiations, contiguïtés**, Paris, Maisonneuve et Larose, coll. « L'Atelier méditerranéen », 2005, 385 p. (coauteur : Dionigi Albera);
- ❑ **Usages de l'identité amazighe au Maroc**, Casablanca, Najah El Jadida, 2006, 250 p. (coauteur : Hassan Rachik) : prix de l'IRCAM en 2006;
- ❑ **L'Islam au quotidien : Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc**, Rabat, Marsam/Prologue, coll. « Religions et société », 2007, 272 p.

Cf. http://fr.wikipedia.org/wiki/Mohamed_Tozy.

fait une conférence sur le Sénégal. C'était un cours pour le CODES-RIA. Le traducteur est venu me voir et me dit : « Prof. [C'était le début de la violence, chez nous], vous parlez de la violence. Mais ça ce n'est pas les Africains. Ça c'est la Arabes. Jamais ! Avez-vous vu un jour des Africains se faire exploser ou commettre de telles violences ? ». Je lui ai répondu : « *Cela pourra arriver. Nous nous sommes dits, nous aussi que cela ne pourra jamais nous arriver !* ». Il y a donc une propagation d'une idéologie qui est expliquée par les grands experts, une humiliation du monde non-occidental par l'Occident qui l'a dépossédé de tout, ses richesses matérielles... S'il n'arrive pas à rattraper, il ne lui restera alors que cette identité. Et ce serait douloureux de le déposséder de cette identité.

Deuxième intervenant :

La grande majorité des Algériens était élevée dans un islam des Zaouïas, qui prône l'ouverture, la tolérance, l'acceptation d'autrui. Pour lui, le concept du « Djihad », c'est la lutte contre soi-même, et essayer de transcender tout ce qui est matériel et s'élever à un niveau plus élevé contre un occupant étranger. Le Djihad violent n'est accepté que pour lutter contre ennemi. C'est ce qui a été d'ailleurs la réalité de nos différentes luttes de libération nationale. Depuis l'occupation de 1830 jusqu'au déclenchement de notre glorieuse révolution. La plupart c'était des zaouïas qui ont mené la lutte, et le premier ça a été l'Emir Abdel Kader, zaouiyet Mahieddine. Donc on a été élevé dans cette atmosphère-là d'un islam ouvert, tolérant, je dirais même sympathique. Le fait qu'il y ait cette venue de cette conception rigoriste, fondamentaliste, repliée sur soi-même de l'islam, ça n'a pas été, Professeur, un peu, le fait que nous-mêmes après l'indépendance, durant les premières décades, on a un peu négligé ce courant de l'islam des zaouïas, d'un islam soufi qui distingue entre ce qui est temporel et ce qui est spirituel, et accorde la primauté de ce qui spirituel de ce qui est temporel. Comme la nature a horreur du vide, on a un peu négligé cette partie de notre patrimoine culturel. Et cela a permis à d'autres courants de s'imposer.

M. Abderrahmane Moussaoui :

Je suis d'accord pour dire que les confréries ont été en quelque sorte des gardiennes, une sorte d'âme, de culture. Mais elles n'ont pas été toutes du même niveau. Il ne faut pas non plus idéaliser. Il y a aussi des confréries qui ont collaboré. Mais ce qui est bien aujourd'hui, c'est qu'on commence à faire des nuances, et on commence à reconnaître. Et alors que cela soit Emir Abdelkader, Haddad, ou autres, les confréries ont été un creuset, un terroir. Parfois quand elles n'ont pas pu, « Hadjrou ». Je pense à l'hégire de 1911, de Benyelles. Mais en même temps, il ne faut pas toujours considérer qu'il n'y a que les conséquences, que c'est uniquement les colons qui ont fait, car nous avons fait aussi. A un moment, nous avons essayé de créer l'Algérien nouveau coupé de toutes ses traditions. Moi, je fais partie de cette génération, qui ne s'habillait plus, ne parlait plus comme les parents, c'est-à-dire on apprenait cela, et on pensait que tout ce qui faisait référence à la tradition aujourd'hui — Dieu merci, on est sortis de là — était archaïque, dévalorisé. Maintenant, on voit que des pays, seulement peut-être une de leurs ressources de tout ce qu'on appelle archaïque, leur patrimoine, leur tradition... comment les gens les entretiennent, nous on ne les a pas entretenus. Et parmi cela, justement, le recours à cet islam qui est en réalité simple piétiste. Il y a aussi l'histoire qui avance. « La tahoutouna Abna'akoum `ala Hata'oukoum Li'anahoum Makhlouqouna li Zamani Gheira Zamanikoum ». On ne peut pas obliger les gens à piétiner sur place. J'ai parlé de « la génération de point zéro », celle-ci ne peut pas à aller dans les zaouïas. Dans une usine, on a beau dire qu'il y a l'espace public, mais il n'y a pas d'espace pour la femme. Que faut-il faire ? Faut-il continuer ? Il y a des réalités qui changent. Aujourd'hui, la femme est une personne à part entière, et l'espace public est permissif. On oublie que Le Hidjab a été permissif. Il a permis à la femme d'exister dans l'espace public.

Troisième intervenant :

Si l'islam confrérique avait été dans le champ de l'islam religieux, aurait-il pu servir de rempart à la déferlante islamique ? Non ! Pourquoi ? D'abord,

je voudrais prendre le cas de l'islam que je connais assez bien c'est celui du Sénégal et du Mali. C'est aussi un islam confrérique très implanté. Mais cela n'a pas empêché la déferlante islamique. Cela veut dire qu'il ne faut pas enlever l'Algérie du contexte mondial. Un philosophe allemand, Adorno, a dit que dans l'histoire de l'humanité, il y a des cycles, et parmi eux il y a des cycles où la raison fleurit, et des cycles où la raison décline. Or, dans l'histoire mondiale, dans les années 70-80 a commencé la crise des idéologies séculières. Il y avait à la fois les idéologies marxiste, nationaliste, panislamique, etc. Il y a la crise, et c'est en fait les échecs qui ont disqualifié ces idéologies, ajouté à cela la mondialisation. C'est tout un processus de désordre qui a fracassé tous les repères des gens. Donc, il y avait une demande de sens d'un côté et une crise et un effondrement des idéologies séculières de l'autre. L'Occident était complètement sécularisé. Cette expression et cette quête du désordre va trouver sa réponse dans les idéologies d'extrême droite séculière. Un Bush n'est rien d'autre que le versant nord de Ben Laden. C'est la même structure mentale, cognitive. Regardez comment en Europe l'extrême droite se développe de façon extrêmement rapide. Nous, de l'autre côté — le versant arabo-musulman — sommes très peu sécularisés ; la conscience sociale ne s'est pas libérée de son enveloppe religieuse. Or il y a une quête de sens, et quand il y a une quête de sens, nous puisons dans le stock disponible. Et chez nous, le stock disponible, c'est les valeurs religieuses. Donc il y a des sens dont nous sommes responsables nous, Algériens, mais il y a aussi beaucoup de choses, dont nous ne sommes pas responsables, et qui relèvent des tendances lourdes et de l'histoire universelle.

Quatrième intervenant :

Compte tenu du fait que ce phénomène se propage et s'installe dans le monde arabo-musulman et au-delà ; ses effets sont parfois tragiques et très brutaux. Est-ce que vous, chercheurs, disposez de statistiques qui pourraient nous éclairer sur l'avancée de ce mouvement dans les sociétés arabo-musulmanes en matière de taux globaux, par tranche d'âge, par catégories socioprofessionnelles ?

Y a-t-il des études sur la pérennité des convictions personnelles

chez ces salafistes pris sur le moyen terme ? Est-ce qu'ils retournent ? Est-ce que c'est une mode ?

M. Abderrahmane Moussaoui :

En travaillant avec des chercheurs américains, j'ai découvert qu'ils recevaient des dons de la CIA. J'ai vu des collègues marocains, dont Tozi, que j'ai cité, Mohamed Laïadi... Eux, ils ont joué sur autre chose. Ils ont fait une enquête sur les valeurs culturelles. Faire une enquête sur l'islam, on ne peut pas exprimer cela de cette manière. Il y a des taux des tendances sur les pratiques. Moi, par contre, je ne peux pas le faire, car je suis suspect. Quand j'enquête, je suis enquêté. Combien de fois, il m'est arrivé qu'en enquêtant, je trouve que celui à qui je pose des questions, n'est autre qu'un enquêteur. Cela n'est pas grave. On y est habitués. Mais le problème, c'est qu'on ne peut dire ouvertement qu'on est en train de faire une recherche. Les statistiques existent chez la police. Mais ils ne sont pas raisonnés comme le veut le chercheur. Le chercheur a ses méthodes pour travailler. Mais c'est étanche. Il est infantilisé, c'est-à-dire on veut les utiliser, mais il ne se rend pas compte. Combien de fois, j'ai entendu dire : « Parce que je travaille pour le CNRS. Donc le CNRS m'utilise ». Donc en fait, je ne suis jamais adulte. Je suis toujours utilisé. Celui qui dit cela, aura moins de clairvoyance que moi. Cela importe peu. Moins de vision. Il a plus de raison, parce qu'il a plus d'impact que moi. Bref, on est toujours en danger. Cela c'est la réalité algérienne.

Nous travaillons donc dans ces conditions-là, et on utilise souvent des méthodes de projection, des méthodes, où à partir d'un cas on essaye de raisonner les tendances. Par exemple, la première fois où j'ai donné des statistiques sur les salafistes, j'ai constaté que cela a été corroboré par d'autres sources. On avait fait des enquêtes au Maroc et en Tunisie. J'ai dit que par rapport à la population urbaine, leur nombre doit se chiffrer autour de tant de milliers, je ne dis pas que ce n'est pas juste. C'est un ordre de grandeur suffisant pour moi, anthropologue, mais par pour un sociologue. Pour l'anthropologue c'est suffisant, parce qu'il donne un sens à quelque chose. Ce qui reste, c'est les caté-

gories d'âge, de genre, la femme c'est aussi très important, le degré intellectuel des gens, etc. Cela s'affine. Il faut permettre des projets de recherche dans ce sens.

Au moment, où je travaillais sur la violence, j'ai trouvé une étude qui a été réalisée par le CRASC.²⁰ J'ai rencontré quelques chercheurs, et on a fait une enquête. Au final, on n'a ni le droit de la publier et encore moins de donner les chiffres. C'est alarmiste. Et parce que c'est alarmiste, que personne ne peut les utiliser. Ce sont des conditions difficiles. Par contre, des centres comme celui-ci devraient avoir en principe des groupes de recherche qui travaillent sur le long terme en leur âme et conscience, mais avec une déontologie, pour pouvoir approcher cette réalité qui en effet est complexe et changeante.

Quand j'ai travaillé sur la violence, j'ai pu établir à un moment la durée d'un terroriste. Je prenais simplement sa biographie. Je voyais quand est-ce qu'il a commencé à activer, et quand est-ce qu'il est mort, puis je faisais le rapprochement des deux dates : 6 mois, 1 an... Parfois, cela s'est étendu, parce qu'il y a eu un appel d'air dû à des réconciliations successives. Mais ce sont des méthodes qui restent tout de même artisanales. Maintenant, si j'avais les statistiques réelles des événements..., je pourrais avec d'autres chercheurs déterminer plus précisément la durée de vie d'un terroriste.

Pour ce qui est des pérennités, c'est une affaire d'au moins une génération. Comme je disais tout à l'heure, les parents éduquent leurs enfants d'une certaine manière. Il faut voir par exemple comment les parents appellent leurs enfants. Les noms jouent un rôle. C'est une projection dans le futur. Il faut voir maintenant comment ils parlent à la maison : « Abi, Akhi, ... ». Une équipe de chercheurs pourra voir plus clair dans la durée de vie.

Par ailleurs, la religion est un indiscuté, « un impensé », comme disait Arkoun. C'est ainsi, il ne faut pas chercher à comprendre. Quand on

20 Centre de recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle. Institut de recherche.
Adresse : B.P. 1955 El-M Naouer - Technopôle de Bir El Djir 31000, Algérie.
Téléphone : +213 41 72 07 05.

le voit chez des gens de 20 ans ou 30 ans, qui vont être parents, ils ne vont pas changer du jour au lendemain. C'est donc une génération qui va évoluer de cette manière. Mais après il pourrait y avoir des ruptures. Comme nous, je parle de ma génération, nous étions musulmans, pieux, etc., on a pu faire des ruptures au sens de raisonner les choses, choisir en notre âme et conscience. Cela prend du temps. A mon échelle à moi, c'est au moins une génération. Maintenant, je n'ai pas toutes les données pour approfondir la question.

Cinquième intervenant :

Pour que vous puissiez apprécier la difficulté de la faisabilité des études, il faut savoir par exemple qu'un échantillon représentatif de l'ensemble du territoire national varie entre 1000 et 1200 enquêtés. Pour ce faire il faut 1000 à 1200 questionnaires et chaque questionnaire comporte 10 pages. Il faut d'abord les chercheurs, leurs assistants, les moyens matériels pour pouvoir faire le tirage des questionnaires (10 000 à 12 000 pages). Il faut aussi une armée d'enquêteurs préparée, formée. Comme l'enquête porte sur le territoire national, il va falloir se déplacer dans l'Algérie profonde ; cela peut être à Ain Salah, à Adrar, à Tamanrasset, etc. Il faut faire des préparations pour le choix. Il vous faut aussi une dizaine de contrôleurs régionaux. Ensuite, il vous faut les moyens pour faire revenir les questionnaires au siège, ainsi qu'une armée d'agents spécialisés dans la saisie de documents codés. Le coût d'une enquête dans les sciences sociales varie de 6 à 8 millions de dinars. Je ne connais pas un seul universitaire algérien qui soit détenteur d'une telle somme, un seul centre de recherche en Algérie qui soit prêt à mettre une telle somme. Donc le problème c'est quoi ? Il faudrait que ceux qui ont la culture, aient aussi de l'argent. Ce n'est pas les compétences qui manquent, cela a un coût, et nous les chercheurs, nous ne pouvons l'assumer, ni d'ailleurs les centres de recherche qui existent.

Sixième intervenant :

Depuis l'avènement du salafisme, certains essayent de séparer « le salafisme scientifique » du « salafisme djihadiste ». C'est la raison pour laquelle peut-être que le salafisme dit « scientifique » soit toléré comme on peut le constater ces derniers temps. Ils ont pignon sur rue et s'ex-

priment en toute liberté, usant parfois de propos tombant sous le coup de la loi. Est-ce que le salafisme scientifique ne va pas servir de substrat idéologique qui va légitimer le passage à l'action violente, c'est-à-dire au salafisme djihadiste ? Est-ce qu'il n'y a une connexion entre ces deux types de salafisme ?

M. Abderrahmane Moussaoui :

D'abord il faut savoir que les frontières entre les deux salafismes sont poreuses. Une personne ne sait pas elle-même quand elle bascule. Ceci à l'échelle de l'individu. Je ne parle pas des gens qui ont pris conscience de se séparer de quelque chose. Dans la base, il y a des gens qui écoutent des discours, et qui peuvent aujourd'hui être vraiment attachés à telle chose. Cela nous arrive à tous d'écouter un jour le leader d'un parti, et le lendemain d'être avec un autre, parce que vous trouvez qu'il exprime des idées plus pertinentes. C'est un élément important. Comme il n'y a pas de débats publics contrôlés avec de la controverse, y compris avec les chercheurs sur ces questions-là, il y a des gourous qui vont naître. Vous savez que le religieux comme le politique réagisse beaucoup à l'émotion. L'émotion est une catégorie qui fait mouvoir, et l'émotion, ce n'est pas l'argumentation, mais la persuasion. C'est pourquoi j'ai parlé de la trajectoire, du comportement. Quelqu'un qui a été en prison, par exemple, il est consacré, que vous le vouliez ou non. Quelqu'un qui est allé à Médine est consacré. D'autant plus, comme vous dites, par la suite, malgré cela, il vit dans un rapport de convivialité avec les forces, qu'il a combattues la veille. Cela dépend de la proximité où on vit dans un quartier, c'est là où la sociologie joue un rôle. Vous pouvez vivre dans tel quartier ou dans tel autre. Le hasard du voisinage joue un rôle. La fréquentation de telle ou telle mosquée. Il y a des mosquées plus fréquentées que d'autres, parce qu'il y a tels leaders. Tout cela peut faire bouger les choses. Quand vous dites est-ce que cela bascule ? Cela bascule dans les deux sens.

Il y a des jeunes qui, à un moment donné, deviennent des djihadistes, parce qu'ils adhéraient à ce principe jusqu'au moment où, touchés dans leur chair, touchés dans la réalité peuvent avoir un déclic par acquis de conscience, ils ne peuvent pas se dessaisir totalement, et deviennent des salafistes au sens de la Salafia `ilmiya (salafisme

scientifique), Salafiya wassatiya, une étape, qui dit que ces gens-là ne comprennent que le langage du fer. Malheureusement, le constat est amer : un jeune qui est resté sage durant toute sa jeunesse. Au final, il n'a rien; quelqu'un qui est monté au maquis et qui en est redescendu, il est l'objet d'attention. C'est dans le traitement politique. Tout à l'heure, j'ai parlé d'« appel d'air », quand il y a eu la réconciliation. Certains ont dit : « Je monte et je redescends ». Mais c'est une aventure. Rein ne dit qu'il pourra redescendre. « Je monte et je redescends », dans le but d'être plus visible, de sortir de l'anonymat, d'obtenir des choses : des biens matériels, de l'argent... Tout ne justifie pas tout. Dans ces conduites, il y a de l'interaction. Un jeune qui décide du jour au lendemain de devenir djihadiste, il prend sa décision selon un nombre de données avec lesquelles il interagit : son quartier, le discours ambiant, la télévision, les avantages, le discours politique, etc. Je ne dis pas que quand on ne passe pas par la Salafiya djihâdiya, on devient automatiquement djihadiste, c'est très probable, et l'inverse aussi. Il pourra un jour avoir un acquis de conscience, et se dire : « Je reste musulman ». Pour lui : rester musulman, c'est afficher, publiciser son islam. El 'ilmiya, c'est cela, c'est une publicisation de l'islam avec des ad-dilla

Septième intervenant :

Concernant les statistiques sur le salafisme, je tiens à signaler que le journal Le Monde a publié dernièrement des statistiques sur l'islam en France. L'une des conclusions a été de dire qu'il y a en France un djihadiste pour 200 pratiquants.

Il y a une aversion du salafiste pour tout ce qui concerne les symboles de l'Etat : le drapeau, l'hymne, etc. Ils combattent même les mausolées de saints religieux, les symboles culturels, historiques. C'est comme s'il y avait une volonté quelque part de couper les racines de ces pays de tous référents. Est-ce qu'il n'y a pas dans cette volonté une exacerbation ? Le mouvement salafiste n'est pas indépendant d'un mouvement de stratégie de puissance pour arriver à des dominations, à émietter les pays. Ne pensez-vous pas qu'il y a aussi quelque part une volonté d'exacerber cette tendance au rejet des symboles nationaux, des symboles historiques des sociétés par cette puissance dans des objectifs avoués de domination des pays arabo-musulmans ?

Comment expliquez cette dichotomie entre salafisme et Frères musulmans ? Un exemple frappant en Egypte : comment les salafistes s'alignent-ils avec le pouvoir en place contre les Frères musulmans ? Est-ce que c'est une manipulation politique, parce que les Frères musulmans sont liés au wahabisme ou bien c'est juste un partage des rôles en attendant de voir mieux ?

M. Abderrahmane Moussaoui :

Les Frères musulmans sont arrivés à la Da'wa (la propagande) presque forcés par leur histoire. Au début, c'était des politiques. Je vous conseille un livre intéressant de Brigitte Maréchal sur l'histoire des Frères musulmans à partir de l'Europe.²⁰ Elle montre que c'est en arrivant en Europe que les gens leur ont demandé de répondre à un besoin d'identité, etc. Ils sont d'abord passés par l'Allemagne. El Benna, le grand-père de Ramadan, a séjourné en Allemagne, puis s'est installé en Belgique. Il y a eu ensuite ceux qui sont partis ailleurs. Ils ont commencé à jouer le rôle de prédicateurs. Au tout début, c'était des hommes politiques. L'Arabie saoudite les a accueillis contre Nasser et contre les officiers libres. Les salafistes connaissent cela. Ils sont sur une autre donne, Essiyassa El Hatimya, c'est-à-dire l'Illah. La souveraineté est divine. Et c'est donc une autre façon plus radicale de poser le problème. Ils ont senti que les autres voulaient les doubler en Egypte. Alors qu'eux menaient les travaux, ils travaillaient sur place, quand les autres étaient partis.

Pour revenir aux statistiques que vous avez données, je ne les connais pas. Je travaille dans un laboratoire du CNRS au Grémeau à Lyon. Attention, il faut se méfier des statistiques, parce qu'il y a ce qu'on appelle « El Khalfiates ». Dire que pour 200 fidèles dans une mosquée, il y a un djihadiste. C'est juste pour aller vite. Cela pourrait être vrai. Mais sur la base de quoi a-t-on pu aboutir à un tel résultat ? Prenons le cas de l'affaire de Charlie Herbd. On a parlé de marches importantes partout. Or, il ne s'est rien passé à Marseille. C'est exactement la même

20 MARECHAL (Brigitte), **Les Frères Musulmans en Europe : Racines et discours**, PUF, coll. Proche Orient, 2009, 310 p.

chose qui s'est passée quand il y a eu l'affaire des banlieues. A Paris, des véhicules ont été brûlés, il y a des manifestations, des échauffourées, etc., alors qu'à Marseille, rien ne s'est passé. Donc, il faudrait raisonner les statistiques. Nous, en tant qu'anthropologues, disons, qu'en sociologie, on parle de familles composées de 2,5 membres. Or, dans la réalité, cela est impensable. La réalité est tout autre. Pour 200 fidèles, il y a un djihadiste, c'est sans doute vrai, mais cela ne peut pas s'appliquer par exemple pour l'Algérie. Cela peut être 1% comme cela peut être 1‰. Tant qu'on n'a pas vraiment étudié, on ne peut pas savoir. Nous travaillons avec les sociologues, car ils travaillent avec des méthodes, et établissent des statistiques. Nous ne cherchons pas ce qui est vrai, nous travaillons sur le sens ; les sociologues, eux, travaillent sur les objectifs. Ce sont deux manières différentes de travailler. Les techniques ne sont pas les mêmes ; leurs techniques sont beaucoup plus rigoureuses. Moi, je peux faire une enquête avec trois ou quatre personnes. A mon avis, elles sont représentatives. Je pourrais dégager une tendance. Pour un sociologue c'est inconcevable.

J'ai beaucoup suivi cette histoire des symboles, notamment quand des imams se sont faits sanctionner lorsqu'ils ne se sont pas levés devant l'hymne national. C'est un conflit entre Nation et Oumma. Faut-il ou pas se lever devant un drapeau, fusse-t-il un drapeau national ? Est-ce un drapeau musulman de l'islam ou un drapeau de la nation ? Il y a donc une disqualification du national et de la frontière : c'est ça l'Oub El Qâdiya . Ils sont dans une logique.

Maintenant est-ce que l'on travaillerait à l'exacerbation du rite ? Oui et non. Oui, en géopolitique, les Algériens pourraient travailler avec les opposants marocains, libyens, tunisiens. On peut faire cela en politique. Comment pouvez-vous imaginer des gens qui ont aujourd'hui des problèmes avec les islamistes ? Quand je faisais mes études en France, j'avais des problèmes. Je me suis rendu une fois aux Etats-Unis, mais au retour, je ne pouvais pas rentrer en France, parce que Pasqua avait instauré le visa d'entrée pour les Algériens qui quittaient le territoire français. J'ai dû rester plusieurs jours à New York le temps que l'on m'établisse un visa. J'étais en compagnie d'un professeur d'université qui, lui, avait eu beaucoup plus de problèmes que moi.

Est-ce que ces gens-là l'ont fait pour l'intérêt des musulmans qui combattent aujourd'hui ? Ils le faisaient dans le cadre de la politique. Cela ne m'étonne pas qu'il y ait exacerbation. Un jour, on s'est retrouvé à Princeton pour assister à un colloque traitant de ce thème avec quelques amis algériens, dont certains étaient d'Alger. Dans ce groupe, il y avait deux jeunes, l'un de la Banque mondiale ; l'autre du Front monétaire international. Ils m'ont dit qu'ils avaient pris contact avec des gens du FIS, parce qu'il faut être pragmatique. « *S'ils passent au pouvoir, on aura ainsi des liens...* ». Arrêtons de penser d'une manière ingénue que les gens nous en veulent. Les gens défendent leur beef-steak. C'est à nous de nous raffermir par rapport à cela.

* *

*