
Amr Elshobaki

Les Frères musulmans des origines à nos jours



KARTHALA

L'organisation des Frères musulmans a été fondée en 1928 par Hasan al-Bannâ. Avec elle est né le plus grand mouvement islamique que le Monde arabe et islamique ait connu au cours du XX^e siècle. Les Frères musulmans ont été au cœur des événements qu'a vécus la région depuis cette date. Ils ont combattu en Palestine en 1948, ils ont soutenu le roi Farouk dès le début de son règne, sans toutefois parier sur la monarchie. Opposés à Nasser, réconciliés avec Sadate, ils se sont finalement retournés contre ce dernier puis contre son successeur le président Moubarak. C'est un mouvement aux multiples visages dont les priorités varient en fonction du contexte politique.

À l'instar des régimes arabes, les Européens n'ont pas traité de la même manière les différents mouvements se réclamant de « l'école des Frères musulmans ». Ainsi, ils refusent d'établir un dialogue avec le Hamas en Palestine alors qu'ils ont soutenu l'intégration en Iraq du Parti islamique irakien et ont pris une position neutre à l'égard du mouvement « La Société de la Paix » en Algérie. En Égypte, ils sont toujours exclus du jeu politique et le régime actuel les considère comme un mouvement illégal, bien qu'ils aient réussi à gagner 88 sièges au Parlement égyptien et possèdent une existence légale en Jordanie, au Koweït et au Yémen.

Dans cet ouvrage, l'auteur fait le récit et l'analyse des évolutions qu'a connues le mouvement. Jusqu'en 1948, les Frères musulmans restent fidèles à un discours moralisateur. C'est à l'occasion de leur participation à la guerre en Palestine qu'ils acquièrent une dimension militaire, connue sous le nom d'Organisation spéciale des Frères musulmans (*al-Tanzîm al-Khâss*). À la fin des années 1980, les Frères abandonnent le dogmatisme idéologique et politique qui les avait caractérisés au cours des quatre décennies précédentes. C'est un modèle d'action politique et sociale qu'ils cherchent à incarner dans une nouvelle phase politique.

Amr Elshobaki s'interroge enfin sur l'étendue de la transformation survenue dans le discours des Frères musulmans vis-à-vis du processus démocratique. Le mouvement a-t-il favorisé ou non l'ouverture démocratique et l'acceptation des règles du pluralisme politique ?



Docteur en sciences politiques de l'université Paris 1 Sorbonne, Amr Elshobaki est le directeur du Département des études arabes-européennes du Centre Al-Ahram pour les études politiques et stratégiques (Le Caire). Il est l'auteur de nombreuses publications sur les systèmes politiques arabes et les mouvements islamiques.

KARTHALA sur Internet : <http://www.karthala.com>
Paiement sécurisé

Couverture : Détail de la *kiswa*, étoffe de soie noire ornée de versets coraniques dorés qui recouvre la Ka'ba à La Mecque.

© Éditions KKKARTHALA,
2009 ISBN :
978-2-8111-3112-8

Amr Elshobaki

Les Frères musulmans des origines à nos jours

**Éditions KARTHALA
22-24, boulevard Arago
75013 Paris**

*À ma mère, ma femme Heba
et mon fils Mahmoud.*

Je remercie Yann Le Troquer, Dalia et Chérine Shams
pour leur aide dans la relecture de cet ouvrage,
ainsi que le journal *al-Doustor* pour sa collaboration
à la réalisation du cahier photos.

Introduction

Les études consacrées au courant islamiste contemporain se sont multipliées ces dernières années. La majorité d'entre elles tendent à analyser ce phénomène comme appartenant à un « monde » culturel spécifique et fermé sur lui-même. D'autres veulent lutter contre cette approche qui risque d'entraîner, selon elles, obscurantisme et aliénation. Enfin, plus rarement, quelques études essaient d'aborder la question islamiste comme un phénomène sociopolitique faisant partie de la vie politique et du processus de développement démocratique que connaissent plusieurs sociétés arabo-musulmanes.

Étudier le phénomène islamiste contemporain nécessite, par ailleurs, l'adoption d'une approche pluridisciplinaire qui prenne en compte le facteur religieux et sacré, le facteur culturel et enfin le contexte économique et social.

La principale question serait-elle de savoir s'il y a une relation de cause à effet entre l'apparition du courant islamiste en Égypte, dans le monde arabo-musulman, et le patrimoine culturel de ce monde ? Autrement dit, est-ce que l'apparition de ce courant est le résultat de crises sociales ou celui d'un héritage culturel spécifique ?

La majorité des réponses apportées à cette question se caractérisent par l'adhésion complète à une hypothèse ou à l'autre. Certains ont considéré l'émergence de « l'islam politique » comme ayant une simple cause culturelle dont l'origine se trouve dans la spécificité de la civilisation arabo-musulmane et dans la nature même du texte islamique sacré. Les autres l'ont par contre qualifiée de pur phénomène social qui remonte à la crise économique et aux hésitations démocratiques et politiques dans ces pays.

En réalité, s'il est possible de considérer que le facteur culturel explique en partie l'existence de l'islamisme, on ne peut pour autant écarter le facteur social qui a contribué, de manière décisive, au développement de ce courant et à la constitution de son discours politique.

Pour percevoir la complexité du phénomène de l'islamisme, il faut, en premier lieu, distinguer les causes de son émergence et celles de sa diffusion. La majorité des écrits portant sur cette question ont confondu les éléments ayant occasionné la naissance de ce phénomène et ceux qui ont facilité son développement ou sa régression.

Il serait difficile d'observer les courants de l'islam politique qui sont l'un des aspects les plus marquants de la culture islamique à partir d'un ensemble de textes historiques durs dont l'interprétation ne varie pas selon les époques historiques. Il serait également difficile de résumer ce mouvement à ses propres textes idéologiques émis à une période donnée. Il est certain que l'islam politique contemporain depuis sa concrétisation comprend des modérés et des extrémistes, des partisans de la paix et des tenants de la violence ; de même, son discours politique n'est pas constant mais a vu plusieurs mutations et révisions suivant le contexte social et politique.

Le texte islamique fondamentaliste duquel part l'islamisme politique représente l'élément sinon unique du moins essentiel pour interpréter les complexités sociales et politiques du phénomène islamique.

Comprendre l'islamisme, c'est encore se souvenir qu'il repose sur des hommes et des femmes et non sur les formules d'un dogme, quand bien même celui-ci serait plus accessible au regard extérieur que les millions d'individus qui s'en réclament (Burgat, 1988, p. 6).

Ainsi, il faut approcher le discours islamiste non comme un texte isolé de la réalité sociale mais comme le produit d'une interaction entre ce point de départ originel et la réalité politique et sociale environnante.

D'où l'importance d'une lecture du discours islamiste pacifiste en Égypte, celui qui est à l'origine du mouvement des Frères musulmans, à travers son interaction avec plusieurs des expériences politiques qu'a connues le pays depuis la Monarchie jusqu'à la République, et ce pour appréhender de manière plus claire le degré de stabilité et l'impact du changement sur ce discours.

La trajectoire de l'interaction entre le culturel et le social est, selon nous, une longue trajectoire historique au cours de laquelle il est difficile de figer le culturel dans une destinée inévitable et invariable. De même, on ne peut ignorer l'influence du social sur le culturel, malgré leurs natures différentes et le mécanisme spécial qui régit le changement à l'intérieur de chacun d'eux. Il est toutefois difficile de considérer qu'il existe un espace culturel éternel. De là, il devient possible de considérer la « référence » culturelle et civilisationnelle islamique comme un élément catalyseur du succès de l'opération de transformation démocratique en Égypte et dans le monde arabe. Nous pouvons imaginer, dans l'avenir proche, l'apparition d'un courant « islamiste démocratique » qui ne trouve

aucune contradiction entre sa relation religieuse, historique et culturelle à l'islam d'un côté et son discours politique et ses pratiques démocratiques d'un autre côté. Les islamistes sont plus avancés qu'on ne le croit généralement dans la reconnaissance des droits de l'homme et la notion de citoyenneté.

Pour résumer, la pensée islamique « modérée » a évolué en direction du pluralisme, mais non du libéralisme (Kramer, 1993, p. 288-289). Peut-être l'expérience de la jeunesse du Parti al-Wasat est-elle un indice clair sur l'amplitude du développement et l'ouverture démocratique qu'a connus le groupe de l'islam politique.

Cependant, le contexte sociopolitique reste un élément important dans la formulation finale du texte religieux et du discours islamique.

Le choix du mouvement des Frères musulmans en Égypte, comme modèle pour servir à l'étude du mouvement islamiste contemporain, n'a pas été uniquement motivé par le fait qu'il s'agit du mouvement principal duquel proviennent la plupart des courants islamistes sur les scènes arabe et islamique ; c'est surtout que ce mouvement a proposé un discours différent et a incomparablement réussi à exprimer l'intégralité des changements survenus dans le discours islamiste contemporain.

Il suffirait en effet de regarder de plus près le patrimoine des Frères musulmans pour que reviennent à l'esprit les trois époques successives vécues par la plupart des pays arabes, à savoir la monarchie, la libération nationale et l'ouverture politique contrôlée. Ces divers contextes politiques ont influencé le discours religieux, politique et injonctif des Frères musulmans, contribuant dès lors à transformer profondément quelques-unes des composantes de ce discours en fonction des circonstances et du climat prédominant à chaque époque.

Nous tenterons, dans cette étude, de présenter une analyse de ces transformations idéologiques et politiques survenues dans le discours contemporain des Frères musulmans et dont les différents modèles ont eu des répercussions plus ou moins importantes sur la plupart des mouvements islamistes contemporains.

L'organisation spéciale « al-Tanzîm al-Khâss » et le discours « qutbiste » des Frères musulmans ont constitué un repère majeur pour les groupes de violence religieuse présents sur les scènes arabe et islamique. Le discours pacifiste des Frères musulmans a servi de référence à de nombreux mouvements modérés de l'islam politique dans l'ensemble du monde arabe – pour la plupart prolongements de l'organisation des Frères musulmans –, depuis la Société de la paix (Mujtama'a al-salâm) en Algérie ou le Parti de la Réforme (Hizb al-islâm) au Yémen, en passant par les mouvements islamistes de la majorité des pays du golfe Arabo-Persique et le groupe al-Da'wa wa-l-Tabligh en Égypte, qui n'a jamais

exercé d'activité politique et qui a trouvé dans certains éléments du patrimoine des Frères musulmans un soutien à ses positions de refus de la politique et de l'action qui lui est liée.

Nous pouvons ainsi constater que l'expérience des Frères musulmans, forte de plus de trois quarts de siècle d'existence, a produit de nombreux modèles de Frères. D'où l'importance d'une approche de ce mouvement si l'on veut mieux comprendre le phénomène islamique, la plupart des autres études portant sur le phénomène global, indépendamment du modèle des Frères musulmans traité sous ses aspects divers.

Le discours des Frères musulmans a toujours changé en fonction des contextes historique et politique et s'est aussi caractérisé par sa complexité. Il est possible de définir *trois périodes* principales correspondant à l'interaction d'expériences politiques différentes et quelquefois contradictoires.

La première période correspond aux Frères musulmans de l'époque monarchique dont le discours prosélytique fut caractérisé par une forte généralisation, ainsi que par la présence de constantes religieuses.

De la fondation de leur mouvement en 1928 jusqu'à la révolution de 1952, les Frères musulmans tentèrent de réaliser une expansion horizontale et verticale sur les villes et les villages d'Égypte. Ils se basèrent pour cela sur le principe de recrutement de nouveaux éléments, tout en se tenant à l'écart des luttes politiques quotidiennes que d'autres forces menaient contre la monarchie et contre l'occupation britannique, allant quelquefois jusqu'à prendre le parti de la première ou ignorer la résistance contre la seconde.

Les Frères musulmans adoptèrent une « vision réformatrice » dont l'objectif était de faire appliquer la *chari'a* et de revenir aux traditions morales islamiques sans confrontation avec le pouvoir. L'image des Frères musulmans entre 1928 et 1948 était celle d'un mouvement ayant un discours complexe, des pratiques différentes et une structure d'organisation à plusieurs niveaux.

L'un des paradoxes du discours des « Frères musulmans fondateurs » réside dans le fait qu'ils utilisaient des moyens de recrutement politique rejoignant, sous certains aspects, ceux employés par les autres forces politiques, tout en voulant exclure les programmes politiques au profit d'un prosélytisme fondé sur des valeurs morales et religieuses.

De la fondation de leur mouvement par le cheikh Hasan al-Bannâ en 1928 jusqu'en 1948, les Frères musulmans restèrent fidèles à ce discours « moralisateur » ainsi qu'aux méthodes pacifistes d'action sociale. La situation explosa cependant à la suite de leur participation à la guerre de Palestine et de la révélation des compétences militaires de ce

qui fut alors connu sous le nom d'Organisation spéciale des Frères musulmans (al-Tanzîm al-Khâs). L'un des membres de cette organisation assassina le Premier ministre égyptien en décembre 1948, après que le gouvernement eut décidé de dissoudre le mouvement des Frères musulmans.

Cette date marque le passage du mouvement des Frères musulmans à *une deuxième phase* au cours de laquelle il devint un mouvement illégal et évolua dans un contexte politique nouveau né de la Révolution de juillet, de la chute de la monarchie et de la proclamation de la République.

Les Frères musulmans se retrouvèrent dans un contexte de radicalisme caractérisé par une violente confrontation avec l'État, contrairement à la volonté de la majeure partie des militants du groupe. Les Frères musulmans fondateurs donnèrent naissance non seulement à une autre formation, mais aussi à une idéologie plus radicale, incarnée ultérieurement par Sayyid Qutb.

Au cours de cette *deuxième phase* que nous avons intitulée « Les Frères musulmans du dogmatisme », ils tinrent un discours non seulement moralisateur, mais également inapte à recruter, comme auparavant, de nombreux militants à travers l'action sociale. Cette situation isola les cadres des Frères musulmans de leurs partisans. Le caractère hermétique de leur discours s'aggrava et cet état de sclérose idéologique et politique dura de l'assassinat d'al-Noqrachi en 1948 à celui de Sadate en 1981.

Cette période peut être divisée en deux parties : la première débute après l'assassinat du Premier ministre al-Noqrâchi en 1948 et va jusqu'à la mort de Nasser en 1970. Les Frères « du dogmatisme combattant » des années cinquante et soixante se nourrirent de l'idéologie et des pratiques de l'organisation spéciale des années quarante. La deuxième partie commence avec le « règne de Sadate » en 1970. Le mandat de ce « président croyant » fut toutefois caractérisé par le changement de toile de fond politique. Les « Frères musulmans du dogmatisme » passèrent du contexte conflictuel et violent de la fin de la monarchie et de l'époque nassérienne à un contexte plus conciliant sous le nouveau régime sadatien.

Le fait que le président Sadate ait relaxé les militants des Frères musulmans emprisonnés et qu'il ait légalisé leurs publications auparavant interdites contribua à créer ce nouveau contexte politico-social. Des cheikhs proches des Frères musulmans furent autorisés à s'exprimer dans les mosquées, proférant de violentes critiques à l'égard de l'époque nassérienne et des critiques plus courtoises à l'égard du gouvernement du moment pour la non-application de la *chari'a* islamique.

Malgré des changements dans les relations entre les Frères musulmans et le pouvoir de l'époque, l'activité des Frères ne dépassa guère les limites

définies ci-dessus : ils continuèrent à s'isoler de la réalité sociale et furent dans l'incapacité de produire des idées nouvelles. Cette tendance fut renforcée par la fermeture précoce de toutes les voies politiques légales ouvertes par Sadate en 1976 ; réduites après les manifestations des 18 et 19 janvier 1977, elles furent complètement fermées en septembre 1981, un mois seulement avant son assassinat.

Vint ensuite *la troisième expérience* : celle des « Frères musulmans de l'ouverture ». Pendant une dizaine d'années, les Frères musulmans dépassèrent le dogmatisme idéologique et politique qui les avait caractérisés au cours des quatre décennies précédentes. Ils fournirent en outre un modèle d'action politique et sociale transcendant le discours religieux et moralisateur des années trente et quarante pour s'intégrer dans une nouvelle sphère politique.

Les Frères musulmans entrèrent de plain-pied sur la scène politique et réalisèrent de bons résultats aux élections législatives de 1984 et de 1987. Ils parvinrent, par la voie démocratique, à contrôler les conseils d'administration de plus d'un syndicat corporatif en Égypte tout au long des années quatre-vingt et au début des années quatre-vingt-dix. Ils acquirent dès lors une nouvelle expérience qui se refléta directement dans leur discours et leur propagande politiques, créant ainsi une troisième formule, différente des précédentes.

Les années quatre-vingt-dix constituent donc une *troisième phase* au cours de laquelle nous voyons l'expérience des années quatre-vingt aboutir à la dissidence de quelques groupes de jeunes Frères musulmans qui appelèrent à la fondation d'un nouveau parti politique sous le nom de Parti du centre (Hizb al-Wasat). Bien que la constitution de ce parti ne fût pas autorisée par l'État, l'étude de cette expérience révèle l'importance du changement survenu dans le discours islamiste contemporain en Égypte. Une telle approche permet également de déceler la portée des relations entre le changement de discours des Frères et les évolutions politiques et économiques.

L'intérêt de cette expérience est qu'elle appartient davantage au patrimoine des jeunes Frères musulmans syndicalistes et des jeunes parlementaires des années quatre-vingt qu'au patrimoine traditionnel des « Frères musulmans fondateurs » ou des « Frères du dogmatisme ». Il existe donc une relation étroite entre le « parti » dissident al-Wasat et le courant des Frères musulmans. En effet, malgré le « divorce politique », l'influence de ce parti à l'idéologie pacifiste est indéniable, même si le discours pacifiste du Parti al-Wasat est plus moderne et plus ouvert.

L'étude de ce discours nous paraît donc essentielle pour établir un rapprochement avec la thèse principale sur laquelle se fonde cette étude et

qui porte sur l'étendue de la transformation survenue dans le discours des Frères musulmans vis-à-vis du processus démocratique. Ainsi, bien que la problématique principale de cette thèse soit de tenter de déterminer les mutations du discours des Frères à travers son interaction avec divers contextes politiques et sociaux pendant plus de soixante-dix ans, il nous paraît indispensable de retourner au discours fondateur.

Nous avons essayé dans ce travail d'élucider deux questions principales. La première concerne les composantes du discours des Frères musulmans comme texte et structure idéologique. La deuxième a trait aux changements que ce discours a subis à travers son interaction avec plusieurs contextes sociaux et politiques. Nous avons choisi d'analyser le discours des Frères depuis la création de leur mouvement en 1928 jusqu'à leur campagne électorale lors des élections législatives de l'an 2000. Il aurait peut-être été plus logique de choisir une période relativement plus courte qui débiterait par exemple par le discours qutbiste et s'arrêterait au discours « modéré » sans nécessairement remonter à la période fondatrice. Cette démarche paraîtrait naturelle pour tout autre mouvement politique égyptien ne disposant pas comme les Frères musulmans d'un héritage aussi complexe : dans une certaine mesure, cet héritage a souvent été à l'origine de ce qui a permis aux Frères de réagir face à la réalité sociale et politique.

Le mouvement fondateur disposait d'une ample référence fondatrice qui a permis aux Frères musulmans d'avoir une vision globale de l'islam, de devenir des politiciens ou de se contenter de prêcher les bonnes mœurs, d'être des imâms ou des députés, d'être des soufis ou des révolutionnaires. Ainsi compte-t-on parmi leurs leaders aussi bien le juge modéré Hasan al-Hudaybî que le combattant radicaliste Sayyid Qutb.

Dans la première partie de cette étude, nous exposerons l'héritage des Frères musulmans sous toutes ses formes complexes et variées. Dans les deuxième et troisième parties, nous donnerons la mesure des transformations survenues dans le discours des Frères et chercherons à comprendre comment il fut influencé par le contexte social et politique. En effet, l'hégémonie du discours qutbiste qui a caractérisé les Frères des années cinquante et soixante a été vaincue dans les années quatre-vingt par la prééminence de la politique et de l'ouverture démocratique. Nous étudierons également dans cette troisième partie les luttes politiques menées par les Frères musulmans lors des élections de 1984 et de 1987. Loin de nous contenter d'examiner les coalitions électorales et les moyens mis en œuvre pour la campagne électorale, nous nous appuierons sur une lecture de leurs activités au Parlement à travers les procès-verbaux de l'assemblée du Peuple durant plus de six ans.

Toutes les questions, interpellations et interventions des Frères musulmans ont été analysées et souvent mises en parallèle avec celles des autres députés en vue d'évaluer le changement survenu dans le discours des Frères musulmans lorsqu'il est passé de l'espace théorique à l'espace pratique. Enfin, la quatrième et dernière partie fera la lumière sur les années quatre-vingt-dix, période qui a suivi l'exclusion des Frères de la scène politique et syndicale, et sur l'apparition des « Frères du Centre », la montée en puissance des cheikhs de « l'obscurantisme » et la censure pratiquée par al-Azhar.

PREMIÈRE PARTIE

LES FRÈRES FONDATEURS

La période de « fondation », dans l'évolution du courant des Frères musulmans, peut être caractérisée par deux aspects : d'un côté, la complexité et la globalité de la base idéologique et jurisprudentielle dont se dote l'Association, qui vont finir par paralyser le courant des Frères fondateurs ; de l'autre, le malaise social et politique qui caractérise la période de cette première émergence.

L'expérience des Frères, entre 1928 et 1949, marquée par la priorité attribuée à l'action éducative et sociale, fait figure de modèle dans l'histoire contemporaine du monde musulman. La dimension individuelle et sociale était considérée par Hasan al-Bannâ comme un passage obligé pour la compréhension de la référence islamique. Cette expérience va influencer les prises de positions sociales, politiques et culturelles des divers courants, du Maroc aux Philippines, qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui « les mouvements islamistes » (Ramadan, 1998, p. 176).

1

« Le magicien » Hasan al-Bannâ

Hasan Ahmad ‘Abd al-Rahmân al-Bannâ est issu d’une famille d’agriculteurs du Delta. Son grand-père était petit propriétaire terrien et la famille était de condition modeste (al-Bayûmî, 1992, p. 135). Son père, le cheikh Ahmad ‘Abd al-Rahmân al-Bannâ, était horloger et exerça son métier dans un village éloigné du Delta, puis dans une petite ville, et enfin dans les quartiers populaires pauvres du Caire.

Hasan al-Bannâ, l’aîné de sept enfants, naquit le 14 octobre 1906 dans le village d’al-Mahmudiyya, près de la ville d’Ismâïlia sur le canal de Suez. De huit à douze ans, il fréquenta l’école privée « al-Rachâda al-dînîyya » puis il entra à l’école secondaire où il devint le leader du « Groupe de la morale religieuse » qui avait pour but d’éduquer les élèves et de leur inculquer le respect des parents grâce à des cours pratiques (*ibid.*, p. 144).

La révolution égyptienne de 1919, conduite par Sa’d Zaghlûl pacha contre l’occupation britannique, fut l’événement le plus marquant de cette période. Hasan al-Bannâ était alors élève de l’école secondaire de son village. Il rapporte cet événement dans ses *Mémoires*, en précisant qu’il participa aux manifestations et fut influencé par les discours sur la cause nationale et son évolution.

Dans sa thèse de magistère intitulée « La pensée politique de l’imam Hasan al-Bannâ », Ibrâhîm al-Bayûmî Ghânîm souligne qu’avant de s’installer au Caire Hasan al-Bannâ s’intéressait déjà aux questions sociales. Ses interventions dans la vie politique générale en Égypte et ses prises de positions témoignent de ses convictions. Quand il s’établit au Caire, certains des acquis de la révolution avaient déjà été inscrits dans la Constitution de 1923. Les premières élections parlementaires s’étaient tenues en 1924.

Dans la salle d'études de Dâr al-'Ulûm, Hasan al-Bannâ écoutait les conversations sur la situation de l'Égypte et participait aux discussions portant sur des questions politiques telles que la scission entre Wafdistes et Libéraux constitutionnels, les menaces de renversement kamaliste. Il fut surpris de découvrir au Caire la dégradation des mœurs islamiques, inconnue dans la campagne égyptienne, et une pléthore de livres, de journaux et de magazines qui renforçaient cette pensée libertaire et tendaient à affaiblir l'influence de la religion et à l'extirper de l'âme du peuple. (*Ibid.*, p. 145-146).

Les lectures d'al-Bannâ ne se limitaient pas au Coran et aux sciences religieuses, mais s'étendaient à l'artisanat, à la linguistique, à la littérature, à l'histoire, à la politique et à la question de la renaissance (*nahda*). Cet éventail de lectures spirituelles s'élargit encore quand il entra en contact avec des mouvements politiques et religieux pour le moins éclectiques.

Influencé par l'héritage mystique, Hasan al-Bannâ rejoignit au début de sa vie une confrérie soufie :

Dans une petite mosquée, j'ai remarqué les Frères al-Hasafiyya qui invoquaient quotidiennement Dieu le Très-Haut après la prière du soir. J'étais assidu aux cours du cheikh Zahrân Rahmat Allâh qui avaient lieu le soir. Je fus ébloui par les invocations de ces voix harmonieuses, par la beauté de leur chant, leur spiritualité débordante et la grandeur des célébrants au rang desquels comptaient les cheikhs les plus prestigieux ; je fus émerveillé aussi de la bienveillance des aînés envers les jeunes gens qui participaient à leur veillée et à leurs invocations. Je me suis donc joint à eux. (*Notes sur la prédication*, 1986, p. 19-20).

Il ajoute ailleurs :

En cette même période, on fonda, à al-Mahmudiyya, une congrégation, « l'Association bienfaitrice al-Hasafiyya », et on lui choisit comme président, le commerçant d'al-Mahmudiyya, Ahmad affendî al-Sukkarî – *ce dernier deviendra un personnage important au sein du mouvement des Frères musulmans, comme nous le verrons plus loin* –. Puis nous avons élu un secrétaire, et l'assemblée s'attela à deux tâches importantes : l'appel aux bonnes mœurs et la résistance aux missionnaires chrétiens qui s'étaient infiltrés dans le pays et s'y étaient installés. (*Ibid.*, p. 25).

Chaque étape que franchissait Hasan al-Bannâ dans le domaine social commençait par un « apprentissage » : l'école al-Rachâda au Caire, l'Institut des maîtres, puis l'école d'Ismailiya où il eut son premier poste

et où il connut un choc sociologique provoqué par le nouveau milieu dans lequel il se trouvait. Dans chacun de ces endroits, il effectua un important travail et affronta la nouvelle réalité, ce qui lui permit de rester toujours en contact avec le domaine social, s'impliquant dans de nombreux cas, comme le rappellent la plupart de ses ouvrages (al-Bayûmî, 1992, p. 143-144).

La variété des milieux sociaux dans lesquels évolua Hasan al-Bannâ l'aida, entre autres, à forger sa personnalité. Ce fut peut-être ce mélange d'activités politiques et professionnelles, au tout début de sa vie, qui le dota de cette aptitude à s'« adapter à la politique » et à l'organisation, plus que tout autre leader du mouvement qui n'aurait pas suivi le même cheminement. La stabilité familiale de Hasan al-Bannâ l'aida aussi, dans une large mesure, à préserver un équilibre. Par ailleurs, sa capacité à comprendre et à assimiler les différences entre la campagne et la ville fut facilitée par ses continuels déplacements entre ces deux espaces.

Al-Bannâ connut aussi de nombreuses expériences religieuses et sociales qui lui permirent de se forger une vision jurisprudentielle et de prendre des positions politiques et organisationnelles originales. Bien qu'impliqué dans plusieurs congrégations soufies au début de sa vie, il fut influencé par des penseurs et des mouvements politiques et religieux dont les bases différaient des principes spirituels et politiques de la voie soufie. Il fut ainsi marqué par les idées de Gamâl al-Dîn al-Afghânî et de Muhammad 'Abdûh, deux esprits parmi les plus brillants de la pensée islamique moderne – mais également par Râchid Ridâ, plus conservateur que les précédents, bien que plus politisé et plus avancé dans la voie du soufisme.

Hasan al-Bannâ entra aussi en contact avec des congrégations islamiques et des leaders de la lutte de libération contre l'occupation britannique, tels que Mustafâ Kâmel, chef du Parti national de 1874 à 1908. Ce parti sans grande envergure dans l'histoire nationale de l'Égypte lança tout au long des années trente et quarante son célèbre slogan : « Ne négociez pas avec l'occupant avant la libération ». Al-Bannâ rencontra également 'Abd al-Kârim al-Khitabî, leader de la guerre du Rif au Maroc, et 'Umar al-Mokhtâr (1858-1932) en Libye (al-Bayûmî, 1992, p. 161-176).

Cette interaction avec les mouvements réformateurs et révolutionnaires n'empêcha pas al-Bannâ de pratiquer la voie soufie et de s'intéresser aux sépultures des « saints patrons » en faisant à pied des vingtaines de kilomètres pour se recueillir devant les tombeaux des saints de la région où il se trouvait. (*Notes sur la prédication*, 1986, p. 30).

Il écrit dans *Jours de silence et d'isolement* :

C'était pour nous des jours où l'on se consacrait à Dieu, des jours de silence et d'isolement. Aucun de nous ne prononçait d'autres paroles que des invocations ou des versets du Coran. Les étudiants profitaient de l'occasion, comme à leur habitude, pour se disputer, et des plaignants se présentaient au surveillant ou au maître pour rapporter qu'un tel avait mal parlé. Le maître venait alors éclaircir le problème, nous récitons un verset du Coran à l'adresse de l'étudiant puis il s'en allait. (*Ibid.*, p. 30).

Ces diverses interactions dotèrent al-Bannâ d'une personnalité riche et complexe, capable de débattre et de manier brillamment les idées, et enrichirent la vision qu'il avait des gens. Il fait dans ses *Mémoires* l'éloge d'un grand théologien, le cheikh Ahmad al-Sharqâwî al-Hurînî, le considérant comme l'exemple de la science et de la morale et comme un modèle pour les étudiants d'al-Azhar. Il révèle plus loin son admiration pour le cheikh Sâwî Drâz : un jeune paysan qui n'avait pas dépassé l'enseignement primaire au village, mais qui était d'une intelligence et d'une finesse de compréhension rares (*ibid.*, p. 39-42).

Cette formation et ces premières expériences permirent à Hasan al-Bannâ d'acquérir une grande aisance qu'il mobilisera plus tard dans la gestion des conflits entre les différents courants et tendances du mouvement des Frères musulmans. Rif'at al-Sa'îd, un chercheur marxiste, a décrit la personnalité d'al-Bannâ de manière quelque peu excessive, mais tout de même recevable :

Que se passe-t-il lorsque les soufis se fondent dans le même moule que leur cheikh, quand ils font allégeance personnelle à l'« imam » et serment de fidélité politique à leur leader ? La réponse est qu'il en résulte cette étrange sorte d'amour qui lie tous les Frères au cheikh Hasan al-Bannâ. « Jette-nous où bon te semblera et si tu nous proposes de te suivre dans cette mer, nous nous y engagerons avec toi » disait l'un de ses partisans. (al-Sa'îd, 1990, p. 69).

Même si sa relation avec la majorité des dirigeants du mouvement ne tenait pas de la totale sujétion, elle comprenait malgré tout une de fidélité quasi absolue.

La complexité de la personnalité d'al-Bannâ vient de sa formation et de son mode de pensée. Cette idée est clairement exprimée par l'une des principales figures du mouvement des Frères, Gâbir Rizq, à travers son ouvrage, *L'imam-martyr Hasan al-Bannâ dans les écrits de ses élèves et de ses contemporains* dans lequel de nombreux dirigeants du mouvement des Frères disent leur profonde admiration envers Hasan al-Bannâ, en choisissant chacun un trait marquant de sa personnalité. Cela apparaît

clairement dans le discours des leaders modérés et rigoristes dont al-Bannâ a réussi à conserver la fidélité malgré leurs différends. Le second guide du mouvement, Hasan al-Hudaybî, témoigne de son admiration pour al-Bannâ en disant que « ses paroles sortent du cœur et vont droit au cœur » et qu'il ne l'a jamais entendu proférer un mot stigmatisant quelqu'un sur la base de sa religion ou le blessant dans sa dignité. (Rizq, s.d., p. 37).

Le troisième guide de l'histoire du mouvement, 'Umar al-Tilmisânî – connu pour son apolitisme et sa préoccupation exclusive pour les questions relatives à la morale et à la religion – exprime sa grande estime pour al-Bannâ, évoquant notamment le fait que ce dernier rendit effective la demande de transfert d'al-Tilmisânî du Caire à Qéna (Haute-Égypte), contre l'avis des membres du Bureau général de l'orientation – l'instance de direction du mouvement – qui n'entendait pas respecter la décision de transfert. « Voilà comment il résolvait les problèmes, calmement et pacifiquement » ajoute al-Tilmisânî (*ibid.*, p. 41).

Le « cheikh des rigoristes », Sayyid Qutb, insiste quant à lui sur les aspects doctrinaux et structurels de l'expérience d'al-Bannâ. Il considérait que la doctrine islamique était susceptible de fournir de nombreux thèmes de propagande, mais que propagande n'est ni construction ni structure :

Les Frères musulmans, c'est la superstructure... Là réside toute l'envergure de ce grand génie, dans la construction des congrégations... ces militants ne sont pas de simples groupes de personnes touchées par le discours d'al-Bannâ, ils font cercle autour d'une doctrine... le génie de la construction apparaît à toutes les étapes de l'organisation : de la famille, à la cellule, à la région, au centre administratif, à l'organisation fondatrice, au Bureau général de l'orientation, pour que, finalement, ces réponses et ces sentiments partagés agissent dans l'âme avant d'être des instructions, des ordres et un système. (*Ibid.*, p. 51).

Qutb mentionne également le langage singulier, l'unité de ton qu'al-Bannâ était parvenu à créer dans le discours du mouvement. Le génie de la construction chez le guide suprême s'exprimait dans le rassemblement des styles, des âmes, des avis minoritaires, des âges et des environnements dans une seule et même construction, comme se marient les tonalités dans une mélodie parfaite. Il a réussi, en un quart de siècle, à imprimer ce mélange dans un même ensemble et à lui donner une seule orientation, malgré l'hétérogénéité des sentiments, des consciences, des âges et des milieux. (*Ibid.*, p. 53).

Al-Bannâ a donc obtenu un franc succès, non seulement dans les différentes orientations du mouvement, mais également en trouvant dans chacune d'elles une expression adéquate de ses idées particulières. Nous pouvons, d'ores et déjà, nous servir de ces éléments pour mieux comprendre les raisons des nombreuses dissidences que connut le mouvement après le décès d'al-Bannâ.

2

Un discours général et une puissance organisationnelle

La structure hiérarchique créée par les Frères musulmans a permis à leur mouvement de résister aux changements et de se maintenir depuis plus de soixante-quinze ans. Les principes de base sur lesquels ils fondent leur action remontent, selon al-Bannâ, à 1930-1931. En septembre 1945, est adopté le « Règlement du Conseil général des Frères musulmans » (*al-nizâm al-asâsî li-hay'at al-ikhwân al-muslimîn*), dans la version proposée par al-Bannâ. Trois mois plus tard, à la lumière de l'expérience acquise au cours de la période précédente, al-Bannâ conseille d'y apporter quelques modifications. Après deux lectures, le texte amendé est approuvé à l'unanimité par le conseil fondateur en mai 1945. Ce texte et le « règlement intérieur général », élaboré par le conseil d'orientation (*majlis al-irshâd*), constituent les principales sources de la structure organisationnelle du groupe, de sa gestion et des actions menées par lui (Mitchell, 1969, p. 163). Le guide suprême est la plus haute instance au sein de l'organisation. Il est le chef de ses deux principaux organes : le Bureau général d'orientation (*maktab al-irshâd al-'âm*) et le Conseil constituant (*al-hay'a al-ta'sisiyya*).

Le Bureau de l'orientation est la plus haute instance administrative de l'organisation. C'est lui qui fixe sa politique et son mode de gestion, alors que le Conseil constituant chapeaute un conseil consultatif et l'assemblée générale du Bureau de l'orientation (*ibid.*, p. 165). Sur le terrain, l'action est menée par les unités qui servent de relais administratifs entre la direction suprême et les membres du mouvement. Un historien décrit les formations du terrain ou « le rang » comme étant des unités de direction et d'action (*ibid.*, p. 175-176).

Au début, les membres du mouvement des Frères musulmans étaient exclusivement des citoyens issus de la classe ouvrière et de la classe moyenne des fonctionnaires. Très vite, l'organisation de Hasan al-Bannâ s'agrandit et s'étendit dans l'ensemble des zones rurales et urbaines. En 1949, l'association comptait deux millions de membres (Sullivan & Abed-Kotob, 1999, p. 42).

Les membres du mouvement étaient issus d'une classe moyenne musulmane prometteuse et en ascension. Cela apparaît clairement dans les idées et les programmes du mouvement, notamment dans son hostilité à la domination économique étrangère et à ses agents. Sur le plan de la politique intérieure, ils appelaient à l'union des classes sociales, à l'entente et à l'harmonie entre ouvriers et direction, entre propriétaires fonciers et fellahs. C'étaient là les traits caractéristiques de la « réforme conservatrice » au sein de la classe moyenne dans le monde arabe (Mitchell, 1969, p. 330).

Dès le début, les Frères ont montré une capacité organisationnelle très remarquable. La croissance fut rapide. En 1929, on comptait quatre sections ; elles étaient quinze en 1932. En 1938, la presse des Frères en recensait trois cents à travers l'Égypte, ce qui prouve une nette accélération du mouvement, transféré au Caire et opérant sous l'autorité absolue d'al-Bannâ. Après la guerre de Palestine, en 1948, le nombre des sections était passé à deux mille, dans un climat d'incertitude politique, l'Égypte étant déchirée entre le Palais et le Parlement, entre le grand Parti Wafd, les petits partis et les groupes clandestins. En 1945, al-Bannâ affirmait que son mouvement comptait un demi-million de membres actifs et l'on parlait, l'année suivante, d'un million en Égypte, et d'un demi-million hors d'Égypte, en l'occurrence au Soudan, en Syrie et en Palestine. En 1948-1949, selon certains, on atteignait le nombre, considérable, de deux millions de Frères. Si l'on prend en compte la masse, peut-être aussi importante, des postulants, des sympathisants et des donateurs, on comprend l'envie et l'intérêt que suscitait le mouvement auprès des militants du Wafd, ou d'un groupe comme celui des « Officiers libres », en gestation depuis 1936 à l'Académie militaire nouvellement créée.

À titre de comparaison, on peut rappeler que le parti unique « de masse » de Nasser, au plus fort de sa dictature « socialiste » et policière, en 1965-1967, comptait cinq millions d'adhérents, pour une population totale qui avait presque doublé en vingt ans ! On ne soulignera jamais assez que tout ce qui était en gestation en Égypte, à partir des années quarante, était inévitablement marqué par les Frères musulmans.

Toute l'organisation du mouvement, déjà fermement établie lors du III^e Congrès (1935), codifiée en 1945 avec quelques révisions mineures en 1948 et 1951, était conçue pour assurer la meilleure transmission possible

de la Pensée du Guide suprême, en elle-même imprévisible et souveraine. L'organigramme ci-dessous ne tient compte qu'hypothétiquement d'un élément insaisissable, à la fois interne et parallèle, à savoir l'organisme spécial encore appelé par les non-Frères « *organisation secrète* » ou « *appareil militaire* », chargé de l'armement et de l'entraînement d'unités de Frères musulmans. N'oublions pas, en lisant cet organigramme, que le ciment assurant la cohésion de tout l'édifice, c'est la profession d'allégeance personnelle au guide général, la *bay'a*.

El Bannâ affirme dans ses *Mémoires* que, dès 1930 à Ismaïlia, cette organisation a été établie et sanctionnée par un règlement. On voit, d'après l'organigramme et les serments d'allégeance, que l'exécutif du mouvement est entre les mains du guide assisté de quelques personnes choisies parmi une vingtaine de membres du Bureau général de l'orientation (en fait douze ou quinze à partir de 1947). Ces quelques proches – qui constituent le Centre général – choisis par le guide, sont ensuite seulement « élus » par l'Assemblée des cent cinquante membres dont les séances annuelles ont normalement lieu en l'absence du guide. Le vote est alors acquis à la majorité des 2/3, avec un quorum de 3/5. Or, au Centre général comme au Bureau de l'orientation, seule est admise l'unanimité, et non la majorité. Tout désaccord important se solde donc soit par la soumission aveugle (à la manière de l'obéissance de certaines congrégations ou groupes religieux catholiques), soit par un schisme ou par l'exclusion : schisme des « activistes » tentés par l'action violente en 1938-1939 ; exclusion de l'un des cofondateurs, en 1947, qui reproche à al-Bannâ son népotisme ; graves scissions, clandestines ou déclarées, entre 1949 et 1953.

Le credo des Frères musulmans a dû être fixé entre 1930-1932, puisque l'un des premiers numéros de leur journal en reproduit le texte entier. Ce credo sera entériné par le III^e Congrès des Frères en mars 1935.

(...) Ô Frères musulmans, nous sommes dans un congrès que j'appelle congrès de famille, le congrès de la famille des Frères musulmans. Alors je veux être tout à fait franc avec vous, car la franchise est la seule chose qui nous est utile. Ceci dit, le terrain de la parole n'est pas celui de l'imaginaire, et le terrain de l'action n'est pas celui de la parole ni le terrain du combat (jihâd) celui de l'action ; le terrain du vrai combat n'est pas celui du combat erroné. Il est facile d'imaginer, mais tous les phantasmes ne peuvent s'exprimer en paroles ; beaucoup savent parler, mais peu d'entre eux sont fermes au moment d'agir ; parmi ceux là, il y en a qui peuvent agir, mais bien peu ont la force de soutenir un dur combat, une opération violente. Et parmi ces combattants – élite peu nombreuse –, il en est qui se trompent de voie et n'atteignent pas le but : la providence divine devra vous accompagner. (...) Au moment où, ô Frères musulmans, vous

aurez atteint le nombre de trois cents phalanges, chacune bien équipée spirituellement (par la foi et le dogme), intellectuellement (par la science et la culture), physiquement (par l'entraînement et le sport) – à ce moment-là, exigez de moi que je vous lâche la bride, et vous partirez en haute mer, en plein ciel, comme des géants. Oui, je ferai cela, si Dieu le veut... Et j'ai idée que ce moment est proche.

Les Frères musulmans ont construit une organisation puissante fondée sur le concept d'une préparation physique et spirituelle des militants en prévision du jour où ils pourraient vaincre pacifiquement le pouvoir en place. Ils ont également construit un discours général et global apte à rendre possible des recrutements massifs de militants.

Les Frères musulmans étaient plus près de ce qu'un chercheur égyptien a appelé « la spiritualité sociale ». C'était le fondement de leur prédication (*da'wa*)¹, ce qui les préoccupait en premier lieu. En effet, le spirituel était ce à quoi ils accordaient le plus d'attention dans la formation du Frère musulman, de la famille musulmane, de la *umma* « sans toutefois nier l'importance des forces matérielles dans la formation et le progrès des peuples » (Zakî, 1990, p. 50).

Spiritualistes, les Frères musulmans menaient, dans leur vie privée et dans leur culte (*ibâda*), une existence d'ascètes mais ils étaient également d'un caractère sociable : ils mangiaient, se promenaient dans les marchés et se mêlaient à différentes communautés (*ibid.*, p. 56).

En même temps, l'islam auquel croient les Frères musulmans est un système global différent du sens étroit que lui attribuent les musulmans ordinaires. Al-Bannâ dit :

Nous pensons que l'islam est un système global qui règle toutes les questions de la vie, et établit des règles précises et rigoureuses. Il n'est pas désarmé devant les problèmes vitaux et les règles indispensables à la purification des mœurs. (*Ibid.*, p. 55).

Dans une de ses lettres, al-Bannâ affirme :

-
1. Littéralement « appel », la *da'wa* est dans la pratique toute activité destinée à étendre la présence de l'islam et/ou l'influence des groupes qui s'en réclament. La *da'wa* correspond pour les Frères musulmans à la volonté affichée de restaurer la préséance des normes religieuses dans des domaines aussi variés que les relations sociales et les valeurs morales. Plus simplement encore, la *da'wa* correspond aussi à la prédication, à l'appel au respect des obligations religieuses et à l'accomplissement scrupuleux des piliers de l'islam (prières, jeûne, aumône, pèlerinage, récitation de la profession de foi).

Nous croyons que l'ensemble des règles et des préceptes de l'islam régit la vie des humains en ce monde et dans l'au-delà. Ceux qui croient que ces préceptes ne traitent que les questions de culte et de spiritualité se trompent. L'islam est à la fois dogme, croyance et culte, patrie, citoyenneté, religion et État, spiritualisme et action, Coran et épée. (*Ibid.*, p. 55).

Tel que le conçoivent les Frères musulmans, l'islam a la particularité d'être une doctrine « générale et achevée » avec des bases pratiques et spirituelles. À une « *umma* » naissante, l'islam offre tout ce dont elle a besoin : l'espoir, la volonté et la détermination sans lesquels la vie ne peut se concevoir (Mitchell, 1969, p. 234).

Les Frères musulmans considèrent le Coran comme

un livre complet où Dieu a rassemblé tous les principes de la foi, les valeurs sociales et les règles de la vie terrestre. Les musulmans se sont écartés de ces vérités et nous avons pour tâche de revenir – et de ramener ceux qui nous suivront – sur la bonne voie. C'est un appel au retour aux préceptes de l'islam et non au retour (au sens littéral du mot) au VII^e siècle. Ceux qui disent le contraire confondent les premiers temps de l'islam et le régime islamique lui-même. (*Ibid.*, p. 234).

Toute nation a sa propre loi qui régit les affaires juridiques et cette loi doit émaner du Coran sacré conformément aux principales sources du droit musulman (*al-tashrî' al-islâmî*). Le droit musulman ainsi que la jurisprudence musulmane répondent à tous les besoins et englobent tous les aspects (Sullivan & Abed-Kotob, 1999, p. 42).

Al-Bannâ insiste, en toute occasion, sur ce caractère général et intégral de l'islam qui est, très souvent, sans aucun rapport avec une quelconque signification politique :

Ô Frères, les gens se vantent de la gloire et de la noblesse des actions de leurs ancêtres et du sens de l'honneur et de la grandeur qu'ils inculquent à leur descendance. Ne voyez-vous pas que c'est dans l'appartenance à Dieu, qu'Il soit béni et exalté, que réside tout ce à quoi l'homme peut aspirer de plus noble et de plus digne ? (*Notes sur la prédication*, 1986, p. 37).

Dés le début, le discours des Frères musulmans tend vers les généralités. Il n'apporte, le plus souvent, aucune précision même lorsqu'il s'agit de questions auxquelles il appelle. Concernant l'État islamique, par exemple, les Frères musulmans se contentent d'évoquer l'application de la

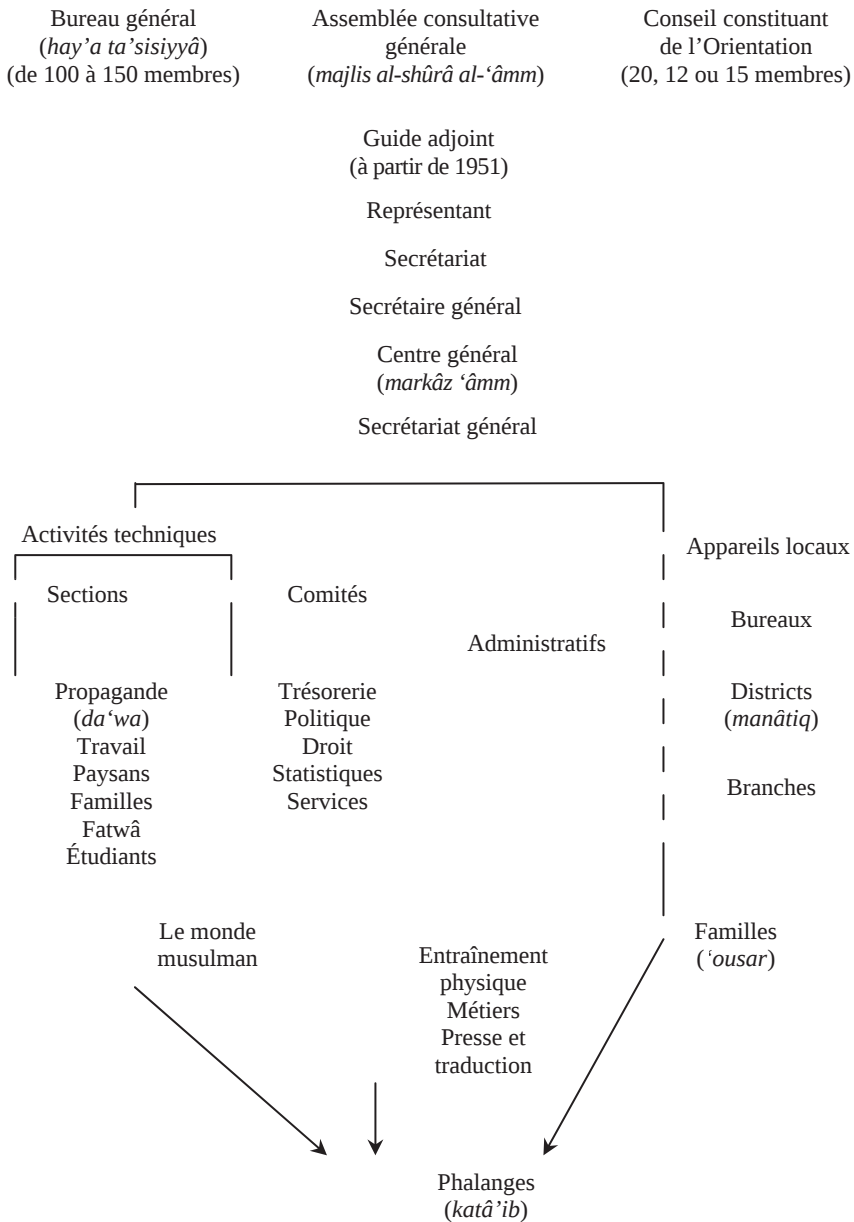
chari'a, projet spécifique des régimes politiques qui naîtront dans l'État islamique sans rien dire de la nature de cet État.

Lia Brynjar confirme cet aspect lorsqu'elle signale que l'absence d'une vision claire de l'État islamique dans l'idéologie du mouvement est devenue manifeste après la mort d'al-Bannâ et la perte de cette personnalité charismatique. Cette question s'est limitée à la mise en place des formes apparentes qui doivent être celles de l'État islamique et à la centralisation des généralités « qui unifient la parole et le cœur des hommes. » Ces généralités s'appuient sur l'absence, dans l'histoire des musulmans, de toute tradition pouvant leur servir de modèle théorique particulier en la matière (Brynjar, 1998, p. 245).

ORGANIGRAMME (adapté de Carré, 1983, p. 24)

GUIDE GÉNÉRAL

(*murshid ‘âmm*)



3

La complexité de la structure doctrinale des Frères musulmans

Les structures doctrinales et organisationnelles des Frères sont caractérisées, d'une part, par ce projet de bâtir une organisation large et équitable qui s'efforce « d'éduquer » le peuple et de réformer sa condition religieuse et morale, pour ensuite être à même de changer le pouvoir politique en place d'une manière pacifique ; et d'autre part, par le recours éventuel à la violence car l'application de cette réforme mènerait peut-être à un affrontement violent entre les Frères et le pouvoir.

Cet affrontement prochain, ou, du moins, « imaginé », a mis en péril la structure doctrinale des Frères et a créé, à plusieurs reprises, des ambivalences et des perturbations. Le cadre de la réforme religieuse et morale qui représente le nerf du mouvement se réfère donc essentiellement au pacifisme et à l'appel religieux et moral, en plus de l'activité sociale et humaine. Toutefois, ce cadre s'adapte en même temps à la possibilité de l'affrontement à travers la structure doctrinale secondaire qui encourage les conceptions du *jihâd* (guerre sainte).

Nous voyons à partir de cela que les Frères musulmans ont construit deux niveaux de conception à l'intérieur de leur système doctrinal : le premier, l'« originel », traite de l'essence du message des Frères, pacifique et en harmonie avec la perception réaliste du quotidien, qui appelle à retarder l'affrontement avec le pouvoir jusqu'à ce que la société soit religieusement et moralement disposée à le faire. Le second, l'« imaginaire », œuvre à préparer les militants du mouvement pour le moment de l'affrontement futur dans le but de construire une nation islamique et d'appliquer la *chari'a*.