



HAL
open science

Le salafisme quiétiste face aux recompositions politiques et religieuses dans le monde arabe (2011-2016)

Laurent Bonnefoy

► To cite this version:

Laurent Bonnefoy. Le salafisme quiétiste face aux recompositions politiques et religieuses dans le monde arabe (2011-2016). Archives de Sciences Sociales des Religions, 2018, Le religieux et le politique à l'épreuve des révolutions arabes, 181, pp.181-200. 10.4000/assr.38550 . hal-01930801

HAL Id: hal-01930801

<https://sciencespo.hal.science/hal-01930801>

Submitted on 8 Jan 2024

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.

Le salafisme quiétiste face aux recompositions politiques et religieuses dans le monde arabe (2011-2016)

Quietist Salafism in the face of political and religious recompositions in the Arab world (2011-2016)

Salafismo quietista frente a las recomposiciones políticas y religiosas en el mundo árabe (2011-2016)

Laurent Bonnefoy



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/38550>

DOI : 10.4000/assr.38550

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2018

Pagination : 181-200

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Laurent Bonnefoy, « Le salafisme quiétiste face aux recompositions politiques et religieuses dans le monde arabe (2011-2016) », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 181 | janvier-mars 2018, mis en ligne le 01 mars 2020, consulté le 08 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/38550> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.38550>

Laurent Bonnefoy

Le salafisme quiétiste face aux recompositions politiques et religieuses dans le monde arabe (2011-2016)

L'ambition de cet article¹ est, à l'échelle du monde arabe, d'analyser comment le courant quiétiste, en particulier via ses entrepreneurs politiques et religieux jouissant d'une aura transnationale, a réagi d'une part aux dynamiques de politisation et d'autre part aux succès symboliques et militaires de l'Organisation de l'État Islamique (OEI) et de ses avatars. Face à cette double crise, comment interpréter la réinvention et perpétuation d'un salafisme quiétiste que les soulèvements populaires de 2011 mais aussi les succès de groupes armés dits jihadistes avaient conduit à discréditer, ridiculisant le plaidoyer de ses leaders pour la loyauté inconditionnelle aux dictateurs ? Si les phénomènes de résiliences autoritaires au sein des structures étatiques se sont accompagnés d'une transformation des ressorts de ces mêmes autoritarismes, en va-t-il de même pour ce qui concerne les mouvements politiques et religieux qui se sont perpétués par-delà les processus révolutionnaires ? Dans quelle mesure le salafisme quiétiste s'est-il transformé, puis réinventé face à des pouvoirs autoritaires qui bien que contestés ont finalement fait preuve de résilience ?

Cette contribution se fonde sur l'analyse et la contextualisation de la production politico-religieuse des entrepreneurs salafistes dans les sociétés arabes depuis 2011. Celle-ci est accessible en particulier sur internet, souvent en langue arabe et donne lieu à diverses réactions à travers les forums ou médias. Sans contextualisation, ces discours apparaissent toutefois comme largement abscons. Ainsi, cette contribution s'appuie également sur une appréhension ancienne et concrète du champ salafiste transnational et particulièrement de son incarnation yéménite. Elle ne fait sens qu'en regard avec cette expérience et ces travaux, établissant une cartographie des enjeux, débats et acteurs. Une approche par « le haut » et selon une logique macro, à travers une focalisation sur les textes et la théorie (laissant, certes, une place limitée à la réception de

1. Les recherches effectuées pour cet article ont été menées dans le cadre du projet *When Authoritarianism Fails in the Arab World (WAFAW)* financé par le Conseil européen de la recherche (ERC). Les positions exprimées dans cet article sont de la seule responsabilité de l'auteur et ne reflètent pas nécessairement celles de cette institution.

ces discours), constitue en elle-même un éclairage nécessaire qui permettra, plus tard ou à d'autres, d'appréhender ces dynamiques « par le bas » aux moyens d'enquêtes de terrain plus systématiques et situés dans un espace davantage restreint (échelle nationale ou même locale). Une focale large est ainsi volontairement privilégiée, permettant d'aborder divers contextes et pays et de souligner des dynamiques partagées qui font sens à l'échelle panarabe, voire transnationale et globale. Parallèlement, une attention particulière est apportée au cas yéménite, particulièrement fécond – offrant un exemple, sans doute moins étudié que l'Égypte ou la Tunisie, de recomposition du salafisme successivement confronté à un soulèvement révolutionnaire, à un processus de transition politique et institutionnel et enfin à un conflit armé. L'examen de la situation yéménite permet par ailleurs de souligner autant l'imbrication des espaces et la porosité des champs politico-religieux arabes à des dynamiques transnationales, que la centralité des contextes locaux qui façonnent en retour les recompositions salafistes selon des logiques circulaires.

Salafistes politisés : nouveaux acteurs des paysages politiques arabes

Les mouvements qui se revendiquent de l'islam et évoluent au croisement du politique et du religieux ont sans conteste été ébranlés par les mobilisations nées des « printemps arabes » de 2011. Les recompositions dans les champs politico-religieux ont dès lors fait l'objet d'un important investissement de la part des chercheurs en sciences sociales (Pierret, 2011 ; Al-Rasheed, 2011 ; Abu Rumman, 2013 ; Utvik, 2014 ; Heinbach, 2015). Quelques semaines à peine après l'immolation de Muhammad Bû'azîzî en Tunisie en décembre 2010, toutes sortes de théories ou de conjectures émises par les chercheurs et divers experts, journalistes ou acteurs signalant tant la disparition que l'avènement de l'islamisme ont ainsi été développées. Les partis, groupes et mouvements adeptes du « parler musulman » en politique, pour reprendre l'heureuse formulation de François Burgat (Burgat, 2005), sont rapidement apparus comme les plus directement affectés – comme bénéficiaires ou comme perdants par les soulèvements populaires qui traversaient alors le monde arabe et auxquels ils avaient directement contribué.

Au-delà de débats scientifiques vigoureux et de considérations de nature essentiellement quantitative sur le poids électoral ou l'ancrage social des islamistes dans les sociétés arabes post-printemps arabes (Filiu, 2015 ; Vannetzel, 2016 ; Philbrick, 2015 ; Burgat, 2015), la dynamique de politisation du salafisme a été considérée comme l'une des recompositions les plus notables du paysage politique et religieux. De fait, les partis ou mouvements salafistes dits politisés ont pu à bon droit apparaître comme les seuls nouveaux acteurs des paysages politiques arabes (Abû Rummân, 2013 ; Cavatorta et Merone (dir.), 2017), autrement caractérisés par une surprenante stabilité et la perpétuation des acteurs et élites.

Dès 2011, la politisation du salafisme a été rendue manifeste par le succès retentissant en Égypte du parti al-Nûr (al-Anani et Malik, 2013). Quelques semaines seulement après sa création, la coalition de partis islamistes opposés aux Frères musulmans emmenée par ce nouveau parti revendiquant sa filiation salafie a pu recueillir 27,8 % des suffrages lors des élections législatives organisées entre décembre 2011 et janvier 2012. Un tel passage au politique, incarnant un processus de requalification des priorités et des modes de l'action (Lagroye (dir.), 2003) des acteurs salafistes, a connu plusieurs variantes dont celle du parti al-Rashâd au Yémen (Bonnefoy et Kuschnitzki, 2015), du « salafisme révolutionnaire » en Égypte emmené par Hâzim Salâh Abû Ismâ'îl (Lacroix, dans ce volume), du mouvement Ansâr al-Sharî'a en Tunisie (Cavatorta et Merone, 2013) ou de celui de la mosquée al-Fâtih au Bahreïn (Al-Hasan, 2015 ; Louër, dans ce volume).

De l'aveu des observateurs comme des acteurs eux-mêmes, ce passage explicite au politique a pu constituer une indéniable rupture. Depuis plusieurs décennies, le salafisme s'est en effet, dans ses diverses composantes, structuré autour d'une défiance, voire d'un rejet explicite, de l'engagement partisan et la mise en avant d'une logique volontiers décrite comme apolitique (Bonnefoy, 2011). Parmi les trois idéaux-types salafistes décrits avec un certain consensus par les chercheurs (Burgat et Sbitli, 2003 ; al-Daghshî, 2004 ; Wiktorowicz, 2006 ; al-Jamhî, 2008 ; Rougier (dir.), 2008 ; Meijer (dir.), 2009 ; Wagemakers, 2013 ; Adraoui, 2013 ; Abû Rummân, 2014), la branche dite du salafisme de mouvement (*salafiyya munazzama* ou *harakiyya*) également appelée salafisme politique – opposée aux branches dites quiétistes (*salafiyya 'ilmiyya* ou *da'wiyya*) et jihadistes, n'avait, avant 2011, que marginalement constitué des formations explicitement politiques.

Les quiétistes qui, dans nombre de cas, refusent toute institutionnalisation, y compris sous la forme d'associations caritatives au prétexte qu'elles génèrent des allégeances à des entités créées par l'homme et non par Dieu, plaident généralement pour une loyauté automatique aux pouvoirs musulmans. À l'inverse, les salafistes dits politisés s'étaient, depuis les années 1990, distingués par leur engagement dans la sphère publique et caritative et dans une critique parfois explicite des régimes. Toutefois, ni dans le contexte égyptien, ni ailleurs, au Koweït (Lahoud-Tatar, 2011 ; Pall, 2013), au Yémen ou en Palestine, la branche dite politisée du salafisme n'avait donc pu émerger en tant qu'alternative dans les urnes aux mouvements nationalistes, aux forces de gauche ou aux groupes issus des Frères musulmans qui avaient de longue date accepté de s'engager dans la bataille politique et électorale. C'est alors dans le sillage des « printemps arabes » de 2011 que cet engagement explicite dans la politique institutionnalisée a pu se concrétiser. La dimension indéniablement transnationale du salafisme a induit des répercussions et recompositions au-delà des contextes nationaux et en dehors de l'Afrique du Nord et du Moyen-Orient, jusqu'en Europe notamment.

Le salafisme quiétiste, incarné notamment par l'establishment religieux saoudien (Al-Rasheed, 2006 ; Mouline, 2015), jouit depuis longtemps du

laisser-faire des pouvoirs autoritaires arabes qui ont encouragé ses appels à la loyauté au régime et perçu sa capacité à saper la capacité de mobilisation de leurs adversaires politiques. Depuis la structuration de ce courant dans les années 1960, ses entrepreneurs regardent avec suspicion les manifestations politiques et les révolutions, accusées de répandre le chaos (*fitna*) et la corruption morale (*fujûr*).

Ressources symboliques ou financières, capitaux en tout genre servent à exprimer la concurrence pour « le monopole de la gestion des biens de salut » (Bourdieu, 1971 : 299) qui se joue entre mouvements islamistes de diverses inspirations ainsi qu'entre salafistes, fondant un champ propre, qualifié de politico-religieux. Celui-ci s'appuie sur des enjeux, des débats et des acteurs spécifiques, au niveau local, national et transnational. La lutte dans le champ salafiste se mène non seulement pour la gestion des ressources symboliques ou matérielles de nature religieuse (telle l'expression dominante de la norme ou l'exercice du contrôle d'une institution ou d'une mosquée) mais aussi pour l'accès privilégié aux capitaux liés à l'exercice du pouvoir politique, via la compétition entre partis, la participation aux élections ou le déploiement d'un discours qui aborde les enjeux propres à la gestion des affaires publiques et privées.

Radicaux du fait de leur intransigeance doctrinale et de leur littéralisme, les salafistes quiétistes apparaissent comme modérés du fait de leur proximité avec les pouvoirs, instituant une séparation apparente entre sphères religieuse et politique. Ce n'est là qu'en apparence contradictoire avec le principe d'un champ qui serait à la fois religieux et politique. En effet, l'apolitisme n'est qu'un horizon jamais atteint. Figures ou entrepreneurs quiétistes transnationaux, Muhammad al-Jâmî (mort en 1996) ; Rabî' al-Madkhalî (né en 1931 ; Meijer, 2011), Muhammad al-Albânî (mort en 1999 ; Lacroix in Meijer (dir.), 2009), 'Abd al-'Azîz Ibn Bâz (mort en 1999 ; Mouline, 2011), Muqbil al-Wâdi'î (mort en 2001 ; Haykel, 2002 ; Burgat et Sbitli, 2003 ; al-Jamhî, 2008 ; Bonnefoy, 2011), Sâlih al-Fawzân (né en 1933) ont structuré à travers leurs publications, leurs médias (al-Najjar, 2012) et leurs enseignements cette frange du salafisme. L'implantation de celle-ci et sa capacité de mobilisation se révèlent certes variables d'un pays à l'autre mais elles ont néanmoins fait de ce courant une autorité prescriptrice en matière de normes religieuses et un acteur significatif à l'échelle du monde arabe.

Le processus d'affirmation de la politisation du salafisme engagé à la suite des « printemps arabes » de 2011 a de toute évidence ébranlé la branche quiétiste. Mais cette dynamique n'est pas la seule à interroger la pertinence de la prétention apolitique. À compter de l'année 2014, l'affirmation territoriale en Iraq et en Syrie de l'Organisation de l'État Islamique (OEI), marquée par le recours à la violence, est également venue mettre à mal sur le plan symbolique le quiétisme salafiste, caractérisé par une mise à distance de la violence armée.

Salafistes quiétistes dans les révolutions de 2011

Les premiers temps des soulèvements révolutionnaires arabes de 2011 ont offert, dans leurs différentes configurations, l'occasion aux courants salafistes quiétistes de réaffirmer leur posture prétendument apolitique. Le processus manifeste de politisation qui s'est affirmé dans le champ salafiste dans les mois qui ont suivi ne doit pas occulter la méfiance réelle des tenants de cette doctrine envers les soulèvements populaires. Certes, comme l'a analysé Romain Caillet dès février 2011, tous les régimes arabes ne sont alors pas traités de façon équivalente par les oulémas salafistes : la révolution tunisienne est ainsi perçue avec davantage de bienveillance du fait de la répression menée depuis les années 1990 par le régime de Zayn al-'Abidîn Bin 'Alî contre les islamistes (Caillet, 2011). Malgré tout, la posture « anti-printemps » s'est initialement révélée massive au sein des diverses composantes salafistes, y compris chez des acteurs qui, quelques semaines plus tard, tel Yâsir Burhâmî, leader du mouvement de la *Da'wa salafiyya* (prédication salafiste) d'Alexandrie en Égypte, s'engagent dans la constitution de partis (voir Lacroix dans ce volume). Au-delà de cet attentisme manifeste, nombreux sont les oulémas de ce courant qui ont signalé leur attachement durable aux régimes en place et leur hostilité structurelle aux soulèvements populaires, y compris parfois en usant de registres caricaturaux.

Mi-2011, au Yémen, alors que la mobilisation pacifique contre le président Ali Abdallah Saleh bat son plein depuis déjà plusieurs semaines, Yahyâ al-Hajûrî, à la tête du principal institut salafiste quiétiste du pays, à Dammâj, répond à une sollicitation téléphonique de l'un des fils de Muammar Kadhafi et explique : « Les révolutionnaires, Frères musulmans et les autres, ne sont que des criminels. Ils commettent des crimes contre des pays musulmans que ce soit au Yémen, en Tunisie ou ailleurs. Ils s'imposent au pays et l'offrent aux mécréants². » Ailleurs, il affirme que le soulèvement révolutionnaire dans son ensemble a été orchestré par les « ennemis de l'Islam », « Juifs » et « Francs-maçons » et vise notamment à briser l'unité du Yémen afin d'affaiblir le pays³.

Au-delà d'une posture nationaliste parfois explicite, l'opposition au pouvoir exprimée dans la rue, la référence à la démocratie, à l'état civil (*dawla madaniyya*) plutôt qu'à l'État islamique, la mixité entre hommes et femmes dans les sit-in constituent du point de vue des entrepreneurs salafistes autant de brèches qui contredisent directement leurs enseignements. De plus, la rivalité entretenue entre Frères musulmans et salafistes et leur stigmatisation mutuelle ont pu servir à délégitimer aux yeux des salafistes quiétistes les

2. Al-Hajûrî, Yahyâ, *Al-thuwûâr 'ala dawla*. <http://www.sh-yahia.net>. De façon intéressante, la télévision officielle libyenne avait servi début 2011 de caisse de résonance à toute une frange du champ salafî quiétiste critique des soulèvements. Le Saoudien Rabî' al-Madkhalî, le Jordanien 'Alî al-Halabî et le Yéménite Yahyâ al-Hajûrî voyaient ainsi leurs propos largement diffusés.

3. Al-Hajûrî, Yahyâ, *al-mubâdara al-khalîjiyya*. <http://bit.ly/18ZU9he>

processus révolutionnaires dans le monde arabe tant ceux-ci ont placé les Frères en première ligne.

Une large part des oulémas saoudiens, qui jouissent fréquemment d'une aura transnationale, s'engagent dans une stratégie contre-révolutionnaire, acceptant d'être instrumentalisés par le pouvoir royal ouvertement hostile aux « printemps arabes ». Celui-ci guette avec inquiétude les ferments de manifestation dans les grandes villes de son pays (Al-Rasheed, 2011 ; Kamrava, 2012) et s'appuie sur ses médias pour propager un discours hostile aux mobilisations politiques. Dans le contexte saoudien, l'enthousiasme pro-soulèvements, voire pro-révolutionnaire, de Salmân al-'Awda, figure réputée proche du salafisme dit politisé – opposé au quiétisme, dans son ouvrage *As'ila al-thawra* (Questions de révolution) est directement contrebalancé par la position adoptée à l'intérieur de l'establishment religieux, le Comité des grands oulémas. Salmân al-'Awda, considéré avec ses plus de sept millions de « followers » sur Twitter comme l'une des plus influentes figures du champ islamiste transnational, a vu son livre publié début 2012 rapidement interdit par la censure de son pays. 'Abd al-'Azîz Âl al-Shaykh, mufti du Royaume et plus haute autorité religieuse du pays, a dès février 2011 dénoncé les soi-disant ingérences étrangères dans les révolutions tunisiennes et égyptiennes, tout en soulignant l'illégitimité sur le plan religieux de toute contestation dans l'espace public, y compris non violente, tant à l'étranger qu'en Arabie saoudite⁴. En mars 2011, le Comité des grands oulémas d'Arabie saoudite diffuse ainsi une *fatwa* (avis juridique) clarifiant son opposition aux manifestations et autres pétitions anti-gouvernementales⁵.

Au-delà de la préservation d'un ordre politique dominant qui ne lui est pas systématiquement défavorable, la logique quiétiste produit parfois des positionnements contre-intuitifs. Ainsi la défense du pouvoir syrien de Bachar el-Assad par certains salafistes quiétistes apparait-elle comme quelque peu surprenante. En dépit de l'identité alaouite de ce dernier et donc du fait que son « islamité » même est directement remise en cause par le littéralisme salafiste, Rabi' al-Madkhalî en est venu à considérer les opposants au régime syrien comme responsables de la violence. Selon cette figure saoudienne, particulièrement influente dans le champ salafiste transnational, la guerre civile syrienne illustre les limites des soulèvements populaires. Il impute la responsabilité de la violence à celles et ceux qui se sont insurgés contre le régime. Les révolutionnaires sont donc fautifs dans la mesure où leur attitude, à rebours des enseignements salafistes, a conduit le pouvoir (bien que lui-même oppresseur et illégitime sur le plan religieux) à user de la force contre ses opposants⁶.

4. 'Muftî al-Su'ûdiyya', *al-Abrâm*, 5 February 2011, <http://gate.ahram.org.eg/News/37045.aspx>.

5. Editor, *A fatwa from the Council of Senior Scholars in the Kingdom of Saudi Arabia warning against mass demonstrations*, <http://islamopediaonline.org/fatwa/fatwa-council-senior-scholars-kingdom-saudi-arabia-warning-against-mass-demonstrations>.

6. Al-Madkhalî, Rabi', *Al-shaykh Rabi' al-Madkhalî mauqifhu min al-Qadhafi wa Bashar*, <http://www.youtube.com/watch?v=6CWfj7EdhpM>

Dans ce contexte, la prétention apolitique des quiétistes n'est qu'illusoire (Bonnefoy in Rougier, 2008). Les controverses et débats internes au champ islamiste, bien que souvent exprimés à travers un vocabulaire religieux spécifique (mobilisant des labels tels *murji'* (murjite, c'est-à-dire adepte d'une secte antilittéraliste considérée comme impie), *khâriji'* (kharijite, c'est-à-dire identifié aux impies), *taghût* (idolâtre) ou *mubtadi'* (innovateur), faisant référence à des épisodes variés de l'histoire islamique (Wagemakers, 2011), produisent leurs effets dans l'espace public et politique. Ils ne sont donc pas neutres puisqu'ils viennent contester ou légitimer des positions exprimées dans le champ politique autant que dans le champ religieux. Une telle prétention constitue un capital non négligeable qui permet notamment de s'appropriier le soutien direct des pouvoirs ou du moins leur bienveillance.

Au-delà de considérations tactiques, le discours quiétiste possède une force que la détérioration des situations politiques et sécuritaires dans chacune des sociétés ayant été marquées par les mobilisations des « printemps arabes » n'est pas parvenue à remettre en cause de façon manifeste. Ainsi, l'idée que les révolutions ont finalement produit une situation « pire » que celle qui prévalait avant 2011 signale une cohérence qui rend cette branche salafiste parfois séduisante aux yeux des militants.

Quiétistes contre salafistes politiques

Le processus de politisation du salafisme amplifié à la faveur des « printemps arabes » n'a ainsi pas dépourvu les quiétistes de toutes leurs ressources symboliques et discursives, y compris dans des contextes où le changement politique a eu lieu et où les régimes ont chuté. C'est là ce que Joas Wagemakers désigne comme étant le « double effet [*dual effect*] » des printemps arabes dans son étude sur les mouvements salafistes en Jordanie (Wagemakers in Cavatorta et Merone (dir.), 2017). Les soulèvements révolutionnaires arabes ont certes généré un processus de politisation du salafisme mais ont en même temps offert de nouvelles ressources aux quiétistes, choyés par les gouvernants et restés à l'abri de leur répression.

La participation au pouvoir des mouvements issus des Frères musulmans en Tunisie, en Égypte et au Yémen a pu être perçue comme un échec retentissant, signalant l'impasse de la voie politique institutionnelle (Philbrick Yadav, 2015). Face à l'émergence des nouveaux partis salafistes qui prétendent que la posture apolitique a vécu, les quiétistes ont généralement maintenu leur ligne, soulignant les limites du passage au politique et son illégitimité. Les « renégats », anciens quiétistes ayant franchi le pas de la politisation avant 2011 tels le Syrien 'Adnân al-'Ar'ûr, le Yéménite Abû al-Hasan al-Ma'ribî ou l'Égyptien Muhammad Hasan, avaient déjà été la cible d'une offensive venant des tenants d'un quiétisme intransigeant. Ils avaient longtemps fait l'objet d'une réelle ostracisation, de campagnes de diffamation dans les forums internet spécialisés et d'exclusions dans les mosquées et les lieux d'enseignement. Dans cette dynamique, Rabî' al-Madkhalî, depuis son poste à l'Université

islamique de Médine, avait alors été le principal gardien de la pureté salafiste (Meijer, 2011).

Si au lendemain des soulèvements de 2011, la capacité de mobilisation du salafisme quiétiste semble sérieusement érodée, force est de reconnaître que les nouveaux partis salafistes n'ont pas tenu leurs promesses. Certes, quelques semaines après sa constitution, le parti al-Nûr en Égypte fait le plein des voix lors des scrutins législatifs. Fort de la victoire électorale de ce nouveau venu, en 2012 et 2013, la stratégie du passage au politique ne fait plus guère l'objet de discussion au sein du champ salafiste égyptien. Les critiques se focalisent alors sur les choix politiques du parti ou son leadership, mais avalisent le principe de l'institutionnalisation (voir Lacroix dans ce volume). Mais al-Nûr connaît un rapide reflux lié à l'impasse d'une stratégie d'alliance avec le pouvoir autoritaire de 'Abd al-Fatâh al-Sîssî.

En Syrie, et ce dès 2012, la violence a relégué la politique institutionnelle et la perspective d'une politisation du salafisme, privilégiant sa militarisation tout en favorisant des débats internes au champ politico-religieux sur la portée de la violence et les ressorts de la mobilisation (Abazeid et Pierret, 2018). En Jordanie (Wagemakers, 2016), la tentation de la politisation poussée à compter de 2011 achoppe tant sur la crise syrienne que sur les divergences stratégiques internes et l'autoritarisme du pouvoir monarchique. L'institutionnalisation de la *Jam'iyya al-kitâb wa al-sunna* encouragée par son président Zâyid Hammâd et son entrée dans la compétition électorale ont ainsi avorté. Le contexte est encore davantage fermé en Arabie saoudite où l'institutionnalisation même se révèle impossible. L'horizon partisan reste impensable et les blocages politiques et législatifs sont nombreux. Dans le droit fil de la doctrine quiétiste, Sâlih al-Fawzân, membre du Comité des grands oulémas, condamne la création du parti al-Nûr, affirmant que les musulmans doivent se tenir éloignés des partis politiques⁷. Rabi' al-Madkhalî continue pour sa part à s'attaquer à ceux qui comme l'Égyptien Muhammad 'Abd al-Maqsûd ont viré de bord en 2011 en s'engageant dans la politisation⁸.

Au Yémen, la constitution du parti al-Rashâd en mars 2012 a été plus progressive que dans les autres contextes (Bonney et Kuschnitzki, 2015). Elle s'appuie sur un débat autour de l'institutionnalisation du salafisme qui a émergé dans les années 1990 avec la création des associations al-Hikma et al-Ihsân puis a connu de nombreuses controverses et généré une relation complexe entre oulémas et partis politiques islamistes (Heinbach, 2015 ; Burgat et Sbitli, 2003). En lien direct avec un contexte marqué par une vie politique et partisane particulièrement active par rapport aux standards régionaux, ce débat a été réellement structurant dans le champ salafiste. La dénonciation de la *hizbiyya* (esprit de parti) par Muqbil al-Wâdi'î, figure tutélaire du salafisme

7. Al-Fawzân, Sâlih, *Fatwa al-shaykh Sâlih al-Fawzân fi hizb al-Nûr*, <http://www.youtube.com/watch?v=cvy6ukJ1hgg>

8. Al-Madkhalî, Rabi', *Min Abâtil Muhammad 'Abd al-Maqsûd al-Masrî*, http://www.rabee.net/show_des.aspx?pid=3&cid=304

yéménite, a été récurrente. C'est ainsi que la constitution du parti al-Rashâd offre aux quiétistes en 2012 et 2013 une nouvelle opportunité pour s'ériger en garants de la norme religieuse. Les arguments mobilisés n'ont certes rien de neuf mais viennent souligner la réorganisation du courant quiétiste.

Les opposants quiétistes à ce processus de politisation soutiennent que l'institutionnalisation implique une allégeance au concept de démocratie, étranger de leur point de vue à la tradition musulmane. Yahyâ al-Hajûrî nie ainsi au nouveau parti le droit de se revendiquer du salafisme : « Le parti Rashâd (*i.e.* : qui signifie « bien guidé » en arabe) ne mérite pas son nom car il est mal guidé. [...] Je vous le jure, il trompe les gens en diffusant la discorde (*fitna*). Or les gens aiment le salafisme car justement il les préserve de celle-ci⁹. »

Une telle logique de dénégation du bien-fondé du processus de politisation se révèle dans un premier temps peu efficace. L'apparition d'un nouvel acteur dans le champ politique génère en effet un vif intérêt médiatique et politique. Les nouveaux venus jouissent de cette curiosité pendant que les oulémas quiétistes apparaissent comme dépassés, incarnant souvent les restes de systèmes politiques qui contraignaient les acteurs religieux et les citoyens. Leurs compromissions avec les dirigeants balayés par les soulèvements, leur défense maladroite de la légitimité automatique des gouvernants lors des phases révolutionnaires leur ont imposé une mise en retrait, mais aucun *aggiornamento* doctrinal ou idéologique. Cette marginalisation n'est en rien définitive. La politisation salafiste est marquée par des flux et reflux et la logique quiétiste apparaît finalement plus résistante qu'attendu en 2011. Cette capacité à se réinventer et à s'adapter est largement le fruit des variables contextuelles : les impasses des processus révolutionnaires et la violence ont offert aux acteurs quiétistes une nouvelle pertinence.

Recompositions et réinventions quiétistes en contexte

Les dynamiques contextuelles, liées dans le cas yéménite à la détérioration générale de la situation sécuritaire, aux impasses de la transition institutionnelle lancée après le départ du président Saleh en 2012 puis à une guerre caractérisée par l'engagement militaire de l'Arabie saoudite et de ses alliés sur le territoire dès mars 2015, ont directement déterminé les termes du débat au sein du champ salafiste dans ce pays. La résilience quiétiste a donc été pour l'essentiel affaire de circonstances et non de métamorphoses idéologiques. À compter de 2013 et 2014, la branche quiétiste a, dans ce contexte, pu de nouveau se trouver au centre du champ politico-religieux. L'offensive armée menée par la rébellion dite « houthiste », issue de la minorité zaydite/chiite, contre l'institut Dâr al-hadîth fondé par Muqbil al-Wâdî'î et dirigé par Yahyâ al-Hajûrî a directement contribué à contrer les effets de la relégation de ce courant salafiste.

9. Al-Hajûrî, Yahyâ, *Hizb al-Rashâd al-salafî bi lâ rashâd*, http://www.sh-yahia.net/show_sound_2310.html

Le différend entre salafistes et partisans du renouveau de l'identité zaydite est ancien (Bonnefoy, 2011) mais a pris en 2013 une nouvelle ampleur. Le blocus du village de Dammaj qui accueille ce centre de formation salafiste, son bombardement par les miliciens houthistes, les combats (au cours desquels le fils de Yahyâ al-Hajûrî est tué) puis l'évacuation forcée de quelque 10 000 de ses étudiants en janvier 2014 ont constitué les premières étapes d'une marche des houthistes vers le pouvoir. Ces événements ont profondément traumatisé les mouvements islamistes sunnites, ont contribué à la recomposition des identités politiques et confessionnelles et ont généré un mouvement de solidarité en faveur des quiétistes, tant au Yémen et en Arabie saoudite qu'en Europe et en Asie d'où étaient originaires une part significative des étudiants. Une campagne de solidarité a été lancée, des manifestations ont été même organisées¹⁰, une page Facebook « Nous sommes tous Dammâj (*kuluna Dammâj*) » a été lancée par les islamistes sunnites. Les clercs salafistes comme Muhammad al-Imâm¹¹ ou Abû al-Hasan al-Maribî¹², pourtant eux-aussi en tension avec al-Hajuri, ont condamné l'agression et appelé à la mobilisation contre les houthistes, renvoyés à leur identité chiite. Les 10 000 déplacés de Dammâj devaient initialement s'installer dans la région de la Tihama, le long de la Mer Rouge. Certains de ces salafistes quiétistes ont gagné la capitale, Sanaa, pour y former des camps de réfugiés qui ont alors bénéficié de l'action des associations caritatives salafistes et de l'aide des partisans d'al-Rashâd qu'ils ont pourtant de longue date critiqués. Dans la lutte contre les miliciens houthistes, les salafistes quiétistes ont également reçu le soutien de tribus et d'autres courants islamistes sunnites. Le leadership d'al-Qâ'ida dans la péninsule Arabique a proposé son assistance alors que Dammâj était sous blocus, mais Yahyâ al-Hajûrî l'a officiellement rejetée¹³, signalant là la profondeur des désaccords doctrinaux internes au champ salafiste au sujet du recours à la violence et de la relation avec l'État. Une fois Dammâj fermé, Yahyâ al-Hajûrî a donné diverses conférences qui ont drainé un large public, et entamé une tournée dans les gouvernorats du sud du pays avant de trouver refuge en Arabie saoudite.

La prise de Sanaa par les houthistes (cette fois largement aux dépens du parti al-Islâh, branche yéménite des Frères musulmans) en septembre 2014, puis la chute du gouvernement de transition né du « printemps yéménite » à la suite d'un coup d'État mené par les miliciens zaydites en janvier 2015, ont étendu la zone de conflit. La poursuite des avancées territoriales de houthistes jusque dans les zones sunnites du sud-ouest du Yémen et à Aden, la deuxième plus grande ville du pays, a pour sa part accentué une dynamique de polarisation confessionnelle dans laquelle les salafistes quiétistes pouvaient se prévaloir d'une certaine antériorité et

10. Vidéo manifestation salafiste à Tazé : <http://tinyurl.com/huwec5d>

11. Déclaration de Muhammad al-Imam depuis forum internet salafiste : <http://tinyurl.com/jx5ca76>

12. Analyse des réactions salafistes dans le magazine *al-Furqan* : <http://tinyurl.com/jga357v>

13. 'Salafîû al-Yaman bi Dammâj yarfudhûn da'am al-Qa'ida', *Al-Jazira*, 15 novembre 2013, <http://www.aljazeera.net/news/pages/54e9f2c7-f36b-4119-8739-bc016ab92b67>

d'une réelle constance. Le lancement de l'opération militaire « Tempête décisive » en mars 2015 par une coalition emmenée par l'Arabie saoudite pour renverser les houthistes et rétablir les institutions de la transition a été, sans grande surprise, soutenu par une part importante des salafistes. Ceux-ci, y compris des anciens étudiants de Dammâj (tels Basâm al-Mihdhâr et Hâshim al-Sayyid) qui avaient combattu en 2013 contre les houthistes, ont été mobilisés dans le conflit avec des fonds saoudiens, opérant au sol en appui de la coalition.

Yahyâ al-Hajûrî, installé depuis septembre 2014 en Arabie saoudite, avait auparavant appelé de ses vœux la destruction des houthistes qui l'avaient humilié début 2014 – ses paroles pouvaient apparaître comme prémonitoires aux yeux de ses partisans et de ceux qui soutenaient l'opération militaire saoudienne¹⁴. Toutefois, son soutien à cette offensive s'est révélé bien timide et aucune fatwa, texte ou conférence n'est venu apporter explicitement une légitimité religieuse à « Tempête décisive ». Des rumeurs diffusées par des organes de presse proches des houthistes ont fait état en avril 2015 de pressions saoudiennes sur al-Hajûrî pour l'amener à expliciter son soutien, information que l'entourage d'al-Hajûrî s'est empressé de nier.

Muhammad al-Imâm, autre figure quiétiste yéménite, est lui aussi, dans le contexte de la guerre, apparu comme marqué par les spécificités du champ islamiste local. Comme al-Hajûrî, ses origines nord-yéménites ont sans doute déterminé son analyse du conflit. Il ne pouvait pleinement soutenir une opération militaire dont les bombardements ciblaient sa région d'origine. Al-Imam fut vivement critiqué par d'autres salafistes pour avoir entrepris une conciliation en 2014, dans le village de Ma'bar où est installé son institut, avec les houthistes qui contrôlaient la région alentour¹⁵.

À l'inverse, les leaders du parti al-Rashâd se sont engagés sans nuance en faveur de l'opération « Tempête décisive ». Le secrétaire général du parti, 'Abd al-Wahhâb al-Humayqânî (dont la province d'origine, al-Baydhâ', a été la cible d'une offensive houthiste) a trouvé refuge à Riyad comme un grand nombre de responsables politiques opposés aux houthistes. Il a été nommé par le Président en exil Hâdî dans la délégation de représentants du pouvoir yéménite participant aux discussions de paix de Genève en juin 2015. Sa participation à ces pourparlers organisés sous l'égide des Nations Unies a soulevé la controverse car il avait en février 2014 fait l'objet d'une résolution du Trésor américain exigeant que ses avoirs soient gelés, l'accusant (de toute évidence à tort) d'être un membre d'al-Qaïda. Une autre figure salafiste, Hânî Bin Burayk, ancien élève de Dammâj, était nommé en 2016 au gouvernement en exil, chargé de la sécurisation d'Aden, capitale provisoire du pays tant que Sanaa restait aux mains des miliciens houthistes. Bin Burayk, pour son alignement sur la position du gouvernement (assimilé à un engagement partisan) était vivement critiqué par les quiétistes, notamment Muhammad al-Imâm.

14. <https://www.youtube.com/watch?v=AfN1isfkdU>

15. Sur les termes du débat, voir le forum salafi dédié à Muhammad al-Imam : http://minhajcanal.blogspot.fr/2015/06/blog-post_759.html

Marquées par des logiques identitaires parfois refoulées, les alliances tribales localisées se révèlent fréquemment plus structurantes que les seules variables doctrinales ou idéologiques dans les recompositions du champ salafiste. Tout comme leur clairvoyance supposée concernant l'échec des transitions et des soulèvements, cette intégration dans des logiques locales constitue un ressort important de leur résilience dans un contexte de crise. La branche quiétiste parvient par ces deux voies à s'adapter et à préserver sa singularité et donc un éventail de ressources variées dans la compétition qui se joue dans le champ politico-religieux.

Le cas yéménite et le poids des dynamiques contextuelles que son étude signale, ne sont aucunement singuliers. Dans le contexte libyen post-Kadhafi, c'est à travers son alliance avec le général Khalîfa Haftar qui contrôle l'est du pays et sa propre militarisation que la branche quiétiste, emmenée notamment par 'Abudl Raûf Kara, parvient à se réinventer face à la menace d'une marginalisation (Ashour, 2017). Au niveau local comme transnational, l'opposition aux Frères musulmans, ainsi que l'offensive menée contre les soufis accusés d'avoir été complices de l'ancien régime, constituent une ressource importante pour mobiliser et maintenir sa place dans le champ politico-religieux. Dès 2012, des mausolées à Zlîtan sont par exemple détruits par des miliciens salafistes. Malgré la désignation d'ennemis partagés par les salafistes, l'influence des oulémas transnationaux tels Rabî' al-Madkhalî et Muhammad al-Madkhalî s'érode. En effet, ceux-ci ont été instrumentalisés par Kadhafi au début du soulèvement en 2011 et développent un discours qui, dans un nouveau contexte de guerre, apparaît comme déconnecté des dynamiques locales et militaires.

Quiétistes contre État islamique

Parallèlement à la dynamique de politisation, la position de la doctrine salafiste quiétiste n'est pas seulement ébranlée par le processus interne de politisation consécutif aux « Printemps arabes ». Elle se trouve également, et potentiellement avec encore davantage de force, remise en question par l'emprise du courant jihadiste, en particulier porté par l'Organisation de l'État Islamique née en Irak et en Syrie dans le sillage des guerres ravageant ces deux pays. En Libye, c'est l'un des leaders du courant quiétiste, Khâlid al-Firjânî, qui en février 2015 est assassiné à Sirte par les combattants se revendiquant de l'OEI. Dans les différents contextes nationaux, le courant dit salafi-jihadiste représenté par l'OEI et al-Qâ'ida offre un discours et une pratique en apparence éminemment cohérents et sans compromis à l'égard des pouvoirs politiques. Parallèlement aux dynamiques liées à la violence, il se nourrit notamment d'une crise qui traverse l'identité majoritaire sunnite face à l'affirmation politique régionale de la minorité chiite (Abû Haniyya et Abû Rummân, 2015). L'OEI par sa stratégie vient souligner les limites du changement obtenu dans les urnes ou de la démocratie mais aussi, avec une grande intransigeance, les compromissions des oulémas salafistes proches des régimes du monde arabe.

Confronté à de telles critiques, le courant salafiste quiétiste ne reste pas démuni sur le plan intellectuel. En effet, il a pu, à la suite du soulèvement de La Mecque en 1979 (Hegghammer et Lacroix, 2011), puis dans les années 1990 et dans le sillage des attentats du 11 septembre 2001, développer divers arguments visant à délégitimer le recours privilégié à la violence préconisé par le courant jihadiste et teinté d'une logique millénariste. Une telle contre-offensive idéologique avait été menée avec des succès assez variables selon les contextes (Abû Rummân, 2014; Hegghammer, 2010; al-Jamhî, 2008; Lia, 2007). L'assise territoriale de l'OEI ainsi que la puissance de sa propagande en faisaient un concurrent autrement plus sérieux que les mouvements jihadistes qui l'avaient précédée et qui, dans le monde arabe, s'étaient construits en tant qu'avant-garde transnationale déterritorialisée plutôt qu'en tant que structure aspirant à contrôler un territoire et une population.

Face à des figures quiétistes qui se sont elles-mêmes exclues des « printemps arabes » et ont initialement exprimé leur défiance à l'égard des processus révolutionnaires, les jihadistes se sont au contraire directement approprié (Gartenstein-Ross et Vassefi, 2012) ces derniers. L'OEI s'est construite notamment en tant que garante des peuples et de leur religion contre les compromissions supposées des révolutionnaires et des divers mouvements islamistes, Frères musulmans, Taliban et al-Qaïda en tête¹⁶. Dans une série de vidéos diffusées en septembre 2015, Aymân al-Zawâhirî, leader d'al-Qâ'ida depuis la mort d'Usâma Bîn Lâdin, a fait de son organisation le précurseur d'un « printemps islamique (*al-rabi' al-islâmî*) qui passe non par les urnes mais par les armes. Plus précisément, ce « printemps » s'incarnerait du point de vue d'al-Zawâhirî dans certains principes encadrant le recours à la violence et qui sont pour une large part négligés par l'OEI. Les vidéos servent notamment à mettre en scène et à affirmer les tensions et fractures au sein du champ jihadiste. La construction d'une rivalité entre l'OEI et al-Qaïda (Zelin, 2014; Kendall, 2016) donne ainsi lieu à diverses réfutations de la part des oulémas proches d'al-Qaïda qui ne sont pas, dans leur forme comme dans leur contenu, sans rappeler les textes critiques adressés par les quiétistes aux jihadistes. L'OEI génère là une recomposition du champ islamiste dans son ensemble. Dans une compilation de fatwas rédigées par un grand nombre de leaders jihadistes, publiée en 2015 par un site proche d'al-Qaïda, le recours au label infamant de *khawârij*, soit « hérétiques », pour désigner les partisans de l'OEI, apparut comme inattendu venant de ceux qui étaient désignés avec constance comme tels par les salafistes quiétistes (Wagemakers, 2012)¹⁷. Abû Muhammad al-Maqdissî, l'un des plus influents penseurs du courant jihadiste, mais marqué par l'approche quiétiste (Wagemakers, 2013), ainsi qu'Abû Basîr al-Tartûssû étaient parmi les instigateurs de ce retournement qui venait structurer la concurrence à l'intérieur d'un champ jihadiste de plus en plus polarisé.

16. Vidéo « Ya qâ'idat al-Yaman, ilâ ayn tadhhabûn? », Organisation de l'Etat Islamique, wilâyat al-khayr, 16 novembre 2015.

17. Collectif, 2015, *Qalû 'an dawlat al-Baghdâdî*, sans lieu d'édition.

L'emprise jihadiste sur le terrain, à coups de conquêtes territoriales, de propagande manipulant efficacement les codes de la communication politique et de succès opérationnels de plus en plus macabres, a généré en retour une stigmatisation, voire une criminalisation englobant dans sa totalité et donc sans nuance le phénomène salafiste. Salafismes politisés, jihadisme et quietisme sont considérés dans le débat public et dans nombre de décisions politiques comme un continuum, et non à l'aune de leurs différences stratégiques, organisationnelles et doctrinales. Appels à la fermeture d'instituts de formation, surveillance de sites internet, arrestations et placement en résidence surveillée se révèlent souvent indiscriminés. Tel est notamment le cas en Tunisie mais aussi en Europe, particulièrement en France, dans le sillage des attentats de 2015-2016. Le Premier ministre français Manuel Valls expliquait devant l'assemblée nationale, cinq jours après la campagne d'attaques de novembre 2015 revendiquées par l'OEI : « Nous avons un ennemi, et il faut le nommer, c'est l'islamisme radical. Et un des éléments de l'islamisme radical, c'est le salafisme. [...] Il faut lutter très concrètement contre le radicalisme, l'extrémisme, les associations salafistes. Cela suppose de s'attaquer aux mosquées radicales, aux mosquées salafistes, et de pouvoir dissoudre les associations ou groupements de fait qui les constituent¹⁸. »

Afin d'échapper à la criminalisation (tout en continuant d'affirmer un positionnement qui n'est en aucune manière neuf), il revenait dès lors aux figures quietistes de réaffirmer les frontières entre les idéaux-types salafistes et donc de s'engager dans une critique explicite du recours privilégié à la violence armée ciblant les États ou les minorités. Les soubresauts politiques arabes, consécutifs aux soulèvements de 2011, ont une dimension transnationale. Face à la stigmatisation subie, les salafistes quietistes ont pris position dans l'espace public sur les violences, par exemple en France¹⁹.

Contre les jihadistes, qu'ils soient proches d'al-Qaïda, de l'OEI ou d'autres courants, la réponse quietiste, dans le monde arabe et ailleurs, se situe pour l'essentiel sur le plan de la doctrine mais s'inscrit également, comme c'est le cas en Libye ainsi qu'en Syrie, sur le plan militaire. La réfutation quietiste du jihadisme est centrée, sans grande surprise, autour de la conformité ou non au dogme, tel que fondé par le Coran et la tradition prophétique (sunna), des actions des groupes armés. La question de l'authenticité et de la conformité avec l'Islam des origines constitue un enjeu central du débat dans le champ politico-religieux. L'argumentaire construit par les salafistes quietistes contre le courant dit jihadiste se trouve dans le même temps fortement marqué par le contexte politique, dans la mesure où il se fonde sur une évaluation concrète des rapports de force à l'échelle nationale ou internationale qui vient invalider

18. Voir le compte-rendu des débats : <http://www.assemblee-nationale.fr/14/cri/2015-2016/20160058.asp>

19. Voir par exemple, le prêche de Youssef Abu Anas, « Condamnation des attentats de Paris et conseils à la jeunesse musulmane » du 21 novembre 2015 dans la mosquée d'Équivilly, près de Paris : <http://www.lavoiedroite.com/preches-du-vendredi/condamnation-des-attentats-de-paris-et-conseils-la-jeunesse-musulmane>.

la pertinence du recours à l'action directe. À quoi bon se battre si la défaite est certaine et risque de produire un plus grand mal ? Dès les années 1990, Muqbil al-Wâdi'î, fondateur du courant salafiste yéménite, a mis en garde contre l'aventurisme jihadiste dont les effets seraient *in fine* néfastes pour les musulmans, notamment parce que ces derniers ne sont pas en situation matérielle et militaire d'affronter les grandes puissances occidentales (Bonnefoy, 2011).

Les références historiques ou doctrinales se doublent toutefois de considérations morales sur la corruption de la pratique du pouvoir de l'OEI, sur sa violence indiscriminée, voire sur la manipulation américaine (ou israélienne) dont ce groupe est censé être le fruit. Le saoudien Muhammad al-Madkhalî précise ainsi que l'OEI dans sa pratique ne respecte pas les conditions d'un jihad légitime fixées par les oulémas, mais aussi le pouvoir politique²⁰. Mufti du Royaume saoudien, 'Abd al-'Azîz Âl al-Shaykh, après avoir dénié le droit aux Saoudiens de combattre en Syrie au côté des rebelles, désigne l'OEI comme le principal ennemi des musulmans²¹. Son fils, Sâlih 'Abd al-'Azîz Âl al-Shaykh, ministre saoudien des Affaires religieuses, développe dans le même temps une analyse aux accents « complotistes » faisant de ce mouvement une création des services de sécurité étrangers au service de l'Iran et du régime de Bachar el-Assad²².

Les événements ont conforté le positionnement quiétiste : face au chaos généré par la violence indiscriminée des jihadistes, les mises en garde quiétistes contre la division causée par la contestation a trouvé une nouvelle pertinence dans un contexte international structuré en Europe, mais aussi dans le monde arabe, autour de la lutte contre la violence jihadiste. Les entrepreneurs quiétistes peuvent à bon droit prétendre avoir prévu ce qui allait advenir des « printemps arabes » et ainsi apparaître comme clairvoyants.

*

* *

Par-delà des spécificités locales évidentes, il est remarquable de constater la résilience du salafisme dit quiétiste à l'échelle du monde arabe. Contre les mobilisations révolutionnaires en 2011 et 2012, puis contre les Frères musulmans au pouvoir en 2013 et 2014 et enfin contre l'OEI en 2015 et 2016, ce courant a continuellement rempli une fonction politique, potentiellement instrumentalisée par une variété d'acteurs, pouvoirs étatiques et mouvements « réactionnaires » en tête tant à l'échelle nationale qu'au niveau régional. Ce rôle a évolué et s'est renouvelé en fonction du contexte sans qu'émergent des transformations doctrinales manifestes ou des revirements d'alliance évidents

20. Voir la vidéo de Muhammad al-Madkhalî, « Haqîqa Dâ'ish », <https://www.youtube.com/watch?v=pOhQG7zPylc>

21. Voir le compte rendu de la déclaration : <http://alwatan.kuwait.tt/article/details.aspx?id=379544>
 22. La déclaration du prêche fut disponible sur le site du religieux (<http://saleh.af.org.sa/node/487>) avant d'être retirée, sans doute en 2016.

au sein de cette branche. L'orientation quiétiste se maintient contre vents et marées, se donnant une apparence de cohérence et constituant dès lors le gage de la perpétuation du salafisme et de ses entrepreneurs politiques et religieux. En revanche, si la place des entrepreneurs et leaders salafistes et des oulémas parvient à être préservée ou réinventée, rien ne nous permet de présager du devenir des militants anonymes et de leur volonté de continuer à suivre ces entrepreneurs alors que les champs politiques et religieux sont bouleversés. La cohérence de façade dans un contexte extrêmement mouvementé suffira-t-elle à préserver sur le long terme le soutien, même minoritaire, dont bénéficie l'option quiétiste ? Ou bien verra-t-on localement se développer des dynamiques de transhumance d'une branche salafiste vers l'autre, marque de la profondeur des recompositions ? Dès lors, les options qui s'offrent aux acteurs, entre processus de « sortie de rôle » (Fuchs Ebaugh, 1988) ou de radicalisation (Khosrokhavar, 2014) et trajectoires individuelles de violence, sont variées. Le champ salafiste continue à se réorganiser et vient offrir une fenêtre sur le désarroi politique mais aussi religieux né dans le sillage des « printemps arabes ». Ces dynamiques, pourtant significatives, constituent un objet qui reste encore très largement à défricher par les sciences sociales.

Laurent BONNEFOY

CNRS, Centre de recherches internationales, Sciences Po Paris

laurent.bonnefoy@sciencespo.fr

Bibliographie

- ABAZEID Ahmed et PIERRET Thomas, 2018, « Les rebelles syriens d'Ahrar al-Sham entre légitimités jihadiste et révolutionnaire », *Critique internationale*, 78, p. 63-84.
- ABÛ HANIYYA Hasan et ABÛ RUMMÂN Muhammad, 2015, *Tanzîm al-dawlat al-islamiyya. Al-Azma al-sunniyya wa al-sirâ' alâ al-jihâdiyya al-'alâmiyya*, Amman, Friedrich Ebert.
- ABÛ RUMMÂN Muhammad, 2013, *al-Salafiyûn wa al-rabi' al-'arabi. Su'âl al-dîn wa al-dimuqratiyya fî al-siyâsat al-'arabiyya*, Beyrouth, Markaz al-wahda al-'arabiyya.
- ABÛ RUMMÂN Muhammad, 2014, *Anâ Salafî. Bahth fî al-hawiya al-wâq'iyya mutakhayla ladâ al-salafiyîn*, Amman, Friedrich Ebert.
- ADRAOUI Mohammed-Ali, 2013, *Le salafisme, du Golfe aux banlieues*, Paris, Presses universitaires de France.
- AL-ÂNANI Khalil et MAZLEE Malek, 2013, "Pious Way to Politics. The Rise of Political Salafism in Post-Mubarak Egypt", *Digest of Middle East Studies*, vol. 22, n° 1, p. 57-73.
- AL-'AWDA Salmân, 2012, *As'îla al-thawra*, Beyrouth, Markaz na'ama.
- AL-DAGHSHÎ Ahmad, 2004, *Al-khilâf al-salafî al-salafâ fî al-Yaman*, Sanaa, al-'Ubâdî.
- AL-HASAN Hasan, 2015, "Sectarianism meets the Arab Spring: TGONU, a broad-based Sunni movement emerges in Bahrain", *Arabian Humanities*, n° 4.
- AL-JAMHÎ Sa'id, 2008, *Tanzîm al-Qâ'ida. Al-Yaman namûdhajan*, Le Caire, Madbûlî.
- ALLAL Amin et PIERRET Thomas (dir.), 2013, *Au cœur des révoltes arabes. Devenir révolutionnaires*, Paris, Armand Colin.

- AL-NAJJAR Abeer, 2012, “‘Pure’ Salafi Broadcasting. Al-Majd Channel (Saudi Arabia)” in Khaled Hroub (dir.), *Religious Broadcasting in the Middle East*, London, Hurst, p. 35-55.
- AL-RASHEED Madawi, 2006, *Contesting the Saudi State. Islamic Voices from a New Generation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- AL-RASHEED Madawi, 2011, “Sectarianism as Counter-Revolution: Saudi Responses to the Arab Spring”, *Studies in Ethnicity and Nationalism*, vol. 11, n° 3, p. 513-526.
- ASHOUR Omar, 2017 (à paraître), “Between ISIS and a Failed State: The Saga of Libyan Islamists” in Shadi Hamid et Will McCants (dirs.), *Rethinking Political Islam*, Oxford, Oxford University Press.
- BENNANI-CHRAÏBI Mounia et FILLIEULE Olivier, 2012, « Pour une sociologie des situations révolutionnaires. Retour sur les révoltes arabes », *Revue française de science politique*, vol. 62, n°s 5-6, p. 767-796.
- BONNEFOY Laurent, 2011a, “Violence in Contemporary Yemen: State, Society and Salafis”, *The Muslim World*, vol. 101, n° 2, p. 324-346.
- BONNEFOY Laurent, 2011b, *Salafism in Yemen. Transnationalism and Religious Identity*, Londres, Hurst.
- BONNEFOY Laurent et POIRIER Marine, 2012, « La structuration de la révolution yéménite. Essai d’analyse d’un processus en marche », *Revue française de science politique*, vol. 62, n° 5-6, p. 895-913.
- BONNEFOY Laurent, 2013, “The Yemeni revolutionary process: Have the ‘shabab al-thawra’ lost in the face of institutionalized politics?” *Moulay Hicham Foundation Papers*.
- BONNEFOY Laurent et CATUSSE Myriam (dir.), 2013, *Jeunesses arabes. Du Maroc au Yémen: loisirs, cultures et politique*, Paris, La Découverte.
- BONNEFOY Laurent et KUSCHNITZKI Judit, 2015, “Salafis and the Arab Spring in Yemen: Progressive Politicization and Resilient Quietism”, *Arabian Humanities*, n° 4.
- BOURDIEU Pierre, 1971, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, n° 12, p. 295-334.
- BRADLEY John, 2012, *After the Arab Spring. How Islamists Hijacked the Middle East Revolts*, New York, Palgrave Macmillan.
- BURGAT François et SBITLI Mohammed, 2003, « Les salafis au Yémen... ou la modernisation malgré tout », *Chroniques yéménites*, n° 10, p. 123-152.
- BURGAT François, 2005, *L’Islamisme à l’heure d’al-Qaïda*, Paris, La Découverte.
- BURGAT François, 2011, « Entretien », *Confluences Méditerranée*, n° 76, p. 13-21.
- BURGAT François, 2015, « De Ghannouchi à Baghdadi. Le Printemps arabe, entre contre-révolution et professionnalisation », *Les carnets de l’IREMAM*, <http://iremam.hypotheses.org/5734>
- CAILLET Romain, 2011, « Le champ salafi au prisme des révolutions tunisienne et égyptienne », *Carnets de l’Ifpo*, <http://ifpo.hypotheses.org/1255>
- CAMAU Michel et VAIREL Frédéric (dir.), 2015, *Soulèvements et recompositions politiques dans le monde arabe*, Montréal, Presses universitaires de Montréal.
- CAVARTORTA Francesco et MERONE Fabio, 2013, “Salafist movement and sheikhism in the Tunisian Democratic Transition”, *Middle East Law and Governance*, vol. 5, p. 308-330.
- CAVARTORTA Francesco et MERONE Fabio (dir.), 2017, *Salafism after the Arab Awakening. Contending with the People’s Power*, Londres, Hurst.

- DABÈNE Olivier, GEISSER Vincent et MASSARDIER Gilles (dir.), 2008, *Autoritarismes démocratiques et démocraties autoritaires au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte.
- FILIU Jean-Pierre, 2011, *The Arab Revolution. Ten Lessons from the Democratic Uprising*, New York, Oxford University Press.
- FILIU Jean-Pierre, 2015, *From Deep State to Islamic State. The Arab Counter-Revolution and its Jihadi Legacy*, Londres, Hurst.
- FUCHS Ebaugh Helen Rose, 1988, *Becoming an Ex. The Process of Role Exit*, Chicago, University of Chicago Press.
- GARTENSTEIN-ROSS Daveed et VASSEFI Tara, 2012, “Perceptions of the ‘Arab Spring’ within the Salafi-Jihadi Movement”, *Studies in Conflict and Terrorism*, vol. 35, n° 12, p. 831-848.
- HAYKEL Bernard, 2002, “The Salafis in Yemen at the crossroads. An Obituary of Shaykh Muqbil al-Wadîi of Dammaj”, *Jemen Report*, n° 2, p. 28-31.
- HEGGHAMMER Thomas et LACROIX Stéphane, 2011, *The Meccan Rebellion. The Story of Juhayman al-Utaybi Revisited*, London, Amal Press.
- HEGGHAMMER Thomas, 2010, *Jihad in Saudi Arabia. Violence and Pan-Islamism since 1979*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HEINBACH Jens, 2015, “Contesting the Monopoly of Interpretation. The Uneasy Relationship between Ulama and Sunni Partis in Yemen”, *Middle Eastern Studies*, vol. 55, n° 4, p. 563-584.
- HIRSCHMAN Albert, 1970, *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- KAMRAVA Mehran, 2012, “The Arab Spring and the Saudi-led counter-revolution”, *Orbis*, vol. 56, n° 1, p. 96-104.
- KENDALL Elisabeth, 2016, “Al-Qaeda and Islamic State in Yemen: A Battle for Local Audiences” in Simon Staffell et Akil Nawar (dirs.), *Jihadism Transformed. Al-Qaeda and Islamic State’s Global Battle of Ideas*, Londres, Hurst, p. 89-110.
- KHOSROKHAVAR Farhad, 2014, *Radicalisation*, Paris, Maison des sciences de l’Homme.
- LACROIX Stéphane, 2010, *Les islamistes saoudiens. Une insurrection manquée*, Paris, Presses universitaires de France.
- LACROIX Stéphane, 2012, *Sheikhs and Politicians: Inside the New Egyptian Salafism*, Doha, Brookings Doha Center.
- LACROIX Stéphane et ROUGIER Bernard (dir.), 2015, *L’Égypte en révolutions*, Paris, Presses universitaires de France.
- LAGROYE Jacques (dir.), 2003, *La politisation*, Paris, Belin.
- LAHOUD-TATAR Carine, 2011, *Islam et politique au Koweït*, Paris, Presses universitaires de France.
- LIA Brynjar, 2007, *Architect of Global Jihad. The Life of al-Qaida Strategist Abu Mus’ab al-Suri*, Londres, Hurst.
- MCCANTS Will, 2011, “Al Qaeda’s Challenge: The Jihadists’ War with Islamist Democrats”, *Foreign Affairs*, <https://www.foreignaffairs.com/articles/south-asia/2011-09-01/al-qaedas-challenge>
- MEIJER Roel, 2011, “Politicizing *al-jarh wa-l-ta’dil*: Rabi b. Hadi al-Madkhali and the transnational battle for religious authority”, in Nicolet Boekhoff-van der Voort, Kees

- Versteegh et Joas Wagemakers (dir.), *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam: Essays in Honor of Harald Motzki*, Leiden, Brill, p. 375-399.
- MEIJER Roel (dir.), 2009, *Global Salafism*, Londres, Hurst.
- MOULINE Nabil, 2015, “Enforcing and Reinforcing the State’s Islam. The Functioning of the Committee of Senior Scholars” in Bernard Haykel, Thomas Hegghammer et Stéphane Lacroix (dir.), *Saudi Arabia in Transition*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 48-69.
- MOULINE Nabil, 2011, *Les clercs de l’Islam. Autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie saoudite (xviii^e-xxi^e siècles)*, Paris, Presses universitaires de France.
- NATHAN Andrew, 2003, “Authoritarian Resilience”, *Journal of Democracy*, vol. 14, n° 1, p. 6-17.
- PALL Zoltan, 2013, *Lebanese Salafis between the Gulf and Europe*, Amsterdam, Amsterdam University Press.
- PIERRET Thomas, 2011, *Baas et Islam en Syrie*, Paris, Presses universitaires de France.
- PHILBRICK Yadav Stacey, 2015, *Yemen’s Muslim Brotherhood and the Perils of Powersharing*, Project on the US Relations with the Islamic World.
- ROUGIER Bernard (dir.), 2008, *Qu’est-ce que le salafisme?* Paris, Presses universitaires de France.
- UTVIK Bjørn Olav, 2014, “The Ikhwanization of the Salafis: Piety in the Politics of Egypt and Kuwait”, *Middle East Critique*, vol. 23, n° 1, p. 5-27.
- VANNETZEL Marie, 2016, *Les Frères musulmans égyptiens. Enquête sur un secret public*, Paris, Éditions Karthala.
- WAGEMAKERS Joas, 2016, *Salafism in Jordan. Political Islam in a Quietist Community*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WAGEMAKERS Joas, 2013, *A Quietist Jihadi. The Ideology and influence of Muhammad al-Maqdisi*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WAGEMAKERS Joas, 2012, “‘Seceders’ and ‘Postponers’? An Analysis of the ‘Khawarij’ and ‘Murji’a’ Labels in Polemical Debates between Quietist and Jihadi-Salafis”, in Jeevan Deol and Zaheer Kazmi (eds.), *Contextualising Jihadi Thought*, London, Hurst, p. 145-164.
- WIKTOROWICZ Quintan, 2006, “Anatomy of the Salafi Movement”, *Studies in Conflict and Terrorism*, n° 29, p. 207-239.
- WIKTOROWICZ Quintan, 2000, *The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan*, New York, State University of New York Press.
- ZELIN Aaron, 2014, “The War between ISIS and al-Qaeda for Supremacy of the Global Jihadist Movement”, *Washington Institute for Near East Policy Research Notes*, n° 20.

Le salafisme quiétiste face aux recompositions politiques et religieuses dans le monde arabe (2011-2016)

Les « printemps arabes » ont tôt fait d’affecter les différentes expressions du salafisme contemporain, favorisant en particulier une dynamique de politisation qui a, en apparence, fragilisé les fondements prétendument apolitiques de sa branche quiétiste. Cette contribution s’intéresse aux processus de mobilisation

et aux recompositions de cette composante du champ politico-religieux islamiste sunnite. Elle démontre combien le rejet de l'engagement politique et de la contestation révolutionnaire, associé à un échec des transitions engagées a permis d'assurer la réinvention et résilience du salafisme quietiste. Face à la violence et la guerre, en s'appuyant aussi sur les mécanismes favorisés par les Etats contre-révolutionnaires, en particulier l'Arabie saoudite et l'Égypte, les clercs et entrepreneurs salafistes ont trouvé des ressources pour préserver leur position dans un champ concurrentiel.

Mots-clés : Révolution, islamisme, salafisme, violence, mobilisations.

Quietist Salafism in the face of political and religious recompositions in the Arab world (2011-2016)

The «Arab Spring» significantly affected the different expressions of contemporary Salafism, favoring in particular a dynamic of politicization that, apparently, weakened the supposedly apolitical foundations of its quietist branch. The subsequent rejection of political commitment and of revolutionary protests, coupled with a failure of the transitions initiated, has led to a reinvention and resilience of quietist Salafism. In the face of violence and war, while simultaneously benefiting from mechanisms encouraged by counter-revolutionary states, especially Saudi Arabia and Egypt, Salafi clerics and entrepreneurs have mobilized new resources to preserve their position in a competitive field.

Keywords: revolution, Islamism, Salafism, violence, mobilization.

Salafismo quietista frente a las recomposiciones políticas y religiosas en el mundo árabe (2011-2016)

La «primavera árabe» pronto afectó las diferentes expresiones del salafismo contemporáneo, favoreciendo en particular una dinámica de politización que, aparentemente, debilitó los fundamentos supuestamente apolíticos de su rama quietista. Esta contribución se centra en los procesos de movilización y recomposición de este componente del campo político-religioso islamista sunnita. Demuestra cómo el rechazo del compromiso político y la protesta revolucionaria, junto con el fracaso de las transiciones iniciadas, han hecho posible reinventar y resiliencia al salafismo quietista. Frente a la violencia y la guerra, confiando también en los mecanismos favorecidos por los estados contrarrevolucionarios, especialmente Arabia Saudita y Egipto, los clérigos y empresarios salafistas han encontrado recursos para preservar su posición en un campo competitivo.

Palabras clave: Revolución, islamismo, salafismo, violencia, movilizaciones.