

LES STRATEGIES DES ETATS

ARABES VIS-A-VIS DES MOUVEMENTS
ISLAMISTES

PARIS, 29-30/III/1996

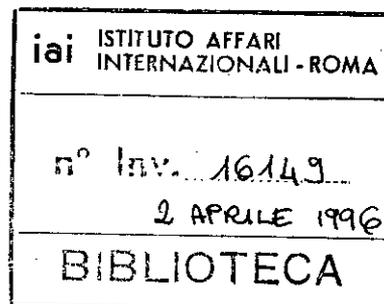
IFRI

16149
2 APRILE 1916

**LES STRATÉGIES DES ÉTATS ARABES
VIS-À-VIS DES MOUVEMENTS ISLAMISTES**

Institut français des relations internationales
Paris, 29-30/III/1996

- a. Présentation du projet
- a. Programme
- a. Liste des participants
- 1. "La stratégie de l'état yéménite vis-à-vis du mouvement islamiste"/ ???
- 2. "La réforme de Mohamed Charfi en Tunisie ou La pédagogie des lumières"/ Hele Beji
- 3. "La République de Taëf et l'opposition islamiste"/ May Chartouni-Dubarry
- 4. "The policies of the Egyptian regime toward the Islamist movements"/ Wahid Abdel Meguid
- 5. "e crown and the turban: the Saudi state renegotiating its legitimacy after the Gulf war"/ Madawi Al Rasheed
- 6. "Le pouvoir et les islamistes au Maroc: ou Dieu a partager"/ Amina Bekkali
- 7. "The Jordanian monarchy and the Muslim Brotherhood: politics and containment versus apathy to violence"/ Ziad Abu-Amr
- 8. "Le régime algérien face aux islamistes"/ Gema Martín-Muñoz
- 9. "Les traces de la mémoire furtive: constat sur le cas syrien"/ Nahla Chahal





i n s t i t u t
f r a n c a i s
d e s r e l a t i o n s
i n t e r n a t i o n a l e s

Colloque du 29-30 mars 1996

LES STRATEGIES DES ETATS ARABES VIS-A-VIS DES MOUVEMENTS ISLAMISTES
(à travers dix études de cas : Algérie, Arabie Saoudite, Egypte, Jordanie, Liban,
Maroc, Palestine, Syrie, Tunisie, Yémen)

Présentation et évolution du projet

Ce colloque est l'aboutissement d'un travail de recherche collectif, lancé en octobre 1993 avec le soutien de la Fondation Ford. Ce travail a rassemblé une quinzaine de personnes, se répartissant entre les auteurs directement impliqués dans le projet, et des chercheurs de compétences diverses dont la contribution intellectuelle précieuse aura été de nous accompagner dans cette réflexion et de la faire progresser.

Notre objectif initial avait été de prendre "à rebours" les nombreux travaux sur les mouvements islamistes qui s'étaient surtout attachés à analyser le phénomène en tant que tel, ses origines, sa nature, les causes de son émergence et de son ampleur. L'intérêt légitime mais quelque peu exclusif accordé à l'acteur islamiste semblait suggérer que c'étaient les mouvements islamistes qui "menaient la danse" face à des régimes arabes perçus, sinon comme en sursis, du moins ayant pour la plupart perdu l'initiative sur le terrain, se contentant de réagir ponctuellement aux coups de boutoir d'une contestation islamiste de plus en plus offensive. Il nous a paru intéressant d'interroger cette passivité ou impuissance supposées des pouvoirs en place, en nous plaçant du point de vue de l'acteur étatique lui-même pour analyser sa stratégie face aux mouvements islamistes. Articulée autour de dix monographies (Algérie, Arabie Saoudite, Egypte, Jordanie, Liban, Maroc, Palestine, Syrie, Tunisie, Yémen), cette étude comprend deux volets : le volet *études de cas*, où le travail sur le terrain a été privilégié, qui correspond à la première (et la plus longue) phase de ce projet; un volet comparatif auquel ce colloque devrait apporter une contribution majeure.



Bien que ces deux phases aient été, au niveau du calendrier, conçues comme deux étapes chronologiquement distinctes, la réflexion conceptuelle et thématique s'est engagée en fait dès le lancement du projet. Elle a servi de cadre commun à l'ensemble des études de cas qui ont dû s'adapter aux réajustements conceptuels qui, nous semblait-il, marquaient des étapes fondamentales dans la maturation de la recherche.

Ainsi en est-il de la notion de "stratégie" qui, à l'issue de réunions restreintes tenues tout au long du projet, nous a paru trop rigide et trop unilatérale pour rendre compte de la dynamique complexe des relations entre l'Etat et les mouvements islamistes, et de la variété des cas étudiés. Les auteurs des monographies ont été amenés à orienter, selon les cas, leur recherche davantage dans le sens de la notion d'**interaction** entre stratégie de l'Etat et mouvements islamistes.

L'objet de ce colloque est, en se situant dans une perspective résolument comparative et sur la base des dix études de cas*, de discuter les six thèmes identifiés (dans le programme provisoire ci-joint). Ces discussions, tout en privilégiant pour chaque thème les cas les plus représentatifs, pourront intégrer les pays non traités dans le cadre du programme. Les thèmes ne feront pas en soi l'objet d'études spécifiques, comme dans le cas des monographies, mais serviront à intégrer de façon transversale les analyses fournies par les études de cas afin d'enrichir l'approche monographique d'une dimension conceptuelle.

L'ensemble de ces travaux seront rassemblés en un ouvrage collectif, dans la collection "Travaux et Recherches de l'IFRI", à paraître au mois de septembre 1996.

* qui vous seront distribués un bon mois avant la date prévue du colloque.

iai ISTITUTO AFFARI
INTERNAZIONALI - ROMA

n° Inv. 16149

2 APR. 1996

BIBLIOTECA



(b)

Colloque du 29-30 mars 1996

Programme

Vendredi 29 mars

9h30-10h45

Session I : *Analyse comparative et bilan des différentes stratégies étatiques.*

Introduction: **Bassma Kodmani-Darwish/May Chartouni-Dubarry**

Plutôt que de procéder à une nouvelle typologie des stratégies étatiques- dont l'éventail est désormais connu (répression, cooptation, récupération, surenchère dans le discours et la légitimation islamique...)- ce thème privilégie la dimension "interactive" de la stratégie qui relève d'une relation Etat/mouvement islamiste spécifique à chaque pays; interaction dont la nature et l'intensité ont des conséquences plus ou moins importantes à la fois sur ces deux protagonistes et sur les autres acteurs du champ socio-politique.

11h15-12h45

Session II : *Structures du pouvoir politique et nature de la stratégie.*

Modérateur : **Jean Leca**

Remarques introductives : **Mohammed Arkoun/Hassan Hanafi**

Un aperçu historique sur les supports idéologiques du pouvoir et son positionnement par rapport à l'islam (ou à l'islamisme dans certains cas) pendant la période de formation des Etats permettra d'éclairer cette problématique pour la période récente : dans quelle mesure la nature du pouvoir détermine-t-elle le choix des stratégies et en infléchit-elle le cours ? Inversement, quel est l'impact de la stratégie déployée et du type de relation Etat/mouvements islamistes qu'elle détermine sur l'évolution des structures du pouvoir ? Au delà des mesures "cosmétiques", l'Etat est-il amené -à supposer qu'il soit en mesure de le faire- à se "ressourcer" en cherchant des nouvelles bases pour réaffirmer sa légitimité ?

Déjeuner

14h30-15h30

Session II : *suite*

15h30-17h30

Session III: *L'interaction entre stratégies étatiques et cohésion nationale.*

Modérateur : **Michael Hudson**

Remarques introductives : **Aziz el Azmeh/Abla Amawi**

La gestion par le régime du défi islamiste est aussi fonction du degré de cohésion nationale, de la force des structures "infra-étatiques", tribales ou communautaires, de l'existence d'une société civile et de la nature des systèmes d'allégeance, subnationale ou transnationale. Tout comme le mouvement islamiste module sa stratégie pour pouvoir opérer dans un contexte de segmentation plus ou moins importante de la société, les modes d'action de l'Etat à son égard intègrent eux aussi ces caractéristiques sociétales, les instrumentalisent et contribuent ainsi à les remodeler.

Samedi 30 mars

10h-12h15

Session IV

Les instruments non coercitifs : culture, éducation et stratégies électorales.

Modérateur : Elizabeth Picard

Remarques introductives : Sami Zubaïda/Richard Norton

La culture et l'éducation sont entendues au sens large. Il s'agit de décrire l'utilisation par l'Etat des biens culturels au service de sa stratégie, mais aussi de montrer comment les fonctions culturelles de l'Etat connaissent, dans certains cas, un phénomène d'usure, permettant aux islamistes d'occuper ce terrain (tout comme ils occupent le terrain social).

L'analyse des processus électoraux sera abordé comme l'un de ces instruments.

Déjeuner

14h00-15h30

Session V

Le poids des contraintes régionales et internationales sur le choix des stratégies.

Modérateur : Gudrun Kramer

Remarques introductives : Ghassan Salamé

Le théâtre dans lequel évolue la relation entre l'Etat et les islamistes n'étant pas fermé, il s'agit d'intégrer les données régionales et internationales pour analyser leur influence sur les stratégies des régimes face à leur contestation islamiste respective. (Il n'est pas question ici de la perception extérieure, et notamment occidentale, de la question analysée dans le dernier thème). Les Etats arabes dans leur majorité, doivent compter avec une contrainte extérieure forte: l'Europe dans le cas du Maghreb; le processus de paix et/ou la relation avec les Etats-Unis dans le cas des pays du Proche-Orient.

15h30-16h30

Session VI : Dilemmes pour les partenaires extérieurs

Modérateur : Robert Bistolfi

Remarques introductives : Laura Guazzone

Comment les puissances extérieures, en fonction de leurs intérêts d'une part, et de leur perception du rapport de forces Etats/mouvements islamistes d'autre part, déterminent-elles leur politique à l'égard de leurs partenaires arabes aux prises avec une contestation de type islamiste? Nous nous appuyerons sur les exemples significatifs : France/Algérie, Etats-Unis/Egypte, Arabie saoudite.

iai ISTITUTO AFFARI
INTERNAZIONALI - ROMA

n° Inv. 16149
2 APR. 1996

BIBLIOTECA

LISTE DES PARTICIPANTS

KODMANI-DARWISH Bassma (Mme) Maître de recherches à l'IFRI (France)
CHARTOUNI-DUBARRY May (Mme) Chargée de recherches à l'IFRI, Professeur associé à l'Ecole militaire de Saint-Cyr (France)
JOLIVET Anne-Laure (Mlle) Assistante / IFRI (France)

ABDEL MEGUID Wahid	Maître de recherches en Science Politique / Centre for Political and Strategic Studies au Caire (Egypte)
ABU AMR Ziad	Professeur / Université de Birzeit (Palestine)
AL-AZMEH Aziz	Professeur d'études Arabes et Islamiques / Wissenschaftskolleg zu Berlin (Allemagne)
AL-RASHEED Madawi (Mme)	Professeur d'Anthropologie/ Oxford University (Angleterre)
AMAWI Abba (Mme)	Chercheur / Amman (Jordanie)
ARKOUN Mohammed	Professeur émérite / Institut d'Etudes Arabes et Islamiques / Université de Paris III (France)
BADUEL Pierre-Robert	Directeur de recherches CNRS / Institut de Recherches et d'Etudes sur le Monde Arabe et Musulman (IREMAM), (France)
BEJI Héla (Mme)	Ecrivain (Tunisie)
BEKKALI Amina(Mme)	Chargée de recherche en Anthropologie (Maroc)
BENNANI CHRAIBI Mounia (Mme)	Chercheur (France)
BISTOLFI Robert	Conseiller pour la Méditerranée et le Monde Arabe / Commission Européenne, Bruxelles (Belgique)
BURGAT François	Chargé de recherche / Institut de Recherches et d'Etudes sur le Monde Arabe et Musulman (IREMAM), (France)
CHAHAL Nahla (Mme)	Professeur de Sociologie / Université libanaise de Tripoli (Liban)
EL-NAQEEB Khaldoun H.	Professeur de Science Politique / Université de Koweit (Koweit)
GHALIOUN Burhan	Ecrivain et Enseignant / Université de Paris III (France)
GRIMAUD Nicole (Mme)	Directeur de recherches / CERI (France)
GUAZZONE Laura (Mme)	Maître de recherches en Relations Internationales / Istituto Affari Internazionali (IAI), Rome (Italie)
HANAFI Hasan	Professeur de Philosophie / Université du Caire (Egypte)
HOLLIS Rosemary	Directrice du département Moyen-Orient / Chatham House, Londres (Angleterre)
HUDSON Michael	Professeur de Relations Internationales / Université de Georgetown, Washington D.C. (USA)
KRAMER Gudrun (Mme)	Professeur d'Etudes Islamiques / Université de Bonn (Allemagne)
LECA Jean	Professeur de Science Politique / Institut d'Etudes Politiques de Paris (IEP) (France)
LEGRAIN Jean-François	Chercheur au CNRS / Lyon (France)

LEVEAU Rémy

Professeur de Science Politique / Centre Marc Bloch (Centre Franco-Allemand de Recherches en Sciences Sociales), Berlin (Allemagne)

MARTIN-MUNOZ Gema (Mme)

Professeur et chargée de recherches en sociologie / Université Autonome de Madrid et Centro Espanol de Relaciones Internacionales (CERI), (Espagne)

MARTINEZ Luis

Allocataire de recherche / Centre d'Etudes et de Recherches Internationales (CERI), France

NASR Sélim

Program Officer / Fondation Ford, Bureau du Caire (Egypte)

NORTON A. Richard

Professeur de Relations Internationales / Université de Boston (USA)

PICARD Elizabeth (Mme)

Directeur de recherches CNRS/ Institut de Recherches et d'Etudes sur le Monde Arabe et Musulman (IREMAM), (France)

ROUSSILLON Alain

Directeur / IRMC (Maroc)

SALAME Ghassan

Directeur de recherches au CNRS en Science Politique / Institut d'Etudes Politiques de Paris (France)

ZUBAIDA Sami

Professeur de Sociologie / Birbeck College, London University (Angleterre)

iai ISTITUTO AFFARI
INTERNAZIONALI - ROMA

n° Inv. 16149

2 APR. 1996

BIBLIOTECA

La stratégie de l'État yéménite vis-à-vis du mouvement islamiste

En 1994, la guerre yéméno-yéménite a bien incarné la lutte entre, d'une part, les forces de la société civile et, d'autre part, celles de l'armée islamique tribale qui dirigeait le Yémen du Nord. Le résultat de ce conflit a été en faveur des militaires, ce qui a conduit à une aggravation des déséquilibres déjà existants, qu'ils soient d'ordre politique, régional ou confessionnel. La guerre a également renforcé la prédominance de la junte militaire tribale et confessionnelle originaire des régions septentrionales du Yémen du Nord. Elle contribua enfin à dévoiler les liens secrets qui existaient entre les islamistes et l'appareil d'État.

Mais les conséquences de ce conflit n'ont pas seulement abouti à l'échec et à la défaite des habitants de l'ex-Yémen du Sud, mais aussi à ceux de la plupart des Yéménites des régions méridionales du Yémen du Nord qui se trouvaient d'emblée hors du cercle du pouvoir et de l'appareil d'État.

L'une des motivations qui ont provoqué la guerre fut celle de couper coûte que coûte la voie à tout changement susceptible d'alléger la charge, relative mais évidente, qu'ont eu à subir les Chaféïtes après l'Union.

Les résultats de cette guerre ont aggravé les déchirures au sein du tissu de l'unité nationale et ont entravé le processus de l'intégration nationale tout en entraînant un élargissement des forces se réclamant de la décentralisation, de l'égalité au regard de la citoyenneté et, s'opposant à tout monopole du pouvoir par quelque groupe confessionnel soit-il, - monopole qui existait du temps de l'Imamat et qui perdura après sa chute au Yémen du Nord en 1962.

La stratégie du pouvoir au Yémen a connu au cours des trois dernières décennies plusieurs étapes particulièrement au Yémen du Nord, c'est-à-dire dans la partie qui, avant l'Union, portait le nom

de République Arabe du Yémen. La stratégie actuelle du pouvoir au Yémen est le prolongement effectif de celle qui était en oeuvre dans le Yémen du Nord. En outre, le Yémen du Sud, à savoir la République Démocratique du Yémen, a eu une autre stratégie se caractérisant par des orientations toutes différentes de celles du pouvoir en place au Yémen du Nord.

D'une façon générale, nous pouvons dire que la stratégie de l'État au Yémen a connu trois phases principales. Pour délimiter ces étapes, nous nous sommes appuyés sur des facteurs à la fois d'ordre historique et objectif. La subdivision en étapes permettra une analyse plus fine et nous aidera à mieux connaître l'évolution des relations entre le pouvoir au Yémen et le mouvement islamiste.

La chronologie des trois étapes peut-être ainsi établie :

1) La première étape s'étend de 1968 à 1990, phase durant laquelle se sont constituées les principales caractéristiques de la structure du pouvoir d'État au Yémen du Nord ainsi que la stratégie vis-à-vis du mouvement islamiste, qui ne fut rien d'autre que celle que suit le pouvoir actuel au Yémen.

2) La deuxième étape, elle, porte sur la période qui va de la proclamation de l'Union du Yémen le 22 mai 1990 et incluant la crise politique yéménite et enfin la guerre yéméno-yéménite du 27 avril 1994. Cette phase a été en réalité caractérisée par l'existence de deux stratégies: La première fut représentée par le Parti socialiste alors au pouvoir au Yémen du Sud et la seconde fut celle du Parti du congrès populaire général qui dirigeait le Yémen du Nord. Toutefois, l'unification du Yémen et la création de nouvelles structures d'État comme le parlement ont en elles-mêmes comme nous le verrons en détail plus loin, engendré des situations qui ont débordé le simple cadre de cette stratégie.

Il faut aussi noter que les organismes politiques et professionnels dont le rôle a émergé grâce au climat démocratique qui a suivi l'Union, n'ont pas moins contribué à la mise en place de cette

troisième stratégie qui a été simultanée à la politique des précédents pouvoirs au Yémen du Sud vis-à-vis du mouvement islamiste.

3) Quant à la troisième phase, elle a commencé avec le déclenchement de la guerre du 27 avril 1994 pour atteindre son point culminant en septembre 1994 par le changement de la Constitution de l'État de l'Union, c'est-à-dire la constitution de l'État de l'unité yéménite du 22 mai 1990. Ce changement supprima les fondements ainsi que les articles constitutionnels auxquels s'était opposé ouvertement le Parti du rassemblement yéménite pour la réforme, articles qu'il considérait par trop laïques et en contradiction, selon lui, avec la Charia islamique. Le Parti du congrès populaire général, partenaire majeur de l'actuel pouvoir, lui aussi s'y étant opposé mais d'une façon non explicite et bien qu'il ait approuvé la constitution comme condition préalable à l'établissement de l'Union. Ces changements de la constitution dont il est ici question ont repris tous les articles de la constitution du Yémen du Nord qui faisaient de la Charia islamique la source de toutes les lois.

A noter que les dates précédemment citées ne signifient nullement que nous établissons des coupures brutales et décisives entre les différentes phases. Il ne s'agit là que de points de repère cruciaux dans des étapes transitoires d'une certaine importance. Il nous faut maintenant parler de ces différentes phases.

* La première phase de la stratégie de l'État yéménite vis-à-vis du mouvement islamiste.

La stratégie de l'État yéménite vis-à-vis du mouvement islamiste a commencé avec les événements qui ont suivi le renversement du président Al-Salal le 5 novembre 1967.

Malgré la résistance du régime républicain face à la tentative de coup d'État, qui s'est matérialisée par le siège de Sanaa par les tenants de l'Imamat entre décembre 1967 et février 1968 («le siège de 70 jours»), et durant lequel la résistance populaire a proclamé le slogan «la république ou la mort», les événements sanglants en mars et en août 1968 ont ouvert la voie à une alliance entre les

partisans de l'Imamat et les forces conservatrices au pouvoir après l'épuration dans le sang des forces nationales de la vie politique et de l'armée.

Le but que s'étaient assignées les forces parvenues au pouvoir était de réaliser la réconciliation des Républicains avec les défenseurs de l'Imamat. Pour ce faire, elles devaient liquider la résistance populaire et affaiblir l'armée du régime tout en créant une autre qui porterait le nom d'«Armée Populaire» mais qui ne serait qu'une image moderne des anciennes forces tribales sous la conduite de leurs leaders et utilisant les mêmes méthodes et procédés que ceux de l'Imam.

En mars 1968, les forces tribales et celles du chef du gouvernement attaquèrent le siège de l'Union des ouvriers et de la résistance à Hadida ainsi que les forces militaires responsables de la surveillance du port. Le siège fut assailli par les chars et la liquidation fut totale (1). Elle prit fin en août 1968 à Sanaa où des forces tribales attaquèrent l'École d'Infanterie pour se débarrasser des commandements militaires nationaux particulièrement les chefs originaires des régimes chaféïtes du Sud et que les forces conservatrices considéraient comme des intrus auxquels le président Al-Salâl et les Égyptiens avaient ouvert la voie de la vie politique et de l'armée.

Depuis lors, les officiers ne sont originaires que des régions zaïdites. L'armée avait donc été «débarrassée de ses officiers radicaux» et avait pris l'allure d'une armée tribale dont les caractéristiques qu'elle conservera étaient les mêmes que celles qui se sont mises en place à partir de 1968 (2).

Il semble bien que le procédé de la liquidation de l'adversaire ainsi que le règlement des conflits au moyen des armes aient été la panacée et la forme idoine comme cela s'est d'ailleurs produit durant la dernière guerre yéméno-yéménite.

A l'interférence entre la tribu et l'armée, a succédé l'interférence du mouvement islamiste avec l'armée et les forces de l'ordre. Et ce n'est pas un hasard si Abdallah Yadoumi le Secrétaire général du parti du rassemblement yéménite pour la réforme et rédacteur en chef de

«Sahwa» (Le Réveil), l'organe central du parti, a longtemps occupé la fonction de chef adjoint des services de la sûreté nationale. Les opérations répressives ont eu pour objet durant cette période d'interdire les partis politiques ainsi que toute activité culturelle et estudiantine. Cela n'a pas empêché l'existence d'une activité politique clandestine.

En dernière analyse, toutes ces évolutions ont abouti au changement de la constitution que les forces conservatrices critiquaient en l'appelant «la constitution de AbdelNasser». Quant à la nouvelle constitution ou plus exactement, celle qui porta le nom de «Constitution permanente» fut promulguée le 28 décembre 1970. Elle incarnait les orientations principales de l'État vis-à-vis du mouvement islamiste. On y trouve les idées des forces conservatrices entre autres, celles du père spirituel du mouvement islamiste yéménite, le Qadi Mohamed Al Zabayri: La Charia islamique redevient la source de toutes les lois.

Ces orientations furent précisément celles que l'on a vu de nouveau apparaître sous la même forme dans les amendements de la constitution à la suite de la dernière guerre yéménite entre avril et juillet 1994. Cette même guerre a également abouti à la mise à l'écart du parti socialiste yéménite ainsi qu'à l'isolement des forces qui gouvernaient alors le Yémen du Nord. mais cet isolement prit de nouvelles formes institutionnelles d'où émergea l'entité du mouvement islamiste qui s'exprimait et s'agitait au travers des institutions et des appareils officiels d'État et plus particulièrement la sûreté et l'armée. Il faut souligner que la tribu en tant que telle (en particulier les tribus Zeydites Hached) était le principal moyen d'agitation au cours de chacune de deux étapes. Bien plus, au cours de la seconde phase la tribu devint la couverture quasi officielle du Parti du rassemblement yéménite pour la réforme qui incarnait pleinement l'alliance tribalo-islamiste. De même, elle servit de couverture à l'Organisation du Congrès Populaire Général qui, de son côté, incarnait ouvertement l'organisation militaro-tribale au pouvoir.

En 1972 la guerre éclata entre les deux parties du Yémen. Puis en 1974 Ibrahim El Hamdi fit son coup d'État au Yémen du Nord et entreprit son mouvement de réajustement. Il combattit l'influence politique de Machayekh sans pour autant s'attaquer à leur pouvoir économique. Il fut assassiné en 1977 avant son voyage pour Aden où il devait rencontrer le président du Yémen du Sud pour discuter de la mise en place de l'Union. Après sa mort, les positions des Machayekh ne furent jamais aussi fortement consolidées. L'assassinat d'El-Hamdi eut pour conséquence d'être l'une des raisons principales qui poussa le Front national démocratique, front qui était constitué de sept partis de gauche à passer de l'activité pacifique à l'action armée contre l'État du Yémen du Nord.

Durant ces périodes, l'État fournit des armes aux groupes islamistes. A la fin des années 70 et au début de la décennie suivante, il s'adjoignit des unités militaires issues de ces groupes pour renforcer celles du gouvernement dans sa lutte contre les forces du Front national dans la partie centrale du Yémen du Nord. Cela dura tout au long de la guerre civile (3) qui fit rage au Yémen du Nord entre 1978 et 1982 sans pour autant susciter l'attention des médias arabes et internationaux.

Il faut dire que le Front national trouvait des appuis dans l'État du Yémen du Sud. Son action militaire fut telle qu'elle obligea le pouvoir à entrer en négociation avec lui.

En 1980 les deux parties aboutirent à un accord dans lequel le Front imposa plusieurs points entre autres la réalisation de l'Union avec le Sud et la mise en place de mesures démocratiques comme condition pour le cessez-le-feu. Le Front publia même les articles de cet accord alors que l'État voulait qu'il demeurât secret. mais en dépit de tout, la guerre dura jusque en 1982. A cette date, le pouvoir constitua le Congrès populaire général comme unique organisation officielle où pouvaient adhérer les représentants de tous les partis politiques, le but recherché étant évidemment de se débarrasser de tout activité politique clandestine. Une charte nationale comme programme du Congrès populaire général fut également promulguée.

La moitié des membres du comité permanent du Congrès populaire général étaient islamistes. Cette proportion de Frères musulmans dans les rouages de l'État montre bien la relation du pouvoir avec les islamistes qui ambitionnaient depuis 1948 la mise en place d'un État islamique au Yémen. Le mouvement des Frères musulmans au Yémen s'est manifesté pour la première fois dans le mouvement de 1948 qui fit assassiner l'Imam Yahya et le remplaça par Abdallah El Wazir pour un temps puis ce fut au tour de l'Émir Ibn Yahya de monter sur le trône.

les Frères musulmans d'Égypte jouèrent un rôle important dans le mouvement yéménite par l'intermédiaire de Qadi Mohamed Al-Zubayri, célèbre personnalité yéménite et d'une autre personnalité algérienne El Fadil El Wartilani qui vint au Yémen comme «agent» d'un homme d'affaires égyptien Mohaamed Salem, époux de la Hajja Zayneb El Ghozali, forte personnalité égyptienne ayant eu une influence considérable dans le mouvement islamiste en Égypte sous le président Sadate.

Les incidences de l'échec du Mouvement de 1948 furent parmi les facteurs qui influèrent sur la stratégie du mouvement islamiste au Yémen et plus généralement des forces conservatrices. Al Zubayri et d'autres forces comprirent le rôle de la tribu dans la mise en échec et la répression du Mouvement de 1948 qui était entré en conflit avec le régime de l'Imam Yahya et sa famille. Dès lors, ils se tournèrent vers les tribus pour demander leur aide comme l'avaient fait avant eux les Imams. Aussi le Qadi Mohamed Mahmoud Al Zubayri, fondateur du mouvement intégriste yéménite après le déclenchement de la Révolution du 26 septembre 1962, appela à armer les tribus et à constituer une armée tribale qui porterait le nom d'Armée populaire. Un violent conflit opposa Al Zubayri au président Al Salâl qui refusait de telles suggestions. Al Zubayri n'eut d'autre ressource que de s'adresser lui-même aux tribus, les appelant à adhérer au Parti de Dieu (Hezbollah) mais il fut assassiné. Ce ne fut pas tout-à-fait un hasard si le porteur de la lettre aux tribus qui fixait la date de l'assassinat n'était autre que Abdallah El Majid Zendani qui est maintenant considéré comme l'un des plus

éminents leaders intégristes au Yémen et qui joua un rôle non moins éminent dans le soutien aux Moujahidine afghans. L'idée d'un état islamique vit clairement le jour, et pour la première fois dans les esprits, au congrès de Taïef, tenu sous l'égide de l'Arabie Séoudite en août 1965.

A ce congrès étaient présents 156 Yéménites à la tête desquels se trouvaient un certain nombre de Machayekh et d'hommes de religion. A l'issue de la réunion tous déclarèrent qu'ils étaient parvenus à un accord et que le Yémen serait désormais un État islamique.

L'idée d'un État islamique fut l'objet d'une seconde tentative en 1967 après la défaite de l'Égypte. Elle apparut comme une solution médiane entre le régime républicain et l'Imamat. Mais elle fut vite enterrée et ce pour plusieurs raisons dont la plus importante fut l'attitude radicale et tranchée de Abdallah Al-Salâl, président de la République Arabe du Yémen qui déclara que le peuple yéménite avait, le 26 septembre 1962 à la faveur de la Révolution, choisi son régime au détriment de l'Imamat. L'autre raison fut la position du Mouvement national yéménite vis-à-vis de l'État islamique.

Enfin, il faut ajouter le refus populaire de recevoir la commission tripartite issue du sommet arabe de Khartoum et qui devait trouver un arrangement en vue de la mise en place de cet État islamique. On peut dire que la République Arabe du Yémen, à savoir le Yémen du Nord avant l'union, suivait une stratégie déterminée à l'ombre de laquelle s'est développé et renforcé le Mouvement islamiste intégriste depuis 1968 à ce jour. En revanche, dans la partie sud du Yémen, avant l'union, il existait une toute autre stratégie complètement opposée à la première. Mais celle du Yémen du Nord, s'est en quelque sorte recroquevillée au lendemain de l'union des deux Yémen en mai 1990 pour resurgir avec force durant les deux dernières années sous le couvert d'une opération de coordination globale contre le pouvoir représenté par le Congrès populaire général présidé par Ali Abdallah Salah et les forces islamiques qui, en septembre 1990, se sont constituées au grand jour en un parti indépendant, le Parti du Rassemblement yéménite pour

la réforme, avec une direction tribalo-islamique dont les membres avaient été à la tête de l'État dans la République Arabe du Yémen ainsi que dans son organisme politique officiel, c'est-à-dire le Congrès populaire général (4), qui se transforma en parti politique après l'union des deux Yémen.

L'État soutient le mouvement islamiste avec des moyens à caractère institutionnel.

Au Yémen du Sud, le soutien de l'État aux groupes islamistes a pris des formes ayant un caractère institutionnel. Ce soutien s'est traduit par la création au sein de l'État de deux organismes financés dont le rôle essentiel porta sur :

- 1) Le soutien du Mouvement islamiste au Yémen.
- 2) La coordination entre les différents mouvements islamistes dans de nombreux États.

Quels sont ces deux organismes ?

- 1) Le Bureau de l'Orient créé par une loi sous la présidence d'El Hamdi.
- 2) Les Instituts scientifiques.

Ce sont des instituts religieux supervisés par le Mouvement islamiste et financés par l'État. Ils sont soutenus par l'Arabie Séoudite et considérés comme un lieu de prédilection pour le recrutement d'enseignants issus des différents mouvements islamistes dans les pays arabes. Ce sont des écoles qui dispensent une formation aux partisans et peuvent de ce fait être considérés comme de véritables champs d'action pour les propagandistes du mouvement. Ils sont enfin chargés d'instruire les étudiants au maniement des armes et au combat.

Après l'Union s'engagea la bataille de l'Unification de l'enseignement et on parla de supprimer ces écoles. Le Parlement vota même une loi en août 1992 visant à unifier l'enseignement et à soumettre tous les établissements scolaires à l'autorité gouvernementale. Mais cette loi ne fut pas appliquée parce que le

Chef de l'État n'était pas très enthousiaste. En fait, il prenait en compte la position du Parti de la Réforme qui s'était alors opposé à la loi et qui considérait que l'unification de l'enseignement pouvait l'empêcher d'avoir la main mise sur ces instituts et le priverait ainsi d'un potentiel humain et matériel considérables. Nous aborderons de nouveau ce sujet lorsque nous parlerons de la période de l'Union et de ses organismes.

En résumé, nous pouvons dire que ces deux types d'établissements sont les pourvoyeurs du Mouvement islamiste en moyens idéologiques, financiers et humains permettant d'aider substantiellement au développement de ce mouvement.

Quelle est en bref la situation de ces deux organismes?

Le Bureau de l'Orientation

Une des missions du Bureau de l'Orientation est de propager la parole religieuse. D'éminentes personnalités du Mouvement islamiste furent responsables de ce bureau et dirigèrent ses revues et publications. L'État alloue jusqu'à l'heure le budget nécessaire à ce type d'activités. La loi portant création du Bureau stipule que son chef a rang de ministre. Un certain nombre de personnalités marquantes du Mouvement islamiste en ont été responsables, parmi lesquelles le Cheikh Abdel Majid Zendani, chef intégriste sectaire. Ces personnalités islamistes ont utilisé les différents canaux d'orientation et de diffusion pour propager leurs idées au Yémen (5).

«Les Instituts Scientifiques» ou Écoles religieuses.

Ces instituts avaient au départ, en 1962, un caractère d'établissements privés. Au début des années 70, ils passèrent sous la tutelle du Ministère de l'Éducation Nationale. Puis ils furent placés sous l'égide d'une structure étatique hiérarchiquement plus élevée. Mais son budget dépendait encore du Ministère de l'Éducation Nationale.

En 1980, le président Ali Abdallah Salah fit promulguer une loi stipulant la création d'un organe dénommé «Organisme Général des Instituts Scientifiques» disposant d'un budget et de moyens techniques autonomes et avec à sa tête, une personnalité ayant rang de ministre. Depuis lors, trois personnalités islamistes marquantes présidèrent aux destinées de cet organisme, en premier lieu le Qadi Yahya El Faysel (1980-1985), puis Ahmed Abdallah Hajri (1985-1988) et enfin Ahmad Ansi (1988-1990). Tous les trois sont des personnalités du Mouvement islamiste (6) même si certains d'entre eux ont continué à adhérer au Congrès populaire général. Le nombre de ces instituts atteint environ le nombre de 500 avec un effectif global de 300 000 élèves des deux sexes (7).

En 1992, le budget de ces instituts a été de un milliard et 200 millions de rials yéménites, soit l'équivalent de 50 millions de dollars au cours parallèle et 100 millions de dollars au cours officiel. Si nous tenons compte de tous les critères, il y a lieu de considérer que le budget de ces instituts est extraordinairement gonflé. Cette débauche financière a fait l'objet de critiques acerbes, y compris au sein des forces religieuses. Tous, en tout cas, se sont élevés contre l'utilisation de ces instituts au service du Mouvement islamiste qui les régente.

Nous pouvons signaler des exemples de positions prises à ce sujet, telle celle d'Ibrahim Mohammed El Wazir, secrétaire général du Mouvement Islamique de l'Université et du Travail qui déclare «Prendre un milliard et 200 millions de rials pour les instituts, nécessiterait un référendum au Yémen impliquant tous les citoyens qui paient des impôts. En effet, je ne crois pas que les Yéménites soient d'accord pour que de telles sommes considérables soient attribuées à des instituts qui forment des gens qu'ils ne détestent pas moins que leurs maîtres... L'équivalent de cette somme colossale, 100 millions de rials par mois, c'est-à-dire 3 millions et 500 rials par jour, suffirait pour six écoles. En d'autres termes, nous pourrions avec cette somme construire chaque jour trois ou quatre écoles et les faire fonctionner. Il n'est pas raisonnable que les choses continuent ainsi. En tout état de cause, cet argent pourrait utilement

servir à l'enseignement et à son développement pour tous les enfants du Yémen.»(8)

Certains intellectuels yéménites ont attiré l'attention sur le danger du rôle de ces instituts dans la création d'une pensée fanatique et sectaire. Il existe de nombreux écrits sur cette question et nous voudrions signaler le point de vue qui s'est manifesté contre la position du Parti de la Réforme au sujet de l'unification de l'enseignement en 1992. L'auteur de ce point de vue souligne la nature du danger et dit en substance :

« Aujourd'hui, au moment où les gens armés dans les instituts scientifiques proclament le Jihad contre la loi sur l'unification de l'enseignement et traitent les autres d'impies et de traîtres à la patrie, ils ne font rien d'autre que de proclamer leur vision du pouvoir qui trotte dans leur esprit. Plus grave encore, on veut imposer la doctrine wahhabite et faire de ces instituts des ateliers où les diplômés seront des Moudjahidine armés et sectaires. Les armes parleront au moindre prétexte ou différend, pour des questions formelles sans relation aucune avec les sous-catégories de la pensée alors que sera-ce des fondements même de la pensée?»(9)

La voie du pouvoir au Yémen du Nord a pris un caractère global. Après les sanglantes opérations d'épuration en 1968, les partis furent interdits et on empêcha tout échange de publication avec le Yémen du Sud. Cette situation perdura jusqu'à l'établissement de l'Union en 1990. Au moment même où l'État soutenait le mouvement intégriste par l'intermédiaire des écoles religieuses, il créait le Congrès populaire général comme organisation officielle de l'État. En août 1982, le Congrès se tint pour la première fois et élut Abdallah Salah comme secrétaire général ainsi que les 50 membres du Comité permanent (c'est-à-dire le comité central) dont la moitié était des islamistes (10). A la même époque, le Congrès adopta la Charte Nationale comme programme politique de cette organisation. En vérité, cette Charte peut-être considérée comme le fondement idéologique commun à l'alliance militaro-tribalo-islamiste. Les forces tribales et islamistes constituaient les éléments

primordiaux des différentes directions de cette organisation. la plupart de leurs personnalités ont occupé des fonctions de direction du fait même de leur situation élevée dans l'appareil d'État. Il faut de toutes les façons signaler que les forces vives et actives dans le Congrès populaire général avaient un caractère tribal et des orientations islamistes. Quant au groupe de technocrates qui occupaient une place spécifique dans cette organisation n'avaient aucune influence réelle dans les orientations ou la politique de l'État si ce n'est que d'être une vitrine servant de relais d'information et de communication avec le monde extérieur, utilisant de ce fait un langage moderne n'ayant aucun rapport avec la réalité. L'existence de ce nombre considérable de technocrates ainsi que leurs manoeuvres de diversion sont le signe flagrant de la contradiction claire et constante entre la politique proclamée par l'État du Yémen et ses véritables orientations.

La stratégie du Yémen du Sud vis-à-vis du mouvement intégriste

Contrairement à ce qui prévalait au Yémen du Nord. L'État au Yémen du Sud a suivi une politique complètement opposée comme nous l'avons déjà signalé. Le fondement même de cette stratégie était incarné par la Constitution. Cette constitution adopta le principe de l'égalité entre tous les citoyens ainsi que l'égalité de l'homme et de la femme. C'est stipulé dans de nombreux articles de la Constitution de la République du Yémen démocratique et populaire. Ainsi l'article 35 stipule que «tous les citoyens sont égaux en droits et en devoirs quels que soient leur sexe, leur origine, leur religion, leur langue, leur niveau d'instruction et leur situation sociale. Toutes les personnes sont égales devant la loi.»(11)

On trouve aussi dans l'article 37 : «L'État assure les mêmes droits égaux aux hommes et aux femmes dans tous les domaines de la vie politique, économique et sociale, et dispense toutes les conditions nécessaires à la réalisation de cette égalité.»(12)

L'importance de ce dernier article de la constitution est d'autant plus remarquable qu'il a effectivement été appliqué. C'est ainsi, par

exemple qu'un code de la famille a été promulgué accordant à la femme yéménite du Sud des droits appréciables et interdisant la polygamie. La femme pouvait occuper des fonctions importantes y compris celle de magistrat.

Cette situation a eu pour conséquence de voir se multiplier les attaques menées par les forces gouvernementales du Nord contre le Sud, et continue, après la dernière guerre yéménite et aujourd'hui encore, à poser des problèmes à l'État. Actuellement, la femme yéménite se bat à Aden pour conserver le droit d'exercer des fonctions de magistrat. En outre, les orientations générales de l'État du Sud ainsi que les services de l'information avaient un caractère laïque, séparant ainsi la religion de la politique. L'État a même pris des mesures fermes, ayant presque un caractère répressif, contre les forces conservatrices, les Machayekh, les grands propriétaires terriens et contre les tentatives d'utilisation de la religion à des fins politiques. Tout cela n'a fait que freiner le développement du mouvement intégriste au sud du Yémen qui n'a pu agir dans cette partie du pays qu'après l'Union et ce grâce à l'aide des appareils d'État à Sanaa et sous couvert du Parti du rassemblement yéménite pour la Réforme créé après l'Union et dont nous parlerons avec un peu plus de détails.

* La deuxième phase (1990-1994)

La deuxième phase commence par la proclamation de l'Union des deux parties du Yémen le 22 mai 1990 et durera jusqu'à l'éclatement de la crise politique au Yémen et le début de la guerre yéméno-yéménite à la fin avril 1994.

Cette crise opposa les forces modernistes d'une part aux forces conservatrices d'une manière générale d'autre part. Le conflit eut pour caractère principal d'opposer le Parti Socialiste yéménite au Parti Populaire Général et au Parti Yéménite du Rassemblement pour la Réforme. Ce dernier parti est celui des Machayekh, des tribus Zaydites Hached et des forces islamistes intégristes. Il est présidé par le Cheikh Abdallah Husayn Al Ahmar, cheikh des tribus Hached d'où est issue sa propre tribu. Ce parti s'est constitué

en septembre 1990 et comprend des personnalités tribales et islamistes ayant occupé des places de choix dans l'organisation du Congrès Populaire Général gouvernemental. Son influence s'exerce en grande partie grâce à l'infiltration de ses leaders tribaux et islamistes dans l'appareil d'État. La base populaire de ce parti est étroite. Mais ses partisans qu'ils soient issus des tribus Hached ou des groupes islamistes ont entre eux un lien très solide. Les tribus Hached ne sont pas en nombre très élevé et ne représentent qu'une infime partie de la population. Elles sont moins bien nombreuses que les autres tribus. Ce qui lie les chefs de ces tribus et leurs alliés islamistes du parti, c'est leur infiltration dans les appareils d'État en République Arabe du Yémen avant l'Union (13), en particulier, la sûreté, l'armée et l'enseignement. Une autre caractéristique de ce parti est le fait qu'il a depuis longtemps reçu un énorme soutien financier et politique de la part de certains États voisins. Certains de ses membres ont même amassé des fortunes colossales en exploitant les services de l'État et en pénétrant les rouages du système commercial faisant usage de leur influence dans l'Appareil d'État.

Le programme du parti a pour base l'application de la Charia et le refus de la laïcité. Il a centré son activité autour de «l'amendement de la Constitution de l'Union et la réforme des lois du devenir (du Pays) à la lumière de la Charia». Il ne s'est pas contenté du texte de la Constitution de l'Union qui stipulait que «la Charia islamique est le fondement principal de la législation». Au contraire, il réclama que la «la Charia soit la source de toutes les législations» comme cela était inscrit dans la Constitution du Yémen du Nord avant l'Union. Il estimait que l'expression «source principale de la législation» signifiait «la porte ouverte pour ceux qui voulaient s'associer à Dieu dans son pouvoir»(14).

L'entité autonome du Mouvement tribalo-islamiste se concrétisa donc avec la formation du Parti de la Réforme et devint la couverture de l'organisation du Jihad et des groupes islamistes revenus d'Afghanistan. Grâce à cette entité, l'activité de ces groupes a pu se déplacer vers les régions orientales et méridionales qui composaient le Yémen du Sud.

Aperçu sur cette phase

On trouve dans cette phase deux stratégies vis-à-vis du mouvement intégriste. La première est celle du Parti du Congrès Populaire Général qui dirigeait le Yémen du Sud et la seconde celle du Parti Socialiste Yéménite qui gouvernait au Yémen du Nord. De plus, il y avait des interactions nées de l'Union et qui ont influé sur l'attitude des groupes islamistes ainsi que sur leur nouvelle organisation, à savoir le Parti de la Réforme, nous parlons-là de la situation nouvelle créée par l'Union et son parlement et du climat démocratique lié au texte constitutionnel de cette Union.

1) Stratégie du parti du Congrès (Les forces qui gouvernaient le Yémen du Nord).

La politique du Parti du Congrès a été au cours de cette période contradictoire. En principe, ce parti était engagé vis-à-vis du Sud et du Parti socialiste par l'accord de l'Union et sa constitution. D'un autre côté, ses relations organiques avec l'organisation tribalo-islamiste le contraignit à prendre des positions en contradiction avec ses engagements sur les conditions de l'Union. En fait, son engagement vis-à-vis de la Charte Nationale qui incarnait la base conceptuelle commune avec le Parti de la réforme, était plus prégnant que son engagement vis-à-vis de la Constitution de l'Union.

Les forces qui ont fondé le Parti de la réforme n'étaient pas de simples alliés mais bien plus, une partie organique de l'État qui dirigeait le Yémen du Nord. Chaque fois qu'il y avait une position décisive à tenir, le Parti du Congrès était amené à manoeuvrer. Mais, en dernière analyse, il prenait position pour le Parti de la Réforme. Un bon exemple fut celui de son attitude lors de la discussion sur l'unification de l'enseignement et la suppression des écoles religieuses.

On peut citer aussi les opérations d'assassinats politiques, le terrorisme, son attitude dans l'application «du Pacte et de l'Accord» et enfin, la position commune qu'il a eu avec le parti de la Réforme

(même si le sujet de la modification de la Constitution n'ait été posé qu'à la fin de la guerre).

En août 1992, le parlement a voté avec une majorité de 152 voix pour, 6 voix contre et 41 abstentions, la loi sur l'unification de l'enseignement après une large discussion générale.

Le Parti de la Réforme s'était opposé à la loi comme nous l'avons déjà indiqué. Cette loi visait la suppression de l'ambivalence (public-privé) dans l'enseignement en raison de l'existence des écoles religieuses. Elle donnait aussi à l'État le droit de superviser tous les établissements d'enseignement. Mais elle ne fut pas appliquée. Le Président de la République (Chef du Parti du Congrès) refusa de signer sans pourtant s'y opposer durant le délai prévu par la réglementation. Le pouvoir ne chercha donc pas à l'appliquer malgré son caractère légal.

En ce qui concerne le terrorisme et les opérations d'assassinats politiques, non seulement l'État s'abstint de poursuivre les auteurs mais il lui est même arrivé de prendre la défense de certains suspects.

Les forces politiques qui incarnaient le Parti du Congrès s'efforçaient de changer la situation mise en place par l'Union et de revenir au style de gouvernement que connaissaient le Yémen du Nord.

L'un des grands penseurs yéménites estime que l'Union a placé les anciens chefs du Yémen du Nord dans une impasse:

«Un nouveau défi leur était lancé avec l'Union. Aussi, le Parti du Congrès et celui de la Réforme se sont alliés dès le début. Les répartitions des rôles politiques ainsi que les manoeuvres ont été une impulsion désespérée pour éviter toute tentative de changement dans l'édifice militaire, politique et administratif de l'État et visait ainsi à atteindre l'importance des forces qui existaient dans le régime de la République Arabe du Yémen.

Les déclarations faites par le chef du Parti de la Réforme ont été dès les premières heures celles de son allié, c'est à dire: l'Union n'est rien d'autre que le fait pour une «partie» de rejoindre le «tout» et que la Charia est le fondement du pouvoir. Durant les quatre années du

conflit, il n'a pas cessé de déclarer qu'il n'était pas question de voir ceux qui avaient croupi dans les prisons prendre place dans les fauteuils de l'État et ce discours, faut-il le souligner, n'a pas pour origine, le ressentiment ou la colère qu'avaient suscité les socialistes au Sud Yémen avant l'Union mais il représente bien la conception des héritiers de l'Imamat sur l'Union, à savoir la répression et l'annexion.»(15)

2) Stratégie du Parti Socialiste (Le Parti du Gouvernement dans le Yémen du Sud).

La politique du Parti socialiste ainsi que d'un certain nombre d'autres partis et forces politiques a été centrée sur la défense de la Constitution de l'Union et sur la volonté de créer un État respectueux des lois applicables par tous. Cette orientation était évidemment en contradiction avec celles qui prévalaient au Yémen du Nord. Elle s'est cependant maintenue malgré la mise en place de l'Union. De plus, les autorités dans les régions méridionales et en particulier à Aden ont commencé à prendre des mesures de poursuite judiciaire contre les groupes islamistes qui avaient commis des assassinats et des actes de terrorisme. Ces poursuites ont même touché un certain nombre de membres du Jihad. Mais les autorités de Sanaa sont intervenues et ont empêché l'arrestation de certains chefs de groupe accusés d'avoir participé à ces assassinats et actes de terrorisme. Elles les transférèrent même à Sanaa et interdirent toute sanction contre eux.

A la fin de cette phase, le Parti Socialiste déposa un programme en 18 points pour trouver une solution à la crise politique et sécuritaire dans le pays. Les articles de ce programme furent insérés dans le «Document du Pacte et de l'Accord» auquel était parvenu la commission de dialogue des forces politiques en janvier 1994. Ce document fit l'objet d'un large consensus national puisqu'il délimitait les fondements de la construction d'un État moderne où devait régner la loi, la citoyenneté et l'égalité. Mais l'existence de ce document a servi de prétexte à l'organisation au pouvoir,

particulièrement la tendance tribalo-islamiste pour accélérer l'application d'un processus de solution militaire à la crise.

3) Influence des mécanismes régissant l'Union durant la phase transitoire.

Plusieurs facteurs ont contribué à l'influence des mécanismes régissant l'Union.

On peut citer entre autres :

1) Le rôle des organismes de l'État de l'Union et en particulier l'Assemblée des députés.

2) Les mécanismes politiques dans les orientations de la Constitution de l'État unioniste en particulier, le pluripartisme politique, la liberté d'expression et de création d'organisme de masse, l'égalité de tous les citoyens quel que soit leur sexe.

De même l'article 27 de la Constitution prévoit plusieurs aspects de l'orientation laïque. Cet article dit en substance:

« Tous les citoyens sont égaux devant la loi. Ils sont égaux en droits, en devoirs, sans distinctions de sexe, de couleur de peau, d'origine, de langue, de profession, de niveau social et de croyance religieuse» (16).

Pour la première fois dans l'histoire du Yémen, un article de Constitution traitait tous les aspects du manque d'égalité dont avaient souffert les yéménites. Il proclamait aussi l'égalité devant la citoyenneté (C'est un point qui suscite des axes fondamentaux dans les conflits politiques religieux et sociaux). Il indiquait enfin une orientation contraire à celle qui était suivie par les forces sociales conservatrices ainsi que par le mouvement intégriste. C'est pour toutes ces raisons que le mouvement représenté par le Parti du rassemblement yéménite pour la réforme s'est opposé à cette constitution et a demandé l'annulation du référendum portant approbation de ce texte. Une partie du mouvement intégriste et à sa tête le Cheikh Abdelmajid Zendani qui devint ensuite représentant du Parti de la Réforme au sein du Conseil de la Présidence en 1993, a attaqué violemment l'Union du Yémen. Ce dernier a même dit en parlant de l'État unifié : «La République Arabe communiste». Les

attaques contre l'Union et sa constitution ont fait l'objet de plusieurs cassettes audio enregistrées par le Cheikh Zendani et diffusées par le mouvement intégriste à travers tout le pays. Le point d'orgue de ces attaques a été atteint lorsque le mouvement islamiste allié avec les Machayekh des tribus zaïdites Hached au sein du Parti de la réforme se sont mis en tête de boycotter le référendum sur la constitution qui se déroula les 15 et 16 mai 1992. Mais cette campagne échoua irrémédiablement. Il y eut 1 341 247 votants sur 1 890 646 inscrits (soit un taux de participation de 71%. Le oui a obtenu 98,3% et le non 1,5%)(17).

Il est indéniable que cette période a représenté une occasion unique de créer une société civile au Yémen. Le rôle joué par les organisations politiques professionnelles et syndicales a été déterminant dans cette orientation. Ce n'est pas un hasard s'il y a eu l'unanimité de toutes les organisations professionnelles et syndicales contre le mouvement intégriste.

«Le Document du Pacte et de l'Accord» fut un grand pas en direction de la mise en place d'un État institutionnel et une tentative de mettre fin à l'hégémonie centralisatrice de Sanaa. Il était naturel que les forces au pouvoir à Sanaa et leurs alliés islamo-tribalistes opposent des obstacles dans l'application de ce document en provoquant la guerre en avril 1994. Le contenu du «Document» avait pour sens la condamnation des forces terroristes qui avaient fomenté des assassinats politiques contre le Parti socialiste et d'autres forces patriotiques. Circonstances aggravantes, ces forces terroristes avaient trouvé auprès des hautes autorités de Sanaa et du Parti de la réforme un soutien indéfectible. Ces autorités ont par exemple protégé le cheikh Tariq El Fadla (petit fils d'un ancien chef et qui avait été un temps avec les Moudjahidine Afghans) tant est si bien qu'il n'a pu être arrêté et les autorités d'Aden n'ont pu l'interroger sur les explosions et les tentatives d'assassinat de certains responsables du Parti Socialiste. Un des objectifs du «Document» était de régler le problème sécuritaire et de mettre fin aux actes de terrorisme qui avaient été perpétrés sinon avec l'aide des appareils d'État de Sanaa, en tous les cas avec leur assentiment.

«En réponse à la dégradation de la sécurité dans le pays et pour parer le danger, la première partie du «Document» donne la priorité aux mesures indispensables pour le retour à l'ordre et la lutte contre le terrorisme parce qu'il y a tout lieu de penser que le Yémen est devenu un des réseaux du terrorisme islamiste» (18).

D'autre part, l'application du «Document du Pacte et de l'Accord» concernant la décentralisation n'a pas pour autant diminué la pression hégémonique de Sanaa sur les autres régions. Au contraire, elle aura pour effet d'induire de nouveaux mécanismes pour le pouvoir local en contradiction avec le pouvoir central et l'influence des grands Machayekh qui créèrent de véritables petits États à l'intérieur de l'État avec même des prisons privées (19). Malgré la faiblesse de l'État et son manque d'autorité sur toutes les zones (il existe des quasi-petits États dans les zones tribales du Nord), le style du groupe au pouvoir se traduit par le fait d'imposer l'autorité de Sanaa sur les autres zones, le plus souvent des zones non tribales et que Sanaa considère comme source de revenus grâce aux impôts sans tenir compte, ni de leur besoin en matière de développement et d'évolution, ni de leur spécificité. Ces zones sont également privées de représentants au sein du pouvoir. C'est pour toutes ces raisons que la revendication de la décentralisation du pouvoir mise en avant par «le Document du Pacte et de l'Accord» a reçu un accueil populaire favorable.

La troisième phase (période qui a suivi la guerre de 1994)

Il s'agit de la phase actuelle qui a débuté avec la déclaration de la guerre, même si en fait elle commence avec la période précédente. Elle est marquée par la défaite du Parti socialiste et la modification de la Constitution de l'Union qui avait été promulguée en 1992 malgré les appels du Parti de la réforme au boycottage du référendum. (Le Cheikh Zendani avait parlé au sujet de l'État de l'Union de la «République Yéménite Communiste»).

Le résultat de la modification de la Constitution de l'Union a été la reprise de certains articles principaux qui se trouvaient dans la Constitution du Yémen du Nord avant l'Union, c'est-à-dire dans la

Constitution de la République Arabe du Yémen. L'article 3 de la constitution qui stipulait que «la Charia islamique est la source principale de la législation» a été supprimé et remplacé dans le nouveau texte par la «La Charia islamique est la source de toutes les législations», c'est-à-dire le texte littéral de la Constitution du Yémen du Nord. L'article 27 a également été supprimé de la Constitution de l'Union. Il stipulait l'égalité de tous les citoyens quels que soient leur sexe, leur profession, leur couleur de peau, leur niveau social, leur langue ou leur croyance. Il a été remplacé par des articles que l'on trouvait déjà dans la Constitution du Yémen du Nord. Ainsi, par exemple, l'article 31 de la nouvelle constitution (ancien article 34 de la Constitution du Yémen du Nord).

Cet article stipule dans les deux textes :

« Les femmes sont les soeurs des hommes et ont les droits et les devoirs prescrits par la Charia et conformément à la loi ». L'article 41 de la Constitution du Yémen du Nord a été repris littéralement dans la nouvelle constitution à l'article 59. Cet article stipule : «La défense de la religion et de la patrie est un devoir sacré.»

L'article 33 de la Constitution de l'Union qui disait: «Il n'est pas permis d'utiliser des moyens sordides et inhumains dans les sanctions. Il n'est pas permis que la loi autorise de tels procédés» a été supprimé. En outre, un certain nombre d'articles de la Constitution du Nord ont été repris. Ainsi, l'article 48 qui imposait aux députés «de préserver et de défendre les sentiments religieux» a été repris à l'article 63 de la nouvelle Constitution sous la forme «le candidat à la députation doit se soumettre aux obligations religieuses». Ces orientations reflètent les relations étroites qui existent entre l'État et le mouvement intégriste. Il ne fait nul doute que les Frères musulmans et le mouvement intégriste sont devenus, d'une manière ou d'une autre partie intégrante de l'organisation tribalo-militaire au pouvoir. La dernière guerre yéménite a vu le retour de cette organisation. Le résultat le plus probant est que le rôle du mouvement islamiste yéménite dans cette organisation est devenu plus clair. Il est inutile de préciser que le Yémen est

maintenant gouverné par l'organisation militaro-tribalo-islamiste (20).

En ce qui concerne les retombées de cette nouvelle situation, une haute personnalité politique yéménite signale que le «retour à l'universalisme qui a prédominé dans l'État avant le 22 mai 1990 est l'objectif véritable de la guerre... Ali Abdallah Salah ne pouvait dissoudre le Conseil de la Présidence et continuer à diriger seul l'État à l'ombre du passé du Parti Socialiste. Pas plus les réformistes n'étaient capables d'agir pour prendre le pouvoir à l'ombre du passé du Parti Socialiste. Aussi les alliés trouvèrent-ils un objectif commun pour faire la guerre»(21).

Un des rédacteurs de la Constitution de l'Union, penseur yéménite de renom, considère que la modification apportée à la Constitution ne fait que la transformer en «un dépit contre l'Union elle-même après l'avoir dépouillée de tous ses signes distinctifs et après avoir retranché les valeurs du siècle, en faire un feuillet de sanctions où l'on ne parle que de couper les têtes et les mains, de généraliser l'usage du fouet et de la torture, de spoliation comme si tout cela n'était que du butin proclamé par la loi. Voilà que les «néo-unionistes» commencent à avoir de l'appétit. Après avoir pendant un temps combattu l'Union et s'être bien moqué du patriotisme, ils s'efforcent maintenant de supprimer la Constitution après avoir rempli les murs du pays de leurs slogans diffamatoires où il n'est question que de laïcité et d'athéisme» (22).

Il faut signaler que la situation issue des évolutions récentes suit le modèle du précédent pouvoir complètement lié au sectarisme, et au régionalisme. De là, les interprétations concernant l'Union et dont souffrait la société yéménite. D'après certaines analyses, les évolutions que nous avons exposées posent avec acuité la problème de «l'ancrage des concepts de patriotisme de patrie et d'égalité. C'est sur quoi a insisté «le Document du Pacte et de l'Accord». En effet, ce qui ne s'est pas encore produit dans l'histoire est à venir. Notre situation d'après-guerre pose l'histoire de la citoyenneté égalitaire d'une manière brûlante et il faut en chercher la cause dans la tyrannie aveugle et quotidienne dont sont victimes des milliers de

citoyens en particulier dans les régions du Sud. Comme si l'on voulait exiler et bannir ces citoyens et les transformer en sujets de seconde ou troisième catégorie pour en faire des exclus. Tel est enfin, le secret des sanctions collectives dont souffrent les soldats, les officiers, les fonctionnaires et les possédants».

Il est certain que de telles évolutions ont coupé le chemin aux tentatives de construction d'une société civile et ont renforcé la tendance tribaliste. C'est la stabilité qui «réduira au silence la tendance tribaliste et qui engendrera le concept de citoyenneté et de Patrie comme un tout s'opposant à de petits groupes.

Nous devons prendre conscience de la complexité de la situation au Yémen et en particulier de l'interférence du tribalisme avec les appareils d'État. Il faut prendre garde aux tentatives d'inoculation des penchants tribalistes dans notre conscience, que ces tentatives soient conscientes ou involontaires.»(23)

En conclusion, nous pouvons dire que l'impact des évolutions décrites à propos du Yémen, ne s'arrête pas tant s'en fait aux frontières de ce pays mais prendra inmanquablement une dimension régionale. Il en résultera la mise en place d'axes politiques régionaux qui soutiendront le mouvement intégriste au plan régional et international. On voit déjà poindre à l'horizon les prémices d'une telle évolution et la dynamique actuelle entre Sanaa et Khartoum en est un bon exemple.

Notes

- (1) Voir Thaïra Shalan, *L'interférence entre les concepts de classe et de catégorie sociale dans la société yéménite*, thèse de doctorat, Paris X-Nanterre, 1993, pp. 90-94. Fred Halliday, *Arabia without sultans*, middlessex, Penguin Book, 1975.
- (2) Mohamed Abd el Salam, *al-Jumhûriyya Bayn al-Saltana Wa al-Qabila Fi al-Yaman al-Shamâli* (La république entre l'Etat et la tribu au Yémen du Nord), Le Caire : Sharikat al Amal, 1988, p. 61. Ces orientations ont été précisément celles que l'on a retrouvées dans les amendements de la constitution à la suite de la guerre yéménite d'avril à juillet 1994.
- (3) Voir à ce sujet, Thaïra Shalan, op. cit., pp. 119-121 et Said al Jinahi, *al-Haraka al-Wataniyya Min al-Thawra Ila al-Wahda* (Le mouvement national de la révolution à l'union), Sana'a et Aden : Markaz al-Amal, 1992.
- (4) Voir Ahmed el Kasir, *al-Qâdi Muhammad Mahmûd al-Zubayri* (Le qadi Mahammed Mahmoud El-Zubayri), Dictionnaire politique du Monde arabe, Paris : PUF, à paraître.
- (5) Nasr Taha Mustapha, "*al-Haraka al-Islamiyya al-Yamaniyya, Ishrûn Aman Min al-Mushâraka al-Siyâsiyya*" (le mouvement islamiste yéménite, vingt ans de participation politique), *al-Sahwa*, organe central du Parti du rassemblement yéménite pour la réforme, n°444, 8 décembre 1994.
- (6) Ibid.
- (7) Ibid.
- (8) *Al-Thawrî*, n°1258 du 13 août 1992.
- (9) Abu Bakr Seqqâf, "*Ikhrijw al-Harb al-Ahliyya Min al-Masjid wa al-Bayt wa al-Madrassa*" (Faites sortir la guerre civile de la mosquée, la maison et l'école), *al-Thawrî*, n°1256, 20 juillet 1992.
- (10) Voir *al-Sahwa*, n°444, 8 décembre 1994.
- (11) "Constitution de la République du yémen démocratique et populaire", in *Les documents fondamentaux du 1er Congrès du Parti socialiste yéménite*, 11-13 octobre 1978.
- (12) Ibid.
- (13) Voir Ahmad al Kasir, *Le Parti du rassemblement yéménite pour la réforme*, op. cit.
- (14) Ibid.
- (15) Abu bakr Seqqâf, "La conquête du Sud et le colonialisme interne (2ème partie)", *al Ayâm*, n°196, 7 décembre 1994.
- (16) Constitution de la République du Yémen, publication du Haut Comité du référendum sur la Constitution, 1991.
- (17) Abdallah Hasayn Barakat, "*al-Istiftâ alla Dustûr al-Jumhûriyya al-Yamaniyya*" (Le référendum sur la Constitution de la République du Yémen), *Majalat al-Thawâbit*, n°4, oct-déc 1994.
- (18) Renaud Detalle, "Pacte d'Amman, l'espoir déçu des yéménites", *Maghreb-Machrek*, n°145, juillet-septembre 1994, p. 115.

(19) Il existe d'importantes références arabes et occidentales à ce sujet (même après la proclamation de l'Union). Parmi les objectifs du Mouvement des Droits de l'Homme au Yémen, figure la suppression de ces prisons privées.

(20) Ahmad al-Kasir, *The power in Yemen between Ethnical, Tribal and Doctrinal Affiliations* (Le pouvoir au Yémen entre le Sallalisme, les schimes et le tribalisme), 13ème Congrès International de Sociologie, Bielefeld Université (Allemagne), Juillet 1994.

(21) Abd al-Habîb Salem Muqbil, "*al-Islahiyyûn wa fiqh al-darwra 2*" (Les réformistes et le sens de la nécessité (2ème partie)), *al-Choura*, n°145, 25 septembre 1994.

(22) Omar al-Jawi, "*al-Muntasirûn Lil-Hazîma*" (Les vainqueurs pour la défaite), *al-Choura*, n°149, 13 octobre 1994.

(23) Abu Bakr al-Seqqâf, "*Fath al-Janwb wa al-Isti mâr al-Dâkhili 1*" (La conquête du Sud et le colonialisme interne (1ère partie)), *al-Ayâm*, n°195, 30 novembre 1994.

(24) Ahmed al-Kasir, "*al-Awa'q al-Ijtimâ'iyya Li-tashkîl Sûq Qawmiyya Fî al-Yaman*" (Les obstacles sociaux à l'édification nationale au Yémen), *Majalat al-Kalima*, Sept./Oct. 1993.

iai ISTITUTO AFFARI
INTERNAZIONALI - ROMA

n° Inv. 16149

2 APR. 1996

BIBLIOTECA

HELE BEJI

LA REFORME DE MOHAMED CHARFI
EN TUNISIE

OU

LA PEDAGOGIE DES LUMIERES

I

Mohamed Charfi est le Condorcet tunisien. Mais un Condorcet qui aurait réussi, de son vivant, à mettre en application ses *Mémoires sur l'instruction publique*. Dans la réforme de l'Education tunisienne que je vais présenter, la finalité de l'école inclut et dépasse la question des rapports de l'Etat dans ses stratégies de lutte contre l'intégrisme. Elle est, d'une manière beaucoup plus générale, l'accès démocratique à un savoir dispensé en dehors de tout discours identitaire d'enrôlement des esprits. Au contraire elle veut les instruire et les cultiver précisément pour les en prémunir.

Certes, l'école y apparaît comme un moyen de lutte méthodique, fondamentalement humain et rationnel, contre ce courant de politisation religieuse qui s'est répandu, surtout après les Indépendances, dans les pays arabes, et que l'on appelle "fondamentalisme" ou "intégrisme". Mais si elle n'était que cela, si elle n'était conçue que sous une forme militante, elle ne serait qu'un autre instrument idéologique, purement fonctionnel, uniquement animé d'esprit partisan, et donc dépourvu de toute vraie valeur éducative. Or, les moyens mis en oeuvre dans cette réforme vont bien au-delà d'un simple programme anti-intégriste. Du reste, rien ni dans ses contenus, ni dans ses méthodes, ni dans ses principes, n'évoque les idées de ce courant radical. Elle les écarte tout simplement, de sorte qu'il apparaît, en négatif,

comme une non-pensée, une aberration mentale qui n'a aucun droit de cité dans l'enceinte de la connaissance et du vrai savoir. Le radicalisme religieux se trouve en quelque sorte "déraciné" à son tour par une formation méthodique qui, de l'enfance jusqu'à la maturité intellectuelle de l'adolescence, va exercer les élèves à réfléchir, non pas sous la fêrule d'autrui, mais sous le gouvernement de soi-même. Ce n'est pas un hasard si le manuel de philosophie de la classe de terminale porte comme titre de couverture cet énoncé emblématique: "Je pense".

Cette allusion directe à la citation de Descartes en dit long sur l'intention et la visée de ceux qui, sous la direction de Mohamed Charfi et l'autorité politique du Président Ben Ali, ont mis en branle ce qu'on peut appeler une véritable "révolution" intellectuelle du système éducatif tunisien, une révolution "invisible", au sens littéral du mot, c'est-à-dire touchant aux domaines les plus profonds de l'intelligence, à cette sphère abstraite des concepts et des produits de la pensée, à cette vie de l'esprit dont le premier langage s'acquiert à l'école et laisse son empreinte pour toute la vie.

Cette réforme est remarquable par son ampleur, sa profondeur, et sa subtilité. On peut la qualifier de révolution non seulement pédagogique, mais "épistémologique" au sens large de "épistémé", qui désigne l'ensemble des connaissances à une époque donnée. Ainsi, de même qu'a été proposé le terme "d'épistémologie juridique", à propos de la conception de l'instruction publique chez Condorcet, celui qui a été le premier à

penser la diffusion des lumières dans sa forme institutionnelle et républicaine, de même pourrait-on par analogie, pour qualifier la réforme tunisienne, parler "d'épistémologie pédagogique"(1). Tout en rejoignant la question de la citoyenneté et de l'égalité de tous devant le savoir - ou plutôt devant le droit au savoir, car il existera toujours, comme dit Condorcet, une inégalité des esprits, le tout est que cette inégalité n'entraîne pas de dépendance, "et que chacun soit assez instruit pour exercer par lui-même, et sans se soumettre aveuglément à la raison d'autrui, les droits dont la loi lui a garanti la jouissance" (2) - la réforme tunisienne doit aussi affronter la difficile question de la distorsion du savoir, telle qu'elle s'est perpétrée sous de multiples formes dans les périodes précédentes; au cours de la colonisation, qui faussait la conscience de soi et de sa propre histoire; au sein de la tradition, présentée également de manière erronée par la montée d'un discours dominant dont l'islamisme assurait l'intrusion active à l'école, la transformant en un lieu d'embrigadement des consciences, de terrorisme intellectuel sur les jeunes

(1) C. KINTZLER: CONDORCET, l'instruction publique et la naissance du citoyen, Paris, Folio, 1984

(2) CONDORCET: Cinq mémoires sur l'instruction publique, Paris, GF-Flammarion, 1994.

esprits et, plus grave, de liquidation des vrais contenus de pensée, de culture, et de connaissance.

Ainsi M. Charfi devait lutter sur deux fronts. D'abord contre les carences culturellement accumulées au cours des siècles précédents, reprenant de ce fait le flambeau de son prédécesseur, Mahmoud Messadi, premier ministre de l'Education nationale et grand intellectuel de l'Indépendance, esprit lumineux, délié, intransigeant, aussi étincelant en arabe qu'en français, et qui jeta les premières fondations de l'institution scolaire tunisienne sous sa forme démocratique, gratuite, laïque, obligatoire. Ce fut lui qui créa cette foi et cette effervescence autour de l'alphabétisation générale, du bilinguisme systématique, de cette extension de l'école dans les campagnes, les villages, les bourgs, les hameaux. En fait il ne faisait qu'illustrer sur le plan pédagogique le credo de Bourguiba lui-même dans son programme politique: la suprématie de la Raison dans la conduite des affaires humaines et dans la conquête du principe de souveraineté; la grande entreprise de modernisation des esprits, en vertu du principe selon lequel la dignité humaine restera toujours irrédicible à soi, au-dessous d'elle-même, tant qu'elle se trouve abaissée dans l'état d'ignorance; enfin, la restitution du corps social dans son intégrité, par la reconnaissance primordiale de l'égalité des hommes et des femmes. C'est depuis lors que les familles tunisiennes vouèrent une véritable passion à la scolarisation de leurs enfants, consentant à tous les sacrifices, conscientes de leur degré d'illettrisme, et

mettant dans l'école tous les espoirs de promotion sociale et d'amélioration de leurs conditions de vie. Les filles furent les fleurs les plus vigoureuses et les plus remarquables de ce système.

Mais tandis que la première scolarisation massive avait été confrontée à la question brute de l'ignorance, et n'avait qu'un ennemi déclaré, l'analphabétisme, synonyme désormais de dépendance et d'infériorité coloniales dans l'esprit de tous, même de celui qui n'avait jamais appris à lire ni à écrire, mais chez lequel la conscience politique avait éveillé le besoin irréprensible d'apprendre et de vaincre sa nuit séculaire, la nouvelle difficulté que devait affronter l'équipe actuelle allait être d'un autre ordre. Tout en ayant hérité d'une immense institution en bon état de marche, qui accueillait un quart de la population tunisienne, bénéficiait d'un quart du budget de l'Etat, et employait un tiers de ses fonctionnaires, les responsables mesurèrent très vite que de nouveaux enjeux, des évolutions imprévues, une régression inattendue du système éducatif lui-même, certaines orientations politiques au sein de l'Etat, certains phénomènes de société conduisaient l'école tunisienne dans une voie qui risquait de se retourner rapidement non seulement contre l'édifice éducatif, mais contre l'Etat dans sa forme républicaine et son fondement national.

Ce qui avait été l'exploit et le prestige de la politique tunisienne, dont la force d'attraction devait tirer la société vers le haut, entraînait peu à peu dans un

mouvement contraire qui allait l'entraîner vers le bas. Car, là où peut s'inculquer la réflexion, la tolérance, la justesse du raisonnement, le goût du savoir, là aussi peuvent s'introduire les pratiques attentatoires sur les consciences, la propagande, le prosélytisme, dont les dégâts sur les esprits nos prémunis sont beaucoup plus rapides que les bénéfiques déposés par le lent effort d'apprentissage et d'assimilation conduit par une instruction rigoureuse et les règles de l'honnêteté intellectuelle.

Peu à peu, le système éducatif allait finir par engendrer lui-même le mal qu'il avait commencé par combattre pourtant avec une efficacité remarquable. Car il avait affaire non pas seulement à l'ignorance, mais à une nouvelle forme d'ignorance, que j'appellerai une ignorance "active", c'est-à-dire celle qui se pare des illusions d'un faux-savoir - la croyance, ou plutôt certaines interprétations de la croyance qui se transmutent en "idées", en "idéologies" - et qui se présentent comme la seule forme autorisée, sacrée, de pensée. Ce n'était plus de l'ignorance proprement dite, car celle-ci, l'ignorance première, n'est pas ennemie du savoir dans son principe, puisque par nature elle ne le connaît pas, et dès qu'elle le découvre, dès qu'elle atteint le degré minimal de conscience de soi, devient aussitôt soif de savoir. Il s'agit plus précisément d'un autre phénomène qu'on appelle l'obscurantisme, qui est en fait un pouvoir usurpé sur l'ignorance, jouant sur l'affectivité, l'imagination rudimentaire, et la

crédulité des hommes. Ainsi, l'obscurantisme n'est pas tout à fait synonyme d'ignorance, il ne se confond pas non plus avec la croyance populaire, laquelle se nourrit aussi de poésie et de vérité, ni avec la foi religieuse, elle-même source de richesse spirituelle. L'obscurantisme est une démarche intellectuelle fondée sur l'asservissement mental de l'autre, et s'oppose aux lumières qui ont au contraire comme fin son émancipation.

Or, l'école tunisienne commençait à devenir un lieu de diffusion de l'obscurantisme, véhiculé par un discours dont la rhétorique et la scolastique ont un pouvoir d'intimidation infini sur les masses. Nous nous trouvons là devant un problème majeur, lié au destin historique de la modernité tunisienne. En fait, après l'essor formidable de la démocratisation scolaire, il se produisit un mouvement de repli, une révision intellectuelle et linguistique, et par le biais d'une arabisation mal préparée sous la conduite de Mohamed Mzali, médiocre successeur de Mahmoud Messadi, une prépondérance accordée au discours identitaire arabo-musulman dans l'esprit de la jeunesse. Une certaine forme d'anti-occidentalisme se développa, mais surtout l'enseignement religieux fut renforcé, et sous couvert de culture islamique, un esprit d'intolérance médiévale, une scolastique raciste ou sexiste, des prescriptions dogmatiques qui étaient en contradiction totale avec la loi civile elle-même, en particulier avec le Code du statut personnel, fondé par Bourguiba, et qui avait aboli en droit toutes sortes de règles anachroniques telles que

la polygamie, le voile, les châtiments corporels, etc, mais auxquels certains enseignements redonnaient une légitimité. Mohamed Charfi, juriste de profession, sut tout de suite le danger qu'il y avait à laisser se rétablir, face à la loi, des principes qui lui étaient exactement contraires. On se retrouvait devant ce paradoxe qu'à l'école, on apprenait qu'il fallait battre sa femme, tandis que la loi punissait de prison ferme celui qui, croyant mettre en pratique à l'âge adulte une règle de bonne conduite religieuse, se rendrait en fait coupable d'un délit. Il s'est développé ainsi, pendant plusieurs années, un esprit contraire à l'ordre public, qui conduisait fatalement à un affrontement entre la loi civile et l'ordre religieux, et dressait de nouvelles résistances contre tous les processus de laïcisation juridique et institutionnelle sur lesquels s'édifiait la souveraineté de l'Etat.

Plus grave encore, cette dichotomie créée entre le discours prosélytiste de l'école et les principes de citoyenneté républicains promulgués par la Constitution, non seulement éloignait l'individu de ses droits réels qui devaient faire de lui un homme ou une femme débarassés du poids de la tyrannie, de l'inégalité, et des préjugés, mais le soumettait à un despotisme "clérical" plus aliénant encore que l'ancienne domination coloniale, parce que plus ancré dans sa personnalité intime. L'Etat eut alors clairement conscience de ce qu'il adviendrait si l'école libérait des foyers idéologiques armés contre le droit national proprement dit, et il y perçut les signes de

sa propre ruine.

La puissance publique toute entière - le Président, l'Assemblée nationale, le Ministère de l'Education et des sciences - porta cette réforme jusqu'à son aboutissement, soutint Mohamed Charfi et partagea cette volonté de refondation du système précédent. Les causes du déclin éducatif auquel on assistait, dont l'expression politique avait été l'idéologie confuse du mzalisme, avaient consisté à complaire aux courants intégristes dans le but d'entraver une opposition libérale qui commençait à remettre en question l'autoritarisme de Bourguiba et le monolithisme du parti unique, en croyant que l'arabo-islamisme constituerait un allié utile contre les libéraux, alors qu'il était déjà, par l'extension géographique de son discours identitaire, le principal danger d'effritement de la conscience nationale et de l'individualité tunisienne. Mais cette alliance portait en elle sa propre faillite; d'une part parce que l'intégrisme ne correspondait pas à la vocation profonde de la société tunisienne, déjà habitée dans sa grande majorité par l'aspiration à la modernité et par une laïcisation croissante des comportements sociaux; d'autre part, parce que le mzalisme n'était au fond qu'un résidu spectral du déclin du bourguibisme, en même temps que la trahison idéologique de la pensée authentique de Bourguiba, la laïcité et la modernité, indissociables de sa personnalité profonde et de sa vision historique de l'Indépendance. Premier grand pédagogue de l'Etat, fils des Lumières, de la raison cartésienne et de la

philosophie d'Auguste Comte, doué plus que quiconque de l'art oratoire d'argumenter et de persuader, Bourguiba développa par son action didactique une philosophie de l'histoire où il ne pouvait se résoudre à ce que la Tunisie fût exclue de l'universel. Il lui fallait sans cesse la hisser au niveau du processus de civilisation. Conquérir l'Indépendance ne signifiait pas seulement ne plus être dirigé par une puissance étrangère, arborer un emblème, chanter un hymne, promulguer une Constitution, mais cela signifiait aussi faire usage de son entendement pour ne jamais perdre la conscience objective des enjeux de son époque, développer le sens d'une société civilisée vers laquelle doit tendre tout individu majeur, conserver l'intelligence du rapport de forces avec la supériorité des grandes puissances, être partie prenante aux bienfaits et aux exigences incontournables du monde moderne. Tel est brièvement le legs du rationalisme éclairé de Bourguiba, dont son successeur Ben Ali se réclame sans ambiguïté, et qu'il redépose tout entier dans la réforme de 1991.

II

La refonte considérable du système éducatif ne fut possible que par la rencontre de deux hommes, le Président Ben Ali et le Professeur Charfi, qui, bien qu'aussi éloignés l'un de l'autre que peuvent l'être un politique et un intellectuel, ont pourtant trouvé, par leur vif attachement à l'identité tunisienne et à son être

historique spécifique, à son penchant humaniste, à sa disponibilité culturelle, la mesure d'une complicité et d'un accord où, fait suffisamment rare pour qu'on le souligne, la pensée et l'action ont échangé leurs vertus réciproques. Sans la compréhension mutuelle de ces deux hommes, l'un mettant la "puissance publique", comme dirait Condorcet, au service de la réforme, avec tous les moyens que lui confère l'autorité de sa charge suprême, l'autre hissant son pouvoir intellectuel au niveau de la responsabilité, autant persuadés l'un et l'autre de la nécessité impérative d'une conception laïque et républicaine de l'éducation, je ne crois pas qu'aurait été mise en oeuvre avec une telle célérité et une telle clarté, une entreprise si ambitieuse dans ses principes, si minutieuse dans ses méthodes, si rigoureuse dans ses contenus.

La difficulté majeure qu'ils devaient affronter était que les mouvements d'opposition avaient changé de visage, et s'animaient d'une violence et d'un radicalisme doctrinaire, d'une technique de domination et de terreur dont la force de propagande s'est répandue avec leur présence médiatique internationale. Le Président Ben ali gouverne dans une période où le discours moderne lui-même, dont Bourguiba avait fait ses années de grâce, est entré dans un cycle de crise, où la réaction l'emporte sur la révolution, où nous traversons une ère de restauration, de nostalgie des traditions, de conservatisme moral, de régression idéologique. Ce trouble historique se répand partout, et la Tunisie en subit aussi les effets. La

fragilité non pas étatique, mais morale de ses institutions, l'inertie démocratique de ses organes de presse et d'information, la difficulté d'ouvrir les libertés publiques sans se les faire aussitôt confisquer par les plus intolérants et les plus fanatiques, mais avec le risque de sacrifier par là aussi la liberté authentique, une certaine complaisance de la bourgeoisie pour des retours à des pratiques identitaires, tout cela rend d'autant plus remarquable le courage de ces réformateurs, parce qu'ils ne font à aucun moment, dans le cursus scolaire, de concession à l'idéologie rampante. L'école est toute entière tournée vers l'extension démocratique du savoir, c'est-à-dire qu'elle augmente, selon le principe de Condorcet, la "masse des lumières utiles au citoyen", elle favorise l'éclosion de la citoyenneté à travers sa formation intellectuelle, la faculté non pas seulement de s'exprimer, mais de se méfier de ses propres opinions, de ses parti-pris, de ses illusions, et de les soumettre à l'exercice de sa raison, à condition bien sûr d'avoir appris à en faire usage.

N'est-ce-pas ce qu'elle affirme clairement dans ses objectifs, qui figurent à l'article I de la Loi du 29 juillet 1991, comme principes de base d'éducation des élèves: "Contribuer à promouvoir leur personnalité, à développer leurs potentialités, à favoriser en eux la formation de l'esprit critique et de la volonté efficiente de sorte que, peu à peu, leur soient inculqués la rationalité et la modération du jugement, le comportement empreint de confiance en soi, l'esprit d'initiative et la

créativité dans le travail." Elle illustre pleinement ce principe philosophique du XVIII^e siècle, qui voit dans l'ignorance la principale source d'inégalité et d'esclavage, parce qu'elle mettra toujours l'ignorant, celui qui est privé de lumières, à la merci de n'importe quel imposteur qui prétendra en savoir plus que lui. Le nouveau système éducatif apparaît donc comme le complément théorique indispensable de l'arsenal juridique qui régit la vie en commun des citoyens tunisiens.

Quand on prend connaissance des 1400 pages minutieusement détaillées qui contiennent les programmes, les objectifs et les méthodologies mis au point pour chaque matière et pour chaque année, rédigés par les quatorze commissions présidées par M. Charfi tous les mardis pendant deux ans, ainsi que la nouvelle conception des manuels, refondus dans leur totalité pour satisfaire à ce surcroît d'exigences qui ne se contente plus de produire des hommes "instruits", mais des citoyens "éclairés", en vertu de ce principe "qu'aucun homme, selon M. Charfi, ne peut devenir fanatique s'il a lu Spinoza, Freud, et Voltaire", on mesure que cette "encyclopédie" éducative a été aussi une oeuvre collective de pensée, une sorte de charte intellectuelle tunisienne d'une remarquable synthèse, conçue par des centaines d'enseignants et de chercheurs qui tous ont témoigné de l'existence en Tunisie d'un courant de pensée d'un haut niveau théorique, et capables de donner une forme institutionnelle et juridique à leurs idées démocratiques et libérales.

A aucun moment, la laïcité ne s'y érige en négation de la religion. La religion est incluse dans les programmes comme une discipline d'étude et non d'endoctrinement politique. Il s'agit d'empêcher les abus de la religion, et non la liberté religieuse de conscience. Celle-ci est conçue de telle manière que le cours d'instruction religieuse, matière parmi les autres, n'est à aucun moment le prétexte d'une guerre mystique ou politique, mais inculque des principes et des connaissances relatifs à l'Islam qui permettent à chaque élève d'y trouver des éléments de pratique, de foi, ou de méditation selon sa propre vocation ou sa personnalité. Le lycée développera davantage ses facultés réflexives et critiques, à travers l'étude des auteurs qui ont incarné le renouveau de l'Islam et ont voulu moderniser la pensée islamique, des libre-penseurs comme Kassem Amin en Egypte ou Tahar Haddad en Tunisie par exemple. Cet enseignement, assuré par les étudiants de la Faculté de théologie, se fait en termes modérés d'où toute forme de prosélytisme est bannie. C'est une sorte de "catéchèse" moderne, qui dispense au jeune les éléments de culture islamique nécessaires à la maîtrise de sa civilisation. L'Islam comme culture, telle serait la fin de cet enseignement, autrement dit l'Islam conçu comme perfectionnement de la vie de l'esprit, et non comme son obscurcissement.

En complément de l'instruction religieuse, dès le primaire est enseignée l'instruction civique, entièrement laïque, qui explique aux enfants comment fonctionne un Etat et une république modernes. Cette

formation s'achève au lycée, par l'étude d'un manuel composé par des juristes, des islamologues, des historiens, intitulé *Etat et religion*, où sont analysés leurs rapports dans le christianisme et dans le monde musulman, exerçant par là-même les élèves à l'étude comparée des grands faits de civilisation, qui ne s'apprécient réellement que sous un multiple éclairage. Ils s'accoutument ainsi à la complexité des liens qui régissent le spirituel et le temporel, la séparation de l'Eglise et de l'Etat en Occident, ainsi qu'aujourd'hui en Islam celle du religieux et du politique dans les républiques modernes, et particulièrement en Tunisie où la loi sur les mosquées a départagé clairement les droits de la sphère privée et ceux de la vie publique. Cet enseignement civique est exclusivement assuré par des enseignants titulaires d'une Maîtrise d'Education civique décernée par la Faculté des Lettres à des licenciés de diverses disciplines.

Il faudrait consacrer également de longs développements aux autres enseignements, histoire, français, arabe, physique, mathématique, sciences naturelles, qui tous concourent dans une même démarche à un savoir cohérent, fondé sur l'état le plus récent des connaissances, afin que l'élève soit dès son plus jeune âge plongé dans l'esprit moderne; qu'en histoire, il sache lire son propre passé sans l'isoler de la mémoire universelle, depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours; qu'en physique, il ait entendu parler du Big-Bang; qu'en sciences naturelles, il soit également instruit sur les

maladies sexuellement transmissibles, comme le Sida; qu'en arabe, il découvre la profondeur de ses auteurs rationalistes; qu'en français, rétabli tout au long de la scolarité dans sa dimension littéraire et l'explication des textes d'auteur, il ait étudié les penseurs du XVIII^e, et qu'en philosophie, matière enseignée en Première et en Terminale, il saisisse toute la portée de l'acte de liberté par lequel il ouvre son manuel et dit: " Moi, Je pense".

Le programme de philosophie mériterait à lui seul une étude complète. Est-ce un hasard si le nouveau manuel s'ouvre par un extrait de *Qu'est-ce la philosophie* de Heidegger, et sur "l'étonnement philosophique" de la *Métaphysique* d'Aristote. Tous les grands classiques de la philosophie y sont étudiés, les Grecs bien entendu, Platon avec le *Phédon*, le *Cratyle*, le *Banquet*; la philosophie allemande avec *La Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, ou *La Volonté de puissance* de Nietzsche, *Le monde comme volonté et représentation*, de Schopenhauer, les textes fondamentaux de Kant, la phénoménologie avec *Etre et temps*, mais aussi Husserl ou Jaspers, des théoriciens de l'art comme W. Benjamin, les penseurs de l'Ecole de Francfort, les textes de la philosophie politique d'Hannah Arendt, la sociologie de Max Weber; la philosophie française avec en tête Descartes, les *Méditations*, le *Discours de la méthode*, les *Règles pour la direction de l'esprit*; les *Pensées* de Pascal, les *Discours* de Rousseau, *L'Esprit des Lois* de Montesquieu, Auguste Comte et son *Cours de philosophie positive*, des linguistes

comme Saussure ou Benvéniste, la Philosophie politique d'Eric Weil, l'Anthropologie structurale de Levi-Strauss, l'Archéologie du savoir de Michel Foucault, et encore Paul Ricoeur, Pierre Bourdieu, Raymond Aron, Roger Caillois, des classiques de la sociologie comme Marcel Mauss ou Durkheim, des juristes comme Burdeau, des critiques comme Barthes, des dramaturges comme Ionesco, et des grandes figures de la pensée française qui viennent de disparaître, comme Lévinas (*Ethique et Infini*), et Deleuze (*Instincts et Institutions*). L'épistémologie et la philosophie des sciences occupent une place de choix. Nous y trouvons entre autres B. Russel (sur la philosophie mathématique), J. Monod, F. Jacob, Prigogine, des textes de Bachelard sur le rationalisme, de Koyré sur l'histoire de la pensée scientifique, des mathématiciens d'aujourd'hui comme René Thom et des savants d'hier comme Newton, Laplace, Poincaré, Einstein. La psychanalyse occupe une place essentielle qui lui revient avec un grand nombre de textes de Freud, dont *Malaise dans la civilisation* et *L'avenir d'une illusion*. La philosophie arabe y est enseignée comme une contribution essentielle à la raison universelle, dans la perspective d'un Islam hautement spéculatif, et non dans son dogmatisme identitaire. Les élèves étudient entre autres Al-Ghazâlî, *La vivification des sciences de la religion*, ou *De la délivrance de l'égarement*, les textes d'Avicenne tels que *Al Najât*, Ibn Khaldoun avec ses *Prolégomènes*, Al-Fârâbi avec *Le livre des confessions religieuses* ou *La somme des Sciences*, Al-Kindi avec *Le livre des cinq essences*,

Averroès avec entre autres son *Traité décisif* (sur les rapports de la religion et de la philosophie), Al-Tawhîdî avec *Al-Muqâbassât*, des textes d'Ibn Bâjâ, connu sous le nom latin d'Avenpace, Al-Jurjâni et son célèbre *Livre des définitions*, etc.

Ce renforcement sans précédent des humanités dans l'enseignement secondaire, tant littéraire que scientifique, provient de ce constat dont la gravité n'a pas échappé à Mohamed Charfi que ceux qui recevaient un enseignement scientifique stricto sensu subissaient une atrophie de leurs facultés réflexives et intellectuelles, et par cette carence "d'humanités", formaient la cohorte d'ignorants d'un type nouveau, "instruits" sans doute, mais non "éclairés", peu enclins à la nuance, et tout prêts de trouver dans la logique intégriste une satisfaction rudimentaire à leur "besoin métaphysique". En fait l'intégrisme n'existe pas chez le véritable analphabète, comblé par sa foi traditionnelle, et dont l'équilibre spirituel n'a pas encore subi de rupture idéologique. L'intégrisme naît quand il y a commencement d'éducation, mais dont le cours est resté inachevé, extérieur, ou détourné vers d'autres fins que la connaissance, ou encore trop écrasant par la somme de savoirs soudain déversés après des générations d'engourdissement mental. Ce demi-savoir, qui devient précisément un faux savoir, est plus dangereux que l'ignorance elle-même, car il va produire sur des affects erronnés cette arrogance obscurantiste, plus encline à la rigidité qu'au sectarisme du fait de ses lacunes, et qui est le prélude à la violence elle-même.

Ainsi toutes sortes de distorsions naissent et se développent avec une extension défectueuse ou bâclée des connaissances, servant la formation de doctrines servies par l'illusion ou l'imposture.

III

La loi du 29 Juillet 1991, avec l'ensemble de ses textes d'application (une dizaine de décrets et quatre arrêtés), établit dans un souci d'unité et de précision extrêmes les principes fondamentaux d'un nouvel esprit éducatif, et offre un arsenal juridique incontournable pour sa réalisation et son exécution, avec une ambition clairement soulignée au 3^e alinéa de son Article I: "Préparer les jeunes à une vie qui ne laisse place à aucune forme de discrimination ou de ségrégation fondée sur le sexe, l'origine sociale, la race ou la religion". Cette disposition rejoint un article de la loi de 1988 qui réglemente l'activité des partis, interdisant expressément la formation d'organisations politiques qui s'appuieraient sur une religion, une langue, une race, un sexe, ou une région. Le système éducatif est donc conçu comme une propédeutique à la vie politique elle-même, une sorte de prévention morale et intellectuelle du développement des idées fascistes.

Complétée par les trois gros volumes de l'ensemble de ses programmes minutieusement consignés, qui prennent ainsi une force institutionnelle et une

direction méthodique, cette loi est une véritable somme d'encadrement et de rationalisation de l'instruction, où rien n'a été laissé au hasard. Le décret du 29 mars 1993 relatif aux programmes stipule: "Les programmes des études constituent une référence nationale; ils fixent les contenus de chaque matière d'enseignement et tracent les objectifs de leur application dans chaque classe d'enseignement(...)" Cette règle normative non seulement donne à l'enseignement des outils d'unification intellectuelle et d'harmonie publique, mais pose les fondements éducatifs d'une véritable égalité devant le système du savoir.

La culture générale n'y est pas sacrifiée au profit de la science. L'arabe et le français, qui pâtissaient tous deux d'une sorte de conflit post-colonial totalement anachronique, se partagent équitablement les horaires et les coefficients, depuis le primaire jusqu'au baccalauréat, où le français a été rétabli comme matière obligatoire, ce qui place les deux langues dans une émulation intellectuelle aussi bénéfique pour l'une que pour l'autre, car c'est là la meilleure garantie du principe d'excellence. Les textes officiels précisent: "Le français est la première langue vivante étrangère étudiée par l'élève tunisien et devra contribuer à sa formation intellectuelle, culturelle et scientifique. Il sera pour l'élève un moyen complémentaire pour communiquer avec autrui, découvrir d'autres civilisations et cultures et se situer par rapport à elles, accéder à l'information scientifique et

technique. Le jeune tunisien sera ainsi préparé à suivre l'évolution de la culture universelle et à y apporter sa contribution." Dans les lycées pilotes, on a même institué un enseignement de latin, à la fois comme formation linguistique et comme accès au patrimoine culturel de la latinité, composante essentielle de l'antiquité tunisienne.

La référence à la civilisation musulmane ne se départit pas, d'une part de la "fidélité" à la Tunisie, d'autre part de la "civilisation humaine" dans son ensemble, comme le précisent d'emblée les deux premiers paragraphes qui ouvrent l'article I de la nouvelle loi (voir Annexes). La mixité y est impérativement instituée comme un droit fondamental qui n'admet aucune réserve, ni dans les contenus, ni dans les méthodes, ni dans la vie scolaire. Dans la classe, les rangées ne séparent pas les garçons et les filles, ils sont assis côte à côte sur les mêmes bancs. Aucun voile n'est autorisé à jeter son ombre sur le front des filles et à comprimer d'un lugubre fichu le siège symbolique de l'intelligence. N'est-il pas remarquable que le cours de couture soit obligatoire pour les garçons comme pour les filles! et n'est-ce pas là la preuve qu'aucune activité scolaire, manuelle ou intellectuelle, ne sépare ni ne différencie les sexes.

Par toutes ces dispositions, l'école met chacun en mesure, au bout de son cursus, d'apprécier l'égalité, de maîtriser un débat et d'exprimer son suffrage. Pour toutes les matières enseignées, le leitmotiv qui revient dans toutes les directives est: "Développer la confiance

en soi." Les processus cognitifs sont présentés dans une démarche vivante, humaine, qui veut ennoblir la personnalité de chaque élève, et au bout du compte lui permettre d'acquérir les qualités de l'honnête homme. Comme le précisent les textes, il s'agit de lui apprendre à être "honnête vis-à-vis de lui-même et des autres, dans son comportement et sa pensée."

Mais une de ses ambitions essentielles aura été de repenser de fond en comble l'enseignement de l'histoire, auquel Mohamed Charfi a apporté un zèle particulier en dirigeant personnellement la rédaction des nouveaux manuels, pour qu'à chaque époque relatée de l'histoire du monde, antique ou contemporain, les historiens exhument et réhabilitent l'apport tunisien, méconnu jusque-là, et reconstruisent enfin la "tunisienneté", trop empêtrée encore dans toutes sortes d'identifications régionales, idéologiques, culturelles qui l'empêchent d'accéder à la vraie conscience historique de soi. Or, il existe bel et bien un génie tunisien, qui s'est toujours exprimé, à sa manière, à travers les siècles, dans un dialogue incessant avec l'universel, où s'est modelée sa physionomie originale. C'est peut-être cet être historique singulier qui, par une mystérieuse alchimie, a réussi à persévérer au cours des époques et à donner à la Tunisie d'aujourd'hui sa vocation spécifique de modernité, cette aptitude à converser avec le monde, cette disposition heureuse envers l'étranger, cette disponibilité qui ne s'effarouche pas du contact de l'autre, ou bien encore ce sens de l'humain qu'elle

conserve même dans les ruptures et les bouleversements, cette préservation morale de soi. Sans aucun doute, c'est aussi ce même caractère historique qui a façonné l'esprit de la réforme éducative, lui a imprimé une dimension culturelle où les moyens ordonnés de la raison et du savoir ont l'ambition d'être eux-mêmes des outils historiques capables de déjouer la menace du radicalisme religieux ou des régressions identitaires de toutes sortes.

IV

Le sens de cette réforme va donc bien au-delà de la simple lutte contre l'intégrisme. Elle est une intériorisation du processus de civilisation, dont le travail se fait à trois niveaux: celui de l'entité tunisienne, celui de la citoyenneté où l'esprit des lois acquiert sa souveraineté, enfin celui de la modernité, qui n'est que le mouvement nécessaire de toute culture qui ne veut pas être condamnée à périr ou à disparaître.

Ici réside une difficulté majeure dont l'école serait précisément la clé. En effet, par opposition au religieux, le propre de la modernité est qu'elle n'exige pas de vous l'obéissance, elle vous accorde même le droit à la désobéissance, en suscitant en vous davantage de libre arbitre. Elle est le cheminement par lequel vous faites l'apprentissage du libre examen, fût-ce celui de réfuter la modernité elle-même.

Or l'Etat peut créer les conditions objectives d'une société moderne, il peut l'organiser de la manière

la plus sensée et la plus rationnelle, il arrivera un moment où il atteindra ses limites. Car l'achèvement de ce processus se fait ailleurs. Où? En chacun de ses membres, qui ne peut s'en remettre continuellement au travail de l'Etat pour échapper à ce choix qui, en dernier ressort, lui revient. L'Etat peut fournir les instruments institutionnels de pensée, mais il ne peut pas penser à votre place; il peut favoriser les conditions de la pensée, mais pas la pensée elle-même. Quelle que soit la pression de l'Etat sur la société, il n'y aura pas de véritable modernité s'il n'y a pas un mouvement intime du moi, une aspiration profonde de chacun à être de son siècle.

Toute la question est de savoir si la culture tunisienne contient en elle suffisamment de ressources pour accomplir cette tâche supplémentaire, afin que la modernité ne soit pas un ouvrage fragile et inachevé de l'Etat, mais la volonté de l'être tunisien lui-même de participer à son époque. Or, quel est le lieu où se crée cet engagement personnel? C'est l'école. L'école est le lieu où la puissance publique délègue ses pouvoirs à la souveraineté intellectuelle. Elle est donc le lieu le plus approprié de ce travail d'intériorisation où la modernité devient l'affaire de chacun. Elle est le lieu où l'on apprend à devenir libre sans retomber dans la discorde primitive des hommes dont la religion avait su discipliner autrefois les affects et les passions par une sociabilité commune. Cette sociabilité religieuse, d'une efficacité remarquable dans le passé, l'expérience nous montre

qu'elle est devenue aujourd'hui incompatible avec ce trait de la conscience moderne qui est de ne s'en remettre à personne d'autre que soi pour la conduite de son jugement ou de son entendement, et qui abandonne l'homme à la responsabilité de sa propre autorité politique. Ce passage de l'autorité religieuse à l'autorité civile est celui où l'ancien ordre fondé sur l'obéissance s'efface au profit de celui où est institué un droit à la désobéissance, mais éduqué et discipliné de telle sorte qu'il ne sombre pas dans l'insociabilité, l'anarchie ou la guerre, conformément à ce précepte rousseauiste: "La liberté de l'homme civil ne se confond point avec l'indépendance de l'homme sauvage."

De ce point de vue l'école apparaît dans la réforme tunisienne comme le principal outil de "démocratisation", au sens d'une élévation suffisante des esprits à la conduite d'un débat qui ne se termine pas par la destruction de l'autre. - Elle est un outil "théorique", "épistémologique" d'initiation à la démocratie, du fait qu'elle accoutume l'esprit et les comportements à se soumettre à la justesse et à la rigueur dans l'appréciation de l'erreur et de la vérité, sans quoi la démocratie reste une vague idée creuse pouvant toujours être confondue avec cette fausse liberté (faux-savoir est synonyme de fausse liberté), qui s'exprime tantôt dans les excès d'une subjectivité sans limites, tantôt dans les mensonges de l'ignorance, tantôt dans les instincts masqués de dominer autrui: "L'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est

prescrite est liberté", écrit Rousseau.

L'école est donc bien cette opération de mutation supérieure par laquelle l'érosion de la soumission religieuse ne s'abîme pas dans la violence civile, et où le lien religieux entre les hommes apprend peu à peu à s'accoutumer à une sociabilité et une bienveillance où la crainte de Dieu ne l'emporte pas sur l'amour de ses semblables. D'une certaine manière, on peut dire qu'à l'école, ce n'est plus la croyance qui détermine la conscience, mais la conscience qui détermine la croyance. C'est la substitution de la "fidéité" à la "civilité". Cette civilité nouvelle, seule la volonté étatique peut lui donner force de loi, mais seul le choix de ma conscience peut lui donner le pouvoir d'une vérité. L'Etat l'institue, mais le citoyen la défend; l'Etat l'impose, mais le citoyen la porte; l'Etat la construit, mais le citoyen l'habite.

Ainsi, dans le nouveau système éducatif tunisien, il apparaît qu'il ne peut y avoir de décolonisation authentique s'il n'y a pas en même temps intériorisation du processus de civilisation; d'un point de vue historique (par la conscience de son individualité nationale), juridique (par sa citoyenneté), moral (par son itinéraire de la modernité). La manière dont la réforme de l'école va intervenir dans la vie nationale s'avère donc décisive dans ce processus complexe où il faudra tenir tous les fils à la fois, être tunisien, être citoyen, être musulman et moderne. En fait, l'école porte le poids des inquiétudes de toute la société. Conçue ici

comme une charte d'émancipation de l'homme dominé, elle est ce territoire spirituel où l'Etat et la société peuvent entrer en concorde ou en conflit, et où les tensions toujours irrésolues entre le pouvoir et la critique, la tradition et la modernité, l'idéologie et la raison, l'ignorance et le savoir, peuvent trouver non pas leur solution définitive (cela est impossible), mais les règles les plus impartiales, les plus justes, de débat et de perfectionnement. D'une certaine manière, on peut dire que c'est dans l'échec ou la réussite du projet éducatif que le destin d'une société va se jouer, c'est-à-dire là où elle va se donner intellectuellement les moyens rationnels de traiter les problèmes de son évolution. Mais l'école reste aussi malgré tout objet de distorsions de la société toute entière dans ses résistances ou ses déviations et, quel que soit son rôle d'avant-garde, elle est aussi le reflet intérieur de tous les aléas de la vie politique et sociale.

L'école diffuse dans la société sa vie profonde, mais elle en subit aussi les mentalités, les échecs, les erreurs. Elle est un point extrêmement sensible du reste de la société, parce qu'elle en contient virtuellement toutes les libertés et toutes les oppressions. Le mérite de la réforme est d'en renforcer l'autonomie et la protection par des moyens strictement juridiques et intellectuels. De ce fait elle crée les conditions réelles, objectives, de son invulnérabilité, en réglementant dans les plus infimes détails ses principes, ses modalités, et ses contenus, recouvrant par là la

totalité du champ impartial de l'instruction, qu'elle soustrait par la force de la Loi et ses décrets d'application à toute aventure d'imposture ou d'asservissement. On y apprend le goût et la recherche de la vérité, non par l'injure et l'anathème, mais par l'analyse et la réfutation, par où l'on découvre qu'il n'est pas nécessaire de dénoncer des doctrines comme dangereuses, il suffit pour être efficace de les présenter comme erronées,

Mais les obstacles à surmonter sont encore nombreux. Car il y a toujours un décalage entre l'univers du savoir, et celui du réel, entre la vie intellectuelle proprement dite et l'histoire des faits dans leur résistance ou leur accompagnement. Tout le monde sait assez d'histoire pour savoir qu'en Tunisie, la prise de conscience de la destinée collective s'est faite par le truchement de grandes institutions scolaires. Ainsi, on peut dater la renaissance tunisienne de 1840, l'année où Ahmed Bey a créé l'Ecole polytechnique militaire du Bardo, là où fut dispensé le premier enseignement en langues étrangères. C'est de cet Ecole qu'est sorti Khéreddine, lui-même fondateur par la suite du Collège Saddiki, où furent formés tous les dirigeants du Mouvement national, dont la culture bilingue moderne permettait de lutter à la fois sur les deux fronts de la colonisation et de la tradition. Mais les maux de l'ignorance, de la dépendance et de la pauvreté tiennent à des causes plus profondes que celles que l'on voudrait surmonter par le seul effort de la Raison. La société elle-même développe en permanence de

nouvelles aliénations et de nouveaux despotismes, au fur et à mesure qu'elle se transforme; le politique également recrée perpétuellement des formes de domination qui cultivent la dépendance affective et morale à l'égard du pouvoir; le parti majoritaire tend, par un déterminisme inhérent à la vie de l'appareil et à son avantage historique, à maintenir son ascendant sur les formations annexes; l'économique fait toujours peser le spectre de l'indigence, qui affaiblit les êtres et les pensées, les têtes et les corps; l'étatique lui-même, qui tout en étant le fondateur de l'instruction publique, peut un jour ou l'autre être tenté (comme ce fut le cas sous le gouvernement de Mzali) d'en pervertir le fonctionnement. Tous ces facteurs risquent de freiner considérablement le développement intellectuel d'une société, en retarder le bénéfice sur la population en général, et même mettre en échec les processus de civilisation en ne laissant pas s'accomplir les identifications morales nécessaires à la véritable émancipation.

Mais l'esprit de liberté et le sentiment républicain qui animent cette réforme, seconde grande révolution civile après le Code tunisien du Statut personnel, sont aussi une image de la société tunisienne elle-même, un symbole majestueux de son besoin de rationalité et de connaissance, porté par un courant de pensée qui s'est exprimé par des prises de position collectives, en particulier la "Déclaration des écrivains et artistes", ou celle des "232 intellectuels", ainsi que la fameuse pétition des "mille" pour soutenir cette percée

des lumières contre la cabale fondamentaliste qui menaçait directement la personne de M. Charfi (1). De la part de l'Etat tunisien, cette réforme témoigne d'un immense travail d'innovation historique, d'une clarification de l'espace privé et de l'espace public, du domaine de la foi et de celui du droit, de la fidélité et de la civilité, du religieux et du politique, de la croyance et de la pensée, qui laissent augurer d'une détermination irréversible en faveur du processus de civilisation. Nous ne pouvons plus désormais ignorer le message que l'Etat y dépose, l'avertissement qu'il nous y adresse en s'y engageant lui-même, à savoir que si l'Indépendance nous a délivrés du joug d'autrui, la tâche la plus périlleuse qui nous revient est celle qui consiste à nous libérer de nous-mêmes.

Hélé Béji

(1) Cf. Annexes

Loi n° 91-65 du 29 juillet 1991, relative au système éducatif (1).

Au nom du peuple;

La chambre des députés ayant adopté;

Le Président de la République promulgue la loi dont la teneur suit :

CHAPITRE I

Principes de base

Article premier. — Le système éducatif a pour objectif de réaliser, dans le cadre de l'identité nationale tunisienne et de l'appartenance à la civilisation arabo-musulmane, les finalités suivantes :

1 — Offrir aux jeunes, depuis leur prime enfance, ce qu'ils doivent apprendre afin que, chez eux, se consolide la conscience de l'identité nationale tunisienne, se développent le sens civique et le sentiment de l'appartenance à la civilisation nationale, maghrébine, arabe et islamique et s'affermisse l'ouverture à la modernité et à la civilisation humaine.

2 — Elever les jeunes générations dans la fidélité à la Tunisie et la loyauté à son égard.

3 — Préparer les jeunes à une vie qui ne laisse place à aucune forme de discrimination ou de ségrégation fondées sur le sexe, l'origine sociale, la race ou la religion.

4 — Donner aux élèves la maîtrise de la langue arabe, en tant que langue nationale, de façon qu'ils puissent en faire usage, dans l'apprentissage et la production, dans les divers champs de la connaissance : sciences humaines, sciences exactes et technologie.

5 — Faire en sorte que les élèves maîtrisent une langue étrangère au moins de façon à leur permettre d'accéder directement aux productions de la pensée universelle, technique, théories scientifiques, et valeurs humaines, et les préparer à en suivre l'évolution et à y contribuer d'une manière propre à réaliser l'enrichissement de la culture nationale et son interaction avec la culture humaine universelle.

6 — Offrir aux élèves le droit à l'édification de leur personnalité et les aider à accéder par eux-mêmes à la maturité de sorte qu'ils soient élevés dans les valeurs de la tolérance et la modération.

7 — Contribuer à promouvoir leur personnalité, à développer leurs potentialités, à favoriser en eux la formation de l'esprit critique et de la volonté efficiente de sorte que, peu à peu, leur soient inculqués la rationalité et la modération du jugement, le comportement empreint de confiance en soi, l'esprit d'initiative et la créativité dans le travail.

8 — Réaliser l'équilibre dans l'éducation des jeunes générations entre les diverses matières d'enseignement de sorte que les intérêts portés aux sciences, aux humanités, à la technique, à la dextérité manuelle ainsi qu'aux dimensions cognitives, morales, affectives et pratiques soient équivalents.

9 — Permettre aux élèves d'exercer les activités physiques et sportives en tant que partie intégrante de la formation éducative.

10 — Préparer les jeunes à affronter l'avenir en les exerçant, dans les divers cycles de l'enseignement, à l'auto-formation afin qu'ils puissent à la sortie du système éducatif, suivre les mutations rapides que connaît l'époque moderne et y contribuer positivement.

11 — Habituer les élèves à aimer le travail et à en considérer la valeur morale et le rôle effectif dans la formation de la personnalité, la sauvegarde de la nation et la contribution à l'épanouissement de la civilisation humaine.

12 — Faire assumer à l'activité éducative son rôle dans la marche globale du pays par la formation des aptitudes et compétences capables d'assumer les devoirs de développement intégral que cette marche nécessite.

13 — Veiller, à toutes les étapes de l'activité éducative, dans ses programmes et dans ses méthodes, à susciter la conscience de la citoyenneté et le sens civique afin que, à la sortie de l'école tunisienne, l'élève soit un citoyen chez qui la conscience des droits n'est pas séparable de l'accomplissement des devoirs conformément aux exigences de la vie humaine dans une société civile et institutionnaliste fondée sur le caractère indissociable de la liberté et de la responsabilité.

(1) Travaux préparatoires
Discussions et adoption par la chambre des députés dans sa séance du
24 juillet 1991.

(al-Mawqif, 18-23 mars 1988)

« Nous, écrivains et artistes tunisiens signataires de cet appel, convaincus du rôle que des gens comme nous doivent jouer dans la renaissance de notre société, et conscients des dangers qui commencent à menacer « ce qui est vert et ce qui est sec sur notre terre », et devant des mesures déjà prises en grand nombre, ou que toute aube nouvelle peut encore annoncer comme autant de concessions [accordées] aux forces salafistes, et avant la rédaction définitive des amendements envisagés à certains textes législatifs (Constitution, lois sur la presse ou les partis), afin d'éviter le pire, et faire que notre pays accède aux temps modernes, où l'homme exerce ses pleins droits civils et politiques; et afin que la page de la peur, de la contrainte, de l'autoritarisme et de la frustration soit tournée; afin que l'espoir se répande, et que se renforcent les traditions de tolérance qui ont caractérisé notre peuple à travers les siècles, nous exprimons, à l'adresse de tous ceux qui se sentent concernés, notre point de vue, qui est le suivant :

1) L'histoire de l'Occident et de l'Orient et l'expérience du dernier tiers de siècle dans notre pays montrent que le progrès (la renaissance) est impossible et la réalisation de la démocratie improbable sans l'égide d'un Etat laïque qui sépare la religion — en tant que question purement personnelle — de la politique — en tant que question sociale, soumise à une organisation positive —, et qui empêche qu'on juge de la valeur des personnes, et qu'on leur demande des comptes sur la base de leurs croyances, qui protège la liberté de leurs consciences et la liberté de leur pratique; qui mette fin à l'exploitation des sentiments religieux, oriente les facultés humaines vers la créativité civilisationnelle, et favorise les conditions de réalisation du bonheur terrestre. Telle est l'essence de la laïcité. Nous enregistrons avec un mécontentement extrême le recul graduel des valeurs scientifiques et le rétrécissement du champ de la raison dans notre société; nous pensons qu'il est devenu urgent d'adopter irréversiblement le choix de la modernité, nous croyons que courtiser le salafisme ou emprunter ses oripeaux est une carte perdante, que la voie de l'hésitation et des concessions est une voie sans issue. Il n'y a pas aujourd'hui de juste milieu entre les lumières de l'Etat laïque et démocratique et les ténèbres de l'Etat théocratique totalitaire. Cette vérité est confirmée par les résultats des tristes tentatives faites depuis un siècle et demi pour concilier une modernité superficielle et l'esprit conservateur, ou la pensée rationaliste et l'autorité salafiste.

Signataires (50) :

Tahar al-Hammami; Salaheddine Sassi; Mohamed Salah Ben Omar; Ahmed al-Hadhik al-Orf; Mustapha Touati; Ali al-Azizi; Hammadi al-Ounaibi; Ridha Mellouli; Mohamed Saghir Ouled-Ahmed; Samira Kasraoui; Chokri Letaief; Mohamed Maâli; Mohamed Nasser Nafzaoui; Fathi Triki; Mohamed Bhaïr; Adam Fathi; Al-Zine al-Safi; M. Ridha el-Kefi; Lamine Nahdi; Tewfik Ben Brik; Abdallah Malek al-Kassimi; Ibrahim Ben Soltane; Aziz Ouastlatj; Kamal Hilali; Habib Marmouch; Fouzia al-Chikha; Azar Khairi; Ibrahim Dargouth; Sara Hammani; Abdelhâmid Saghir; Samia Ben Amara; Adel Malek; Messaouda Briki; Habiba Labidi; Imad Chikhaoui; Hammouda Zaïdi; Moëz Akaïchi; Mohamed Ayyachi; Salah Bouazizi; Hafedh Mahfoudh; Mohamed Rida Bellali; Mohamed Tahar Dhifaoui; Hassan Ben Othman; Mohamed Ouni; Moncef Mezghanni; Rabah al-Gafsi; Gilbert Naccache; Hédi Noman; Sadek Oukil; Youssef al-Ourgli.

Source : M.S. Toumi Maareufi, op. cit., p. 63-70. Traduction : M. al-Ahmal.

2) Il apparaît chaque jour que les forces salafistes, en même temps qu'elles tentent de réaliser leurs ambitions matérielles et politiques en se glissant dans la conscience des masses, qu'elles violent par l'exploitation des sentiments religieux et l'excitation au fanatisme, s'attaquent aussi sans relâche à leur proie préférée : la femme. Elles veulent ressusciter la tendance à nier son humanité, et se frottent les mains en croyant l'heure de la revanche arrivée. Nous dénonçons la campagne qui vise les droits les plus élémentaires de la femme, et dont le but est de détourner les regards des causes réelles de la crise, de la pauvreté, du chômage et de la corruption. Nous condamnons les tentatives de certains mass-medias pour défigurer l'image de la femme et pousser à lui dénier ses acquis. Nous appelons l'ensemble des forces démocratiques et humanistes à assumer leurs responsabilités devant ces dangers, nous appelons les militants et les militantes de la liberté à mobiliser leur parole, leur plume, leurs efforts. Nous proclamons que le rêve de Shahrayar ne saurait passer, et demandons l'abolition de toutes les manifestations de ségrégation et d'inégalité entre la femme et l'homme, en favorisant toutes mesures prises à cet effet.

De même, on ne saurait ignorer les tracasseries visant, à travers la Ligue de défense des droits de l'homme, l'une des institutions de la société civile qui s'oppose au projet de domination. Tout en exprimant notre ferme solidarité avec notre Ligue, démocratique et militante, nous appelons tous les partisans des droits de l'homme à accroître leur soutien et leur aide.

3) Les forces salafistes font de la surenchère sur la question de l'authenticité (*awala*) et de l'identité (*huwiyya*) et, prétendant en être les représentants, ils désignent les progressistes comme des intrus étrangers. Or, non seulement les salafistes sont, eux, étrangers à la réalité présente, mais encore ils n'ont hérité du passé que ses aspects négatifs. Exploitant, à aussi, les sentiments d'un peuple qui a été longtemps baloté dans sa personnalité nationale et son héritage brillant, ils visent à le noyauter, à lui faire croire à leur légitimité et à l'exciter contre tout ce qui est moderne et éclairé sous prétexte que c'est impie, étranger et impie. Les exigences de l'indépendance nationale véritable et de la renaissance recherchée nécessitent la réhabilitation de la mémoire, la remise en lumière des hauts faits de notre peuple et de l'héritage brillant de notre civilisation, l'arabisation de tous les aspects de la vie dans notre pays, l'abolition définitive de toute censure en matière de création intellectuelle, littéraire et artistique, l'encouragement à l'essor scientifique, et l'abolition de tout lien de dépendance avec l'étranger.

4) Comme les forces de régression ne naissent et prospèrent que là où l'ignorance se répand et la part de la pensée scientifique et de la liberté se réduit, voici quelle est la meilleure façon d'en protéger la société : il faut généraliser l'enseignement, libérer les programmes, libérer les énergies et les vocations; il faut opter pour la clarté dans le discours médiatique et politique; garantir les libertés publiques et individuelles, et réaliser la justice sociale. Alors l'homme instruit, conscient et confiant en son lendemain n'aura plus besoin de se gorger d'illusions pour vivre, et plus personne ne pourra plus le spolier de ses droits.

Nous signalons enfin que le projet de loi sur les partis et les changements que l'on envisage d'introduire dans la Constitution et le code de la presse ne vont pas, jusqu'à présent, dans le sens du renforcement du progrès et de la démocratie dans le pays. Aussi demandons-nous que tous les articles qui empêchent l'exercice de la liberté intellectuelle et politique soient abrogés et remplacés par des articles qui la garantissent et la protègent. Nous appelons toutes les forces vives de la société à abandonner l'attitude du spectateur, faite d'expectative et d'hésitation, et à se dresser vigoureusement et clairement contre l'obscurantisme, pour une société civile dynamique et civilisée, pour un homme nouveau et heureux, avant qu'il ne soit trop tard et que le déluge n'arrive. »

Doc. n° 3. Déclaration de 232 intellectuels

(al-Mawqif, 24-30 mars 1988)

« Convaincus de la nécessité d'éclaircir les options qui déterminent notre destin; soucieux de renforcer les orientations démocratiques; attachés aux impératifs de la modernité et du progrès, de la justice, de la liberté et de la responsabilité, nous proclamons ce qui suit :

Premièrement : Le peuple tunisien a, grâce à la lutte et aux sacrifices de ses fils, réalisé un ensemble d'acquis, qu'il est nécessaire de défendre, de renforcer et de développer.

Parmi ces acquis, nous citons particulièrement :

— Un Etat moderne, objectivement capable d'affermir ses positions en s'appuyant sur les institutions professionnelles, politiques et humanitaires de la société civile, et sur des institutions constitutionnelles, qui ont été souvent détournées de leurs objectifs au point de les vider de leur contenu et d'ébranler la confiance qu'on peut leur accorder.

— Des options pédagogiques modernes, fondées sur le principe de la rationalité, et de la démocratie de l'enseignement et de sa gratuité, sans qu'elles soient toutefois parvenues à s'imposer dans l'enseignement obligatoire dans sa phase fondamentale, ni à enraciner une pensée critique et éclairée.

— Un mouvement syndical authentique, qui a assumé un rôle national de pointe depuis deux tiers de siècle, et a largement contribué à la bataille de la libération, du progrès et du développement, à l'édification de l'Etat moderne, à l'élaboration d'une législation sociale avancée, et à l'enracinement de la conscience ouvrière.

— Un code du statut personnel et des textes qui le complètent (tels que les nouvelles lois dans le domaine de l'héritage et de l'adoption), qui constituent, malgré leur imperfection, un acquis important pour la femme tunisienne et pour l'ensemble de la société, qui a besoin d'être protégée et développée dans le sens du progrès. La Tunisie, qui est fière d'avoir été sans cesse à la pointe de la réforme depuis un siècle et demi, refuse aujourd'hui de suivre la pente des solutions faciles sous prétexte d'être en harmonie avec le milieu ambiant, comme elle refuse d'abandonner son rôle d'avant-garde sur la voie de la modernité, de la liberté et de la justice, dans le respect de la dignité de la femme et de la sauvegarde de ses droits dans leur totalité, condition du parachèvement des Droits de l'homme dans une société que nous voulons voir régie par l'esprit de tolérance, le respect des libertés publiques et individuelles, conformément aux conventions internationales signées par l'Etat tunisien.

— Un secteur public qui a contribué à la modernisation des infrastructures, posé les fondements d'une économie nationale et renforcé l'emploi. Cependant, les dysfonctionnements et la mauvaise gestion de ce secteur vital n'ayant pas été corrigés en temps opportun, on met en doute aujourd'hui son efficacité, la possibilité de le réformer, l'utilité de le conserver.

Deuxièmement : Le renforcement et le développement de ces acquis dans le sens du progrès ne sont possibles que par l'affermissement des principes démocratiques; nous enregistrons positivement la volonté du nouveau pouvoir politique — à son plus haut niveau — de confirmer ces principes, et d'œuvrer à les enraciner. La consécration des principes démocratiques requiert particulièrement, à notre avis :

— La séparation effective des pouvoirs, et l'effort en vue d'assurer des garanties légales et effectives à l'indépendance de la justice — sans laquelle le fonctionnement de la société civile est compromis et les fondements de l'Etat moderne incomplets —, l'indépendance du Conseil constitutionnel et l'élargissement de ses compétences, ses décisions étant rendues obligatoires.

— Le renforcement du pluralisme politique dans la loi et dans la pratique, afin que la différence devienne une source d'enrichissement et non de marginalisation et d'ostracisme; afin que l'esprit de tolérance et l'échange des idées deviennent des fondements de la vie politique et intellectuelle, et afin que le vote et les institutions qui en émanent retrouvent leur crédibilité.

— La nécessité de considérer la justice sociale comme une catégorie fondamentale de la solidarité nationale, de l'équilibre et de la complémentarité des groupes, des générations et des régions. Ce qui implique la garantie d'un revenu minimum à chaque citoyen, un système fiscal juste et transparent, dans le cadre d'une économie équilibrée, tant sur le plan de la production, que de la distribution et de la consommation.

— La séparation entre les partis et l'Etat, lequel doit être un arbitre et un recours placé au-dessus de tous; le renforcement de la liberté de la presse, en encourageant la différence, en favorisant la presse d'opinion, et en légalisant l'autonomie des moyens d'information nationaux.

— La distinction entre la religion et la politique, car leur confusion nuit à la religion et menace l'Etat. Elle nuit à la religion en l'abaissant au niveau des idéologies conjoncturelles qui justifient les pratiques changeantes, et en lui faisant assumer les conséquences des erreurs qui entachent toute activité humaine. La vérité veut que la religion reste le lien indissoluble qui rassemble les individus de la 'Umma musulmane, quelles que soient leur appartenance ethnique, leur couleur, leurs institutions politiques. Il est injuste qu'elle soit mêlée aux luttes sociales, et qu'elle soit invoquée pour consacrer la violence légalisée — alors qu'elle est miséricorde et refuge — et pour couvrir les déficiences des institutions [humaines] — alors qu'elle est espoir et perfection.

Quant au danger que court l'Etat à se confondre avec le religieux, l'histoire ancienne ou moderne en témoigne. Bien différent est un Etat où les citoyens se sentent concernés par ses affaires et responsables de ses options, et un Etat où le gouvernement prétend parler au nom de la religion, où l'on ne voit que des individus soit assujettis, soit à l'affût [du pouvoir], soit occupés à satisfaire leurs besoins égoïstes.

Et si l'histoire de l'islam témoigne de la façon dont les hommes de pouvoir et les hommes de religion ont accaparé solidairement l'appareil de l'Etat, c'est bien là ce qui provoqua la perte de sa puissance. Et la sclérose de la pensée religieuse, par l'oubli de la tolérance. Aussi sommes-nous appelés, aujourd'hui, à rejeter ce comportement rétrograde, par fidélité à la pure essence de l'islam, et pour renforcer les fondements civils de progrès de l'Etat.

Telles sont à nos yeux les principales conditions qui nous épargneront les erreurs et consolideront les acquis de notre peuple et nous prépareront à réaliser un projet civilisationnel moderne, avancé et évolué, qui garantira un meilleur avenir. Nous appelons toutes les forces nationales du pays à redoubler de vigilance et de fermeté

afin que toute ambiguïté soit levée, que la construction de l'Etat se poursuive sur des bases solides et à l'abri de toute rechute; en tirant l'enseignement des erreurs du passé et de l'expérience des autres; en évaluant le présent à sa juste valeur et en traçant les lignes de l'avenir avec audace et clarté.»

Source : M.S. Toumi Maaroufi, *op. cit.*, p. 63-70. Traduction : M. al-Ahnafi.

ibi ISTITUTO AFFARI
INTERNAZIONALI - ROMA

n° Inv. ... 16149 ...

2 APR. 1996

BIBLIOTECA

La République de Taëf et l'opposition islamiste *

May Chartouni-Dubarry

La première expérience parlementaire de l'après-guerre prendra fin à l'automne 1996 où conformément aux dispositions constitutionnelles, les Libanais seront appelés aux urnes pour élire les 128 députés qui formeront la nouvelle Chambre. A cette date, l'après-guerre passera le cap des six ans; la II République libanaise franchira le seuil de sa septième année. Pour les islamistes aussi, c'est l'heure des bilans. Complètement novices en 1992 en matière de pluralisme politique institutionnalisé, ils auront, en l'espace d'une législature, fait l'apprentissage des mécanismes internes d'un système politique pluricommunautaire, jadis honni et combattu, mais dont ils sont aujourd'hui partie prenante et acteurs à part entière.

La nature des liens qui les attachent à ce système et leur évolution au cours de ces dix dernières années relèvent d'un modèle tout à fait atypique. Les forces islamistes, dans leurs deux versions chiite et sunnite, ont pris leur essor et se sont affirmées sur la scène libanaise alors que l'échec de l'expérience libanaise inaugurée en 1943 semblait durablement consommée. Leur "milieu naturel" est, de la première moitié des années 80 jusqu'à la fin de la guerre à l'automne 1990, celui du système milicien, qui se fonde et se nourrit de la négation du concept même de l'Etat. Que ce soit le Hezbollah, les *Jamaa al Islamiyya*, ou *Harakat al Tawhid*¹, aucune de ces milices islamistes n'a dérogé aux règles régissant ce système et garantissant le maintien de son règne contre la restauration de la légalité; certaines ont même poussé la logique milicienne jusqu'à lui sacrifier le principe de la cohésion communautaire en s'engageant dans de violents conflits intraconfessionnels.

* Version semi-finale : certains points de ce papier restent encore à développer plus en profondeur.

¹ Pour ne citer que ses trois parmi d'autres groupuscules qui ont essaimé durant la guerre surtout en milieu sunno-tripolitain tels que : le Parti de la Libération islamique, les Comités des mosquées et des quartiers, les Comités islamiques ou Joundallah.

Les mouvements islamistes libanais ont donc été coulés dans le moule confessionnel traditionnel. Même si leur contestation rhétorique transcommunautaire et transnationale a porté, pendant les années de guerre, sur une dénonciation radicale du "confessionnalisme politique" et sur l'instauration d'un Etat islamique au Liban, leur stratégie est restée étroitement prisonnière du cadre chiite ou sunnite originel. L'inféodation à un puissant tuteur extérieur, syrien ou iranien, a pu sembler les doter d'une envergure régionale et notamment d'une capacité à influencer sur l'évolution du conflit avec Israël. En réalité, elle leur aura au mieux permis d'élargir leur marge de manoeuvre et de conforter leur zone d'influence au sein de leur propre communauté.

Jusqu'à la fin formelle de la guerre et le rétablissement des institutions politiques libanaises², l'acteur islamiste n'avait donc jamais eu à se déterminer en fonction d'un système et d'un centre de pouvoir légaux. Inversement, l'Etat de l'après-guerre est le premier, dans l'histoire politique du Liban, à devoir "associer" des forces islamistes au partage intercommunautaire du pouvoir. Le poids acquis par ceux-là au sein de leur communauté respective a contribué à chatouiller le monopole exercé jusque là par les notabilités traditionnelles sunnites et à briser les structures du féodalisme chiite. Au sortir de la guerre, la réintégration de toutes les milices au sein de l'appareil d'Etat donne à ces forces politiques nouvelles la possibilité d'accéder au champ de la participation politique, un champ élargi par la "décentralisation" et la redistribution confessionnelles prévues par les accords de Taëf de 1989.³ La reconversion politique des islamistes, via leur ralliement à la légalité issue de Taëf, devient totale dès lors qu'ils décident de concourir aux élections législatives de l'été 1992 qui voient douze des leurs faire leur entrée à l'Assemblée.⁴ Après s'être imposés en dehors du cadre étatique, les

² Dont l'un des moments solennels est l'instauration de la II République en septembre 1990 suite à la promulgation par le président Elias Hraoui des amendements constitutionnels tels que prévus par les accords de Taëf.

³ Pour une synthèse de la dynamique de Taëf et de ses implications politiques et stratégiques, voir May Chartouni-Dubarry, *Le Liban de l'après-Taëf : Les défis de la paix*, Sécurité et Stratégie n°44, Centre d'Etudes de Défense, Bruxelles, mai 1994

⁴ Les élections législatives de 1992 ont donné naissance à un Parlement hétéroclite et composé en grande majorité de "visages neufs" (91 sur 128), parmi lesquels figurent les 8 députés du Hezbollah, les 3 députés des *Jamaa* et 1 député des *Ahbach*. Pour une étude exhaustive sur les enjeux des élections, voir Farid el-Khazen et Paul Salem (dir.), *Al Intikhabât al ûla fi Lubnan ma baada al harb : al waqa'a wal dalalat*, (Les premières élections libanaises de l'après-guerre : les chiffres, les réalités et les implications), Lebanese Center for Policy Studies- Dar an-Nahar, 1993. Voir également Joseph Bahout, "Liban : les élections législatives de l'été 1992", *Maghreb-Machrek*, n°139, janv.-mars 1993, pp.53-81.

islamistes libanais semblent s'intégrer avec une aisance toute particulière dans cet environnement politico-institutionnel inédit pour eux.

La dynamique de l'inclusion politique des islamistes au Liban est donc impulsée par le "bas", elle n'est pas venue du haut par choix stratégique de l'Etat. Celui-ci, de par sa fonction essentiellement représentative et distributive, se contente de l'absorber puisqu'elle a été déjà "prédigérée" par la logique de la compétition intraconfessionnelle, véritable lieu de la légitimité politique au Liban. Il n'y a donc pas ici de stratégie verticale du pouvoir en direction des islamistes ou d'interaction directe entre l'acteur islamiste et l'acteur étatique. Ce cas de figure est bloqué à la fois par la toute puissance de l'arbitrage syrien et par la prééminence des mécanismes de régulation communautaire.

L'hypothèse qui sous-tend cette étude est que les modalités mêmes de l'insertion des islamistes dans les rouages du pouvoir sont aujourd'hui un indicateur précieux à la fois des nouvelles dynamiques intra et intercommunautaires, et de la nature de l'interaction entre ces unités ou segments communautaires et le système politique libanais de l'après-guerre. Elles ont également valeur de test pour ce qui concerne le nouveau mode de production politique et celui de renouvellement des élites libanaises, issus des transformations profondes de la sociologie politique du pays au cours de ces vingt dernières années.

I- Le cadre politique et institutionnel d'implantation des islamistes

Beaucoup a été dit et écrit sur les carences du système politique auquel les accords de Taëf ont donné naissance⁵. C'est la dénonciation du confessionnalisme reconduit dans sa forme la plus achevée qui fait l'unanimité parmi ses opposants, eux-mêmes profondément divisés entre les partisans d'une laïcisation en profondeur des institutions de l'Etat et de la société, et les adeptes d'une déconfessionnalisation en surface qui ne s'appliquerait qu'au système de

⁵ Voir notamment Joseph Maïla, "Le Document d'entente nationale : un commentaire", *Les Cahiers de l'Orient*, n°16-17, 4 trim. 1989, 1 trim. 1990, pp.135-217.

représentation politique. Cette analyse s'appuie à la fois sur une lecture constitutionnelle de ces accords et sur l'expérience politique d'avant-guerre pour conclure à l'inanité de ces réformes et au fait que le système actuel ressemble en tout point au précédent.

Il est certes difficile de réfuter ces arguments à la fois par manque de recul et parce que les effets pervers du confessionnalisme sont persistants. Mais il est difficile d'ignorer l'ampleur des changements, induits tant par les nouvelles dispositions constitutionnelles que par le cataclysme de la guerre, et que la pratique politique n'a fait que révéler. C'est précisément de cette dynamique de changement affectant, sinon l'essence du pouvoir, tout au moins sa physionomie, que sont issus les mouvements islamistes et c'est par son institutionnalisation partielle qu'ils vont se frayer une voie vers la nouvelle légalité. Il est tout autant difficile également d'imputer l'entière responsabilité des dysfonctionnements patents du système actuel sur sa structure confessionnelle, car ils relèvent également de la persistance d'une certaine culture politique au sein de laquelle clientélisme, népotisme et personnalisation du pouvoir auront survécu à toutes les mutations plus ou moins brutales de quinze années de guerre.

Le symptôme le plus visible de ces dysfonctionnements a trait au gel de la vie politique. Sur fond de normalisation et de reconstruction menée tambour battant, le Liban politique de l'après-guerre semble être tombé en état d'hibernation. Sous le "toit syrien" ("*al Saqf al Sury*", expression et réalité aujourd'hui communément admises et ingérées par tout un chacun au Liban), les institutions légales libanaises tournent de nouveau certes, mais en vase clos et sur elles-mêmes. Dans les textes, la République de Taëf s'est voulu être une démocratie parlementaire dynamique dont l'instance législative est désormais dotée d'un véritable pouvoir de contrôle et de sanction à l'égard de l'Exécutif. Mais cette fonction sera neutralisée par une autre disposition constitutionnelle relative à la diffusion extrême du pouvoir que Taëf est venue consacrer dans les textes, mais qui était déjà inscrite dans l'évolution du rapport de forces intercommunautaire issu de la guerre. Le transfert de prérogatives, jusque là monopolisées par les Maronites, vers les deux communautés sunnite et chiite, en déconcentrant la base confessionnelle du pouvoir, conduit à une situation inédite dans les

annales politiques du pays, celle de sa gestion *de facto* non plus par un seul, mais par les trois présidents de la République, du Conseil et de l'Assemblée. Ceux-ci ont littéralement confisqué et paralysé l'institution qu'ils coiffent et cela dans le cadre de leur stratégie étroitement communautaire. La récurrence des conflits les opposant au sein de la *troika* et portant invariablement sur leurs prérogatives respectives, outre l'aspect devenu folklorique de leurs incessantes navettes vers Damas, est symptomatique de cette confusion des pouvoirs exécutif et législatif, principale caractéristique de la République de Taëf.⁶

L'augmentation substantielle du nombre des sièges de l'Assemblée à 128 répondait à l'origine à un souci extrême de représentation politique, et à la volonté du nouveau pouvoir de coopter le plus grand nombre de nouvelles élites politiques. Mais l'institution parlementaire, en dépit d'un activisme débridée (la Chambre élu en 1992 aurait battu le record libanais de légifération)⁷, participe pleinement de cette léthargie politique. Elle sera dépossédée de tous ses attributs et empêché d'exercer ses pouvoirs de contrôle et sanction sur le conseil des ministres. La neutralisation de la fonction parlementaire, en violation flagrante avec les dispositions de Taëf, assurée directement par le président de la Chambre lui-même qui sert en quelque sorte de "parapluie" au gouvernement, en échange d'un quasi-partage de la décision exécutive.

A l'ensemble de ces déviances qui mettent à mal la légitimité déjà largement entamée du pouvoir, il faudrait ajouter le recours de plus en plus fréquent à l'armée pour combler un déficit de plus en plus flagrant dans la gestion des affaires de la cité.

Les accords de Taëf ont donc fini par accoucher dans la pratique d'un Etat souverain mais pas indépendant, d'un pouvoir coercitif mais sans autorité réelle, et investi d'une seule fonction : celle de veiller passivement sur ce nouvel équilibre confessionnel fondé sur une distribution

⁶ Ghassan Salamé, "La démocratie comme instrument de paix civile", in *Démocraties sans démocrates*, Ghassan Salamé (dir.), Fayard, Paris, 1994, pp.129-162.

⁷ Joseph Bahout, "Deux ans après les élections législatives de l'été 1992, où en est le parlementarisme libanais ?", *Relations internationales et stratégiques*, n°16, Hiver 1994, pp.57-66.

paritaire du pouvoir entre les communautés; la seule contrepartie positive de ce système étant de contribuer à contenir, en les gelant, les tensions intercommunautaires⁸.

II- Libanisation des islamistes

Le plus remarquable concernant les islamistes libanais, au-delà de leur déclinaison confessionnelle, est leur degré de flexibilité, tant au niveau du discours que de la stratégie.⁹ En l'espace de cinq années, ils seront passés d'une rhétorique panislamiste visant à l'édification d'un Etat islamique au Liban, prélude à l'établissement d'une Umma supérieure à l'entité nationale, à un discours quasi patriotique réhabilitant la primauté de l'appartenance nationale sur toute autre forme d'allégeance et légitimant ainsi leur stratégie de ralliement au nouveau consensus intercommunautaire. Ces fluctuations idéologiques et volte-face stratégique témoignent, non pas tant d'un manque de rigueur et de rectitude doctrinales, que de l'étroite dépendance de ces mouvements à l'égard des choix stratégiques opérés par leurs parrains régionaux.

En effet, l'une des principales caractéristiques de l'islamisme radical en terre libanaise est qu'il a été au départ davantage façonné et influencé par l'environnement régional que par le contexte proprement local. Cette "extranéité" de l'islamisme est due aux conditions qui ont accompagné son émergence (ou sa radicalisation) dans la foulée de l'invasion israélienne du Liban, quand l'imbrication totale des facteurs internes et externes semblait entériner de façon irréversible l'effondrement de l'entité libanaise. Le vide créé alors par l'échec de la résistance palestinienne et de ses alliés libanais favorise l'essor des mouvements islamistes radicaux.

⁸ On peut d'une certaine manière dire que les accords de Taëf ont permis de "sublimier" ces tensions au sommet de l'Etat.

⁹ Pour un panorama de ces mouvements islamiques, voir A. Nizar Hamzeh et Hrair Dekmejian, "The Islamic Spectrum of Lebanese Politics", *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, Vol.XVI, n°3, Spring 1993, pp.25-42; "Al Munazamât al usûliyya, kayfa tataharak?", *Al Masira*, 10 février 1992; *Les Cahiers de l'Orient*, "Islam au Liban : tendances et structures", Deuxième trimestre 1986, n°2. Voir également le recueil d'interviews d'un grand nombre de leaders musulmans laïques et religieux rassemblés dans "*Al-harakât al-islamiyya fi Lubnan*", *As Shiraa*, 1984.

Ceux-ci reprennent à leur compte, tout en les islamisant, les thèmes de libération nationale, de justice sociale, et de lutte contre le confessionnalisme politique qui étaient l'apanage dans les années 70 de la gauche libanaise. A la différence près que cette contestation se ne cristallisait plus que de façon symbolique sur un système politique en phase de décomposition avancée. S'inscrivant dans cette phase "post-mortem" de l'Etat multiconfessionnel, ils ont récusé d'emblée dans leur discours toute filiation politique, idéologique et parfois nationale avec celui-ci. De toutes les milices, ils apparaissaient comme les moins à même de se réconcilier avec une entité libanaise restaurée qui reproduirait en son sein le même schéma pluricommunautaire. Leur lutte de libération contre la présence israélienne était indissociable du combat contre le "maronitisme politique", véritable esprit maléfique du confessionnalisme. Cette stratégie globale était tout entière tournée vers l'extérieur et se déployait, à partir de la scène libanaise "ouverte", dans le prolongement vertical des stratégies syrienne et iranienne.

Mais l'accomplissement du projet hégémonique de la Syrie au Liban, en ramenant la paix dans ce pays, allait pour la première fois depuis quinze ans contribuer au découplage des scènes régionale et libanaise, désormais "refermée" car pleinement intégrée à l'espace stratégique syrien (à l'exception notable du Sud-Liban). A partir de ce moment là, les islamistes n'étaient plus en mesure de concevoir leur stratégie de lutte armée à la fois contre le pluralisme confessionnel, le maronitisme politique et l'ennemi israélien comme un tout et une fin en soi. Le rétablissement d'un pouvoir central libanais allié de Damas et engagé dans des pourparlers de paix avec Israël les contraint à amorcer un nouveau tournant dans leurs rapports avec l'entité libanaise. Cela se traduit par un découplage de leur stratégie qui fonctionnera selon deux axes distincts : l'un régional et militaire dans la continuité de la résistance islamique contre l'occupation israélienne au Sud-Liban (celui-ci concerne surtout le Hezbollah); l'autre local et politique marquant un recentrage fondamental des priorités islamistes vers l'"intérieur". Ce processus de libanisation s'exprime sans ambiguïté tant au niveau de la participation pleine et entière des islamistes au système politique que dans la réappropriation rhétorique de leur "libanité" ou encore dans l'intériorisation de la désormais prééminence syrienne sur les rouages de l'Etat libanais.

a) Représentations islamistes de l'Etat libanais ou confessionnalisation des islamistes

L'évolution du mouvement islamiste dans sa relation avec l'Etat au Liban est donc tout à fait paradoxale. Elle est à l'inverse de celle que l'on a pu observer dans la plupart des pays arabes voisins. La contestation islamiste libanaise n'a pris pour cible la légitimité même de l'Etat multiconfessionnel que dans la période où celui-ci était en déroute. Mais une fois cet acteur étatique rétabli dans sa légalité et sa souveraineté (au moins au niveau formel), cette contestation s'est "déradicalisée" pour se transformer en une force d'opposition n'agissant plus contre le système mais à l'intérieur de celui-ci.

Cette évolution n'est pas uniquement le fruit de contraintes stratégiques extérieures ou du pragmatisme politique des responsables islamistes. Elle correspond également à une transformation qualitative dans leur perception de l'Etat libanais. L'islamisme libanais a certes toujours conservé ses deux facettes, sunnite et chiite. Néanmoins, la période "révolutionnaire" de 1982 à 1989 avait vu s'esquisser quelques tentatives inédites pour transcender ces vieilles animosités confessionnelles et cimenter l'action et le discours islamistes autour de thèmes fédérateurs.

Le cas le plus significatif est celui du Mouvement de l'unification islamique sunnite, *Harakat al Tawhîd al Islami*¹⁰, du Cheikh Saïd Chaaban dont l'heure de gloire tripolitaine, malgré sa fugacité (1983-1985), a incarné au Liban la manifestation la plus extrême de l'islamisme sunnite. Issu de la branche radicale des Frères Musulmans libanais, ce mouvement s'est également singularisé par les liens très étroits tissés avec l'Iran et par ses affinités idéologiques clairement affichées avec la version khomeiniste du gouvernement islamique¹¹. Multipliant

¹⁰ Un communiqué publié le 25 août 1982 annonçait la création du mouvement, né de la fusion d'organisations aussi différentes que *JundAllah* (représentant divers tendances des Frères Musulmans), *Harakat Lubnan al Arabi* d'obédience laïque et pro-palestinienne et *Al Muqâwamat al chaabiyya* directement liée au Fath.

¹¹ Mais le Cheikh Chaaban, tout en appelant à l'instauration d'un pouvoir islamique au Liban selon les prescriptions de la Charia, s'est toujours gardé d'adhérer formellement à l'un des dogmes chiïtes les plus controversés de *Wilayat al Faqîh*. Sur *Harakat al Tawhîd*, voir Seurat Michel, "Le quartier de Bâb Tebbâné à Tripoli (Liban). Etude d'une 'assabiyya urbaine'", in *L'Etat de barbarie*, Seuil, Paris, 1989, pp.110-170; et Humphrey Michael, *Islam, Sect and State : the Lebanese Case*, Papers on Lebanon n°11, Center for Lebanese Studies, Oxford, octobre 1989.

ses appels à l'endroit de la communauté chiite libanaise, il exhortait sans cesse sunnites et chiites à dépasser les querelles du passé et à s'unir afin d'extirper les germes de l'"impérialisme croisé" implantés au Liban et pour qu'y triomphe la Révolution iranienne -dont il n'a cessé de récuser l'exclusivité de l'identité chiite¹².

L'interlocuteur et la référence chiites privilégiés de *Harakat al Tawhîd*, celui dont l'autorité en matière théologique allait aider à résorber cette fracture au sein de l'Islam libanais, était le cheikh Mohammad Hussein Fadlallah. Avant qu'il ne devienne l'un des chantres du dialogue islamo-chrétien au Liban, Fadlallah s'était attaché, dans certains de ses écrits, à donner épaisseur théologique et légitimité à cette idée de "soudure" sunno-chiite. Tout en admettant que les divergences proprement doctrinales ont contribué en grande partie à alimenter l'antagonisme et la haine entre les deux communautés, il rejetait entièrement la responsabilité de la persistance de ces conflits à un facteur extérieur : le "colonialisme" qui joue à enflammer les fanatismes communautaires sous le prétexte fallacieux de vouloir protéger des minorités menacées, pour ensuite pouvoir s'interposer en tant que médiateur entre les deux parties.¹³

Ces timides tentatives pour organiser et structurer ces premiers "ersatz" d'islamisme en terre libanaise, et ce, en fédérant les deux expressions sunnite et chiite, n'ont évidemment pas dépassé le stade symbolique¹⁴. Comme on le verra plus loin, face à la grandeur de ses desseins (unifier le monde musulman ou établir une République islamique au Liban), le cheikh Chaabane apparut encore "plus petit que nature" quand la ville sur laquelle il avait réussi à imposer son hégémonie unificatrice, finit par éclater sous le poids de nouvelles guerres fratricides. Quant au cheikh Fadlallah qui allait par la suite donner la pleine mesure de ses talents politiques, il a toujours soigneusement évité de se laisser prendre dans les mailles du

¹² Entretien avec le cheikh Chaabane, *Ash-Shiraa*, mai 1983, n.62.

¹³ Mohammed Hussein Fadlallah, "*Al 'Awâmil al hâdirat li tamazzuq al Muslimin*", *Al Wahdah*, 15 mai 1980. Ses "ouvertures" doctrinales en direction des sunnites lui ont d'ailleurs valu quelques inimitiés au sein du clergé iranien.

¹⁴ La dernière manifestation concrète en fut la publication, le 2 novembre 1987, d'un communiqué émanant de *Al haraka al Islamiyya fi Lubnan*, dans lequel ce mouvement présentait la candidature à la présidence de la République libanaise des quatre oulémas suivants : Mohammed Hussein Fadlallah, Mohammed Mahdi Chamseddin, Sadeq al Moussawi et Saïd Chaabane.

système milicien, et a inlassablement récusé toute filiation partisane ou communautaire qu'on lui prêtait. La stratégie qui visait, pendant les années de guerre, à étendre son audience aux milieux sunnites est en fait de la même veine que l'offensive de charme déployée depuis quelques années en direction de la communauté chrétienne et plus spécifiquement maronite. On peut supposer que même au plus fort de la radicalisation islamique, il n'a sérieusement formulé de projet en rupture avec l'esprit pluricommunautaire de l'entité libanaise.

Il n'en reste pas moins que ces années de guerre où la cristallisation du discours islamique autour de thèmes communs tels que la dénonciation du "maronitisme politique" et l'élimination du confessionnalisme politique, ont largement contribué à masquer le caractère irréductible du clivage sunnite-chiite. La compétition traditionnelle entre ces deux communautés pour le partage du pouvoir central a été au cours de cette période suspendue, celui-ci ayant littéralement éclaté en centres de pouvoir communautaires jouissant d'une autonomie certaine les uns par rapport aux autres. Cette homogénéité horizontale de l'islamisme libanais a été favorisée par l'absence de ces stratégies communautaires rivales et verticales en direction de l'Etat, mais également par la similitude de la dynamique intra-communautaire de la contestation islamiste qui, dans les deux cas, s'est dressée à la fois contre l'*establishment* religieux et les *zu'ama* locaux.

Taëf puis la naissance de la II République libanaise sont le prélude à un processus de différenciation confessionnelle des islamistes de plus en plus marquée à mesure que se confirment et se précisent la remise en marche et les modalités de fonctionnement des institutions politiques. La réémergence de cet Etat-distributeur des "parts" confessionnelles (*al-Hossas al-Taïfiyyah*) atténue considérablement la virulence de la rhétorique islamiste¹⁵. Mais elle a également pour effet de propulser les forces islamistes -qui n'ont d'autre alternative que d'adhérer au principe du pluralisme politique- dans la course à la compétition intercommunautaire pour un partage des ressources de l'Etat. C'est à travers le processus de

¹⁵ Wajih Kawsarani, "*al-Dîn wal dawlat fi lubnan : madmûm al-'ilaqat wa tanzîmiha*" (Religion et Etat au Liban : contenu et modalités d'une relation), *al-Mostaqbal al-Arabi*, n° 173, 7/1993, pp.110-119.

reconversion politique que réapparaissent le plus nettement les lignes de clivage entre islamistes sunnites et chiites. Et c'est désormais leur expérience spécifique de minorité confessionnelle qui façonne leur représentation du pouvoir et leur relation avec lui.

b) La mouvance sunnite

La radicalisation de l'islam sunnite, pendant les années de guerre, a ceci de paradoxal qu'elle a coïncidé non avec une phase d'expansion de la communauté sunnite libanaise, mais avec celle de son affaiblissement. L'éclatement de l'Etat libanais, loin de générer une dynamique confessionnelle sunnite interne semblable à celle qui a mobilisé et galvanisé les communautés chiite, maronite et druze, est le point de départ d'une série d'échecs dont le plus patent est l'incapacité des Sunnites à se structurer politiquement.¹⁶ Aucun parti ou mouvement n'a en effet réussi à émerger des rangs sunnites et à s'imposer durablement comme le défenseur des intérêts de cette communauté et le garant de sa cohésion interne, les islamistes pas plus que les partis dits nationalistes. La défaite des Mourabitoun à Beyrouth en 1984, infligée par les forces de Amal et du PSP, annonce déjà celle de *Harakat al-Tawhîd* à Tripoli un an plus tard avec l'entrée des troupes syriennes dans la ville, contrôlée depuis deux ans par la milice islamiste. La faillite de l'expérience inaugurée par *Harakat al-Tawhîd* qui apparaît comme une ultime tentative pour reconstituer la prééminence historique des Sunnites, tient à plusieurs raisons qui ne seront pas développées ici.¹⁷ Mais sa signification reste importante pour comprendre la nature et l'évolution actuelle du mouvement islamiste sunnite au Liban ainsi que la dynamique interne à la communauté sunnite. Elle a en premier lieu révélé la faiblesse de l'écho que recueillait ce militantisme radical auprès de la population sunnite, l'influence du cheikh Chaabane étant restée confinée dans les limites géographiques de la ville de Tripoli. La violence des pratiques miliciennes ainsi que la coloration chiite iranienne de cette idéologie

¹⁶Voir Dalal Bizri, "*Taifat bil Majâz*", *Al Safir*, 17-19 octobre 1985, et en contrepoint Mohammed Jamîl Mneimneh, "*Mawqaa al Sunna fi Lubnan min al Harakât al ûsûliyya wa al sahra al islamiyya*", *Al Liwa'*, 8 novembre 1985.

¹⁷ Hazem Saghiey, "*Ahzâb al tawhîd wa harakâtihi*", *Al Safir*, 6 octobre 1985; et en contrepoint :Kamal Barakat, "*Harakat al Tajzia*", *Al Safir*, 15 octobre 1985. Sur les dissensions internes au mouvement, voir *Al Jumhuriyya*, 11 septembre 1985

expliquent, pour une large part, que cette "greffe" n'ait pas pris en milieu sunnite urbain et majoritairement conservateur. Mais cette explication n'est que partiellement valable pour ce qui concerne les autres mouvements islamistes sunnites qui ont essaimé au cours de la guerre à Beyrouth et à Tripoli, et qui n'ont pas réussi davantage à s'implanter dans le tissu social et politique sunnite.

Le seul mouvement qui ait réussi à le faire -et son ancrage est antérieur à la guerre- est sans conteste celui des *Jamaa al-Islamiyya* de Fathi Yakan qui représente la branche libanaise de l'association des Frères Musulmans. Ceux-ci ont, à plusieurs reprises, changé de dénomination -la dernière en date étant celle de *Ubad al Rahman*- avant d'adopter la dernière en cours. Ce "semi-masque" a permis à cette association, fondée en 1962, d'être tolérée par les courants nationalistes arabes qui rejetaient tout lien avec les Frères syriens ou égyptiens.¹⁸ Néanmoins, la pensée, l'esprit, la méthode, en un mot l'identité même de ce mouvement, le rattachent organiquement et financièrement à l'Organisation mondiale des Frères Musulmans au sein duquel la branche égyptienne est prédominante.¹⁹ Bien que certains de ses responsables locaux se défendent de "recevoir des ordres" de cette instance suprême²⁰, les Frères libanais ont toujours été en phase avec les évolutions du courant égyptien dominant. Ils en reproduisent fidèlement les grandes orientations en matière de politique étrangère comme dans les choix politico-stratégiques locaux. C'est ainsi que les *Jamaa* manifestent très tôt leur prédisposition à s'insérer dans les rouages de l'Etat libanais,²¹ soutenue en cela par l'orientation résolument légaliste et participative prise par les Frères égyptiens à partir des années 80.

Les Frères libanais ont, de façon constante, reflété en leur sein pragmatisme politique, conservatisme et une nette tendance à l'accommodement communautaire. C'est ainsi qu'ils ont su, pendant la guerre, prendre au moment opportun leurs distances avec les Frères syriens,

¹⁸ "Jamaat Ubad al Rahman", *Mallaf al Harakât al Islamiyya fi Lubnan, Ash-Shiraa*, 5 décembre 1983.

¹⁹ Ahmad Darwish, "Al Salafiyyun fi Lubnan. Al al Chahal bayn Tarablus wal Chimâl" (Les Salafites au Liban, les Al Chahal entre Tripoli et le Nord), *Ash Shiraa*, 22 janvier 1996

²⁰ Entretien de l'auteur, le 15 mars 1996, avec le député beyrouthin des *Jamaa*, Zouhair el Obeidy.

²¹ Ils avaient dès 1972 décidé de présenter un candidat aux élections législatives.

sans jamais faire acte d'allégeance à la Syrie, dont les services de renseignements de l'armée avaient puissamment investi leur berceau et fief tripolitains. En dépit de la création d'une milice, *al-Moudjahidîn*, les *Jamaa* n'ont jamais cautionné le recours à la force et leur contribution à l'effort de guerre dans le cadre du Mouvement national libanais d'abord, puis celui de la Résistance islamique contre l'occupation israélienne aux côtés du Hezbollah ensuite, a toujours été présenté comme exceptionnelle et à but purement défensif. De même, le projet d'une République islamique au Liban a toujours été revendiquée par eux sur un mode mineur, se différenciant nettement en cela de la rhétorique révolutionnaire des islamistes chiites.²²

Sur le plan doctrinal, la pensée de Sayyid al-Qotb n'aura eu qu'un impact marginal sur la mouvance locale des Frères et sur leur perception de l'entité libanaise. Il est vrai que l'une des constantes omniprésentes dans leur discours est relative à l'élimination du confessionnalisme politique, avec tout le potentiel, sinon d'ambiguïté, tout au moins de tensions intercommunautaires que recèle cette demande récurrente. Mais en cela, ils ne se démarquent guère des positions prises en la matière par l'autorité sunnite officielle et traditionnelle incarnée par *Dar al Fatwa*. A cet égard, il est intéressant de noter la connivence objective existant entre ces deux instances sunnites. Au cours de ces deux dernières décennies, les *Jamaa* se sont à deux reprises affirmés comme les garants de la préservation de l'orthodoxie sunnite : la première fois pendant les années de guerre contre *Harakat al Tawhîd*, et aujourd'hui contre l'Association des oeuvres caritatives islamiques (*Jam'iyyat al machârî' al khayriyyah*), plus connue sous le nom des *Ahbach*.²³

²² Radwan es-Sayyed, "*Harakât al Islam al siyâssi wal tajribah al dimuqratiyyah fi Lubnan*", *Al Safir*, 28 février 1996.

²³ D'après le surnom du fondateur du mouvement, al Habachi, venu d'Ethiopie et installé à Beyrouth dans les années 50 et dont le vrai nom est Abdallah el Hirari. Il faut souligner que les Ahbach sont à l'origine un mouvement apolitique et même anti-politique. Ils s'étaient d'ailleurs refusé à porter les armes pour combattre l'armée israélienne, lors de l'invasion du Liban en 1982. En revanche, ils accordent une attention démesurée au respect scrupuleux des rituels sunnites les plus traditionnels organisant la vie au quotidien dans ses détails les plus infimes. Pour plus de détails voir "*Al Ahbach, Târikhiyan wa nahjan*" *Al Nahar*, 29 décembre 1992; "*Al Ahbach*", *Al Majallah*, 16 février 1993; "*Jam'iyyat al machârî' al khayriyya al Islamiyya*", *Al Diyyar*, 5 juin 1995.

Le conflit opposant ces derniers aux Frères libanais et plus généralement au courant salafite-wahhabite n'est pas de la même veine que l'antagonisme, profond en milieu chiite, entre le Hezbollah et le mouvement Amal. Leurs divergences et leurs polémiques interminables tournent autour de questions essentiellement théologiques, mais dont il ne faut pas sous-estimer la violence, comme en témoigne l'assassinat le 31 août 1995 du leader des *Ahbach*, Nizar Halabi.²⁴ Mais cette aversion particulièrement forte des *Jamaa* à leur égard²⁵ ne relève pas que de considérations doctrinales liées au caractère "hérétique" du mouvement.²⁶ Elle traduit sans ambages le choc de deux stratégies rivales mais similaires de "pénétration" des milieux défavorisés et de la petite bourgeoisie sunnites. Les *Ahbach* n'en finissent pas de susciter les craintes des Frères libanais tant par leurs impressionnants moyens financiers - occultes-, que par les soutiens stratégiques -de notoriété publique- dont ils jouissent dans les milieux officiels libano-syriens. Puissamment organisés, ils ont réussi à tisser un réseau dense de services sociaux aux quatre coins du pays qui, de l'avis de nombreux observateurs, dépasserait en importance et en qualité celui, pourtant aux origines et à la légitimité plus anciennes, des *Jamaa*. Cette efficacité organisationnelle leur aurait même permis d'investir certaines des mosquées de Beyrouth en les soustrayant à l'autorité des oulémas officiels²⁷. Bien qu'il soit difficile d'en déterminer l'ampleur et la nature, l'audience populaire du mouvement n'a cessé de croître depuis les années de guerre, gagnant les milieux les plus pauvres -sunnites et non-sunnites- auxquels ses militants distribuaient pain et argent.²⁸

Néanmoins, son opacité combinée à des liens trop visibles avec les appareils de sécurité syriens et libanais continuent de susciter réserves et suspicion parmi la base sunnite, sentiments négatifs qui se reflètent avec la même intensité au sein de l'*establishment* sunnite,

²⁴ Bien que les *Ahbach* aient ouvertement accusé les *Jamaa* d'en être les instigateurs, il est peu probable que ceux-ci aient pris le risque inconsidéré de s'en prendre à un mouvement jouissant de la bienveillance de Damas.

²⁵ Aversion clairement affichée et rationalisée par le député des *Jamaa* lors d'un entretien accordé à l'auteur, le 15 mars 1996.

²⁶ Pour les tenants de l'orthodoxie sunnite, en tête desquels le Mufti de la république, les *Ahbach* constitue une *Bid'a*. Voir Bassam Abdallah, "Al *Ahbâch* yuchawihûn al haraka al Islamiyya", *Al Safir*, 11 novembre 1994.

²⁷ "Siraa 'ala masâjid Beyrut", *Ash Shiraa*, 26 avril 1993

²⁸ Un de nos interlocuteurs à Beyrouth, fin connaisseur de la question, nous a assuré que la capacité de mobilisation des *Ahbach* leur permettait aujourd'hui d'organiser des manifestations pouvant rassembler quelques 10 000 sympathisants.

laïque et religieux confondus. L'image des *Jamaa* apparaît en contraste comme beaucoup plus positive et rassurante, même si cela n'a guère eu d'impact significatif sur l'évolution de son audience qui reste confinée à ses zones d'influence traditionnelles, très concentrée dans le *rif* tripolite et plus éparse dans les deux villes de Tripoli et de Saïda. En dépit de la surenchère "légal-patriotique" des *Ahbach* qui ne manquent jamais de célébrer les fêtes nationales, en y conviant d'ailleurs les plus hauts dignitaires de l'Etat, ces points d'ancrage des *Jamaa* ne devraient pas être menacés.

En réussissant à faire élire trois des leurs aux dernières élections législatives,²⁹ les Frères ont démontré jusque là une capacité à échapper au processus de fragmentation et d'atomisation qui semble être l'une des caractéristiques du radicalisme islamique au Liban. Cette stabilité relative du mouvement est sans aucun doute liée à la légitimité historique que lui confère son affiliation à l'association-mère. Mais elle est également due au fait que les *Jamaa* sont le pur produit du sunnisme politique libanais traditionnel, quiétiste, légitimiste et surtout rétif à toute forme de structuration politico-idéologique trop lourde. Leur attitude à l'égard du Mufti de la République en est l'une des expressions. A la différence du Hezbollah et des *Ahbach* qui se sont parfois heurtés frontalement aux autorités religieuses traditionnelles, les *Jamaa* ont toujours pratiqué une stratégie de l'apaisement vis-à-vis du *Dar al fatwa*, n'excluant pas les tentatives d'infiltration³⁰. Ce conservatisme vient relativiser quelque peu la portée réelle de l'opposition pratiquée par le bloc des *Jamaa* au sein du Parlement. Leurs pratiques parlementaires témoignent d'ailleurs du faible niveau de politisation de l'association, comme il sera développé dans la dernière partie de cette étude. Ce déficit de mobilisation contestataire est lui-même lié à la persistance des vieilles structures du pouvoir sunnite qui restent dominées par les *zu'ama* traditionnels. En cela, l'islamisme tel que pratiqué par les *Jamaa*, ne se démarque guère de l'évolution dominante au sein de la communauté sunnite vers une adhésion franche et historique à l'entité libanaise de l'après-guerre. Il faut rappeler que les

²⁹ Il s'agit de Zouhair el Obeidy, de Fathi Yakan, président de l'organisation et de Assaad Harmouch. Le premier, candidat beyrouthin, doit sans aucun doute son succès au mouvement de boycott particulièrement important dans la capitale.

³⁰ De leur aveu même, aucune divergence doctrinale sérieuse ne les oppose au *Dar al fatwa*, si ce n'est son attitude un peu trop complaisante à l'égard du pouvoir. Entretien de l'auteur avec Zouhair el Obeidy

réticences sunnites à reconnaître le cadre national libanais comme définitif, incarnées et exprimées de façon extrême par *Harakat al-Tawhîd*, ont fini par céder sous les effets déstructurants de la guerre sur cette population qui s'est retrouvée privée de leadership et de projet communautaire. Sans rompre leur sentiment de continuité culturelle avec l'environnement arabo-sunnite, l'expérience de la guerre a toutefois durement éprouvé les systèmes d'identification des sunnites libanais et les a incités à rechercher leur centre de gravité communautaire et nationale dans le système libanais.³¹ La République de Taëf, en réhabilitant une certaine forme de prééminence sunnite à travers l'étendue des prérogatives accordées au Conseil des ministres mais confisquées par son président sunnite, vient à la fois parachever la réconciliation des Sunnites libanais avec leur statut de communauté et marquer leur allégeance à l'Etat pluriconfessionnel.

c) La mouvance chiite

Le mouvement islamiste apparaît comme beaucoup plus politisé, mieux structuré et implanté chez les Chiites que chez les Sunnites. Cela est dû à la formidable mobilisation sociale et politique de la communauté chiite qui remonte aux années 70 et qui a porté en son sein le courant le plus contestataire de la société libanaise³². En ce sens, la force politique du Hezbollah et déjà son habileté à se mouvoir dans les méandres de la politique libanaise, sont elles-mêmes le reflet de la vitalité de cette communauté dont la mobilisation pendant la période électorale a été sans égal.

Pour que huit des leurs puissent faire leur entrée au Parlement, les islamistes chiites ont dû considérablement diluer leur message idéologique initial et "spiritualiser" leurs principaux thèmes de mobilisation dont l'établissement d'une République islamique au Liban sur le modèle chiite de *Wilayat al faqîh* théorisé par Ayatollah Khomeiny. Sur cette question

³¹ Hilal Khashan, "The Lebanese State : Lebanese Unity and the Sunni Muslim Position", *International Sociology*, vol.7, n°1, mars 1992, pp.85-97.

³² Parmi l'abondante littérature sur la question chiite, voir Augustus Richard Norton, *Amal and the Shi'a : Struggle for the Soul of Lebanon*, Austin, Texas University press, 1987; Elizabeth Picard, *The Lebanese Shi'a and Political Violence*, Discussion Paper n°42, UNRISD, Genève, Suisse, avril 1993.

dogmatique d'une sensibilité extrême en raison de sa popularité dans les rangs du Hezbollah et du rejet qu'elle soulève au sein des autres communautés sunnite et chrétienne, les responsables du parti sont devenus évasifs, tantôt s'appuyant sur le droit d'exercer la *Taqia*³³ qui permet d'en préserver l'intégrité, tantôt présentant ce projet comme un idéal lointain³⁴. Mais quatre années d'exercice parlementaire ont fini par lever toute ambiguïté sur la question, tout au moins pour ce qui concerne certains des députés du Hezbollah qui n'hésitent plus à déclarer à leurs interlocuteurs divers et variés que le projet d'une République islamique ne fait désormais plus partie du programme politique du parti.³⁵

Les contraintes stratégiques régionales qui ont conduit le parti à troquer son approche révolutionnaire contre une attitude de compromis sont bien connues : la volonté syrienne d'ordonner l'application des accords de Taëf et la victoire de l'aile pragmatique de Hachémi Rafsandjani sur l'aile radicale de l'ex-ministre des Affaires intérieures Ali Akbar Muhtachémi ont permis au courant modéré d'imposer ses vues au sein du *Majlis al-Shura*³⁶ du parti qui votera en faveur de la participation aux élections législatives.³⁷

Mais des calculs proprement internes ont également prévalu à l'issue d'une guerre dont on savait qu'elle serait le prélude à une recomposition du paysage politique et à une réorganisation de rapports de force inter et intra-communautaires qui ne pourront plus être modifiés par le sort des armes. Pour le Hezbollah, c'étaient tous les acquis de cinq années de lutte engrangés sur le terrain des services sociaux et dans la confrontation armée contre Israël et ses "agents" locaux qui se trouvaient menacés. Entre la fidélité aux idéaux révolutionnaires

³³ Droit de pratiquer la dissimulation des intentions et desseins réels afin de protéger la pureté du dogme chiite.

³⁴ Mohammed Fneich, "*al-Jumhûriyya al-islamiyya, hadaf mabdaï, lâ chira'a lil tahqîq al fawri*" (La république islamique : un objectif théorique et non un programme d'action instantané), *al-Hayat*, 18/04/1992

³⁵ Entretien de l'auteur, le 14 mars 1996, avec Mohammed Fneïch, député du Hezbollah.

³⁶ Sur l'organisation des structures internes du parti qui ont acquis une certaine transparence au cours de cette période d'ouverture, se reporter aux compte-rendus des activités du partis publiés par *al-Ahed*. Voir également l'organigramme commenté du parti établi par Nizar Hamzeh, "Lebanon's Hezbollah : from Islamic revolution to Parliamentary Accomodation", *Third World Quaterly*, Vol.14, n°2, 1993, pp.321-337. Pour une analyse plus critique, voir As'ad AbuKhalil, "Ideology and Practice of Hizbollah in Lebanon : Islamization of Leninist Organizational Principles", *Middle Eastern Studies*, Vol , N°27(3),1991, pp.390-403.

³⁷ Non sans provoquer de fortes divisions internes, le groupes des radicaux mené par Sobhi al Toufayli ayant condamné en des termes très violents cette participation comme contraire à la nature même du parti.

et la préservation de l'audience que le Hezbollah avait réussie à se tailler au sein de la communauté chiite, le choix fut rapidement tranché ; le parti avait d'autant moins intérêt à tergiverser qu'il voulait être partie prenante aux succès remportés par les revendications chiites, surtout face à son principal rival chiite Amal que son allégeance totale à Damas dotait d'un avantage certain. Car s'il y avait une communauté qui émergeait de la guerre avec une position nettement améliorée sur l'échiquier politique, c'était bien la communauté chiite.

Mais si cette mutation a pu s'opérer dans une certaine continuité, c'est en grande partie grâce à ce personnage central qui l'a encouragée, soutenue et accompagnée et qui est le cheikh Fadlallah. La relation de celui-ci au Hezbollah est beaucoup plus ambivalente que ne le laisse supposer le titre qui lui est généralement accolé de "guide spirituel" (*al Murched al Rûhî*) du parti et qu'il n'a jamais endossé officiellement. En réalité, Fadlallah a toujours refusé de s'identifier à un parti islamique quel qu'il soit, y voyant une limite à l'extension de son influence personnelle et de son autorité religieuse au sein de la communauté chiite au Liban et au-delà³⁸. Son attachement à préserver l'unité et la cohésion de cette communauté et à se situer au-dessus des milices s'est manifesté clairement à l'occasion des violents affrontements qui ont opposé Amal et le Hezbollah en 1987-89 et qui ont révélé certaines des tensions latentes avec Téhéran. A cet égard, tout en étant un partisan de la République islamique d'Iran, le Cheikh Fadlallah s'est toujours gardé de faire acte d'allégeance à l'égard du clergé iranien. Il a toujours refusé de souscrire au monopole chiite que s'arroge celui-ci en matière doctrinale et théologique. Il a, au contraire, défendu la thèse très controversée selon laquelle il ne saurait y avoir une seule et unique source d'autorité religieuse chiite (*Marja'yya*)³⁹. Une diffusion de ces sources de référence est évidemment plus à même de satisfaire les ambitions que certains lui prêtent d'occuper un statut équivalent à celui des successeurs de Khomeiny et que pourrait justifier l'étendue de sa science et de son savoir. De même, son adhésion au dogme

³⁸ Chibli Mallat, *Shi'i Thought from the South of Lebanon*, Papers on Lebanon n°7, Centre for lebanese Studies, Oxford, Avril 1988.

³⁹ La question de la *Marja'yya* est un sujet de désaccord historique entre les deux *Hawzât* (Ecoles) de Qom et de Najaf à laquelle appartient Fadlallah. Ces divergences ont de nouveau ressurgi à l'occasion de la nomination par l'autorité chiite iranienne de l'ayatollah Araki comme l'unique Marjaa. A ce sujet, voir les deux articles de Tarek Ibrahim, *al-Hayat*, 2/12/1993 et 22/01/1994. Voir également *Issues*, February 1994, "Sheikh Fadlallah Takes Sides and Priorities".

révolutionnaire dans l'histoire du chiisme de *Wilayat al faqih* a toujours été formulée en termes prudents, même au plus fort de l'identification de la population chiite à la révolution iranienne et à son guide suprême Khomeiny. Fadlallah était parfaitement conscient de la consonance chiite que revêtait ce dogme une fois transplanté en terre libanaise ou irakienne, compte tenu de la pluralité confessionnelle de ces deux sociétés. Il n'a cessé d'ailleurs, au cours de ses années d'engagement radical, d'appeler à un "accord spirituel" entre Chrétiens et Musulmans au Liban, sur la base de valeurs communes et dans un même combat contre la laïcité et le communisme.

Son ralliement à l'Etat libanais pourra ainsi se faire sans tiraillements idéologiques majeurs. Fadlallah marquera symboliquement et politiquement son ouverture au système confessionnel par la publication d'un ouvrage⁴⁰ dans lequel, sans rejeter le modèle de gouvernement iranien, il s'en distancie en revenant à son approche théologique initiale qui accorde une place centrale à la notion de *Choura* comme le moyen d'action politique privilégié. Mais il va plus loin cette fois en démontrant qu'il n'y a pas d'incompatibilité entre le mode de consultation islamique et le système de la démocratie représentative. Cette concession majeure témoigne évidemment moins d'une conversion subite aux valeurs démocratiques que de sa foi, acquise au travers de son observation attentive et de son analyse des situations politiques dans les pays voisins, en la maturité et la solidité du mouvement islamiste inscrit dans le paysage politique arabe, selon lui, pour durer⁴¹.

Le pragmatisme et la maturité politiques dont peut se prévaloir à juste titre le parti dans sa relation aux institutions légales de la II République libanaise, qui offre un contraste apparent avec "l'idéologisation" extrême de son action de "résistance", ne sont peut-être pas étrangers à ces dix années d'expérience de confrontation militaire directe avec l'armée israélienne. Aussi paradoxal et surprenant que cela puisse paraître, il est sans doute celui qui a, le premier au

⁴⁰ Mohammed H. Fadlallah, *al-Haraka al-islâmiyya, houwoum wa qadâya*, (Le mouvement islamique : enjeux et préoccupations), Dar al-Malak, Beyrouth, 1990. C'est dans cet ouvrage qu'il développe également la notion de *Taqia*.

⁴¹ Interview de Fadlallah, *al-Wasat*, 8/11/1993.

Liban, compris et intégré les impératifs stratégiques de la paix. Tout en remplissant en parfaite connaissance de cause sa fonction d'"atout" syrien, il l'a à son tour habilement instrumentalisé pour ancrer solidement sa légitimité en tant que composante politique à part entière du système libanais de l'après-guerre. La performance est loin d'être banale, il suffit pour s'en convaincre d'observer avec quelle ardeur le bloc parlementaire du Hezbollah, "Fidélité à la résistance", (qui rassemble les huit députés du parti plus leurs quatre alliés élus sur une liste commune) semble mettre du coeur à l'ouvrage. Jamais de mémoire de vieux routard de la vie parlementaire, un bloc n'avait autant fait preuve de sérieux et de rigueur dans son respect des règles constitutionnelles régissant la vie parlementaire.⁴²

III- Dans les rouages de l'Etat

La première conséquence *de facto* de la participation politique des islamistes au système pluricommunautaire libanais est sans conteste une perte de sens idéologique, puisqu'après s'être résolus à abandonner toute référence à l'établissement d'un Etat islamique dans leur programme électoral, ils renonceront d'emblée dans les sessions générales ou commissions parlementaires à toute allusion à l'application de la Charia. Et la caution doctrinale (*al Sind al fiqhi*) délivrée par le cheikh Fadlallah ou par Fathi Yakan ne réussira pas à compenser la dilution du message islamiste initial. Les députés islamistes qui, en cela ne se distinguent guère de la majorité de leurs coreligionnaires, nouveaux venus également sur la scène parlementaire, seront contraints de définir et d'inscrire leur opposition dans le cadre parlementaire étroit et rigide issu d'une lecture et d'une pratique distordues des textes de Taëf, et en fonction de dossiers potentiellement "volatiles", en raison "des circonstances exceptionnelles" que traverse le pays. Après avoir été au coeur de débats longs et houleux au

⁴² Entretien de l'auteur, le 13 mars 1996, avec un député de l'opposition qui a préféré conserver l'anonymat, et qui nous a assuré qu'ils étaient "incollables" sur les questions constitutionnelles.

sein de l'Assemblée où le gouvernement est souvent violemment pris à parti, le sort des projets de lois litigieux est finalement tranché à l'extérieur de l'enceinte parlementaire.⁴³

En dépit du caractère "circulaire" et stérile des débats à l'Assemblée, il s'en est dégagé, au fil de ces quatre années, deux tendances au sein de l'opposition islamiste que l'on pourrait qualifier de "lourdes". La première a trait à cette différenciation évoquée plus haut entre les *Jamaa* et *Hezbollah* et que la pratique politique au sein du parlement ne fera qu'accuser. Hormis leur revendication commune relative à l'élimination du confessionnalisme et à la mise sur pied de la commission des sages prévue par les accords de Taëf et chargée de fixer un calendrier pour la suppression par étape du régime confessionnel, aucune coordination spécifique n'existe entre les deux blocs parlementaires. Bien que leurs prises de position convergent parfois incidemment sur certains dossiers bien précis, tels que celui relatif à l'adoption de la proportionnelle dans le cadre de la nouvelle loi électorale et au refus de voter la confiance à la nouvelle équipe gouvernementale présentée en mai 1995 par R. Hariri, ou encore sur certains points d'éthique constitutionnelle, liés au respect du principe de la séparation des pouvoirs, et du droit de l'instance législative à contrôler et à sanctionner le pouvoir exécutif, ils n'ont jamais présenté de projet de loi en commun. Et à aucun moment, on a vu s'esquisser une tentative pour créer un "état d'alliance" islamiste (*Hal Islamiyya*). Malgré la relative prudence et l'esprit positif avec lesquels les députés des *Jamaa* et du *Hezbollah* parlent publiquement de leurs divergences formelles dans leurs pratiques parlementaires, la méfiance réciproque est latente.⁴⁴ Il faut dire que les deux blocs offrent des profils politiques assez contrastés qui sont révélateurs de la manière radicalement différente dont ils conçoivent leur place d'opposants. En premier lieu, le bloc des *Jamaa* paraît beaucoup moins soudé que le bloc "Fidélité à la résistance" dont la cohésion, le dynamisme et la discipline internes font qu'il fonctionne au sein du parlement comme une véritable force d'opposition. Il existe en outre une coordination étroite et en amont entre les députés du *Hezbollah* et leur parti avant

⁴³ L'une des dernières illustrations en a été la question de la prorogation "rétroactive" du mandat du président Elias Hraoui voté par le Parlement au mois d'octobre dernier.

⁴⁴ Interrogés l'un et l'autre sur les perspectives de créer une coalition islamiste au sein du parlement, les deux députés rencontrés par l'auteur ont contourné la question de façon identique en répondant que leurs blocs respectifs travaillaient et coopéraient, dans un esprit démocratique, avec tous les autres blocs parlementaires.

chaque vote parlementaire, coordination qui semble être beaucoup moins rigoureuse chez les *Jamaa*. Les trois députés du bloc s'expriment ainsi souvent de manière discordante : pendant que l'un d'entre eux, avec toute l'assurance que lui confère sa formation d'économiste, va se lancer dans un long exposé technique sur les échecs de la politique socio-économique du gouvernement, les deux autres vont soit vaquer aux occupations traditionnelles du parlementaire libanais consistant à défendre les intérêts de son électorat et donc de la région dont il est issu, soit s'attacher à des questions d'ordre moral et religieux, tels que l'interdiction des jeux de hasard et des films publicitaires à caractère "pornographique", ou encore la transformation du vendredi en un jour férié.⁴⁵ Si sur les thèmes socio-économiques et politiques majeurs, ils définissent une position commune en conformité avec leur rôle d'opposants, en revanche les limites de leur opposition sont claires : elles s'arrêtent là où la légitimité du président du Conseil sunnite est en jeu.

Bien que les députés du Hezbollah, eux aussi, dénoncent de temps à autre la dissolution des mœurs dans le pays, le contenu de leur opposition est éminemment politique et a rarement dévié de sa ligne initiale quand, dès la formation du premier gouvernement Hariri fin 1992, ils ont été les seuls, avec le député frondeur Najah Wakim, à refuser de lui accorder la confiance.⁴⁶ Depuis, leur hostilité au gouvernement ne s'est pas démentie. Le deuxième trait marquant de ces quatre années d'expérience parlementaire islamiste est qu'elles se confondent, pour les députés du Hezbollah, avec cette opposition radicale et sans concessions à ce qui est convenu d'appeler l'ère Hariri. Bien que se défendant d'en vouloir personnellement à l'homme, il ne fait pas doute qu'une antipathie idéologique, et d'ailleurs réciproque, est pour beaucoup dans la virulence du ton qu'empruntent certains députés du Hezbollah dans les attaques en règle qui n'épargnent aucun aspect de la politique gouvernementale. Cela va des négociations avec Israël au projet de reconstruction, en passant par la corruption et l'affairisme ambiants. Mais au cours des deux dernières années, on a assisté à une amplification du contenu social de cette opposition devenue de plus en plus ciblée, remettant au goût du jour les thèmes

⁴⁵ Radwan es Sayyed, op. cit.

⁴⁶ Les députés de la *Jamaa* s'étaient alors abstenus.

traditionnels de justice sociale, de défense des opprimés et des dépossédés (*al-mustad'afin, al-mahrûmîn*) contre les riches oppresseurs (*al-mustakbarîn*). Il faut dire que le développement d'une société à deux vitesses au Liban a contribué à redonner actualité et crédibilité certaines à une rhétorique devenue redondante au fil des années. Elle va même perdre progressivement sa forte connotation chiite dans la mesure où, comme ne manquent pas de le répéter les responsables islamistes, plus aucune communauté n'échappe au processus de paupérisation croissante, et que toutes sont victimes de l'enrichissement illicite et ostentatoire d'une poignée qui gravite autour de l'orbite personnelle et financière du premier ministre.

La récente trêve entre Hariri et le Hezbollah aura fait long feu. La participation de deux membres du parti au conseil administratif d'Elyssar (le projet de reconstruction de la banlieue-sud de Beyrouth) et le statut de martyrs accordés aux victimes de la répression par l'armée de la manifestation islamiste, organisée le 13 septembre 1993, pour dénoncer les accords d'Oslo, avait à tel point détendu le climat, que d'aucuns évoquaient la possibilité pour le Premier ministre de former une liste commune à Saïda avec le Hezbollah. Mais il est apparu assez rapidement que ce rapprochement obéissait à des manoeuvres tactiques et qu'il n'était en aucune manière le prélude à une recomposition des alliances. De son côté, le Premier ministre est obligé de composer avec ce parti dont il sait que la capacité de nuisance n'est contenue que par la volonté syrienne. Quant au Hezbollah, son intérêt est de torpiller, à chaque fois qu'il le peut, tout accord entre le Premier ministre et le président de l'Assemblée, Nabih Berri, accord qui ne pourra se faire qu'à ses dépens, compte tenu de la rivalité l'opposant aux deux hommes. Plus important encore, les responsables du Hezbollah ne prendront jamais le risque de se mettre à dos une base, où le sentiment prédominant et nourri par des années de propagande est très antigouvernemental, et auprès de laquelle le bloc "fidélité à la résistance" jouit d'un important capital de légitimité et d'une image de bloc intègre et incorruptible; une base qui constitue aujourd'hui pour le parti, bien plus que toutes les tractations politiciennes et électoralistes, sa meilleure garantie d'avenir.

Conclusion

Il est de rigueur de conclure -provisoirement- une recherche sur quelques réserves d'ordre méthodologique pour en souligner toutes les insuffisances et les limites. Ce papier peut difficilement déroger à cette règle dans la mesure où le choix même du sujet semble relever de la gageure scientifique. Traiter de l'interaction entre l'islamisme et le pouvoir politique au Liban, c'est d'une part prendre un petit peu à contre-pied la dynamique confessionnelle dans ce pays -sans toutefois en contester la centralité- et d'autre part, tenter de briser le "tabou" de l'exceptionnalisme du cas libanais ou de son irréductible spécificité.

L'autre limite méthodologique de taille à laquelle se heurte ce travail est liée à cette part d'opacité indéchiffrable propre à toutes les périodes de l'immédiat après-guerre. Ceci est particulièrement vrai dans le cas du Liban où à la persistance des incertitudes du passé -certains des enjeux de la guerre n'ayant pas été réglés à l'issue de celle-ci- viennent s'ajouter celles du présent liées à une remise en marche peu concluante des institutions politiques du pays et dont le devenir reste en tout état de cause comme suspendu à l'issue des négociations en cours.

Dans cette nouvelle phase de transition, il est difficile d'apporter une évaluation critique qui ne soit pas partielle sur cette première et trop récente expérience de participation politique des islamistes libanais. Quelques points méritent pourtant d'être soulevés et qui constituent autant de pistes de recherches à explorer.

Le premier a trait à la manière dont les deux dynamiques confessionnelle et islamiste interagissent dans un cadre légal. On a pu observer que, jusque là, le système confessionnel avait contribué à neutraliser la portée idéologique de l'islamisme, en revanche sa force contestataire est restée intacte, comme le démontre clairement l'opposition vive pratiquée par les députés du Hezbollah. Peut-on, à partir de là, établir une corrélation entre des structures infra étatiques encore fortes et vivantes et un mouvement islamiste à l'identité première diluée dans les particularismes communautaires ?

La deuxième interrogation porte sur l'aisance avec laquelle les mouvements islamistes ont trouvé leurs marques au sein d'un système contre lequel ils ont bâti leur légitimité. Faut-il n'y voir qu'une forme banale d'opportunisme politique, ou alors reconnaître à cette culture

politique libanaise, si largement décriée, quelques aspects positifs dont cette tradition d'ouverture qui va au delà d'une démocratie en trompe-l'oeil ?

Les députés islamistes, dont l'objectif et le justificatif de leur entrée en politique avaient été de transformer le système de "l'intérieur", ont échoué jusque là à faire passer leurs demandes, même les plus minimales. Mais en cela, ils ne se distinguent guère de leurs collègues. Il faudra certainement attendre que la vie parlementaire retrouve au Liban ses droits de noblesse avant de préjuger de leur capacité à influencer sur la politique du pays. On peut gager que d'ici là, la route sera longue tant la tradition parlementaire libanaise semble avoir vécu.

La prochaine échéance électorale confirmera ou infirmera la bonne performance réalisée par les candidats islamistes en 1992, ainsi que la réalité de leur ancrage dans la nouvelle configuration sociopolitique en tant que composante des nouvelles élites de l'après-guerre.

iai ISTITUTO AFFARI
INTERNAZIONALI - ROMA

n° Inv. 16149

2 APR. 1996

BIBLIOTECA

**THE POLICIES OF THE EGYPTIAN REGIME
TOWARD THE ISLAMIST MOVEMENTS**

Dr. Wahid Abdel Meguid

Introduction:

This paper studies the development of the regime's policy toward the Islamist movements in Egypt from 1981 - 1995. It is based on a double comparative analysis:

1- It seeks to compare the policies adopted by the regime toward each of three types of the Islamist movements:- The Muslim Brothers (Ikhwan), The Violence groups and the Salafist groups.

2- It also seeks to study the development of the policy toward each of them throughout the studied period from a historically comparative perspective.

This necessitates a review of the policies adopted toward each prior to 1981. The basic criterion in evaluating these policies is whether or not they were effective in creating an environment conducive to political stability. Stability here has a broader meaning than just the elimination of the traditional indicators of instability, such as unrest and political violence. It means the presence of an environment that helps preserve the margin of freedom available in a restricted pluralist system and foster democratization. Such an environment practically implies two conditions:-

1- Broadening the scope of legal action and opening up the system for the different political forces that are committed to act within the framework of legitimacy and seek for change through it.

2- Narrowing the access to extremism (in this case religious extremism) and violence.

Thus, the main question of this paper is:- to what extent do the policies of the regime toward the Islamist movements contribute to creating an environment of political stability? What are the main shortcomings and how could they be treated?

The paper opens with a quick review of the map of Islamist movements in Egypt and moves to analyze the development of the policies toward each.

This plan is chosen for two reasons:

1- In order to compare between the regime's policies toward the Islamist movements, one must analyze the changes in each of these policies. Major changes have happened in the policies toward the Ikhwan and the violence groups both during the studied period and the previous decade. Thus, the study of these changes is important to have an overall picture of the way the regime deals with the Islamist movements in general, as far as political stability is concerned.

2- The author of this paper argues that there are substantial differences among these 3 types of the Islamsit movement.

The paper thus contains 4 parts:-

- 1- A brief classification of the Islamist movements in Egypt.
- 2- The regime's policy toward the Ikhwan.
- 3- The regime's policy toward the violence groups.
- 4- The regime's policy toward the Salafists.

First: The Islamist Movements in Egypt:

The map of the Islamist movements in Egypt is highly diverse and complicated. An analysis of the regime's policies toward these movements necessitates an understanding of these variations. This paper focuses on 3 types of movements;;

1st: The moderate political Islamist movement, namely the Ikhwan.

2nd: The radical violent groups, the most important of which are the Islamic group (Al Gama'a Al Islameyah) and the Jihad Organization.

3rd: The Salafists represented in a wide range of associations, such as Al Gam'eya Al Shar'eya and Ansar Al Sunnah, and by a cluster of prominent religious scholars and shaikhs.

In contrast with the Ikhwan, and the violence groups, the Salafist groups are hardly the subject of studies that intensively deal with the Islamist movements in Egypt and other Arab countries. Some of these studies wrongly mix up the Ikhwan with the Salafists despite the substantial differences between the two groups. Thus, it is important here to put the Salafists in their proper place on the map.

The classification adopted here is based on the fact that the three types of the Islamist movement represent different and contradictory paradigms. This fact is neither strange nor confined to the Islamists. We've seen such an intra-contradiction among the different marxist trends, as well as the liberal and conservative trends.

The Salafist trend was historically the 1st to emerge in "modern" Egypt, as compared to the Ikhwan and the Violence groups. In its contemporary manifestation, it has been influenced by the Wahabi thought. The most important characteristic of this trend is its refrain from direct political action. Probably, this is the reason why this trend was ignored and underestimated by scholars.

It is not preoccupied with politics, it focuses on "correcting the creed and the worshipping acts" as a base for comprehensive reform. It aims at purifying Islam from what it deems as heresies. It seeks to return to "the Islam of the righteous predecessors". However, it is the most rigid and conservative of all Islamist trends. It adheres to the literal meanings of the (holy) texts and rejects interpretation and reasoning. It thus stops at the concept of Islam as it was during the simple bedouin era. It makes away with the nation's legacy of sciences, philosophical and rational ijihad. It deems this legacy as part of the heresies that afflicted Islam (1).

The origins of this trend goes back to the Abbassi' era when it first emerged to face the rational trend in Islamic thought (2).

The Wahabi call, however, was the vehicle for spreading this trend in many Muslim countries. Small circles, then associations were formed as believers of the Salafist thought in these countries, including Egypt. More so, this thought infiltrated Al-Azhar which has always witnessed -since the last century- a conflict between the Salafist trend and the reformist rational trend led by Muhammad Abdou. The 1st institutional representation of the Salafist trend was the foundation of Al-Gam'eya Al-Shar'eya in 1912.

This trend in Egypt has a negative attitude toward rational thought. In this sense, it could be considered the main source of religious extremism. It instills extremism in the souls of the

Youth. When certain political, social and cultural conditions prevail, this extremism intensifies. Sometimes, it psychologically prepares the youth for joining the violence groups, as explained later. What helps in this is the presence of a high degree of similarity between the epistemological bases of both the Salafists and the Violence groups. For example, unlike the Ikhwan, both deem the perpetrators of grave sins (kaba'er) as blasphemers.

What actually distinguishes the Ikhwan is its broader vision that includes all fields of life, thus superseding the narrow Salafist prism. It believes in the gradual peaceful action. Hassan Al-Banna clearly criticized Salafism when he explained his call: "Some people wrongly think that Islam is confined to spiritual and devout worshipping acts. We, however, broadly understand Islam as regulating the affairs of both earth life and divine life"(3).

The Ikhwan has been involved in direct political action since the late 1930s. In spite of their call for an Islamic state they have never blasphemed a regime at any time in history, and this is the major difference between it and the Violence groups (in addition to the disagreements on the means of change). The Ikhwan trend does not believe in change from above. It -yet- has resorted to violence in some periods under the pressure of the Palestinian cause, on one hand, and as a reaction to violence against it on the other. But since it returned to the political arena in the early 1970s, the Ikhwan has rejected violence. Thus it disagreed with the Violence groups that have violence as a part and parcel of their thought. Violence, according to these groups, is the core of their concept of religious "jihad". For the Ikhwan, Jihad is a much broader concept. It believes in change from below and is thus involved in grassroot action.

In this respect, the activities of the Ikhwan intersect with those of the Salafist trend. The Ikhwan has competed with the Salafists in social and economic action launched from mosques

and social associations. However, the activities of the Ikhwan never reached the scope of expansion enjoyed by the Salafists. Consequently, there is indeed some competition on the grassroots level. This competition does not take the shape of confrontation despite narrow Skitmishes in some situations, because of the high demand on social action, esp. with the gradual withdrawal of the state. Yet, remains the fact that in the more sophisticated social action, the Ikhwan has the upper hand over the Salafists as is the case in the professional associations.

As for the Violence groups, the social action hardly takes place, because they believe that change cannot take place unless from above: "The head of the fish is the 1st part to getrotten". However, they capitalize on the social action of the Salafist when they attract some of the youth, prepared by the Salafists for extremism. There is an intellectual intersection between the Salafists and the Violence groups (such as on blaspheming the perpetrators of grave sins) and on some issues like giving the highest priority to the establishment of the Caliphate system.

The Ikhwan are within the dominant Islamic thought which considers the perpetrators of grave sins simply sinners. On the other hand, it gives limited attention to the Caliphate issue as it is not "the" priority for them.

While the Ikhwan trend is present in several countries, it operates basically within the framework of the nation state, even though there is a transnational Ikhwan organization. The Ikhwan political practices are no different from those of any other modern political trend. They run for elections and work through parliaments whenever possible, thus becoming subject of harsh criticism by the violence group(4). They do not reject democracy and they assure their commitment to plurality(5). However, there are doubts on such a commitment once they seize power.

While these doubts are legitimate, they should not lead to

putting the Ikhwan and the violence groups in one basket, nor arbitrarily link them together. Such a linkage does not survive any epistemological analysis(6). This linkage implies a predisposition against all the Islamist movements without any distinction. It capitalizes on the relatively poor intellectual heritage of the Ikhwan trend which has been historically more preoccupied with activism rather than intellectual production. The Ikhwan has not introduced a considerable intellectual contribution, and it even opted for some ambiguity in order to appeal to the different sectors of the society. It focuses on general themes, away from details. It refers to an Islam unknown specifically as far as the features of the state and the society are concerned. Yet, this should not be a warrant to link the Ikhwan to the violence groups nor to the Salafists. Such a linkage that has been adopted by the regime since the early 1990s leads to deficient policies as far as the political stability is concerned. That linkage was not the case in the 1970s and the 1980s, despite that there were other shortcomings in the adopted policies as explained here later.

Second: The Regime's Policy Toward the Ikhwan:

In the 1980s, the regime's policy was a modified version of the policy adopted in the 1970s and until Sept. 1981. Such a policy was significantly changed by the beginning of the 1990s.

In the early 1970s, Sadat put an end to the comprehensive confrontational policy adopted since 1954, against the Ikhwan. Ikhwan prisoners and detainees were released and given a chance for action and one of the Ikhwan publications (Al Da'awa) reappeared in 1976. However, the organization itself - which was dissolved in 1954- remained outlawed and the regime refused to re-legitimize it.

In this way, the regime adopted a dual policy toward the Ikhwan composed of two elements: Containment with an indirect minimum scope of cooperation, and deprivation of the right to legal organization, thus setting the limits of their action. Such a dualism could be explained by two factors: An inherited distrust since 1954, and reservations about political action on religion bases. For this reason, the law of 1977 on political parties banned the establishment of political parties on a religious basis(7). On the other hand, the regime sought to take advantage of the role of the Ikhwan to enhance its abandonment of the socialist Nasserist policies, and to reach a point of equilibrium in view of the leftist forces supporting these policies. Hence, the regime opted for containing the Ikhwan, where giving them a margin of freedom of action.

There is a widely held perception that the regime relied on the Ikhwan and heavily supported them to crush the left. Some people went further to contend that the Ikhwan were directly supported by the regime that they were provided with weapons in their clashes with other trends(8). This argument implies a

grave exaggeration. If the regime provided unlimited support for the Ikhwan, how could we explain its repeated rejection of its legalization?

The dual policy had in fact created a balance between offering the Ikhwan a relatively free access and treating them with caution. Within the free access they were offered, the Ikhwan helped facing the left. But there is no evidence that they did so upon instructions from the authorities nor even upon regular coordination. Kamal Abul Magd, one of the most prominent figures who played a role in bringing Sadat and the Ikhwan together (and who occupied an important post in the Youth organization in the early 1970s and later became the Minister of Information in 1974) denied such a coordination.(9)

If the argument about the regime supporting the Ikhwan in the face of the left focuses on the University events 1972-75, it is more likely that this argument mixes the Ikhwan with other religious groups. It was a religious group that carried out this role in Cairo University, and was then named "Shabab Al Islam" (The Youth of Islam). In this respect we could refer to the statements of Wa'el Osman one of the founders of this group(10).

What's important about his statements is that they show that "Shabab Al Islam" at Cairo University had no relation with the religious groupings in the University. Such groupings were later named "The Islamic Group" and had links with the Ikhwan on one hand and with a radical Islamic trend, on the other, that later developed in the direction of violence. Shabab Al Islam was the group that the regime was able -through the socialist union- to control. Osman stated "I realized that Shabab Al Islam followed those who wanted to exploit it in order to shut off the voices of communism then quickly marginalize it afterwards"(11). Therefore, this group was not a wing of the Ikhwan.

Some of the then university leftist leaders affirmed this

point(12). One of them stated that the authorities "convinced some students that the 1972 student movement was anti-religion and sought to establish an organization with an Islamic group"(13). Another leader contended that Shabab Al Islam was not part of the Islamist movement, because it was formed inside the university at a time when the Islamist trend had not yet operated in universities(14).

Still however, there are indicators that the regime offered the Ikhwan, as well as other religious groups, some space for action. Some of these groups were Salafists while others were the seeds for violence groups.

More so, the regime offered some chance later to violence groups in order to marginalize the Ikhwan. The clearest example was the chance given to "Al Muslimeen" group, known as "Al Takfir wal Hijra" to recruit young elements so that they might not join the Ikhwan(15). When the violence phenomenon aggravated in the late 1970s, the regime relied on the Ikhwan to face extremism. Omar Al Telmessany, (then the General Leader of Ikhwan) as well as other leaders were relied upon for that purpose. Al Nabawy Ismail, the Interior Minister from Oct. 1977 to 1982, while relating the story of the 1981 massive detentions, stated that he objected to the detention of Telmessany. He told Sadat that "Telmessany is a moderate leader who frequently went to universities to foil conferences and symposiums organized by extremist groups for escalation and incitement. He used to refute their arguments to the extent that he was sometimes rebuked by them. These actions deserve appreciation not detention"(16). Ismail explained Sadat's insistence on detaining Telmessany and other Ikhwan leaders saying that it was meant to balance the procedures taken against Pope Shenouda and other Coptic Church figures.

This means that the policy of containment of and limited cooperation with the Ikhwan was not only related to the re-

gime's position on the left, but it was also a part of a dual policy that also sought to set limits for the Ikhwan action itself, esp. in moments when differences of opinions take a sharp form. Of these moments was that when Sadat visited Jerusalem, and later signed the Camp David accord, then the Peace Treaty. The Ikhwan -as well as other political forces- took a hardline position against the peace process(17).

However, this hardline position by the Ikhwan did not prevent its leaders from playing a role in facing religious extremism in cooperation with the regime. Then came the Soviet invasion of Afghanistan to create a new rapprochement between the Ikhwan and the regime and defuse the tension created by the peace process. In this respect the regime offered the Ikhwan some freedom in calling for Jihad in Afghanistan either through donations or by volunteering. Yet, it is noticeable that the Ikhwan did not send members to Afghanistan except for relief efforts, and mediation among the mujahedeen factions(18). The regime's dual policy continued toward the Ikhwan throughout the 1980s, yet caution toward them intensified and the limited cooperation was halted. The regime's reliance on them to create a balance with other forces was put to an end, and the apprehensions about such an Ikhwan role gradually increased.

One could explain this by 3 factors:-

1- The assassination of Sadat highlighted the dangers of the Islamist movements in general, and in turn affected the regime's policy toward the Ikhwan.

2- In the early 1980s, the regime started appeasement with all forces, including the left which proved its weakness by the parliamentary elections of 1984.

3- The increase of the Ikhwan action in the political community and the professional associations showed them as a political force capable of gaining a widening popular ground, the matter

which intensified the regime's apprehensions gradually until it reached a peak in the early 1990s.

It seems that the 3rd factor had the largest impact on the development of the regime's policy toward the Ikhwan since 1984. In that year the Ikhwan's list won the 6 seats in the doctor's syndicate's by-elections. Afterwards, their influence rapidly increased in the most important professional associations such as the engineers' and the pharmacists', then the lawyers' in 1992. The Ikhwan participated in the 1984 parliamentary elections through the lists of Al Wafd party and won 8 seats for the first time in Egypt. They built a coalition with the labor and Ah-rar parties in the 1987 elections and won 35 seats in parliament (out of 60 seats won by the coalition). They became the biggest opposition bloc in that parliament(19).

In this way, the 1980s witnessed a larger involvement of the Ikhwan in political life and civil society, through their relations with other political parties, despite of their deprivation of legal status, and the absence of the limited cooperation with the regime. However, the regime gave the Ikhwan a chance for political and organizational action as it was the case in the previous decade.

One might say that such a policy was useful from the political stability viewpoint, because it enhanced the Ikhwan's tendency to act within the legitimate framework. A direction that would intensify a rupture with the extremist Islamist movement that reject peaceful action and alienate the Salafists who do not directly play politics. It also pushes in the direction of enhancing their character as more of a political rather than a religious movement. It opens a chance for their training on democratic action, acquiring the skills of dialogue, peaceful competition and political compromises.

The Ikhwan experience in the professional associations is

particularly rich. It gave them an opportunity to run big associations, deal with both Muslims and Copts and tackle professional as well as public issues. They started to know the meaning of authority circulation in associations where they run for elections regularly and experience victory and defeat. Sometimes they win a round of elections then lose the next as it was the case in the veterinarian's association. They won the majority of seats in 1986 and lost that majority in 1988.

The fact that they entered parliamentary elections in 1984 and 1987 made them act as a political party. The idea of becoming a political party or founding a party that represent them has become conceivable to at least a sector of their leaders. Although the regime never encouraged them, and repeatedly rejected any legal recognition of the organization, its policy was successful as far as political stability is concerned.

However such a success cannot be sustained unless in an open competitive environment which enables other forces to balance the outcome of this policy namely the increasing popularity of the Ikhwan. The limits inherent in the restricted pluralist system have in fact intensified the weakness of the secularist and semi-secularist forces. They appeared unable to compete with the Ikhwan, as was the case in the major professional associations. Even in the 1987 parliamentary elections the Ikhwan was the leading opposition force in the parliament despite that they operate under the same restrictions. This relative advantage of the Ikhwan can be explained by 2 factors:

- 1- The Ikhwan's message is more popular and easier to comprehend by the public compared to any other message (liberal, leftist...etc.).

- 2- They are more dedicated to exerting political efforts. They are better organized and -as some people contend- better financed.

The Ikhwan do not start from the same launching point of other political forces and parties. In fact they are few points ahead. Therefore, the impact of the restrictions is not the same on all forces. That opposition parties have newspapers do not give them advantage over the Ikhwan because the latter has mosques which serve as communication medium that are no less effective -if not more- than newspapers. A political party can hardly hold a conference outdoors. On the other hand the ruling party is highly stagnant, poorly organized and lacks a clear political message. It heavily depends on the administrative machinery of the state(20). Thus, the action of the Ikhwan in the political community and professional associations has shown their relative influence, and in turn, fed the fears surrounding them. Such fears are not confined to the regime. It extends to include some secularist parties and intellectuals. The Ikhwan's reluctance to clearly explain their position on and commitment to democracy has actually increased these fears. It has become easy to accuse them of using plurality to seize power and then establish a totalitarian religious state. In this way, the policy of the regime toward the Ikhwan in the late 1980s had come to a crossroads. It had been successful in integrating them in the political life. But it had -at the same time- led to increasing the apprehensions about them. Such apprehensions were fed by the absence of a true dialogue that could contribute to eliminating the Islamist-secularist polarization in political and cultural life(21).

The events of Algeria -after the abolishment of the Dec. 1991 elections- escalated apprehensions about the Islamist movements in Egypt. The deterioration of the Algerian situation had a major impact on the regime's policy toward the Ikhwan which changed from integration to exclusion and from containment to confrontation. Such a transformation has been supported by the official opposition parties and a sector of secularist intellectuals.

Also, contributed to this transformation was the escalation of violence in 1992, 93 as a result of several factors including the mistakes of the regime's policy toward the extremist groups in 1980s as will be shown later. Yet, the Algerian experience remains particularly important. The Algerian lesson according to the regime was that the deterioration was caused by the Islamists' participation in the political process. The regime, thus, has not considered the right lesson. This lesson is that is the success of the participation of an Islamist movement necessitates a gradual democratization process comprising of two elements: 1st a serious dialogue to reach an agreement on the components and rules of the democratic game, and the adherence of the Islamists to such an agreement. The imbalance in the Algerian experience was a result of the absence of agreement. Thus, the Islamic Salvation Front (ISF) did not abide by any rules the matter which allowed its militant wing to threaten democracy. 2nd, an end to the restrictions on the secularist forces and parties still imposed by the regime. The latest move in this respect was the law of May 1995 restricting the freedom of expression and the press, thus depriving these parties of an advantage over the Ikhwan who do not have newspapers of their own. The absence of these two elements have affected the regime's reading of the Algerian events. Instead of working for achieving them the regime opted for the easier solution namely the confrontation with the Ikhwan. In Egypt -as well as in Algeria- there is a division on the cultural- civilizational choice. But this division is less severe in Egypt, and the Ikhwan are more moderate than the (IFS) which has been dominated by a militant semi-Salafist trend (the trend of Aly Belhaj).

However, there are two reasons why the division in Egypt appears bigger than its real size: 1st the absence of a serious dialogue; 2nd the militants of both the Islamist and the secularist trends dominate the public discourse. That's why this discourse is overwhelmed by exchanged accusations of blasphemy and terrorism at the expense of the common grounds. This type of discourse was relatively limited and less severe during most of

the 1980s, because of the moderate policy of the regime toward the Ikhwan. Thus, the stereotyping of the Ikhwan as equivalent to the violence groups was confined to the militant secularists. By the early 1990s, the policy changed toward a more tightened grip over the Ikhwan, accusing them of terrorism and undertaking selective blows against them. This, however, has pushed the Ikhwan, like no time before, to explain their position on violence more clearly. They have regularly denounced terrorism, and stepped relatively forward in clarifying their position on democracy. In 1993 and 1994 they issued several statements categorically condemning terrorism. It is true that they linked the condemnation to a criticism of the regime and a call for reform, but they were not the only political force to make such a link. In Feb. 1994 and March 1995, they issued two documents implying an unprecedented -but still not decisive- position on democracy(22).

Yet, the Algerian lesson has remained an obstacle preventing such developments in the Ikhwan positions from affecting the regime's policy. Therefore, one may say that the regional dimension has had a substantial impact on changing the regime's policy into a confrontation with the Ikhwan. The International dimension has played a relatively smaller role. The fact that the USA has tended to contact some Islamist movements, including the Ikhwan in Egypt -has led to a belief that Washington does not disapprove of the Islamists' seizure of power. Some parties and secularist intellectuals esp. from the left helped feed this belief(23).

In this context, the regime's policy toward the Ikhwan has become a policy of calculated confrontation based on three tools:

1- Legislation:

The regime takes advantage of its big majority in parliament to pass legislation enhancing its control of the political life. It re-

sorted to legislation in Feb. 1993 to undermine the Ikhwan's influence in professional associations. The Law No. 100 of 1993 reconsidered the system of elections in these associations. The idea behind the law was that the Ikhwan win the elections because they rely on an organized minority that is influential only because of the low turnout. Thus the law stipulated that half the members must be present to deem the elections valid. If not, then a third of the members must be present in the next time. If this condition was not met in the 2nd time, then the elections must be postponed for 6 months, during which the association shall be under the control of a committee formed of judges and 4 of the oldest members of the association(24).

The professional associations failed to organize a strong opposition against the law because most of the parties were not keen to, they had an interest in undermining the Ikhwan's influence. Since then, a confusion prevailed in some associations concerning the implementation of the new law. Tension escalated in the Engineers' association which was scheduled to hold elections on Feb. 26, 1993, only day after the issuance of the law. A disagreement took place between its Ikhwan board and the judicial committee overseeing the elections on the jurisdiction of each in the electoral process. The committee insisted on a comprehensive oversight in all stages of the process from the preparation of the lists of voters and until the results come out. The board insisted on its right to prepare the voters' lists. The elections were postponed several times.

The situation in the Engineers' association was the main reason behind the parliament's move to amend the law in Feb. 1995. The most important amendment was the affirmation of the comprehensive oversight of the judicial committee in all stages of the electoral process(25).

Nevertheless, this law, its amendment and the tension surrounding both, have failed to undermine the Ikhwan's influ-

ence in the associations they control. Instead of elections, the Engineers' association has become under custody in accordance with a court verdict. More so, the elections of the Journalists' and association held according to the provisions of the new law, had rather doubted the Ikhwan's representation in the board of this association, in which they are even less influential. Perhaps, this is an early indicator of the ineffectiveness of the legislative tool in seiging the Ikhwan.

2- The Official Discourse:

This discourse focuses on 3 things:

1- Finding a relationship between the Ikhwan and terrorism by either: suggesting that they are the origins of terrorism, thus bearing its responsibility even if they do not commit it themselves, or suggesting that some of their leaders back terrorism. The official discourse -in this- has dependend on unspecified loose accusations until April 1995 when it started to rely on accusations by the security forces some members of the Doctors' association's relief committee were accused of arranging for the travel of some youth abroad to be trained to use weapons(26). This accusation is under investigation until this very moment. Yet the head of the doctors' association -who is a member of the ruling party- declared that the relief committee has nothing to do with terrorism(27).

2- Accusing the boards of the associations run by the Ikhwan of corruption esp. the engineers' and lawyers'. These accusations relied on the reports of the Central Agency for Accounting which noted some financial and administrative exceedings, and extensively covered in the press esp. in Rose Al Yusuf and Al Mus-sawar. Some members of the two associations, as a part of their conflict with the Ikhwan in both, contributed to the campaign.

3- Accusing the Ikhwan of politicizing the associations, and controlling them by mobilizing their few supports who exploit

the passiveness of the majority. This accusation was behind the law no. 100 of 1993. In his speech on labor day (May 1st, 1995) the President of the Republic said: "We should be aware of how dangerous it is that the professional action be controlled by a few people who -through undemocratic means- seize the boards of the associations in the absence of the majority of the members"(28).

After this speech, the security forces carried out the implementation of the court verdict of Feb. 23, 1995 against the engineers' association. The association's building was taken over despite the pending appeals case, and in spite of the fact that the member who filed the lawsuit against the board had abdicated his right to the -custody and refused to handle the association to non-members.

3- Security Blows:

Since 1992, the security forces has carried out selective blows against the Ikhwan. The beginning was the detention of some intermediate leaders in the Salsabeel case. Salsabeel is a computer company owned by some Ikhwan members. They were accused of being the informational wing of the transnational Ikhwan organization and that they are part of a plot to topple the regime(29).

The investigations had not resulted in convicting any of them, but the limited blows continued and expanded early in 1995 when 27 people were arrested, among which are Za'afrany and Eryan. For the first time -since the early 1970s- they were accused of being members of an illegal clandestine group working to change the incumbent regime(30). This has been the most important security blow up to the moment. Yet the investigations have not -so far- proved anything, the prosecution has started to release some of the detainees. Many of them are still detained (until this paper is written) as they were said to be

linked to the relief committee case. The selective blows continued during the summer of 1995.

In this way, the legislative and security tools, together with the antagonistic official discourse, shaped the regime's policy since the early 1990s. It is inconceivable that this policy may undermine the political and social bases of the Ikhwan, despite that it scatters and confuse their activities and puts them on a defensive.

If this evaluation is correct, the negative impact of this policy on the political stability is thus higher than its direct positive results for the regime, esp. in view of the fact that the regime cannot undertake a comprehensive blow against the Ikhwan for domestic, regional and international reasons. On the domestic level, a comprehensive blow would be hardly acceptable by most official political parties unless the regime is willing to lift political restrictions and enhance democratization. If this willingness is available, then the secularist and semi-secularist parties would have a chance to operate more actively and thus balance the influence of the Ikhwan without a need for security blows. Regionally, there are some conditions that make it difficult for the regime to totally exclude the Ikhwan, for example the Palestinian authority sometimes needs their mediation with Hamas. Such a contact has continued in the knowledge of the regime even during the escalation against the Ikhwan(31). Internationally, Egypt has become under the microscope of the Human Rights Organizations the matter which makes it difficult to launch a comprehensive illegal campaign against the Ikhwan.

For all this, it is likely that the policy of confrontation is narrowly effective, and unuseful for political stability. One cannot leave away the fears that the continuation of such a policy would likely enhance the influence of the militants inside the Ikhwan. More so, it might give better chances for the violence groups to attract some Ikhwan members who lose hope in

peaceful action.

Third: The Regime's Policy Toward the Violence Groups:

Dualism characterized the regime's policy toward the violence groups too, in the 1970s and 1980s. But this policy also suffered from high confusion until the early 1980s. A combination of security confrontation and unorganized appeasement prevailed. Despite the escalation of confrontation after the assassination of Sadat, appeasement took place in some governorates and even in some Cairo areas until the early 1990s. While a lot of documented information is still missing, one could distinguish between 3 stages of the regime's policy.

1- The Policy of Confusion 1977-81:

For this confusion, one could refer to the statements of two top security officials. 1st Nabawi Ismail -the Interior Minister from Oct. 77 to Jan. 82, had a seriously significant statement on the Sept. 1981 detentions. He stated that the lists of names included the most important figures of the Jihad organization. But some of them were able to escape -esp. in Menya and Assuit-before being arrested. Ismail Said that a back out by some officials was the reason. He declined to name those officials(32); 2nd, Hassan Abu Basha who was, then, the Deputy Minister of Interior explained the assassination of Sadat and its aftermath as a result of a tremendous political and security impotence. According to him, the Presidential decrees of Sept. 1981 were issued haphazardly and included several sides, while leaving out the sources of the real danger. He added that the detentions did not include the important elements of the Jihad organization. "The security departments did not make use of the available information because they was dealt with partially" stated Abu Basha(33).

Also, Fuad Allam - who was excluded at the time, and then

came back later as the officer in charge of the religious activities at the State Security Department- explains his exclusion by the fact that he disagreed with the then head of the department Eleiwa Zaher: "My opinion was that it was important to infiltrate the religious groups and blow them from within. (Zaher) tended to appeasement. When the matter was referred to the Interior Minister (Nabawi Ismail). He sided with the head of the dept".(34)

These statements generally shows that there was a state of confusion at that time. The inability to reach an accurate evaluation, was behind the escape of some Jihad leaders with the help of some officials -who were most likely local officials. Such a help was due to a policy that was swinging between confrontation and appeasement.

This implies the absence of a clear policy where both appeasement and confrontation are well organized and integrated. When a clear policy exists, it would be useful to have a diversity of methods, despite of the fact that appeasement has proved to be a mistaken policy toward the violence groups.

In this period (1977-82), one may point out a number of methods adopted by regime toward the groups. Each of these methods was adopted without a basic linkage to the others.

a- Appeasement in the areas where the groups accepted to stop violence, in exchange of freedom of activities. Ismail explained the reason for this method when he talked about his contacts with the Islamist groups. He said he did not put all of them in one basket. "We could talk to an extremist and reach an agreement so long as he does not hold a gun".(35)

b- Security confrontations were carried out when bargaining failed or was violated, or when the authorities decided to get rid of specific elements perceived as most dangerous. A number of

confrontations with the Jihad took place between 1979-81 and several of its groupings were successively arrested, on top of which was the Alexandria group in Jan. 1988.(36)

c- Dialogue with some groups esp. in universities. As previously mentioned, some Ikhwan leaders -esp. the General Leader- took part in such dialogues with these groups.

d- Influencing the imprisoned members by sending official religious scholars close to the regime to lecture in prisons. This method was also described as a dialogue. It was criticized as being a coercive dialogue with people deprived of freedom, as if they were to be released first to hold a "free dialogue" while they only accept the dialogue of bullets.

Dialogue -like appeasement- was principally wrong, because it treated a political problem with a religious and intellectual medicine. The resort to dialogue was a manifestation of confusion. Although this confusion was relatively overcome after 1981, dualism of confrontation and appeasement continued throughout the 1980s.

2- The Less-Confused Dualism:

The absence of a comprehensive political vision of the religious extremism led the regime to continue relying on the security departments in dealing with the violence groups. In the 1980s, these departments adopted a dual policy of appeasement and confrontation designed on a case by case basis, according to the situation in each area and the behaviour of the violence groups. Thus, decisions were highly left to the discretion of the local authorities. This resulted in logrollings with some violence groups who were offered a chance to obtain an overwhelming influence in some areas in exchange for stopping violence. This influence included different fields such as supervising social behaviour, changing habits of social occasions like marriage cere-

monies, collecting Zakat and donations from the wealthy and acting as judges in disputes among people, outside the framework of law. Things went further to the extent of sharing authority with the security and administrative agencies in many Upper Egypt areas, and even in some Cairo districts such as Ain Shams and Imbaba.(37)

For example, the Islamist group's mosques in Ain Shams played a major role in running the area. These mosques are: Adam, Muttaqeen, Al Tawba, Al Yaqeen and Al Anwar Al Muhammadiyah. After the confrontation in Ain Shams in late 1988, Al Shaab newspaper published a reportage in which it tried to show that there were no exceedings by the group's members. However, the interviews with the residents of the area showed that those who stated that no coercive donations were demanded, affirmed that donations were collected on optional basis. Some residents stated that a person was flogged. A group leader confirmed that they banned dancing in marriage ceremonies and the selling of what he called "bad movies" in video shops.(38)

However, one could detect a gradual increase in security confrontation in the 1980s. Also there was a retreat from appeasement, either because it was difficult to sustain or because of the ambition of these groups for more power, or because of the emergence of new groups. For example, the emergence of "Al Nagoon Min Al Nar" (The delivered from hell) escalated confrontation, because this group was behind the assassination attempts targeted at Hassan Abu Basha, Nabawi Ismail (The 2 ex-Ministers of Interior) and Makram Muhammad Ahmed the Editor-in-Chief of Al Mussawar. When Zaki Badr took office as Interior Minister, confrontation dominated. Since 1987, appeasement was largely narrowed and confrontation expanded. Security forces increasingly broke into areas where the groups were influential. As the regime still sought to contain some of the group elements and influence their thinking, it undertook a mobilization campaign against them. For example, it resorted to

a group of religious scholars to issue a statement on Jan. 2, 1989 after breaking into the Islamic group's sites in Ain Shams. The statement addressed the idea of "changing evil by hand" which is one of the core ideas of the violence groups. The religious scholars involved some Salafist scholars (Metwally Sha'arawy), official scholars (Al Nimr, Al Tayyib Al Naggar and Al Mashad) and independent scholars closer to the Ikhwan trend (Ghazaly and Qaradawy). The statement focused on 3 points:-(39)

1- Changing evil by hand is the responsibility of the ruler or his deputies.

2- To allow changing evil by hand without restrictions lead to chaos which harms the interests of religion and the nation.

3- The role of individuals in changing the evil is confined to his own affairs.

That the statement was transmitted through TV shows that it was meant also to mobilize the masses against the violence groups, and not just influencing their members. It was an indicator of expanding the confrontation, not the opposite. This had rapidly led to a substantial change in the regime's policy into a more coherent strategy for the 1st time by the early ninteens.

Although the Interior Minister does not make the major decisions himself, his assessment does play a major role. The expansion of confrontation started with Zaki Badr taking office. A leader of the Islamic group described the change by Zaki Badr as saying: "Badr was different than his predecessors, he tends more to force and blood-shed. During the term of Ahmad Rushdy, there was a sort of quietness and stability. Zaki Badr's policy led to unrest.(40)

3- Escalating Confrontation and Modernizing its Tools:

By the late 1980s, the regime had realized the dangers of the dual policy, in the absence of a coherent strategy toward the violence groups. The influence of these groups had become too profound to tolerate. When Badr took office in 1987, successive security campaigns were carried out to undermine the power of the groups. However, enough planning did not exist and excessive force was used resulting in the killing of civilians in several cases. This led to what was described by a former Interior Minister as "random confrontations, and random killings within the logic of mutual killings between the policy and the terrorists".(41)

Until 1993, the escalation of security confrontation had lacked a comprehensive vision. The security departments were simply reacting on a case by case basis, esp. in view of the fact that the retreat from appeasement policy had pushed some groups to escalate their terrorist attacks. According to an a reliable expert on terrorism, the security departments until 1993 had been always taken by surprise when terrorist attacks took place. They'd react upon personal assessments and unconfirmed information.(42)

Thus, despite the retreat from appeasement the weakness of performance and the escalation of terrorism led to a new confusion that pushed the Interior Minister Abdel Halim Moussa to accept indirect dialogue with the groups. He accepted the mediation of a committee formed of some independent Islamists and official and Salafist religious scholars. The committee declared that its goal was put an end to the blood shed, release the unconvicted detainees and then open a dialogue (between the groups and the government) that would be moderated by the committee.(43)

The acceptance of this mediation meant a return to appease-

ment in a worse situation for the regime. The violence groups were to some extent stronger at that time and terrorist attacks were intensively carried out.(44)

Therefore, the political leadership quickly realized the dangers of resuming appeasement policies. A new Minister of Interior Hassan Al Alfy was appointed. He escalated confrontation and rejected the mediation. The performance of the Security Agencies has become more decisive since 1993. Appeasement was bluntly rejected by Alfy.(45) More important was the fact that tools of confrontation have been modernized. A wide data base was built, thus allowing for the 1st time an infiltration of the important cells of the violence groups.(46) This was done by forming groups of citizens cooperating with the security in the areas held by the groups and widening the circles of suspects. Additional numbers of people were arrested for information purposes then released. One example was declared by the Menya Governor who stated that 4000 people were arrested in 4 months and 3000 of them were released after making sure they are not dangerous.(47)

A fatal blow was directed at the planning leaders of these groups, and not only to the implementing members who are easier to replace. This in fact paralyzed the groups esp. because the security forces detected their leaders beyond borders their activities and contacts. The performance of the security forces has noticeably improved due to the modernization of weapons, and training. All this has resulted in a success of the security confrontation. Terrorism acts have declined since the mid 1994. The groups have been obliged to retreat and reside in small pockets mainly in Southern Egypt. They have shifted to small operations in the South which are less threatening to direct political stability because the targets affecting stability are usually in big cities. The regime capitalized on this security success to convince some detainees to abandon these groups. Those members were used by the official media and introduced as repentents.

Nonetheless, the success of the security confrontation by no means imply the collapse of the violence groups so long as the conditions that generate violence still exist. Without neglecting the cultural, social and economic dimensions, these conditions are mainly political. It is natural that poverty, unemployment and intellectual stubbornness could be sources of anger in the society. But this anger likely aggravates when hope in the future fades away, and chances of taking part in making this future decline. Hope is thus linked to the availability of increasing chances for participation.

But the restricted plurality system in Egypt allows only very limited chances. There are restrictions on the formation and activities of political parties. It is true that the intellectual thought of the violence groups reject peaceful participation even if the democratization process broadens. But still, the dynamics of this process implies the potentials of depriving these groups of new recruitments. The capability of these groups to recruit new comers is the most important factor for their survival, as they can always make up for their losses from security blows. On the other hand, the longer these groups are capable of recruitment, the harder it is for the security policy to confront them, because this policy is treating the symptoms of violence not its causes.(48)

It treats the symptoms through procedures that necessitates the sustaining of the state of emergency, expanding detentions and resorting to exceptional courts. Without a democratic development, the resulting problems and burdens would aggravate. Of these problems is the increase in the number of detainees who could hardly be detained forever. Also, the criticism about human rights violations will sour. Even if such a criticism is exaggerated sometimes, the very presence of human rights violations is a potential danger for democratization and the respect of law.

Thus, the success of the security policy should not obscure the fact that there is a need to a broader strategy that deals with the causes of terrorism. A political reform is necessary to broaden the scope of legitimate action and opportunities for participation. Such a reform should include an encouragement to the Ikhwan to participate and get involved in the political process. The political shortcoming of the security policy toward the violence groups emanates from the fact that it is a security policy, or a police policy if you will, that lacks a comprehensive political vision. Paradoxically, the regime's policy change toward the violence groups into a successful confrontation has coincided with a change in its position toward the Ikhwan away from the successful policy.

A positive change has taken place in the regime's policy toward the violence groups leading to an unprecedented success. Yet this has coincided with a negative change toward the Ikhwan. Had the regime continued its previous policies toward the Ikhwan, a bigger success could have been attained, and extended to treat the sources of religious violence itself. But this could only happen if:-

- 1- The previous policy toward the Ikhwan is developed toward integrating them into the political process through a dialogue that would commit them to the rules of this process.
- 2- This development take place within a larger program for democratization that opens more access for the youth to participate.
- 3- The regime reconsiders its policies toward the Salafist trend.

Fourth: The Regime's Policy Toward the Salafists:

The policy toward the Salafists has not witnessed major changes. This policy has been always built on containing this trend and taking advantage of it. This is different from the policies toward both the Ikhwan and the violence groups because the Salafists refrain from direct politics except for rare cases. They are active in the religious call and social and charity fields through their associations around the country. The most important of these associations are Al Gam'eya Al Sha'reya, Ansar Al Sunnah and Al Tabligh wal Da'awa.

During the sharp confrontation with the Ikhwan, the regime resorted to containing and controlling the Salafist associations, as a part of its policies toward the social associations in general. This happened by juxtaposing the laws on associations into one Law namely the Law No. 32 of 1964. Yet the tight restrictions imposed by this law did not affect the Salafist associations which were reorganized according to its provisions without problems. The decision to dissolve the board of Al Gam'eya Al Shar'eya in Nov. 1967 and the appointment of General Abdel Rahman Amin as head of the new board instead of Shaikh Amin Al Subky was not in fact directed at the association. It was rather a part of the reorganization procedures undertaken by the regime after the 1967 defeat. Actually, the association flourished and expanded under Abdel Rahman Amin.(49)

Nonetheless, some members of the Salafist associations were detained during the 2nd clash between the Ikhwan and the regime 1965-1970. Yet this was not accompanied by any procedures against the associations themselves. This period witnessed the detention of those who were suspected of having any link with the Ikhwan. It was due to the testimony of a detained Ikhwan Leader (Abdel Fattah Ismail) that the Ikhwan tried to attract some members of Al Gam'eya Al Shar'eya and Ansar Al Sunnah. However, there is no evidence that the members who

were detained actually joined the Ikhwan. That's why the accusation decrees referring hundreds to martial courts did not include them.

There is evidence however that some of these detainees had become over-extremists because of torture in prisons and they became leaders of the violence groups which occurred later. A good example was Shukry Mustapha who used to frequent the headquarter of Al Gam'eya Al Shar'eya in Assuit since 1963 and was detained in August 1965 for being a suspected Ikhwan member. Mustapha later was the founder of one of the first violence groups in Egypt (Al Takfir wal Hijra).(50)

This experience significantly shows that the Salafist thought prepares its followers under specific conditions to violence. In the early seventies the ideas of Ibn Taymeyah spread among some members of Al Gam'eya Al Shar'eya. Taymeyah is known as being an intellectual source for the groups of violence. This was so noticeable that one of the major leaders of the association named them "The Taymeyans".(51)

This thought grew under the regime's policy toward the Salafists. A policy that manipulates the Salafist elements and widely open the official media for them. Some of them -like Sha'arawy, Mustapha Mahmoud and Abdel Sabour Shahin- have become major stars due to their frequent appearance on TV. Sha'arawy has become a peculiarly significant phenomenon. A Moroccan scholar noticed that the frequency of Sha'arawy's appearance on TV during the 1970s exceeded that of the President himself.(52)

The 1970s and 1980s witnessed a large growth of the Salafist associations which constitute the biggest percentage of the Islamist religious associations. Salafist associations constituted 31,2% of the associations founded in the 1970s and 33,9% of those founded in the 1980s.

One may explain the regime's policy toward the Salafists by 2 interlinked factors: 1st. they do not directly play politics. Thus the regime has not considered them a source of threat. 2nd. The regime has tended to compete with the Ikhwan and later with the violence groups in the language of discourse. It has tried to affirm that it is the representative of true Islam. Therefore it used the Salafists -like official religious scholars- to affirm this message. The regime's policy did not change in spite of two crises with Al Game'ya Al Shar'eya in 1981 and 1990. The 1st crisis was confined to the association's branch in Assuit which was infiltrated by Al Gama'a Al Islameyah (The Islamist Group).

Elements of this group joined the Assuit branch and manipulated its mosque. Things further developed and these members took over the branch. The regime confiscated the mosque, subjected it to the Ministry of Waqf, and appointed a new board from the bureaucrats of the Ministry of Social Affairs.(54) The central headquarter of the association was apart from this crisis and assured the association's commitment to refrain from politics. Yet, it tried to regain control of the mosque through courts. The Head of the Association at the time Abdel Latif Mush'tuhury issued a book called "This is our call" insisting on independence from the Islamist movements.(55)

Although the association preserved this independence, it violated it in a famous case when it indirectly called for supporting the Islamist coalition (Ikhwan -the Labor and Ahrar parties) in the 1987 elections. It issued a statement calling upon Muslims "to support all who call for returning to Islam" and added that "Islam is the solution to all our problems". It criticized "the parliament's defiance of applying Sharia".(56) Metwally Al Sha'arawy also received a number of the coalition's candidates and prayed for their victory.(57)

However, this position did not affect the regime's policy toward the Salafists. Most likely, the regime considered it an ex-

ceptional non permanent position. It was a correct assessment because the gap between the Salafists and the Ikhwan can only permit periodical rapproachments. Also, the regime's policy was not affected by the 2nd crisis which unfolded in June 1990. Two persons close to the Ikhwan were able to get elected to the board of the association (Abdel Khaleq Muhammad and Abdou Mustapha). The Ministry of Social Affairs rejected the election results, dissolved the elected board and appointed another upon a complaint from a member of the association.(58)

The elected board resorted to courts which upheld the election results in 1992.(59) In spite of the fact that the association took a political position during the Gulf crisis 1990-91, its position played in the interest of the regime though it was based on its support to Saudi Arabia, the main center of the Salafist trend in the Islamic world.

This intensified the gap between the Salafists and the Ikhwan. The latter rejected the Saudi call for foreign troops, despite that they denounced the Iraqi invasion. Actually, the distance between both trends is the normal situation. Sometimes limited and partial skirmishes take place. The latest (until this paper was written) was during Al Adha feast prays in Moharram Bey area, Alexandria in May 1995. The Ikhwan and the Salafist failed to agree on who'd lead the prayers. The result was the holding of prayers in two seperate mosques, only 3 metres far from each other. (The Salafist "Al Massry" mosque and the Ikhwan "Allam" mosque).(60)

This gap perhaps encourages the regime to continue its policy of openness toward the Salafists and use them against the Ikhwan. It is a negative policy from the viewpoint of political stability and the future of democracy. It neglects the indicators showing the dangers' of the Salafist trend which plants the seeds of religious extremism.

This trend blasphemes the perpetrators of grave sins. This idea is the door to religious extremism that could lead to joining the violent groups. While most of the Salafists believe in this idea, they put it in a religious non-political context, except in few cases in which they act individually and not through the major Salafist associations. The most dangerous practices of the Salafists is blaspheming some extremist secularists and accusing them of apostacy.

For example, some Salafists vigorously defended the assassins of Farag Foda in 1993 on the grounds that Foda was an apostate. The testimony of Mahmoud Mazrou'a, the Azhar professor was clear-cut decisive in affirming such an accusation. The testimony of Ghazaly -who is independent of all Islamist trends- was more reserved, and the explanations he provided later in press interviews showed a tangible difference in opinion with Mazrou'a.(61)

Another example is the law suits filed by Salafist lawyers against some secularists accusing them of apostacy, because of their writings. All this shows the increasing dangers of the Salafist trend on the legal stability and the historical commitment of the Egyptian judiciary to defend liberties.

Still, no indications that the regime's policy toward the Salafists is changing. The intellectual paradigm of this trend makes it a "primary school" for fight extremism, leading to religious extremism and in turn to violence groups. These groups -if given a chance- could attract the youth influenced by the Salafist thought. There are already some cases like Arafa Bakr, one of the leaders of Al Gama'a Al Islameyah (which he later abandoned). Bakr stated that he first joined "Al Tabligh wal Da'awa in 1981, and then he joined the Gama'a al Islameyah.(62)

The Salafist trend generated a large number of intellectually -extremist- young people who could be receptive to violence.

But the regime ignored this danger. It leaves the youth to believe in such violence-generating- ideas and is only preoccupied with those who resort to violence. Once they do, it starts to adopt its previously explained policy. However, one should acknowledge that it is highly difficult to develop a better policy toward the Salafists. So long as they are not directly involved in politics, it is difficult to deal with them from a political perspective. Yet still, the regime could significantly change its policy by reconsidering its reliance on the Salafists against the Ikhwan and the violence groups.

As for the violence groups, the Salafists already provide them -without- coordination with the receptive minds. The Ikhwan however, are less militant and dangerous on political stability, esp. if the regime changes the policy of confrontation. Hence, any change in the policy toward the Salafists should be accompanied by a change in the policy toward the Ikhwan. This later change is namely to integrate the Ikhwan in the political process within an openness to all political parties.

There is no way to eliminate the dangers of the Salafists, without real democratization that enhances intellectual plurality, cultural openness and human rights, because these are just the opposite of the ideas transmitted to the youth in the Salafist institutions. Democratization is the necessary means to eliminate the dangers of both the Salafists and the violence groups. The young people who resort to the Salafists or the violence groups need legitimate channels that give hope in the future. In the absence of these channels, these young people look to the past rather than the future, and may opt for violence instead of peaceful action.

Conclusion:

As shown in this paper, to overcome the deficiencies of the regime's policy toward the Salafists, democratization should take place. Also, to sustain the success of the security policy toward the violence groups, democratization should be enhanced. More so, it was shown how it is necessary to integrate the Ikhwan in the democratization process.

Therefore, political reform is the key to improving the regime's policies toward the Islamist movements. With such a reform one could think of the following developments:

1- An open policy toward the Ikhwan for integrating them in the political process.

2- A more decisive security policy against the violence groups insisting on terrorism.

3- A more cautious policy toward the Salafists, putting an end to the reliance on them and closing up the official media before them.

By such a change, the paradox shown by this paper would be overcome. The paper has shown how the positive change in the policy toward the violence groups coincided with negative changes toward the Ikhwan. This led -with the policy toward the Salafists remaining stagnant- to depriving the policies toward violence of achieving a more comprehensive success including the treatment of the sources of religious violence.

Such a success demands a political reform that broadens the scope of legitimate political action. This reform would allow the

secularist and semi-secularist parties to improve their political performance and increase their influence. The achievement of such a reform will not take place unless the regime realizes that the real danger is the violence groups and the Salafists not the Ikhwan.

If this happens, one could be optimistic not only about possibility of more effective policies toward the Islamist trend but about the future of democracy in Egypt as well.

Notes:

- 1- For example see:-
Abdel Khaleq Birzada, Muhammad Elias Baina Al Mu'aadeen wal Mu'aredeen, (Muhammad Elias between Oppenents and Propo-nents), Cairo: Al I'tissam, 1985.
- 2- Muhammad Emara, Tarikh Al Firaq Al Islameyah (The History of Islamic Factions), Beirut: The Arab Institution for Studies and Publication, 1974, pp. 124-128.
- 3- Hassan Al Banna, Da'awatuna, (Our Call), Cairo, Wahba Bookshop, 4th edition, 1974, p. 23.
- 4- See for example: Ayman Al Zawahry, Nush Al Ummah fi Igtinab Majlis Al Ummah (Advising the Nation to Avoid Parlia-ment), No publisher, no date, but circulated in 1994.
- 5- The Ikhwan Issued an Important Statement in Feb. 1994 titled: On Shura and Plurality in the Muslim Society.
- 6- See the detailed analysis in a paper presented to the symposium held by Conrad Adinawoer, Malta, Oct. 1994 and ti-tled.
- 7- Law No. 40 of 1977 on Political Parties.
- 8- Samir Na'eem, Al Muhadedat Al Iqtissadeya wal Igti-maeyah Liltataruf Al Diny (The Social and Economic Determi-nents of Religious Extremism), in: The Symposium on Religion in the Arab Society, Beirut, the Center for Arab Unity, 1990, p. 235.
- 9- See Kamal Abul Magd's Statement in: The Symposium on Islamists and Liberalism, Al Hayat, April 21, 1993.
- 10- Wa'el Osman, Asrar Al Haraka Al Tullabeya (The Secrets of the Students' Movements) Cairo, Madkour Print House, 1976, pp. 113-164.
- 11- Ibid.
- 12- See the Statements of Ahmed Abdallah and Ahmed Baha'a Aldin Sha'aban, Al Haraka Al Tullabeya Fi Misr, (The Stu-

dents' Movement in Egypt), Cairo, Al Geel Center for Studies, 1995.

13- Ahmed Bahaa Aldin Sha'aban, Ibid, pp. 32, 33.

14- Iman Yehyah, Ibid., p. 43.

15- Salah Eissa, Technologia Tarbeyat Al Irhabeyeen (The Technology of Upbringing Terrorists), Al Wafd, July 16, 1992.

16- Nabawi Ismail Memoirs, Al Hayat, May 8, 1995.

17- See the editions of Al Da'awa Magazine 1978, 79.

18- Anwar Al Hawwary, Al Harakat Al Islameyah fil Alam Al Araby (The Islamist Movements in the Arab World), in: The Arab Strategic Report 1994, Cairo, Center for Political and Strategic Studies 1995, pp. 304-306.

19- On the Position of the Ikhwan in the Political Community and their Relationship with Official Parties, See: Waheed Abdel Meguid, Al Ahzab Al Massreyah Min Al Dakhil (The Egyptian Parties from Within), Cairo, Al Mahroussa, 1993, pp. 182-198.

20- See, Waheed Abdel Meguid, Taqweyat Al Hizb Al Hakem Daroura Lil Tatawur Al Democracy Fi Misr (The Strengthening of the Ruling Party is Necessary for Democratization in Egypt), Al Hayat, May 8, 1995.

21- Waheed Abdel Meguid, Al Azma Al Masreyah -Makhater Al Istiqtab Al Islami Al Emani (The Egyptian Crisis- The Dangers of the Islamist Secularist Polarization), Cairo: Dar Al Qare'e Al Arabi, 1992.

22- The Two Documents Were Distributed in the Mail and in Some Symposium, The Author Discussed the Two Documents in an Article Titled Al Ikhwan Wa Mu'dilat Al Iqtirab Min Al Democrateya (Ikhwan and the Dilemma of Approaching Democracy), Al Hayat, March 23, 1995.

23- Al Ahaly and Al Yassar are Full of Such Articles Throughout the Year 1992 and 1993.

24- Law No. 100 of 1993, The Official Journal, No. 11, Feb. 19, 1993.

25- Law No. 5 of 1995, The Official Journal, No. 6, Feb. 13, 1995.

26- Al Ahram, April 1, 1995.

27- See the Statement of the Head of the Doctors' Association, Al Hayat, April 3, 1995.

28- The President's Speech, May 1st, 1995.

29- Al Ahram, Feb. 19, 1992.

30- Case No. 136 of 1995.

31- Nabil Abu Redeenah, Adviser of Yasser Arafat -Upon the Detention of Some Ikhwan Leaders in Jan. 1995 Declared that the Contacts between the Ikhwan and the Palestinian Authorities Continue, See, Al Sharq Al Awsat, Jan. 31, 1995.

32- Nabawi Ismail Memoirs, Part 9, Al Hayat, May 20, 1995.

33- Hassan Abu Basha - Al Hayat, May 24, 1995.

34- Fuad Allam's Memoirs, Rose Al Yusuf, June 26, 1995.

35- Nabawi Ismail Memoirs, Part 6, Al Hayat, May 17, 1995.

36- Al ahram, Jan. 21, 1981.

37- For more details: Nabil Omar "Suqut Hukumat Ain Shams" (The Fall of Ain Sham's Government), Rose Al Yusuf, Oct. 19, 1988.

and:

Karam Gabr, Ahdath Al Fitna Fil Menya (The Sedition Events in Menya), Rose Al Yusuf, April 9, 1990.

38- Al Shaab, Jan. 3, 1989.

39- See: The Stalement, Al Ahram, Jan. 3, 1989.

40- Interview with Ahmed Abdel Rahman, Al Shaab, Jan. 3, 1989.

41- Interview with Hassan Abu basha, Al Arabi (newspaper), Dec. 14, 1994.

42- Ahmed Galal Ezzeddin in The Arab Strategic Report, 1994, Cairo; Center for Political and Strategic Studies, 1995, pp. 424-427.

43- For the details of this mediation see: Al Hayat editions of May 1993.

44- For the details of these operations see: Nabil Abdel Fatah, Al Haraka Al Islameya - Al Wagh Wal Qena'a (The Islamist Movement, The Fact and the Mask) Cairo, Sishat, 1995, pp. 36-

46.

45- Interview with Hassan Al Alfy, May 26, 1995.

46- Ahmed Galal Ezzeddin, op.cit.

47- Interview with General Abdel Fattah Omar, Head of Menya Security Dept. Al Akhbar, May 25, 1995.

48- For example see: Hassanein Tawfiq, Al'Unf Al Siyassy fi Misr Bayna Al Isti'ab Wal Muwagaha (Political Violence in Egypt between Containment and Confrontation). The 3rd Conference of Political Science, Cairo University, Dec. 1989, pp. 21-48.

49- For more details: Ayman Abdel Wahab, Al Gameyyat Al Dineyah Bayn Al Amal Al Igtima'eya Wal Dor Al Siyassy, (The Religious Association between Social and Political Action), Al Nida'a Al Gadid, No. 14, June 1995, p. 107.

50- Salah Eissa, op.cit.

51- Abdel Latif Mushtuhury, Usul Al Islam, (The Basics of Islam), Cairo, 1972.

52- Fatma Al Zahraa Zuwail, al Khitab Al Salafi Al Mu'asser (The Contemporary Salafist Discourse) Oyoun Magazine, No. 9, Oct. 1987, p. 67.

53- Sarah bin Nafeesah, Al Nashat Al Tatawo'ey Wal Islam fi Misr (The Voluntary Action and Islam in Egypt), Unpublished Study, Center for Political and Strategic Studies, Cairo, 1994, pp. 14-15.

54- Al Ahrar, Feb. 5 and 19, 1981.

55- Abdel Latif Mushtuhury, HazeHy Da'awatuna, this is Our Call, Cairo, 1982.

56- The Full Text, Al Shaab, April 6, 1987.

57- Ibid.

58- Al Shaab, July 17 and 31, 1990.

also see the Statement of the High Board of Al Gameya al Shar'eya Ulama Rejecting the Dissolution of the Administrative Board in Al Shaab, June 11, 1990.

59- Al Shaab, Oct. 12, 1992.

60- Rose Al Yusuf, May 22, 1995.

61- See the details of the two testimonies in: Ahmed Al Sey-

oufy, Muhakamat Al Murtaddeen (The Trial of Apostates), Cairo,
no publisher, 1993.

62- Interview with Arafa bakr, Al Mussawar, March 1st,
1995.

iai ISTITUTO AFFARI
INTERNAZIONALI - ROMA

n° Inv. 16149

2 APR. 1996

BIBLIOTECA

**THE CROWN AND THE TURBAN
THE SAUDI STATE RENEGOTIATING ITS LEGITIMACY AFTER
THE GULF WAR**

**MADAWI AL RASHEED
INSTITUTE OF SOCIAL AND CULTURAL ANTHROPOLOGY
(UNIVERSITY OF OXFORD)**

This chapter examines post Gulf War Islamic challenges to the Saudi state. This new challenge has been described under various names; 'Islamic fundamentalists', 'Wahhabi dissidents', 'neo-fundamentalists', 'neo-Wahhabis' and 'Islamists' are all labels used of recent voices trying to undermine the legitimacy of the state, its institutions and above all the monarchy. The Saudi case is unusual in comparison with those of other states in the region. While the Islamic challenge to Arab states such as Egypt, Algeria and Syria has been directed against 'secular' governments where the application of the *shariah* presently limited to the private sphere of for instance inheritance, marriage, and divorce, the Islamic challenge to the Saudi state is directed against a government which sees itself as an incarnation of Islam and all its laws. Analysis must take account of this specificity.

Since the eighteenth century, Saudi attempts at unifying the country under their banner rested on an important foundation, described as the *umara-ulama* alliance, a co-operation between princely and religious authority. In the first Saudi state (1744-1818) the al-Saud, rulers of an oasis settlement in Najd, adopted the call of a religious reformer, Mohammad Ibn Abd al Wahhab to spread their hegemony over most of the Arabian Peninsula. This alliance perpetuated a delicate balance between political and religious leadership, the former acted under the guidance of the latter. The situation was maintained during the second Saudi dynasty (1824-1889). It was only in the third Saudi revival of the twentieth century that the rules of the political game changed. With the consolidation of the modern state, the previous *umara-ulama* alliance has gradually been replaced by a new *umara-khubara* pact, reflecting the need for the greater involvement of technocrats in the building of a modern state apparatus. This shift resulted in the real marginalisation of the *ulama* although state rhetoric points to the contrary. The rise of the Islamist opposition in the 1990s has to be explained in the context of this shift.

Islamists in Saudi Arabia represent a modern political opposition expressed in the idiom of returning to *al-islam al-sahih* "the true Islam". The rise of this opposition in the post Gulf War period is related to the inherent structural tension and contradiction between the state and its professed religion. This tension has recurred throughout history, and the situation in Saudi Arabia today is no exception. The state whose foundation rests primarily on an Islamic legitimacy has not resolved the structural contradiction between the requirements of politics and those of the religious establishment represented by the *ulama*. In the 1990s, the state cannot tolerate an independent religious establishment which has the potential of challenging its authority.

Unlike other Arab countries, where there is an ideological confrontation between the state and the Islamic opposition, in Saudi Arabia the problem is structural, stemming from the failure of the historical accommodation between the crown and what I shall call the turban, a short-hand term to refer to the religious establishment although the Saudi *ulama* are not distinguished from laymen by special dress. Since the foundation of the modern state in 1932, the al-Saud managed to bring the religious establishment under their control by pacifying it and turning it into a bureaucratic instrument. In the 1990s, the opposition of a group of young Wahhabi *ulama* and other religiously oriented groups is understood as a rebellion against this subordination of religion to state authority. This is the moving force behind Wahhabi dissidence which gathers momentum as a result of the juxtaposition of a number of social, economic and political grievances experienced by the general public in the post Gulf War era. This unique historical event brought to the surface not only the latent tensions between state and religion but also a whole series of socio-economic and political issues, which are products of rapid economic modernisation unmatched by social or political change. These issues are now being adopted by the Islamists.

Saudi state strategies vis-a-vis this opposition are characterised so far by pragmatism and an *ad hoc* approach stemming from lack of systematic or long term vision. There seems no agreement on how to encapsulate a potentially explosive situation. Before September 1994, the state had been reluctant to acknowledge the 'Islamic' challenge, and pursued instead *syasat al-nafiy* or "policy of denial". However, this policy is gradually changing as more government statemens about the 'menace' appear on the pages of the official press.

REPRESENTATIONS OF THE ISLAMIC OPPOSITION

While the analysis of state practices does not pose terminological problems, analysis of the 'Islamists' requires that we differentiate three types of discourse. First, Western representations of the Saudi phenomena are important as they show current outside understanding of the situation in a country so far regarded as vital for Western interests. Let us consider a few examples. In a recent article in *The Economist*, there is an acknowledgement of the diversity of Islamic opposition (1). One of the subtitles, 'The many voices of Islam', captures this reality. This multiplicity is given labels such as 'traditional Wahhabi conservatives', 'hard-line neo-Wahhabi radicals', 'open minded Islamists', and a fourth group of 'Shia

minority' (2). Another report on the Saudi opposition is found in *The Guardian*. While this newspaper retains the general label, 'Islamists', it equally emphasises the range of the phenomenon. The opposition is described as ranging from 'youth without work', through 'intellectuals in Islamic clothing', to 'radical and establishment clergy' and 'Islamic academics' (3). What these reports and many others indicate is an attempt to portray the post Gulf War opposition as consisting of two general categories; a radical uncompromising group within the Wahhabi establishment who criticise the government within their religious domain, the mosque, and a second moderate, Western educated group, with a religious orientation. The latter is in the process of being organised as a political 'movement'. A reading of various Western press reports leads one to conclude that opposition in Saudi Arabia in the 1990s has a strong religious foundation and is using the rhetoric of Islam to voice its discontents with the regime and the monarchy.

A second set of images comes from the Saudi government itself and its official press. The main focus here is on discrediting the opposition by claiming it is un-Islamic. Words such as *ghulah* (those who exaggerate) are used. The government discredits its critics by invoking Islam as a religion of moderation rather than radicalism. Prince Bandar, the Saudi Ambassador to the USA claims that the Islamists do not reflect the proper spirit of Islam: 'It is a mistake to name those who perpetuate irrational acts as fundamentalists, they should be called extremists' (4). A similar argument is proffered by Prince Nayef, the Interior Minister, as he claims: 'the Islamic opponents to the house of Saud are fewer than the fingers of one hand and that their activities are in breach of Sharia Law' (5). In these public comments on the Islamists, there is a general attempt not to enter into dialogue with the opponents but to negate the legitimacy of their actions by projecting them as misguided activists whose words and deeds are essentially against the spirit of Islam.

The third discourse is that of the groups themselves. The term 'Wahhabis' does not feature in the self-description of Islamists in Saudi Arabia, though the label is more common in Western and Arab accounts. (6). Followers of what Westerners and other Arabs called the Wahhabi movement used the term *muwahhidun* (unitarians) of themselves. Present day Wahhabi opposition preachers and *ulama* do not make reference to Wahhabism to describe their dissidence. Two outspoken members of this group Sheikh al Oudah and al Hawli, projected in their Friday sermons, recorded and distributed on cassettes, a critique of the government

without referring to themselves as Wahhabis although claiming to be faithful to the principles of the founder of the movement, Mohammad Ibn Abd al Wahhab. Terms such as *al-usuliyyun* (those who return to the fundamentals of faith) and *al-salafiyyun* (those who follow the pious ancestors) are more common among Islamists in Saudi Arabia.

Other organised societies and groups such as The Islamic Resurgence (IR) (*al-nahdah al-islamiyya*), The Committee for the Defence of Legitimate Rights in Saudi Arabia (CDLR, *lajnat al-difa an al-huquq al-shariyyah fi 'l-jazirah al-arabiyyah*) and The Committee for Advice and Reform (CAR, *haiyat al-nasihah w' al-islam*) use the rhetoric of Islam to criticise the government without invoking Wahhabism. A reading of their literature indicates a strong Islamic orientation manifested in the regular and constant use of Quranic verses and various *hadiths* (sayings of the Prophet) to support and justify their messages. For example, the one page text which announces the foundation of the Committee for the Defence of Legitimate Rights in Saudi Arabia contains references to six *hadiths* and one Quranic verse (7). However, neither this text nor the letter of introduction of the Committee contains reference to Wahhabism. They prefer more neutral terminology such as '*muwahhidun*' (unitarians), a term which all Muslims use or *usuliyyun* (those who return to the fundamentals). The more politically oriented groups such as CDLR focus in their discourse on reform and change rather than on returning to a previous form of Islam.

PAST AND PRESENT

Contrary to popular wisdom, the present Islamic opposition represents a serious break with the past. For the first time in the country's modern history, these groups are discussing issues relating to freedom of speech and human rights, justice, and legitimate leadership, hence the need to regard them as a products of contemporary socio-economic and political conditions. In this respect they differ from previous movements and revolts from within the religious establishment.

Previous Islamic challenges to the house of Saud such as the 1927-1929 *ikhwan* revolt were orchestrated by the same military force which brought the Saudi state into existence (8). In particular, two *ikhwan* leaders Ibn Hithlayn and al-Dawish, chiefs of important tribal confederations rebelled against Ibn Saud who was seen as abandoning the Wahhabi call in the pursuit of personal power. The revolt is interpreted in the literature as resulting from the *ikhwan*'s expansionist tendencies

and their unwillingness to respect state authority, mainly that of the founder of the kingdom, Abd al Aziz Ibn Saud. The confrontation between the *ikhwan* and the state, which itself was not fully formed at that time, did not result in undermining the legitimacy of Ibn Saud. The latter managed to gain the support of some Riyadh *ulama* in crushing the rebellion which ended with his undisputed victory (9).

In general, the *ikhwan* revolt is seen as an opposition to state development rather than to the legitimacy of the house of Saud. The *ikhwan* objected to the introduction of new technology, for instance the telegraph, but also to more serious issues such as the restriction on their raids against those regarded as morally and religiously lax. The confrontation was resolved with the co-operation of some Najdi *ulama* who feared the threat of anarchy and civil war.

In the 1960s and 1970s, confrontation between the regime and some members of the religious establishment over increasing modernisation and the introduction of for example television stations can be regarded as minor clashes in the country's modern history. In 1965, a group of *ikhwan* members in collaboration with a prince from the Royal family attacked the Riyadh television station. The confrontation with the police led to the killing of a Saudi prince (10). However, plans to go ahead with the introduction of television were resumed two years later. This revolt did not question the legitimacy of the ruling group, but objected to technological innovations that were being introduced in the country. It was one incident which pointed the attention of the Saudi rulers to the importance of consulting the religious establishment more regularly, especially when changes are being introduced. Similar to the *ikhwan* revolt mentioned above, the incidents of 1960-1970 cannot be regarded in any way as undermining the legitimacy of the house of Saud.

While the 1960s confrontation between the religious establishment and the state stemmed from objection to increasing modernisation, a parallel development in the opposite direction was taking place. Inspired by Nasserism, the movement of the Free Princes, led by Prince Talal Ibn Abd al Aziz, gathered momentum. The Free Princes represented a revolt from within the ruling house and had no connection with the *ulama*. Their actions were inspired by developments in the Arab world in general at a time when ideologies such as nationalism and socialism were becoming increasingly fashionable. However, the Free Princes did not question the rights of the al-Saud to rule, but envisaged political changes within a monarchic state. For

instance, they demanded the introduction of a constitution and the implementation of *majlis al-shura*. The Free Princes lost their battle against the regime with the consolidation of the rule of King Faisal and their movement lost its supporters.

The 1979 Mecca Mosque revolt, however, was one of the most important events to have shaken the kingdom in recent years. The rebels represented 'an Islamic uprising in protest at what its members described as the religious and moral laxity and degeneration of the Saudi rulers, and advocated the revival of seventh century Islamic society'.(11) This was the first time Saudi rulers were attacked for improper personal conduct and corruption. The rebels advocated a return to the austerity of early Islam by taking the Prophet and his immediate successors as examples of just and proper leadership. Juhaiman al-Utaibi, the leader of the rebels was known to have written seven pamphlets, dealing with theological questions, the work of Ibn Taymiah and the corruption of the al-Saud. Above all, he condemned the state *ulama* for their collaboration with the regime.

Al Yassini points out that the insurrection unveiled the tension between the state and its own religion. This tension manifests itself at three levels: how to reconcile sudden and immense wealth, as well as rapid modernisation, with adherence to Wahhabism; the incompatibility between religious fundamentalism and royal politics; and the vulnerability of the royal family to attack from religious fundamentalists.

To face the threat, the ruling family mobilised the support of state *ulama*. The Higher Council of Ifta and Research, headed by Ibn Baz issued a *fatwa* supporting the al-Saud and authorising military intervention in the sacred sanctuary (12). Ibn Baz represents official Islam in the country. He is an old blind sheikh known for his conservatism and support for al-Saud. The revolt was brought to an end after killing the proclaimed *mahdi* and capturing the military leader and theoretician of the movement as well as one hundred and seventy of the *mahdi*'s followers. Both the 1979 rebels and today's dissident groups question the legitimacy of the al-Saud to rule the country, a position not adopted by previous opposition, but the similarity stops there. Today's Islamists do not have a *mahdi*, nor do they use the rhetoric of salvation. They focus on practical issues relating to the economy, politics and society. Their discourse is that of reform.

The recent post Gulf War Islamic opposition cannot in any way be compared to the early *ikhwan* rebellion of the 1930s or to the *ulama*'s confrontation with the regime

over modernisation in the 1960s. Once we abandon the continuity approach, we can begin to understand the recent challenge in its own right and stress how it represents a turning point in the history of accommodation between the state and its religious establishment.

THE ISLAMIC OPPOSITION

Who are the Islamists in Saudi Arabia? The question is not easy to answer in a country which bans political parties, free assembly, public discussions or criticism of the political *status quo*. However, the past five years have been characterised by an unprecedented atmosphere of *infitah* (openness), perhaps similar to the Russian Glasnost. This atmosphere led to publicly debating major issues relating to the country's government and future. It is in the mosque and the religious universities where such debates have mainly been taking place, and the results are manifested through the circulation of petitions to the King, pamphlets and taped Friday sermons. Such open political activities have previously been unknown in the country.

An example of such political activities is the *ulama*'s petition to the King circulated in February 1991 (13). This petition was signed by the head of the religious establishment, Sheikh Ibn Baz, and a number of judges, university professors, and preachers. Its twelve points focused on reiteration of the status of *shariah* law as the guiding principle of all aspects of government, on the formation of a consultative council, the regulation of economic, political, and administrative matters according to the principles of Islam, the deansing of government agencies of corruption, the fair distribution of wealth, the reform of Saudi embassies and foreign policy to embrace Muslim causes, and strengthening of the army, religious institutions and the judiciary. In an evaluation of the petition, Abir argues that it demanded that theologians control, through *majlis al-shura* (the consultative council), the government's internal and external policies, including oil production, pricing and marketing. The aim of the petitioners "was to change the fundamentals of the relationship between 'state and church' and establish in Saudi Arabia an 'Islamic government' resembling, to some extent, Tehran's Shiite Islamic regime modelled upon Ayatollah Khomeini's principle of *vilayet e faqih* (the rule of the theologian)" (14).

While the above mentioned petition represents the climax of an existing discontent among the religious establishment over the government's actions, especially during

the Gulf crisis, the Islamic opposition which followed the war seems to emanate from two sources: First, a group of Wahhabi *ulama* and *faqhs* who use mosques and lecture halls to voice their discontent. These are trainees of the Islamic universities founded by the state in the last three decades. The establishment of such universities as centres of religious learning was not a response to an increasing local need for religious knowledge and skills. They were part of state policy during the reign of King Faisal who wanted to establish Saudi Arabia as a country leading the Islamic world. Saudi graduates of these universities were often sent abroad to preach and establish Islamic centres and schools, if they could not be absorbed internally in the administration or the religious establishment. Recently, their employment has been slowed down as a result of the economic recession of the 1980s and 1990s.

These young *ulama* gather followers among their students and other members of society who find their preaching and criticism of the regime responsive to their interests and needs. Their supporters tend to be drawn from cities in Najd, the Hijaz, and Asir, and some are themselves unemployed graduates of the Islamic universities. It is believed, however, that the stronghold of this movement is in Boreida, about 100 miles north of Riyadh in the region of al-Qasim.

The leading figures in this opposition have been two Najdi sheikhs, al-Oudah, dean of the Qasim branch of Imam Mohammed Ibn Saud University, and al-Hawali, dean of Islamic Studies at Umm al Qura University in Mecca. The trend they represent is often referred to as 'neo-fundamentalists' or 'non-conformist' *ulama* (15). These new relatively young personalities tend to deviate from their predecessors among the Wahhabi *ulama* in that they express opinions on issues beyond theology, morality and proper Islamic conduct. Their regular Friday sermons include views on internal politics, and international and regional affairs. Since the Gulf War, the invitation of foreign troops to Saudi Arabia, the peace process with Israel, the legitimacy of the house of Saud itself, and the building of a strong Islamic army in the country have become regular concerns in their statements.

The activities of the more militant members of this opposition have been coordinated under the umbrella of a society called *al-nahda al-islamiyyah*, the Islamic Resurgence. Among this group, the influence of the Islamic revolution in Iran is transparent in their adoption of the concept of *wilayat al-faqih*, and their objective is to create in Saudi Arabia a modern puritanical theocracy, inspired by the teachings of Wahhabism. Their criticism of the government centres on moral

laxity and corruption among the ruling group. The most outspoken figures of this genre of Islamists, mentioned above have been arrested, but their supporters continue their attack on the government through faxes to the King and clandestine tapes which criticise members of the royal family and their corruption.

While this opposition continues to operate within the country, the tightening of government control and successive campaigns of arrests led to the formation of an Islamic opposition in exile. This represents the second category of Islamists, currently operating from London. Here I refer to the CDLR, led by al-Masari and al-Faqih and its sister organisation CAR, led by Bin Laden.

The CDLR was initially established in Riyadh in May 1993 by six Saudis including lawyers, poets, and intellectuals. Dr al-Masari, one of the founders was arrested and later released. He left Saudi Arabia with a number of supporters via Yemen to establish a CDLR headquarters in London. Dr al-Masari arrived in April 1994 and asked for political asylum. Worried about its economic relations with Saudi Arabia, the Home Office in London did not grant him asylum and requested him to return to Yemen (16). However, while fighting a deportation order, al-Masari and his supporters, continue to work in London, having at their disposal the latest telecommunications technology to link them with Saudi Arabia. In addition to using tapes and fax machines to distribute weekly 'monitors', the CDLR informs its supporters that contact by Sprint, MCI and AT &T telecommunication methods is safe and cannot be intercepted by the regime.

What sort of political programme do the CDLR and similar groups propagate? A reading of their various communiqués, pamphlets, and interviews in Western and Arab media point to a number of features. I shall concentrate on the most important ones: first, there is a clear, unequivocal rejection of the royal family and its right to rule the country. Dr al-Masari affirms: 'The House of Saud are like dinosaurs. They should die out. The government is the monarchy, is the state, is the family, is the mafia' (17). Similarly, the director of the CDLR in the London office, al-Faqih, insists that the 'leader of an Islamic state should be elected and accountable' (18).

Second, the CDLR talks the language of reform rather than revolution. The reform should include the establishment of an independent judiciary, an economy whereby wealth is equally distributed, a foreign policy more sensitive to Islamic concerns, and a strong army capable of defending the country in times of crisis (19). This proposed reform should be inspired by the laws of the *shariah* and respect for

its interpreters who in their opinion have been reduced to the role of state apologists. This is a reference to the current situation in Saudi Arabia where the head of the religious *ulama*, Ibn Baz, continues to issue *fatwas* in support of Saudi policies.

Third, the CDLR sees itself as an organisation standing for the 'legitimate rights of individuals', an assumption represented by its name. When pressed to clarify whether this involves respect for 'human rights' as understood in the West, such as respect of religious freedom and women's rights, the CDLR explains its position by emphasising 'the respect of individual rights as laid down by the *sharia*'(20). Fourth, the CDLR insists that criticism of the government stems from an important Islamic principle, *nasihah* (criticism and advice) which is a duty of every Muslim. The *nasihah* in modern times, however, cannot be confined and secretive. The situation in Saudi Arabia requires that criticism become public through the establishment of the right to free assembly and free expression. Al-Faqih comments: 'Our objective had been to convey our *nasihah* directly to the authorities and keep it outside the press and give them time and opportunity to redress the problem. Some of those involved in the consultation came to the conclusion that *nasihah* on the quiet was not practical and it had become necessary to establish and announce the formation of an independent body that will communicate directly with the people and with the authorities.'(21)

The CDLR's agenda has been described as leaning more towards moderation than radicalism. The label 'moderate Islamists' has been closely associated with their name. This label is perhaps promoted by the fact that the Committee's founders are Western educated professionals; for example, al-Masari is a physics professor, fluent in English and more importantly ready to enter into dialogue with the West, or at least with journalists and reporters who are increasingly following the group's activities and publications.

This 'moderate' characteristic is not known to be shared by the other opposition group in exile, the CAR, established in London in April 1994. Its founder, Bin Laden is known to be a hard-line Islamist supporting and sympathising with Islamist movements in Yemen, Afghanistan, and Algeria (22). Bin Laden had his Saudi citizenship withdrawn. After a period of residence in the Sudan, he announced from London the foundation of his organisation. In a joint publication with the CDLR, Bin Laden provides an introductory letter clarifying his goals and the means to achieve

them. The CAR, he states is an overarching Islamic organisation working for the implementation of a religious programme in all aspects of life.

This programme consists of four points: First, the termination of all aspects of the rule of *jahiliyyah* (ignorance) and its replacement by God's *shariah*. . Second, the establishment of true Islamic justice. Third, reform all the state's institutions and its purification from corruption. Fourth, the revival of the principle of *ihṭisab* (accountability of the rulers), and the regaining of the *umma's* rights. Regarding the means to achieve these objectives, CAR specifies the importance of raising people's awareness of the issues, using *al- amr bil maruf w' al nahi an al -munkar*, (propagation of virtue and prohibition of vice), the Islamic call, co-operation with other Islamic organisations, and other legitimate means (23). While the tone of CAR appears to be more radical than that of the CDLR, the fact that the groups co-operate through joint publications indicates a degree of mutual understanding and sympathy between them.

The above survey, by no means exhaustive, of some of the Islamic opposition groups in Saudi Arabia leads to a number of observations. First, the so-called Islamic challenge is not yet a mature political movement comparable to established forms of political Islam such as the Algerian FIS, the Egyptian Muslim Brotherhood groups, or Jordanian Muslim groups. Islamic opposition in other Arab countries have been formed in the medium of political parties. It remains to be seen whether the Islamic opposition to the Saudi state will develop an institutional framework and modern party-like administration. The Islamic challenge is best described today as an amalgamation of opposition voices, using the rhetoric of Islam to challenge the legitimacy of the state and its ruling group.

Second, although the rhetoric of the Saudi Islamic opposition seems to be deeply rooted in 'essentialism and traditionalism', reflected in the groups' emphasis on returning to the true Islam (*al -islam al -sahih*) as practised by *al -salaf al -saliḥ*, (early Muslims, mainly the Prophet and his immediate successors), the messages of this opposition are far from being 'fossilised' obsessions with relics of the past. Given the fact that this opposition is inspired by one of the most 'conservative' Islamic schools of thought, namely the Hanbali-Wahhabi interpretation, the 1990s phenomenon is most innovative in questioning the already established rules of the political game in the country, which themselves have so far been embedded in the teachings of early Muslim scholars such as Ibn Hanbal, Ibn Taymiya and Ibn Abd al Wahhab.

Third, the present Saudi Islamic opposition is dynamic and pragmatic in its messages and actions. This is manifested in the centrality of concepts such as social justice, human rights, and political participation. Although these are discussed from a strictly Islamic point of view, the way these concepts are framed, projected, and represented reflects the groups' immersion in and familiarity with modern political discourses relating to the same issues.

Fourth, the present Saudi Islamic opposition is breaking new ground within an Islamist discourse. The opposition is forcibly arguing for a break from past practices. The slogan of one advocate, for instance, is to go beyond '*masail al-wudu wa'-l-nifas wa'-l-mash ala -l khuffayn*' (ablution, childbirth and purification of feet in the absence of water) (24). This slogan refers to an obsession with details of *fiqh* which dominates religious education and instruction received in schools and debated in centres of higher religious learning. Those who advocate a move away from such preoccupations demand the reintroduction of religion in politics and a termination of the present accommodation between the state and religion, above all the containment of the religious establishment by the state. Throughout its recent history, the state has marginalised religion and confined its role to educating the masses in matters relating to *fiqh*, such as prayers and ablutions. Although there is no *de jure* separation between religion and politics in the country, there has been a *de facto* acceptance of separate spheres of influence represented in the division of labour between the government and the religious authorities. The ruling group controlled the political affairs of the country while the *ulama* controlled the spiritual well-being of the community. Against this background, the opposition wants to reinstate religion in what it believes to be an important arena—that of state politics.

CAUSES OF THE ISLAMIC OPPOSITION

The roots of the Islamic opposition in the Muslim world in general have been the subject of several interpretations. The first stresses the tensions arising in such societies as a result of modernity, mobility, industrialisation and the spread of literacy. The puritanical and scriptural Islam of the *ulama* and urban bourgeoisie becomes more appealing to the masses who have been in the past more inclined towards heterodox, syncretic and popular forms of Islam. The urban masses aspire to a form of high Islam by endorsing its revivalist movements. Consequently,

Islamic fundamentalism becomes a recurrent phenomenon in Islamic history, and according to this interpretation is likely to regenerate itself in the future (25).

A second approach locates present day Islamic movements in the socio-economic conditions prevalent in many Muslim countries. These countries were freed from colonial rule by nationalist elites who over the years since then have failed to deliver the independence, autonomy, and economic prosperity promised during the years of struggle for liberation. Egypt and Algeria are classical examples of countries with strong Islamic movements striving to restore some sort of dignity and prosperity to the urban masses so far disenchanted with decades of promises by governments which cannot deliver the goods (26).

A third line of analysis focuses on how Islamic institutions such as mosques and Islamic universities provide an arena for assembly and debate often prohibited by authoritarian regimes. The Islamic movements offer a form of 'populism', most appealing to marginalised groups historically excluded from participation in the political field (27). 'Opposition in the mosque' brings politics to the masses in forms both familiar and accessible to the vulnerable and peripheral low middle classes and urban poor. All three approaches seem to touch upon important aspects and dimensions of the current trend in some Muslim societies.

However, Islamic opposition in Saudi Arabia and many Gulf states has gathered strength recently as a result of variables more specific to these oil-producing countries. An explanation of the Saudi Islamic opposition needs to consider above all the economic and political impact of the recent Gulf War, the characteristics of the state and its relation with society, and the fact that expansion of the education system, especially religious education has not been matched by an increase in economic opportunities.

The Gulf War was perhaps one cataclysmic event in Saudi Arabia's short history to have shaken the economic and political foundations of government. The general state of economic decline in the late 1980s became vastly exaggerated in the 1990s. The total cost of the Gulf War to Saudi Arabia was estimated by Prince Nayef to be \$70bn (28). Oil prices, meanwhile, fell from just under \$40/barrel in the early 1980s to slightly over \$15/barrel in 1995 (29).

In a recent IMF report, the kingdom is believed to have run out of liquid overseas assets, that is reserves it can draw down in an emergency. Before Gulf War, it could

boast something near \$120 bn. Now these assets are down to \$64.9 bn (30). The 1994 budget was estimated at SR160 bn with expenditure on security and defence reaching SR53.5 bn. It is expected that the budget deficit for 1995 will lead to at least 6.25 % cuts in spending. (31)

Cuts in spending, however, do not seem to include a decrease in princely stipends, that is monthly payments to members of the royal family the amount of which is dependent on the degree of genealogical proximity to the al-Saud's main line of descent, seniority and marital status. In spite of successive budget deficits, these stipends continue to rise and are supplemented by an unofficial system whereby family members in need of funds tend to arrange for government departments to sign major contracts. Commissions to princes supplement their monthly stipends.

At the political level, the Gulf War created a crisis of legitimacy among the ruling group. Above all the war led to a serious questioning of the rights of a government to rule after having mismanaged the economy and overspent on an inefficient defence system. The invitation of foreign troops to defend the 'land of Islam' was a manifestation of both the dependency of the house of Saud on the USA and its total failure to achieve self-sufficiency. This combined with cuts in spending, most likely to affect the state welfare system and the provision of social services, undermines loyalty to a rentier state which had previously been buying off discontent with economic rewards (32). The government has to face the Islamic challenge without its economic weapons.

The rise of the Islamic opposition is also related to the expansion of the education system, especially the rise in the number of students in the Islamic universities who upon graduation find themselves unemployed. In the past, many such graduates were recruited to low level jobs in the civil service and the religious institutions as *imams* and preachers, or sent abroad on religious missions. Today, some respond to unemployment by giving their support to the Islamic opposition in return for a promise to ameliorate their economic situation under a regime more sensitive to their needs and concerns. This situation is in many ways a creation of the Saudi state itself which endeavoured throughout the 1970s to expand religious education partly in response to the demands of the religious establishment and partly in response to its desire to establish its hegemony in other Muslim countries. The number of unemployed university graduates with high expectations is likely to increase given the demographic characteristics of this country. It is estimated that 60% of the Saudi population is under the age of 21 and the population growth rate

is one of the highest in the world reaching 3.8-3.9 per annum (33). Such rates of population growth far outstrip the low levels of real GDP growth which the IMF and MEM anticipate the kingdom will experience over the next few years. Saudi Arabia's GDP growth has in fact dropped in 1994 to -3.0 and is expected to rise only to 1.0 in 1995 (34).

However, the question remains why Islam rather than any other ideology has been most attractive to a disenchanted population, living with the contradiction of being citizens of one of the wealthiest states, yet having to accept the discomfort of tightening economic conditions. The answer lies in the country's poor political experience and lack of developed alternative political ideologies (35). Although a vast country, Saudi Arabia has a small population which has over the past sixty years been conditioned to accept the myth that the royal *majlis* (council) is the arena where politics can be debated and that it is the outcome of an interaction and consultation process between the king and his subjects. This coupled with the absence of other arenas for expressing political opinions and criticism can perhaps explain why recently the mosques and the lecture halls of the religious universities are providing political activists with a ready-made audience. Moreover, it is in these areas where Islamic political ideologies relating to the state and its legitimacy get defined, reinterpreted and transmitted. Therefore, it is not surprising that the Islamic opposition plants its seeds in areas which cannot be directly and efficiently controlled by the state without trespassing upon and violating a sphere whose control and monitoring remain one of the most difficult tasks facing the Saudi government in the 1990s.

Focusing on the above issues leads to rejecting the argument that it is the nature of Islam, its texts and teachings which have always and will always create the conditions for fundamentalism (36). Rather it is the socio-economic, political and demographic conditions of the modern Saudi state which give rise and nourish the present Islamic opposition. In brief, the Saudi state is facing for the first time in its short history a real crisis of legitimacy. In the following section, I outline state responses to this challenge in its attempt to renegotiate its legitimacy.

STATE RESPONSES

Faced with public manifestations of Islamic opposition such as direct faxes to the King, public sermons criticising the government, tapes circulating rapidly among people in the country, petitions signed by hundreds of *ulama*, the formation of

Islamic splinter groups and organisations inside the country and in exile, the state had to mobilise its own machinery to deal with this new challenge. The first step taken by the King in an attempt to pacify and contain opposition voices was to announce in March 1992 three important reforms under three statutes: the Basic Law of Government, the Law of the Consultative Council, and the Law of the Provinces (37). Let us consider the content of each of these measures.

The Reforms

The Basic Law of Government contains several chapters each discussing an aspect of government. One section deals with the principles of the state, religion, constitution, flag, emblem, language and holidays. Another section, believed to be the most important part of the law, considers the royal family and its role, described as the kernel in Saudi society. It specifies the rule of succession as passing to the sons of Ibn Saud, and to their sons. The most upright among them is to receive allegiance in accordance with the principles of the Quran and the tradition of the Prophet. The King chooses his heir apparent and can relieve him of his duties by royal order. The heir apparent takes over the powers of the king on the latter's death, until the oath of allegiance has been given. This reinstatement of the Saudi royal family is interpreted here as a reinforcement of the right of the al-Saud to rule the country at a time when the voices of opposition have succeeded in creating an atmosphere in which this can no longer be taken for granted. The King stresses that the monarchy is an essential foundation of the state. Economic and financial matters relating to the prospect of imposing taxes whenever needed, is alluded to in another part of the Basic Law. Economic resources are established as the property of the state and public money is considered sacrosanct (38). In response to pressures from the *ulama* the King specifies that the judiciary remains independent; the appointment of the judges and the termination of their duties, however, are carried out by royal decree, an important factor in maintaining state control over the religious establishment.

The importance of the Basic Law stems from the fact that it is meant to make explicit what has always been regarded as implicit in politics. It dismisses doubts regarding the viability and durability of the monarchy. Its main focus is to emphasise the role of the royal family, reinstate the hereditary principle of succession, and other features pertaining to the royal family and its centrality in decision making.

The Law of the Consultative Council announces the establishment of a sixty member council (*majlis al-shurah*), all appointed by the king. The council is meant

to express views on policies submitted to it by the King. It is endowed with the power to interpret laws as well as examine reports referred to it by state ministers and agencies. For an issue to be considered by the council, it has to have the signature of ten members and proposals have to be approved by at least thirty members before being forwarded to the King for a decision. The most important aspect of the consultative council is the composition of its members. The council is headed by former Justice Minister sheikh Mohammed Bin Ibrahim Bin Jubeir. Its Deputy Speaker is Dr Abdullah Omar Naseef, former Secretary General of the Mecca-based Muslim World League. Thirty three of the sixty members hold PhD degrees, only nine of whom are *shariah* specialists; eleven others have master's degrees in various subjects and seven bachelor's degrees. The remaining members are diploma holders. The educational background of the council members reflects the consolidation of the *umara-khubara* alliance, mentioned earlier and the further marginalisation of the *ulama* Technocrats and people with non-religious education are overrepresented.

The regional background of the council members mirrors the hegemony of the central province in government. Twenty council members were born in the central region, seventeen in the western, five in the southern, four in the northern, and three in the eastern. (39). The overrepresentation of members from the central province perpetuates not only Saudi hegemony but also that of their traditional supporters in this region.

The Law of the Provinces, the third proposed reform, is concerned with local government. Saudi Arabia has never had a clear local administration. As in other fields of administration, it was the amir or prince and his relation with the king that defined the relationship between the central government and each region. The new Law defined the duties of provincial governors and affirmed the role of the Interior Minister in the regional administration. The Law divided the kingdom's fourteen provinces into governorates, which were subdivided into district and precincts. It also created provincial councils, comprising the governing prince, his deputy, other local representatives of government ministries, and at least ten well-qualified and experienced local citizens appointed by the King. The local amir is charged with maintaining security and order, carrying out judicial rulings, guaranteeing the rights and liberties of individuals, and seeing to it that no harm is done to these rights and liberties (40). The amir is also responsible for welfare and economic development and should discuss the affairs of his region directly with the Ministers. As for the regional councils, the Law gives them the power of deciding priorities on spending

and development plans. It also has the power to review, advise and propose reforms, and to improve public utilities in the region after defining its needs.

This Statute was meant to curb corruption in the regions and establish tighter control over their financial matters. It is argued that this regional reform, with its accentuated semi-autonomy for the major urban areas, represents a vertical division of function within the administration. The local council, composed of ten appointed locals and the appointed amir with a rank of minister, are accountable to the Minister of Interior, and thus will tend to be controlled by the authority that flows from the centre-- that is from the king, the final point of authority(41).

The question here is whether the post Gulf War reforms have the potential to contain the opposition or satisfy at least some of its demands. Although the reforms have already been implemented and the Consultative Council has been operating for over two years now, the opposition is still gathering strength in the country. Despite the reforms, no major changes have taken place as far as political participation is concerned. Above all, the reforms confirmed the centrality of the royal family, the King, his appointed amirs, ministers and councillors in the political process. In fact the reforms clarified their role and affirmed their function at a time when demands for increased participation were gathering momentum. The evidence of increasing opposition voices suggests the reforms have not been successful.

Vidence

The government reforms went hand in hand with augmenting state control through the use of violence against the opposition. Here the role of the Ministry of Interior and the Intelligence Services is crucial. Recent reports from the country indicate that arrests and intimidation have been used against suspected members of the Islamic opposition and those who openly issued statements against the government. Under this campaign, two sheikhs, al Hawli and al-Oudah were arrested after calling for more rigorous application of Islamic law and openly criticising the royal family. Prince Nayef, the Interior Minister admitted in September 1994 that 110 Saudi citizens had been arrested for 'actions that undermined national security' (42). The Islamic opposition in London gives a figure of over 1000 arrests (43). The Prince's declaration shows the extent of the operation and how it has become difficult for the government to deny the existence of opposition, where previously it pursued a policy of silence and denial of what were always projected as 'untrue rumours'.

The recent escape of a number of opposition members to London shows that arrests have become common as a strategy against the rising voices of opposition. The application for asylum of one Saudi exile, al-Masari, official spokesman of the principal opposition group in London (CDLR) has been rejected, it is believed under pressures from the Saudi government. He is currently fighting a Home Office decision to deport him to Yemen, the country of first asylum (44). While the campaign of arrests at home in the Kingdom continue to be directed against suspected members of the opposition, their families have also been targeted in order to intimidate those who have already escaped and those still operating inside the country. The CDLR press releases are full of reports on the campaign of intimidation against the wives and sons of leading members of the opposition (45). While violence against the opposition has not been successful, it has provided material and empirical data for the opposition publications which have become very popular among those interested in recent developments in the country. As this information continues to be readily available for Saudis inside the country and abroad, it formulates an existing atmosphere of discontent across a wide section of society. Furthermore, as the opposition monitors and various communiqués reach the front pages of the Western press, they create an awareness and an interest in the country translated into regular journalistic reporting on the issues. Both are likely to embarrass the government and undermine its credibility.

The Media

The official media is one arena where the government has the upper hand in responding to the Islamic opposition. This involves using the pages of official newspapers and magazines and audio-visual means such as the radio and television to discredit the opposition. I shall consider here an example of this official rhetoric.

The religious editor of one Saudi publication asserts in an article entitled, 'Islam Follows Middle Way not Extremism': 'Extremism means being situated at the farthest possible point from the centre. Figuratively, it indicates a similar remoteness in religion and thought, as well as behaviour. Islam recommends moderation and balance in everything.: in belief, ibadah, conduct and legislation... Extremism is too disagreeable for ordinary human nature to endure or tolerate' (46).

While the author refrains from naming the groups being criticised, he hints at a general atmosphere in the country, at a tendency to listen and appreciate the

messages of those regarded as not following the "middle path of Islam". In government publications, there is usually no discussion of the content of the opposition political messages, but a general critique of them as outside proper Islam. This approach manages to evade entering into a direct dialogue with the opposition or its demands. An explicit and direct response to these demands would involve an implicit recognition of their existence and validity.

State sanctioned publications by the country's intellectuals represent another area where the government counters what it calls the 'menace of extremism'. For example, books such as those written by an Egyptian-Saudi called Radwan, *Qiraah sarihah fi mudhakarāt al-nasihah (Explicit Reading of the Memorandum of Advice)* and the present Saudi Ambassador to London Al-Gosaibi, *Hatta la taqun fitnah (To Avoid Disorder)* have become popular among those adopting the so-called 'middle path of Islam' (47). Both books are replies and counter replies to the *ulama's* long *Memorandum of Advice* (1992) and the various petitions and faxes of the Islamic opposition.

Radwan's book is a reply to the various issues mentioned in the *ulama's* *Memorandum of Advice* as needing reform. These include the role of the *ulama* and preachers, the laws, the judiciary, human rights, administration, the economy, social issues, the army, the media, and external relations. The book lists counter arguments to those in the Memorandum and celebrates the achievements of the Saudi government. For example, in one appendix, the author lists the Islamic projects that Saudi Arabia has started in the world ranging from building mosques, Islamic schools, universities, and research centres, to funding charity organisations. The appendix gives examples of Saudi spending on such projects to discredit the Memorandum's claims that Saudi Arabia overlooks the interests of Muslims not only in the country but also abroad (48).

Al Gosaibi's book, however, is a personal reply to the charge of being a 'secular' liberal, made after the Gulf War by some of the country's dissident *ulama* and circulated on tapes. Unlike the first book, this one names the accusers and is written in an entertaining style which uses sarcasm and humour. Nevertheless, it contains a serious discussion of important issues at the heart of the political debate in the country such as secularism, human rights, and the role of the *ulama*. Al-Gosaibi, unlike other state sponsored authors, enters into a dialogue with the Islamic opposition. For example, he quotes al Oudah, one of the outspoken opposition *ulama*, who demands a wider role for the *ulama* in the political process and rejects

their confinement to educating people in matters relating to prayer, ablutions, and sacrifice (49). Al-Gosaibi's reply invokes the fact that in Saudi Arabia there is no separation between the state and religion, a situation which cannot in his opinion be compared to other countries where the Islamists are currently struggling against secular governments. Furthermore, he attacks al Oudah's call for establishing in Saudi Arabia *wilayat al -faqih*, " the rule of the jurisprudent", developed by Komeini in Iran. He argues that this concept is inappropriate in a country where Islam remains the underlying foundation of government and where the *ulama* are an integrated force in the administration and decision making process.

The government uses such publications as a shield against the demands of the opposition, protecting its legitimacy through the production of state sponsored counter ideas and interpretations. The Islamic opposition has in many respect succeeded in opening up a new field for the public exchange of ideas and debates. This cannot easily be reversed or stopped. While many regard these publications as state propaganda, the fact of the matter remains that open discussions of politics have already started in the kingdom thanks to the opposition voices against which the government must react. The expression of various opinions, although at the moment very timid and restrained, is perhaps one of the positive outcomes of the Gulf crisis. This may perhaps gradually lead to a slow process of democratisation and wider consultation. A recent report from the country entitled 'Seed of democracy in the desert', points to a Saudi Prince, who remains un-named, inviting a group of 100 intellectuals to attend his *majlis* in Riyadh with the objective of expressing and exchanging ideas pertaining to the future of the country, politics, religion and culture (50). Such debates are perhaps the beginning of a long term process involving wider consultation, if not direct participation in decision making.

Public Appearances

Since the Gulf War the government has been very keen on maintaining public appearances which project an image of piety and strict adherence to the rules of Islam. In the public arena, the issue of women and restrictions on their public roles, has always been a barometer against which to measure the degree of the government piety and willingness to respect the teachings of Islam. In Saudi Arabia today, women remain symbols of state piety. The role of the religious police is important here, because their activities against both men and women who deviate in public or even in private, have the approval of the government. In the

past five years, the issue of women and their control has become a means of responding to political opposition.

During times of political instability such as that experienced during the Gulf crisis and its aftermath, the government sanctioned increased controls on women by giving the green light to the religious police known as *muttawain*, who continued to exercise their authority to maintain order in the streets and protect public morality. In 1989, these *muttawain* numbered 20,000, all members of a government agency charged with enforcing morality. Women who are not regarded as 'properly veiled' are likely to be harassed and corrected. To show the Islamists how 'Islamic' the government is, it is important to support the activities of the religious police. This is exactly what happened when the government suppressed what was regarded as an 'act of defiance' during the Gulf crisis in November 1990 when a group of fifty women from well known families violated the ban on women driving cars. This demonstration in the capital was immediately suppressed. The women were taken to the nearest police station while waiting for their male guardians to arrive. They were suspended from their jobs and their passports were confiscated (51). The government accepted the ruling of the *muttawain* at a time when the Islamists' criticism of its unmasked alliance with the West was at its height.

The promotion of a conservative gender ideology by the state does not, however, seem to satisfy the demands of the hard-line Islamists. The latter continue to object to Saudi women taking public roles or organising themselves in groups. Some Islamists criticise The Saudi Women Renaissance Association, a charity organisation serving women. This organisation is seen by the Islamists as a threat to morality because of its encouragement for women to help themselves.

Mobilising the Religious Establishment

In times of crisis such as that experienced over the last five years, the Saudi state continues to resort to the old method of mobilising the religious establishment, which so far has always been effective in casting an umbrella of legitimacy over government actions. The role of *al-ulum al-shariyun* (official ulama) is important in responding to the new Islamic opposition. In this respect, Ibn Baz, the spokesman of official Islam in the country is crucial. His various *fatwas* regarding *shariyat al-amal al-siyasi* (the legal status of political activity) in all its manifestations (e.g. cassettes, faxes, sermons) and content act as guiding principles which the government invokes to discredit the opposition and suppress it. Let us consider here some examples of

these *fatwas* and what they achieved in the context of the post Gulf War opposition.

When the government invited foreign troops, mainly Americans, to defend the country against the threat of an Iraqi invasion, this opened up a wide and heated debate. The Islamic opposition adopted the issue in their struggle against the state. While some interpreted the invitation as a manifestation of Saudi dependence on the West and its weak defence system, certain other *ulama* were concerned with the Islamic legitimacy of the invitation. Sheikh al-Oudah in his various recorded sermons refused to sanction the invitation. In a nutshell, his argument centred on the fact that it is 'un-Islamic to fight an evil with the aid of a greater evil' (52). According to this line of reasoning, an Islamic state cannot be justified or supported if it allows the presence of a non-Muslim army on the soil of a country hosting the holiest shrines of Islam. This interpretation was adopted by the Islamic opposition, including those who were not strictly concerned with the theological issue.

In an attempt to safeguard its relation with the *ulama* and contain opposition voices, the government sought to mobilise a counter argument, represented in Ibn Baz's *fatwa* which offered the legitimacy needed to sanction the invitation. In January 1991, Ibn Baz issued one of his most controversial *fatwas*, authorising *jihad* against Saddam Hussein even if this required the assistance of non-believers (53). Having secured this public statement from the most revered member of the state *ulama*, the government went ahead with the plan to counter an invasion, portrayed in official rhetoric as imminent. This *fatwa* was important as it demonstrated the government's insecurity over its threatened credibility. The approval of the official representatives of Islam was guaranteed, but the opposition was not silenced and voices of discontent continued to be raised during public lectures and Friday sermons.

The escalation of the opposition which culminated in the leaking of the *ulama* petition of February 1991 and its publication in the Egyptian press brought to the surface the division within the *ulama* establishment-- masked until then by the rhetoric of co-operation and the desire to maintain the unity of the Islamic *umma* during the crisis (54). This petition pressured the government to implement a series of reforms within an Islamic framework. Ibn Baz with over 400 personalities signed it. This angered the government who called upon him for an explanation and an apology and Ibn Baz's responded by condemning the leaking of the petition but not its content. His explanation referred to the duty of advice *nasihah* to the ruler,

sanctioned in Islam but emphasised that the publication of the petition violated the principle of unity, an undesired consequence which had to be avoided. His public statement, regarded as an apology to the state, endeavoured to rectify the situation and enforce the subordination of the religious establishment, now divided among itself (55).

From now on, official representatives of Islam were encouraged by the government to concentrate in their public statements on maintaining the unity of the *umma* by rejecting criticism of the rulers--a position not difficult to maintain within the Hanbali-Wahhabi theological school which insists on tolerating an unjust ruler for the sake of cohesion and political stability. In an attempt to curb the distribution of cassettes and other literature criticising the state, the Higher Legal Council published a declaration forbidding any attempts to exert pressure on the government through these means. Ibn Baz declared them to be against the will of God (56). Furthermore, the government enforced a ban on preachers using the mosque as an arena for popularising their opposition. Friday sermons had to be approved prior to delivery and their content had to avoid any reference to the political situation or the royal family.

The state fights the Islamists by using their own means and rhetoric, reducing the political struggle to one which can be contained within a framework rooted in Islam and its theological debates. But the Islamic opposition remains a political movement with clear political demands and an agenda for reform.

Mobilising the *ulama* in government support only contributes to deepening the division within the religious establishment itself. Contrary to popular representations, the events of the past five years prove that in Saudi Arabia the *ulama* do not represent a unified body with an undisputed loyalty to the state (57). This loyalty had been granted throughout modern Saudi history. The Gulf crisis demonstrated that it could no longer be taken for granted. In spite of their marginalisation and their subordination to state authority, the religious establishment remains a force capable of challenging the state. Although the divisions created within this group may weaken them, in the short term it creates a dynamic situation conducive to change and reform.

CONCLUSIONS

The Islamic opposition in Saudi Arabia remains five years after the Gulf War in a state of infancy. It is best described as an amalgamation or multiplicity of voices, all trying to make coherent an opposition movement working from within the country and from exile. It is unrealistic to see this amalgamation as a political Islamic movement comparable to those in Algeria or Egypt. The common ground between the Saudi phenomena and its counterpart in Egypt, Algeria or Jordan seems to be the well-publicised motto, " *sharia* and only *sharia* " (58). The Saudi Islamists share with other Islamic groups the ambiguity of their proposed reforms and the shallowness of their policies, if they gain power. This observation seems to be common among the few scholars who have begun to turn their attention to the Saudi Islamists. For instance, Dekmejian, while acknowledging the CDLR's success in mounting an unprecedented challenge to the monarchy, confirms that Islamists in the country remain an amorphous collectivity. The opposition in his opinion is centred around a coterie of leading individuals. (59)

However, the country's Islamists are in the process of refining and organizing their groups. Their movement remains important for three reasons: first, it is an opposition from within the religious establishment which has so far supported the state. Second, it is challenging the so far unchangeable: the monarch, its legitimacy, and behaviour-- previously taboo topics in the political history of the country. Third, it is showing an ideological sophistication unprecedented in the history of Wahhabi theological debates especially those pertaining to leadership, the ruler's legitimacy and his relationship with the community. It is only now that in Saudi Arabia concepts such as *wilyat al-faqih*, borrowed from the legacy of Khomeini are infiltrating the religious debate. In general, the strength of the present opposition stems from its ability and willingness to innovate and reinterpret at the level of theology within the Wahhabi school. This points to the fluidity of the framework within which the opposition operates regardless of the popular images of Wahhabism as a rigid and conservative doctrine. The present Islamic opposition is an example of syncretism rather than orthodoxy. Yet this theological sophistication is not automatically or easily translated into clear political reforms or agendas.

At the level of the state, there are signs that the Saudi government has reached a crisis in the legitimacy of its ruling group. While historically the monarchy derived its legitimacy from the religious establishment, today the latter are split over the issue. Alternative modes of government are being presented, which not only challenge the right of the present King to rule, but the whole ruling family's right to their monopoly over leadership. This coupled with the problem of succession to the

throne, which is likely to become acute after the death of King Fahd and the Crown Prince, both in their 70's, shows the increasing vulnerability of the state (60). It remains to be seen whether the crown succeeds in renegotiating its legitimacy under the threat of the turban.

The actions of the opposition and the reactions of the state show that Saudi society in the 1990s is perhaps ready for real social, economic and political change. It is difficult to predict the timing of this change or even its form. However, the strengthening of Islamic opposition in the last two years shows the shallowness of the recent political reforms. The government perhaps miscalculated the scope of this religious opposition as it continues to perpetuate the *umara-khubara* pact at the expense not of the old traditional *ulama-umara* alliance, but at the expense of the new generation of *ulama*. The new reforms widened the gap between the crown and the turban, the latter are no longer a homogeneous mass of state apologists. An open or violent confrontation between the state and the Islamists is difficult to predict. However, one may conclude this chapter by reiterating Roy's statement: 'Any Islamist victory will be a mirage. But the illusion it creates will not be without effects' (61).

Notes

* I would like to thank Dr Paul Dresch (Institute of Social and Cultural Anthropology, University of Oxford) for reading an earlier draft of this chapter. His comments and criticism have been invaluable.

- 1- *The Economist*, March 18-24, 1995.
- 2- The shia minority and their opposition to the Saudi state will not be discussed here. This is the subject of a forthcoming article by M. Al-Rasheed and L. Al-Rasheed entitled, 'The Politics of Encapsulation', *Middle Eastern studies* January 1996.
- 3- *The Guardian* November 28, 1994.
- 4- Moneyclipse, MEN, Riyadh-Daily, Riyadh, August 3, 1994.
- 5- *The Independent*, December 12, 1994.
- 6- On the rise of the the first Saudi state in the eighteenth century, see A. Abdul Rahim *al-dawla al-saudiyyah al-ula h* Cairo 1976.
- 7-CDLR *madha taqul lajnat al-difa an al-huq al-shariya hfi al-jazira hal arabiyyah* London 1994.
- 8- The *ikhwan* movement and their role in the creation of modern Saudi Arabia are discussed in J. Habib *Ibn Saud's Warriors of Islam* Leiden 1978.
- 9- J. Kostiner *The Making of Saudi Arabia 1916-1936* pp. 117, Oxford 1993.
- 10- This incident is discussed in M Al Rasheed *Politics in an Arabian Oasis* pp. 251, London 1991.
- 11- A. al-Yassini *Religion and State in Saudi Arabia* pp. 124, Boulder 1985 and N. Ayubi *Political Islam* pp99-104, London 1991.
- 12- Al-Yassini *opcit.*
- 13- An English version of the *ulama* petition is published in *Middle East Watch Empty Reform Saudi Arabia's New Constitution* 1992.
- 14- M. Abir *Saudi Arabia Government, Society, and the Gulf Crisis* pp. 190, London 1993.
- 15- *Ibid.*
- 16- *The Guardian* November 4, 1994.
- 17-
- 18- Al-Faqih, interview with R. Hardy, BBC Radio World Service, December 13, 1994.
- 19- CDLR, *opcit.*
- 20- Al Faqih, BBC Radio World Service, *opcit.*

- 21- Al-Faqih interview in *Impact International* , unpublished report by The Institute of Current World Affairs 'Islamic Rumbings in the Kingdom of Saudi Arabia'.
- 22- Unpublished report, The Institute of Current World Affairs, opcit.
- 23- Ibid.
- 24- This issue is considered in al Gosaibi *Hatta la takun fitnah* 1991.
- 25- This argument is best represented in E. Gellner *Postmodernism, Reason and Religion* London 1992.
- 26- S. Zubaida *Islam, The People and The State*, London 1989.
- 27- A. Azmeh *Islams and Modernities* London 1993.
- 28- *The Independent* December 12, 1994.
- 29- *The Economist* March 18-24 1995.
- 30- *Financial Times* February 8, 1995.
- 31- *Al Quds* February 10, 1995.
- 32- On the rentier state, see G. Luciani (ed.) *The Arab State* London 1990.
- 33- *Middle East Monitor* vol. 15, no. 3 March 1995.
- 34- *The Economist The World in 1995* pp. 83, 1995.
- 35- Nasserism, Baathism and other Arab nationalist ideologies became popular among the Saudi opposition in the 1960s. However, no indigenous political ideologies developed during that time. For more details on this epoch in Saudi Arabia see F. Halliday *Arabia without Sultans* London 1974.
- 36- This argument is often associated with orientalist discourse on Islamic fundamentalism.
- 37- These reforms were introduced by the King in his speech of March 1992. The speech is published in *al-shaq al-awsat* August 22, 1993 and *al-hayat* August 21, 1993. See also *The Middle East Reporter* March 14, 1992.
- 38- P. Wilson and D. Graham *Saudi Arabia The Crring Storm* New York 1994.
- 39- Report on the composition of the Consultative Council, 'Topnotch Saudis occupy Shoor Council posts' by Faisal Ba Taweel *The Saudi Gazette* October 1, 1994. See also H. Dekmejian 'The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia' *Middle East Journal* vol. 48, no. 4, 1994.
- 40- R. A. Namay 'Constitutional Reform: A Systematization of Saudi Politics'. *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies* vol. XVI no. 3. 1993.
- 41- Ibid.
- 42- *Middle East International* November 28, 1994.
- 43- Opposition sources, CDLR Monitor Number 1-20.
- 44- *The Guardian* November 28, 1994.
- 45- CDLR Monitor 1-20.

- 46- *Saudi Gazette* July 8, 1994.
- 47- M. Radwan (nd) and al Gosaibi 1991.
- 48- Radwan opcit pp. 110-120.
- 49- Al Gosaibi opcit pp. 137-171.
- 50- *Financial Times* April 10, 1995.
- 51- E. Doumato 'Gender, Monarchy and National Identity in Saudi Arabia'. *British Journal of Middle Eastern Studies* 1992.
- 52- Opposition Cassettes.
- 53- Qouted in M. Abir opcit pp. 192-204.
- 54- Ibid.
- 55- Ibid.
- 56- Ibid.
- 57- The *ulama* of Saudi Arabia are the subject of two important articles. See J. Kechichian 'The Role of the Ulama in the Politics of an Islamic State: the Case of Saudi Arabia'. *International Journal of Middle Eastern Studies* no. 18, 1986 and A. Bligh 'The Saudi Religious Elite (Ulama) as Participants in the Political System of the Kingdom' *International Journal of Middle Eastern Studies* no. 17. 1985.
- 58- O. Roy *The Failure of Political Islam* pp. 195 London 1994
- 59- H. Dekmejian 'The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia' *Middle East Journal*, vol. 48, no. 4, Autumn 1994.
- 60- On the problem of succession, see S. Henderson *After King Fahd* The Washington Institute Policy Papers no. 37, Washington 1994.
- 61- O. Roy opci.

iai ISTITUTO AFFARI
INTERNAZIONALI - ROMA

n° Inv. 16149
E 2 APR. 1996

BIBLIOTECA

**LE POUVOIR ET LES ISLAMISTES AU MAROC :
OU DIEU A PARTAGER.***

BEKKALI Amina

PREAMBULE

Quels sont les facteurs qui expliquent que le mouvement islamiste marocain n'ait pas réussi, à l'instar de ce qui se passe dans d'autres pays arabes, à se constituer en principale force d'opposition ou de contestation au pouvoir en place ? D'emblée, cette question se heurte à la difficulté d'évaluer le poids réel du mouvement islamiste marocain qui s'est développé dans la clandestinité. Néanmoins, les informations qui peuvent être recueillies de différentes manières (diffusion de ses moyens d'information, le degré de son influence dans les mosquées et quelques institutions où il apparaît ouvertement) nous autorisent à confirmer l'extension progressive de son audience et plus particulièrement au cours de la dernière décennie.

Les fondements culturels et religieux de la société marocaine, profondément croyante et potentiellement sensible au discours islamiste, et la détérioration des conditions de vie de larges secteurs de la société marocaine rendent celle-ci particulièrement réceptive à tout discours contestataire quel qu'il soit. Ainsi, il n'est pas étonnant que la présence islamiste soit particulièrement forte dans les régions prolétarisées, au sein des populations qui constituent des ceintures de pauvreté (dans les bidonvilles de Casablanca, Rabat, Salé, Fès, Tanger...) et chez les catégories sociales inquiètes pour leur avenir, telle la petite bourgeoisie. Mais, en dépit de la place qu'occupe le mouvement islamiste dans le domaine politique et social, il n'est pas parvenu à monopoliser le discours contestataire et à marginaliser les autres composantes de l'opposition, alors même qu'il exprime avec le plus d'éloquence les frustrations populaires.

Nous partons de deux hypothèses pour expliquer ce phénomène. La première est que le mouvement islamiste n'a pas été en mesure de se forger un espace idéologique propre, distinct de celui du pouvoir, condition essentielle pour la crédibilité de toute opposition. L'islam

* Pour la définition de tous les termes arabes cités dans le texte, se reporter à l'annexe en fin de document. Définitions tirées de l'Encyclopédie de l'Islam, Paris : Maisonneuve et La Rose, nouvelle édition, 1954, 9 vol.

constitue, en effet, une composante originelle de la structure idéologique du pouvoir au Maroc. Même si l'Etat ici se considère comme laïc par son régime juridique et législatif et par la formation de ses élites politiques, l'islam demeure la référence principale dans la légitimation du pouvoir politique. Le roi, dans les textes et dans la réalité, n'est pas un simple gouverneur temporel qui puise son pouvoir dans la constitution, mais le commandeur des croyants, descendant du prophète, gardien de la foi, Imam *Al Jamaâ* (la communauté). La dynastie marocaine a toujours rappelé son rattachement à la lignée du prophète. L'acte de la *Bay'â* constitue la manifestation symbolique la plus forte de la fonction de l'Imam *Al Jamaâ*. La *Bay'â* fait partie du régime de la succession (*Khilafat*) en Islam et sa fréquence tend à élargir le pouvoir symbolique du régime pour englober tous les Musulmans.

Il s'agit donc d'identifier ici l'ensemble des ressources dans lesquelles le pouvoir puise sa légitimité et les principaux champs dans lesquels se reproduisent les fondements de cette légitimité, en les situant à deux niveaux. Le premier est le champ de production symbolique ; nous prendrons en compte les fondements de l'Etat Makhzen que sont l'imama et l'émirat (ou le sultanat), et les institutions religieuses sur lesquelles il s'appuie pour la reproduction de son discours telle la *Zawiya*, en raison de leur importance à la fois pour le pouvoir et pour le mouvement islamiste. Nous examinerons également l'institution des oulémas à la lumière des transformations qu'elle a connues et des contradictions qui la traversent, surtout au lendemain de la deuxième guerre du Golfe, lorsqu'un certain nombre de ses membres s'en sont séparés, en s'opposant à la politique officielle adoptée à l'égard de la guerre et de la Conférence de Madrid pour la paix au Proche-Orient. Enfin, toujours dans le champ de la production symbolique, nous examinerons la conception et la politique du pouvoir en matière d'éducation dont l'objectif est de contenir le discours du mouvement islamiste, et de contrecarrer toute tentative de monopolisation de cet espace. Le second niveau est celui des institutions. Nous traiterons ici de la place que tient la question constitutionnelle dans la lutte entre le pouvoir et les différentes composantes de l'opposition ainsi que du processus de mise en place des institutions juridiques pour définir les règles du jeu dans la négociation entre les parties en présence. Nous tenterons également d'éclairer les fondements sur lesquels repose le cadre politique et administratif et les changements, tant objectifs que volontaires, survenus dans la stratégie du régime à l'égard des données de la réalité sociale et politiques ; changements qui visaient à élaborer de nouvelles règles du jeu politique : (création ou redynamisation des institutions de contrôle, intégration de nouvelles catégories sociales dans le système politique et économique, ouverture calculée vers l'opposition, élections...).

La deuxième hypothèse que nous avancerons est que la capacité du mouvement national à assumer le rôle d'une opposition indépendante et efficace, tout au long de la période qui suit l'indépendance, a été décisive dans "l'endiguement" du mouvement islamiste et la réduction de

sa marge de manoeuvre.

A cet égard, le Maroc diffère de l'Algérie, par exemple, où l'hégémonie d'un parti unique durant trois décennies a entraîné un rétrécissement de l'espace politique. Ceci expliquerait pourquoi la rébellion d'octobre 1988 a ouvert la voie à une expression politique monolithique, islamiste en l'occurrence, qui a pu se déployer sans obstacles sur le terrain.

Le pluralisme, même formel, adopté par le Maroc a eu pour effet de désamorcer les frustrations sociales. Les partis du mouvement national et progressiste, y compris ceux d'obédience socialiste, ne se sont pas éloignés de l'islam. Ce dernier est demeuré une dimension importante de leur discours, et nombre de leurs instances dirigeantes étaient même des figures de proue de la "culture authentique". Il faut enfin souligner une autre caractéristique du mouvement national marocain, à savoir qu'il est lui même issu du mouvement Salafiste. Les fondateurs du Parti National (1934), et du Bloc de l'Action Nationale (1937) sont eux-mêmes les représentants de la tendance néo-Salafite. Les universités Al Qarwiyyine et Ben Youssef ont continué à fournir au mouvement national ses cadres dirigeants dont certains continuent d'occuper des postes de responsabilité au sein des partis politiques actuels.

En somme, le mouvement national, en se présentant dès le départ comme un partenaire à part entière dans l'utilisation du capital culturel et politique que représentait l'islam a empêché l'appropriation de celui-ci à la fois par l'Etat et par les islamistes.

I - L'Etat au Maroc : Les fondements politico-historiques.

A - La Monarchie entre la sacralité et la laïcité.

L'édification de l'Etat post-colonial marocain a pu se faire essentiellement, grâce à la constitution d'une armée, appelée, à partir de mai 1956, "Les Forces Armées Royales", à la suite de la dissolution des structures militaires de la "Résistance et de l'Armée de Libération", et de l'intégration de certaines de ses composantes dans la nouvelle institution militaire. Néanmoins, la fragilité des équilibres hérités de la période de la lutte nationale ont poussé le pouvoir à rechercher d'autres moyens, à même de lui permettre d'édifier et d'organiser les Forces armées.

Ce processus d'édification fut progressif et laborieux. Il conduisit la classe dirigeante à la conclusion selon laquelle il ne serait pas possible de préserver les traditions de l'Etat *makhzen* et de pérenniser sa légitimité religieuse et historique, sans prendre en compte les besoins de modernisation et sans satisfaire la volonté de rénovation portée et revendiquée par l'élite nationale.

Ainsi, il serait aisé pour quiconque examinerait les stratégies du pouvoir de dégager les constantes de l'Etat-*makhzen* depuis le début du siècle, tout en intégrant les problèmes spécifiques posés par le contexte politique actuel.

En quoi consistent ces stratégies ? Comment l'élite au pouvoir a-t-elle apporté des réponses à des questions fondamentales, telles le rapport entre le passé et le présent, entre "Nous et l'Autre" et les problèmes qui en découlent : les liens entre l'économique et le politique, entre l'éthique et la technique, entre l'unité et la diversité, entre l'Etat et la société ? Quels sont les champs où ces stratégies ont eu à se déployer ?

Les études portant sur la question de la légitimité du régime *makhzen* au Maroc concluent, pour la plupart, que la religion constitue la principale source de légitimation du pouvoir. Il nous est certes difficile de répertorier tous les domaines où le pouvoir tend à affirmer sa référence religieuse, mais ce qui nous importe ici, ce sont les différentes formes que prend une telle revendication, soit en tant que système doctrinaire cohérent, érigé en idéologie, appelée à réfuter celle revendiquée par les élites laïques, soit comme éléments épars d'un discours qui ne craint pas de tomber dans les paradoxes, mais qui est en mesure de mettre en avant sa sacralité face à ceux de ses détracteurs qui partagent la même référence religieuse que lui.

Nous n'apporterons rien de nouveau en disant que les fondements du discours religieux du pouvoir sont de nature politique. Certes l'interférence entre le religieux et le politique, peut trouver ses origines, entre autres, dans les rapports de force hérités de la période de la lutte pour l'indépendance caractérisés par la tendance du courant radical du mouvement nationaliste (influencé par les idéaux du socialisme, de libération nationale et de la démocratie) à formuler un programme politique et économique moderniste, comme moyen de mettre un terme au despotisme et à la dépendance¹. Néanmoins, ce discours a connu des inflexions importantes, liées à la montée de l'islamisme politique au début des années 70. Ainsi, en étudiant de près le discours religieux officiel, l'on ne peut manquer de noter l'utilisation parcimonieuse des termes politiques modernes, alors qu'il est aisé de déceler une forte présence du vocabulaire traditionnel, se référant aux domaines du *fiqh* ou de la politique, telles les notions de *khilafa*, *charaâ*, commandement des croyants, *Bay'â*, et *choura* ; ce qui tend à prouver l'existence d'une concordance absolue entre *charaâ* et *Molk* (Pouvoir) dans ce pays.

Cette même tendance est aussi perceptible sur le plan de la pratique. Ainsi, certaines des règles qui régissaient les rapports entre Etat et religion dans les siècles précédents, ont été

¹Voir le programme du gouvernement national présidé par Abd Allah Ibrahim (1959-1961), ainsi que les différents documents, relatifs à cet épisode, rédigés par "l'Union Nationale des Forces Populaires". Voir aussi *Al Ikhtiyar al Thawri* (l'Option révolutionnaire), document rédigé par Mehdi Ben Berka et adopté par le même parti lors de son deuxième Congrès, en 1963.

restaurées. Elles étaient pourtant tombées en désuétude et avaient perdu de leur pertinence. Plusieurs facteurs y ont concouru : la politique suivie par les autorités du Protectorat, cherchant à limiter le rôle des structures traditionnelles de la société, et la lutte engagée par le Salafisme contre ces mêmes structures, considérées comme des hérésies, tant dans la phase du Salafisme officiel, quand le Sultan Suleyman adopta le Wahhabisme², que plus tard, par le mouvement nationaliste. Ces structures sont celles qui portent et expriment un Islam dit populaire, encadré par les *Zawiya*, les *Tariqa*³ et les lieux de pèlerinages.

Ces institutions avaient eu à jouer un rôle important, et bien connu, sur les plans politique et doctrinal, qui a contribué peu ou prou à consolider l'Etat central, en unifiant les tribus appartenant à l'espace *Siba* (non contrôlé par le pouvoir central). Si leur immixtion dans la politique était en apparence en contradiction avec le pouvoir central, il faut surtout insister sur la fonction unificatrice au niveau doctrinal de leur activité qui a contribué de manière déterminante à l'édification d'un Etat centralisé⁴.

Les rapports entre le pouvoir central et ces institutions, quoique déterminés par les circonstances politiques, sont fondés sur le fait que ces institutions, depuis le début de l'expansion de l'Islam dans ces contrées, n'a jamais cherché à façonner la réalité selon les prescriptions du texte sacré, privilégiant plutôt une approche d'accommodement réciproque entre les deux instances. Cette approche a fini par générer une conciliation, débouchant sur une coexistence, entre un Islam des villes et un Islam des campagnes, entre un Islam savant et un Islam "oral". D'autre part, la tendance de l'Islam officiel à l'hégémonie dans tous les domaines de production des symboles, n'obéissait pas à une logique d'éradication vis-à-vis de l'Islam populaire, préférant au contraire en préserver les manifestations, dans le cadre d'une diversité formelle, ayant la fonction d'une soupape de sécurité, et ménageant une forme d'expression aux différentes forces en présence, afin de prévenir tout débordement violent.

Ainsi constatons-nous que ces institutions, aux outils similaires et qui investissent les mêmes espaces spatio-temporels, se neutralisent mutuellement, le pouvoir encourageant souvent certaines d'entre elles pour mieux sévir contre les autres⁵.

²Sur les rapports du Sultan alaouite Moulay Suleiman avec le wahhabisme, voir *Al Istiqsâ Li Akhbar Douwal Al Maghreb Al Aqsâ* de Cheikh Abou Al Abbas Ahmed Khalid Al Nassiri, édité et annoté par ses fils : Jaâfar et Mohammed Al Nassiri, Dar Al Kitab : Casablanca, 1954.

³ *Al Istiqsâ Li Akhbar Dwal Al Maghreb Al Aqsâ*, op. cit., tome 1, pp. 142-146.

⁴John Waterbury note qu'il est rare, dans l'histoire récente du Maroc, de voir les tribus adeptes des *Zawiya* chercher à renverser le régime en place. Ces tribus entrent en dissidence, pour l'essentiel, afin d'échapper aux impôts, sans que l'autorité religieuse du Sultan, largement reconnue, soit remise en question. Voir *Le Commandeur des Croyants*, Paris : P.U.F., 1975, pp. 47-48.

⁵Cette même stratégie a été adoptée par les autorités du protectorat. Alors qu'elles oeuvraient pour affaiblir certaines *Zawiya*, afin de consolider le pouvoir central, elles n'hésitaient pas à collaborer avec d'autres.

Voir à ce propos Charles André Julien, *Le Maroc face aux impérialismes*, Paris : Ed. Jeune Afrique, 1978. p. 294. Voir aussi Paul Odinet, "L'importance politique de la confrérie Derqaoua" in *Renseignements coloniaux*

B - Les oulémas, démissionnaires ou démis ?

Avec la stabilisation du nouvel Etat marocain indépendant et la consolidation de ses bases (constitution des forces armées et des forces de sécurité, marginalisation de l'opposition, formulation des fondements juridiques du régime politique), une question s'est posée très tôt aux oulémas marocains : quel serait leur statut dans une telle configuration, érigée sans leur concours ? Qui se chargera, à leur place, de la défense du *charaâ*, qui assumera la fonction de légitimation courante, celle imposée par chaque innovation ?

Différentes réponses à ces questions allaient être proposées par le pouvoir, mais aussi par les oulémas eux-mêmes ; processus que nous pouvons périodiser, aussi bien pour les uns que pour les autres, en distinguant deux étapes. La première est celle qui va du début des années 60, avec l'émergence d'une "Ligue des oulémas du Maroc" (1960), à la deuxième moitié des années 70. Quant à la seconde, elle s'étale de la fin des années 70 à nos jours. Durant l'une et l'autre période, le pouvoir s'est réservé l'initiative de prendre des mesures, de promulguer des lois et des *Dahirs* (décret), reflétant dans leur ensemble une double stratégie à l'égard des oulémas : la marginalisation ⁶ et la récupération. Il a commencé par incorporer le corps des oulémas dans la fonction publique. Leur fonction a été redéfinie comme étant "une fonction d'interprétation selon les exigences de la politique (du pouvoir)". De nouveaux critères de qualification professionnelle leur ont été imposés, notamment l'obligation de détenir des diplômes délivrés par des établissements officiels. Ces mesures se sont accompagnées de l'éviction de toutes les positions influentes au sein des rouages de l'Etat. D'autres mesures suivirent, tendant toutes à réduire leur influence et à assurer leur dépendance vis-à-vis du pouvoir. Ainsi les établissements d'enseignement traditionnel, comme l'Université des Qarwiyyine, ont été placés sous l'autorité du ministère de l'Education à partir de 1963. En 1964, le pouvoir mit sur pied une nouvelle institution ayant pour fonction la formation de cadres spécialisés dans les affaires religieuses.

Ces mesures, qui entamèrent largement le rôle des oulémas et leurs prérogatives matérielles et symboliques ne les ont pas conduit, du moins pour la plupart, à retirer leur soutien au pouvoir. Au contraire, tout en déclarant s'être "volontairement" dessaisis de leurs prérogatives historiques et légitimes, ils n'ont pas ménagé leurs efforts pour lui fournir leur caution religieuse et pour lui assurer l'adhésion populaire, en adoptant, sans réserve, son discours et en se conformant aux règles édictées par lui.

et documents, supplément à l'Afrique Française, publié par le Comité de l'Afrique Française et le Comité du Maroc, n°5, Mai 1929 p. 294.

⁶ Mentionons que des facteurs objectifs ont concouru à la marginalisation des oulémas. Avec la montée d'une nouvelle élite politique et l'hégémonie des cadres ayant reçu une formation occidentale moderne, le poids des oulémas a commencé à décliner, à telle enseigne qu'ils se sont abstenus de se prononcer sur des questions, pourtant relevant de leur compétence, telles que l'interdiction du Parti Communiste Marocain accusé d'athéisme.

A la lecture du discours tenu, durant cette période, par la "Ligue des oulémas du Maroc", on est frappé par la volonté de celle-ci de se conformer à la fonction qui lui était assignée. La Ligue se présente, en effet, comme étant une ligue religieuse, savante, éducative, indépendante de tout courant ou parti politique. Elle définit ses objectifs comme suit : "Prôner l'obéissance à Dieu avec sagesse et à travers les prêches; enseigner aux gens les principes de la religion; protéger l'enseignement arabo-islamique; lutter contre l'indifférence religieuse, l'athéisme, l'hérésie et la dépravation morale et sociale; oeuvrer afin que la justice et la législation soient soumises aux règles de l'Islam" ⁷. L'article 14 des statuts de la Ligue témoigne comment les oulémas se sont dessaisis de l'un de leurs droits historiques. Il stipule que : "Le Conseil Supérieur (de la Ligue) est habilité, sur recommandation du Secrétariat Général, à soumettre à sa Majesté le cas de toute personne prônant publiquement l'hérésie ou l'athéisme ou coupable d'enfreindre la noble morale islamique, lui demandant que Dieu lui accorde la victoire, de faire ce qu'il estime nécessaire à l'encontre d'une telle personne"⁸.

Cette concordance entre le discours du pouvoir et celui des oulémas, nous la retrouvons chez une autre association, celle des Anciens Elèves de *Dar Al Hadith Al Hassaniya* (fondée le 18 juin 1967), qui s'est définie comme objectifs de : "(...) servir l'intérêt public, servir la culture islamique et arabe, raviver le patrimoine islamique, prôner pacifiquement l'obéissance à Dieu, lutter contre les courants de pensée déviationnistes et les fausses doctrines" ⁹.

En examinant de près ces deux textes, qui mettent pourtant l'accent sur des objectifs d'ordre moral ou doctrinal, sur les aspects piétistes des activités respectives des deux associations, sur leur volonté d'indépendance à l'égard de toute idéologie ou courant politique -tout en soulignant dans le même temps, la nécessité de lutter contre "les courants de pensée pervers et les fausses doctrines"- on ne peut manquer de déceler les implications politiques de ce discours. Celui-ci visait, en effet, à soutenir le régime dans la lutte qu'il menait contre l'opposition de gauche, qui occupait à l'époque une place importante dans l'espace politique du pays.

Et même si nous laissons de côté ces statuts, et autres règlements internes, régissant les activités de ces instances, on constate en outre que les oulémas ont pris de nombreuses positions, soit en édictant des *Fatwa*, soit en s'abstenant de tout commentaire (notamment à l'égard de l'interdiction du Parti Communiste en 1961, lors des procès intentés au Baha'i dans la ville de Nadhor ou encore lors du coup de force contre la Zawiya des Zeytouniye ...) ; levant ainsi toute ambiguïté sur le rôle qui leur est désormais dévolu dans l'Etat post-colonial.

⁷D'après le statut soumis par la Ligue aux autorités. *Les archives de la Ligue*.

⁸Ibid.

⁹D'après le texte des statuts, amendé lors du troisième congrès, tenu en 1980. *Wathaik al Khassat* (les documents de l'association).

Un rôle qui aboutit à priver le corps des oulémas de l'autorité symbolique qui était la sienne et à réduire la légitimité des avis édictés par eux, qui avaient jusque là une force contraignante pour les autorités temporelles. Peu à peu, le corps des oulémas se trouvera marginalisé, sans prise sur les problèmes qui se posent à la collectivité qu'il était pourtant censé prémunir contre les dangers de toutes sortes selon le principe "prêcher le Bien et prévenir le Mal".

II - Dieu se radicalise : l'ascension des nouveaux islamistes

A la fin des années 70, et suite aux conséquences de la révolution iranienne et de la guerre en Afghanistan, l'ascension rapide des islamistes marocains leur permet de gagner du terrain aux dépens de leurs rivaux (le pouvoir et l'opposition nationale), en s'imposant, non seulement dans les associations d'obédience islamique, mais aussi en essayant de s'infiltrer dans les organisations de masse considérées jusque là comme les piliers de la gauche, tels les syndicats et l'Union Nationale des Etudiants.

De son côté, s'il a maintenu et conforté son monopole du champ symbolique, le pouvoir n'en est pas moins confronté à de nouveaux défis. A la différence de plusieurs pays arabes, l'Etat marocain a reconnu, quoiqu'implicitement, que le phénomène islamiste était multidimensionnel, comportant des aspects non seulement religieux et moraux, mais aussi politiques et économiques.¹⁰

Avant d'analyser la manière dont le pouvoir mettra en place son arsenal de mesures répressives et défensives, nous exposerons d'abord l'itinéraire du mouvement islamiste, les cibles de son offensive et les champs de la contre-offensive du pouvoir (la constitution, l'Etat, la Khilafa, le pluralisme, le *Jihad*, la *jahilya*...) ; puis nous aborderons "les fractures " subies par le corps des oulémas, c'est-à-dire au coeur même d'une institution considérée comme l'alliée du pouvoir.

A - Le mouvement islamiste : De la "Daawa"(Prédication)à la "Dawla"(l'Etat).

a) "Chabiba al Islamiya" et "Al Islah Wattajdid".

Les débuts du mouvement islamiste au Maroc furent marqués par la création du mouvement de la "Chabiba al Islamiya"(jeunesse islamique), au début des années 70. Cette formation s'inspirait de l'exemple des frères musulmans en Egypte et se lança au départ dans des actions de propagande dans le cadre d'une stratégie de formation de "l'homme musulman" de demain.

¹⁰Dans son ouvrage sur *La coopération entre l'Union européenne et les pays du Maghreb*, Paris : Nathan, 1994, le Prince Héritier Mohammed Ben Al Hassan Al Alaoui écrit : "Les Etats maghrébins sauront - ils (...) à travers la coopération bilatérale (...) mettre en place une structure unitaire suffisamment efficace pour induire le développement dont la nécessité est impérieuse du fait des contraintes démographiques, mais aussi du fait que la contestation sociale la plus violente a pour source le chômage et la pauvreté".

La *Chabiba al Islamiya* entama la deuxième phase de son action en investissant les institutions de masse et en créant des associations religieuses sous couvert culturel. Ces associations servaient en fait de couverture légale à une formation clandestine appelée *Al Moujahidouns Al Maghariba* (Les combattants marocains). La *Chabiba* entretenait, au départ, des rapports paisibles avec le pouvoir. Ce dernier tenta même d'exploiter son hostilité à la gauche afin de l'impliquer dans sa propre stratégie de lutte contre celle-ci (l'assassinat de Omar Ben Jelloun, et l'attentat contre Meniaoui Abd Errahim en 1975¹¹). Elle put donc éviter, pendant un temps, la confrontation avec le pouvoir malgré une utilisation croissante de la violence comme moyen d'action politique, pour lutter contre les idées "pernicieuses" et libérer la société des schémas occidentaux. La confrontation entre la *Chabiba* et le régime ne commença qu'au début des années 80, après la révolution iranienne, le début de la guerre en Afghanistan et la condamnation du leader du mouvement Abdel Karim Moutii.

Le départ de Moutii à l'étranger et la répression qui s'ensuivit, entraînent la dissolution de la *Chabiba*. La constitution par Moutii d'une direction clandestine sans concertation avec la direction "légitime" (de façade) a exacerbé les luttes intestines au sein du mouvement. A cela s'ajoutent les divergences politiques qui ont surgi après l'implication du mouvement dans l'assassinat politique (celui de Omar Ben Jelloun) et son soutien à des candidats proches du pouvoir aux élections municipales et législatives de 1976-1977, provoquant le mécontentement profond des militants de base. Pendant les années 80, le mouvement de la *Chabiba* a connu quatre scissions majeures : la dernière à l'instigation d'Abdel-Ilah Ben Kirane, Mohamed Yatim et Saâd Eddin Al Outmani conduisit à la création du groupe *Al Jamaâ Al Islamiya*. Ce mouvement évolua en un parti politique réformateur appelant à "réparer les torts subis par la Nation et à un renouvellement (*Tajdid*), à la fois moral et doctrinal"¹². Il opta pour l'appellation *Al Islah wa Al Tajdid* (réforme et renouveau), et publia le journal *Al Raya* (l'étendard), après l'interdiction de son ancien organe *Al Islah*. Le mouvement choisit la voie de l'action publique plutôt que de la clandestinité, puis tenta d'obtenir un statut légal qui lui fut cependant refusé, et cela malgré ses efforts pour se démarquer de la *Chabiba*.¹³

¹¹ Omar Ben Jelloun : Membre du Bureau politique de l'U.S.F.P. Meniaoui Abd Errahim : Membre du Bureau politique du P.P.S. (Parti Communiste marocain)

¹² Communiqué publié par *Al Jamaâ Al Islamiya* expliquant les raisons du changement d'appellation. Journal *Al Raya*, n° 15, 1992.

¹³ La révision faite par cette organisation touchait aux fondements du programme de la *Chabiba* ; tant sur l'identification du "mal" et les moyens d'y remédier que sur l'attitude à l'égard de l'institution monarchique. Voir à ce propos le texte de la lettre adressée par le responsable de la *Jamaâ* au roi, lui demandant d'intervenir pour régler le statut du mouvement en 1987. Voir aussi *Mithaq Al Jamaâ* (la charte de la "Jamaâ", documents privés).

b) "Al adl wa al ihsan"

Jamaât Al Adl wa Al Ihsan (groupe de justice et de bienfaisance), est considéré comme le groupe islamiste le plus important, à la fois politiquement et en raison de son organisation clandestine. Cette association a été créée par Cheikh Abd Essalam Yassine¹⁴ qui en est devenu le guide spirituel. Le mouvement s'est fait connaître au début des années 70 sous le nom de *Ousrat Al Jamaâ* (la famille du groupe). En 1979, à sa sortie de prison, Cheikh Yassine fonda une nouvelle organisation sous le titre de *Al Jam'iyah Al Kheiriya Al Islamiya* (l'association de bienfaisance islamique) et publia la revue *Al Jamaâ* qui fut interdite au bout de seize numéros. Suite à cette sanction, l'association publia *Al Khitab* (le message) et *Al Sobh* (le matin) qui connurent le même sort que la *Jamaâ*. En 1989, après sa deuxième sortie de prison, Cheikh Yassine fonda *Al Adl wa Al Ihsane*. Cette dernière fut dissoute par les autorités au mois de Janvier 1990.

La lettre intitulée "L'Islam ou le déluge"¹⁵, envoyée par le guide spirituel au roi en 1974 pose les premiers jalons de la pensée politique du mouvement. En général, la pensée de la *Jamaâ* se compose des propres écrits de Cheikh Yassine auxquels s'ajoutent les règlements spécifiques de l'organisation. L'ouvrage de Cheikh Yassine *Al Minhaj Al Nabawi* (la voie prophétique) dans lequel il développe ses principales conceptions à la fois sur le plan idéologique et en matière d'organisation, constitue la référence de base du mouvement.

Al Adl wa Al Ihsane se différencie des autres organisations islamistes en ce qu'elle réprovoque l'assassinat politique¹⁶ et refuse la violence armée. Elle refuse d'imputer à la société l'accusation d'impiété (*Al takfir*). La société souffre de dissension (*Al fitna*), mais elle n'est pas païenne (*Jahiliya*), d'où la nécessité d'anéantir les dissensions et non les gens¹⁷.

Disculpant la société, Cheikh Yassine s'attaque à l'élite politique n'hésitant pas à qualifier les gouverneurs de païens, d'athés, de tyrans et de pervers¹⁸. Ces gouverneurs n'ont d'autre choix que de recouvrer la raison¹⁹ en pratiquant la sharia. S'ils refusent de revenir dans le droit chemin, la *Kaouma* (le soulèvement des croyants) les anéantira et ramènera la société sur la voie de l'islam et de la *Khilafa*²⁰ pour lui assurer la sécurité et la prospérité.

¹⁴Né en 1927, Cheikh Yassine a commencé sa vie professionnelle comme enseignant à Marrakech puis directeur de l'école de formation des enseignants à Rabat et enfin inspecteur de l'enseignement. Quand à son itinéraire politique, il l'a inaugurée par son retrait de la *Zawiya Boutchichiya* en raison des divergences entre lui et Cheikh Al Zawiya sur diverses questions, entre autres le rapport entre la politique et la religion.

¹⁵Dans cette lettre (140 pages), Cheikh Yassine demande au roi de recouvrer la raison (*thaouba*), comme l'a déjà fait Omar Ibn Abd El Aziz. La *Thaouba* exige du roi de prendre une série d'initiatives telles que se débarrasser de ses conseillers, abolir la *Bay'â* coercitive, dissoudre les partis politiques, établir l'économie islamique etc. Cette lettre lui a valu un séjour de plusieurs mois dans un hôpital psychiatrique et plus de 3 ans d'emprisonnement.

¹⁶Revue *Al Jamaâ*, n° 6, p. 94.

¹⁷Yassine Abd Essalam. *Al Minhaj Al Nabawi* (la voie prophétique), Ed. Fadala al Mouhadia, 1982, p. 261.

¹⁸Ibid. p. 5 et p. 24.

¹⁹Ibid. p. 25.

²⁰Ibid. p. 5.

B- Les "nouveaux oulémas" se rebellent : "Gare aux gens du monde et aux hommes du pouvoir !"

Sophistiquée, affinée au gré des circonstances et appliquée avec méthode, la stratégie du pouvoir est pourtant confrontée à un autre défi, émanant cette fois du coeur même de l'institution des oulémas, considérée comme officielle. Au début des années 90, un groupe dont Abdel Aziz Ben Siddiq, Driss Al Jay, Mohamed Zouhal, Yahya Ben Mohammed Mderghri, Mohammed Moutawakil a commencé à poser les premiers jalons d'un discours critique face au pouvoir et à "ses" oulémas. Ces contestataires ne sont pas encore parvenus à formuler un contre-projet, puisqu'ils sont encore dans la phase de formulation d'une position propre, basée sur la sharia, mettant en garde contre les risques de rester passif de "déviation" qui consiste à se soumettre aux gouvernants par peur ou par cupidité.

Les missives rédigées par Abdel Aziz Ben Seddiq, et publiées par le journal dont il assurait la direction, *Majmaâ Al Bahrayn*, frappent par l'audace des positions exprimées par ce *Faqih*, en des termes souvent virulents. A titre d'exemple, Ben Seddiq considère la décision prise par le ministère des Affaires religieuses, imposant l'unification des prêches du vendredi, comme "non conforme à la sharia et la prière du vendredi avec de tels prêches comme étant "nulle"²¹".

Ben Seddiq attire l'attention sur l'hostilité des infidèles (*kouffar*) à l'égard des musulmans en affirmant : "Il suffit de rappeler la position de l'Europe infidèle toute entière, guidée par l'Amérique, contre la révolution islamique d'Iran (...). Le refus par les Etats-Unis d'accorder un visa à Yasser Arafat qui devait s'adresser à l'ONU parce qu'il est musulman" et voilà "l'affaire Salman Rushdie, qu'il soit maudit, cet homme est protégé par l'Occident parce qu'il nuit aux musulmans et a diffamé leur Prophète et leur Coran "²².

A trois occasions, les positions de ces oulémas ont pu s'exprimer à travers des *fatwa* prononcées collectivement au nom "d'un groupe des oulémas du Maroc", bien qu'un tel groupe n'ait aucune existence juridique. Les deux premiers événements ont trait à des questions ayant une dimension panarabe. Il s'agit de la guerre du Golfe et de la conférence de Madrid. Le troisième est lié à la décision prise par le pouvoir, d'évincer et d'arrêter les Imams de la prière du Vendredi qui ont refusé d'obtempérer à l'ordre décrété par le Ministère du *Waqf* et des Affaires Islamiques de prononcer un prêché unique et officiel lors de ce culte.

²¹ (...) les croyants doivent refaire la prière du vendredi en se prosternant quatre fois (au lieu de deux), car le prêché, pour lequel la prière du vendredi a été instituée, ne satisfait pas aux conditions prescrites par les docteurs de la loi" écrit Abd El Aziz Ben Seddiq dans son journal *Majmaâ Al Bahreyn*, n° 5, 1988. Parmi ses autres prises de positions célèbres, celle qui dit "Le gouvernant injuste doit être destitué, et s'il juge une affaire, son jugement ne peut être valable", n°14, 1992.

²²Voir la "Fatwa" de Ben Seddiq dans *Majmaâ Al Bahreyn*, n° 16.

Dans une *fatwa* qu'il prononça à propos de la guerre du Golfe, il énuméra un certain nombre d'arguments puisés dans la sharia, rendant illicite le fait de s'allier à des "polythéistes" pour combattre des musulmans. Denonçant "les oulémas du mal qui ont fermé les yeux sur ces textes coraniques et sur la Sunna du prophète, prônant qu'il est licite de s'allier aux infidèles", sa conclusion est sans appel : ce qui se passe dans le Golfe relève de l'impiété et de l'égarément, décrivant les oulémas qui l'ont légitimé "comme des monstres, prêts à faire ce qu'on leur ordonne, sans conscience et sans corps, tels des singes (...), des porcs préoccupés seulement par leur panses"²³. Il ajoute : "Les ennemis ne ménagent aucun effort pour nous faire du mal, nous trahir, nous porter des coups chaque fois qu'ils le peuvent. Cela ne mérite même pas d'explications. Il nous suffit pour preuve de rappeler qu'ils ont, avec à leur tête l'Amérique, cette puissance ennemie de l'Islam et de l'humanité, implanté l'Etat des juifs au coeur de notre patrie, lui prodiguant argent et armement par haine des musulmans et pour mieux les combattre"²⁴.

La dénonciation de la position officielle face à la guerre du Golfe, qui s'est traduite par l'envoi de soldats marocains en Arabie Saoudite fut particulièrement virulente : "le fait, pour certains Arabes et Musulmans, de participer à cette sale guerre, sous le commandement tyrannique américain, contre le peuple musulman d'Irak (...) soit par l'envoi d'argent et de soldats, soit en exprimant son soutien, constitue un alignement net sur les positions des ennemis de l'Islam, qui oeuvrent pour la destruction des ressources de la Oumma (nation) islamique et pour sa soumission, ce dont ils portent pleinement la responsabilité devant Dieu, devant l'Histoire et devant leur peuple ..." ; et d'ajouter : "il est du devoir de tout musulman de soutenir, par tous les moyens dont il dispose, ses frères musulmans en état de Jihad (guerre sainte) contre les ennemis de la Oumma, contre ces envahisseurs et agresseurs"²⁵.

Dans la même veine, ce même groupe a publié un communiqué au sujet de la conférence de paix israélo-arabe, sous le titre "Communiqué de droit et de conseils adressés à tous les Musulmans, gouvernants et gouvernés". Les oulémas y décrètent que la responsabilité de la cause palestinienne n'incombe pas aux seuls Arabes ou Palestiniens, mais à tous les Musulmans. Aucun gouvernant, ni gouvernement, ni organisation, n'a le droit d'en disposer, autrement qu'en conformité avec les prescriptions du glorieux Coran et de la Sunna du Prophète, se rapportant au devoir de libérer la Palestine par le *Jihad*. Le communiqué passe en revue les prises de position des oulémas du Maroc et du monde musulman, rejetant toute réconciliation avec Israël²⁶, pour statuer que "toute cession à Israël de la moindre parcelle de

²³Idem.

²⁴Idem.

²⁵Ce communiqué a été publié par la plupart des journaux de l'opposition et les organes islamistes, dont *Al Fourqane*, n° 23, avril - mai 1992.

²⁶Ce communiqué rappelle les *Fatawi* prononcées par les oulémas du Maghreb et Machrek depuis l'occupation de la Palestine jusqu'à 1989, ainsi que la "Fatwa" signée par 61 des oulémas de tous les pays musulmans,

la Palestine, toute concession faite au détriment du droit du peuple palestinien de créer son Etat indépendant, et souverain, avec Al Qods pour capitale, seront en contradiction flagrante avec la légitimité islamique"²⁷.

Selon ce communiqué, ce genre de décision ne souffre pas seulement d'un manque de légitimité islamique, mais aussi d'une carence de légitimité politique. Les peuples musulmans n'ont pas été consultés et n'ont pas mandaté leurs gouvernements, d'une façon pleinement démocratique, "à prendre des décisions aussi déterminantes" et d'une portée aussi vitale. Ces peuples ne doivent donc pas se sentir engagés par les concessions que font leurs gouvernements lors de ces négociations²⁸.

Ces oulémas rappellent par ailleurs que la constitution stipule que le Maroc est un pays musulman, au sein duquel l'Etat et la religion ne peuvent être séparés. D'autre part, le principe de "prêcher le Bien et de prévenir le Mal" est au coeur même de l'activité politique en terre d'Islam. Tels sont les fondements, puisés dans la sharia et les lois, invoqués par les oulémas dans leur communiqué en réaction à la décision du pouvoir de révoquer et d'arrêter les imams récalcitrants. Ces derniers figuraient d'ailleurs parmi ceux qui avaient contesté la position officielle face à la guerre du Golfe, et parmi ceux qui avaient récusé la décision du ministère des *Waqf* et des Affaires islamiques de lire un prêche unique et officiel lors de la prière du vendredi. Le communiqué du "Groupe des oulémas" a dénoncé cette décision comme étant "une nouvelle hérésie politique", arguant que les prêcheurs ne "sont pas de simples hauts-parleurs relayant les prêches ministériels, mais des savants et des *faqih*". Leur révocation est jugée illégale et ne procède que d'un "abus de pouvoir", d'autant plus que les émoluments perçus par les imams et les prêcheurs du vendredi ne proviennent pas du budget de l'Etat, mais des *waqfs* consentis par des bienfaiteurs, sans conditions ni restrictions de leurs parts²⁹.

III - Un défi et plusieurs réponses : non à la guerre...oui à la fermeté

Le pouvoir s'est rendu compte qu'il ne pouvait affronter ces nouveaux défis sans introduire d'autres éléments dans sa stratégie. Avec la montée de l'islamisme politique, qui n'hésite pas à menacer les règles jusque là établies et respectées, avec l'audience qu'il commence à recueillir

declarant illicite toute concession de la moindre parcelle de la Palestine. Il rappelle aussi la déclaration faite par la "Ligue des oulémas du Maroc" considérant comme nulle, au yeux de la loi et de la sharia, l'accord de paix israélo-égyptien de 1979.

²⁷Publié par *Al Sahwa* (le Réveil), n° 3, 1991, p. 16. Le communiqué est daté du 9 septembre 1991.

²⁸Idem.

²⁹Publié par certains journaux de l'opposition, dont *Al Ittihad Al Ichtiraqi*, (l'Union socialiste) du 19 février 1991. Le communiqué cite les noms de 12 prêcheurs révoqués, mentionnant l'existence d'autres prêcheurs qui n'auraient démissionné en signe de protestation contre les harcèlements dont ils auraient été l'objet de la part des agents du pouvoir.

parmi des secteurs de plus en plus larges de la jeunesse, le pouvoir a compris qu'il ne pouvait s'appuyer sur le corps des oulémas comme instrument de légitimation après s'être appliqué, pendant des années, à en ébranler les assises. Il a jugé nécessaire d'appliquer une politique de contrôle et de restructuration couvrant divers domaines politique, juridique, économique, administratif, et religieux.

A - Encadrement religieux et éducatif : Ouverture et fermeté

*"Il nous faut absolument nous intéresser au "Réveil Islamique" (Sahwa Islamiya) sans nous y opposer ou combattre ses parasites, comme d'autres l'on fait, dans certains pays musulmans par ignorance de la religion, de la politique et de la morale (...). Il faut considérer ce mouvement comme un élément positif pouvant servir à réformer la société"*³⁰. A travers cette déclaration, le ministre des Affaires religieuses traduisait la nouvelle approche officielle adoptées à l'égard du "Réveil Islamique" appelant à une "assimilation positive" du mouvement. Mais cette assimilation exige une certaine fermeté *"afin de ne pas laisser les malins jouer leur jeu"*³¹. Il nous faut en outre *"oeuvrer progressivement par le biais de l'éducation et de l'enseignement religieux (...) afin de nous rassurer sur notre religion que certains veulent présenter comme figée en la réduisant au monothéisme et à la jurisprudence (Fiqh)"*³². Le rôle de la religion est de *"rapprocher l'islam véritable des musulmans"*³³.

Ces discours prononcés par le roi et par le ministre des Affaires religieuses à la première session de l'université d'été sur le "Réveil Islamique" en 1990 posent les jalons de la nouvelle stratégie adoptée par le pouvoir. Comme le suggèrent ces textes, cette politique comporte deux volets complémentaires : la récupération et la fermeté.

La stratégie de récupération s'est traduite par les mesures suivantes:

- L'autorisation accordée aux associations islamiques -y compris quand elles n'avaient pas de statut légal- à publier leurs journaux et leurs revues, dans le but de les faire sortir de la clandestinité, de mieux connaître leurs positions et évaluer leur audience
- L'organisation de conférences et de manifestations culturelles et religieuses, en y invitant la plupart des activistes de ces milieux et en leur laissant toute liberté de débattre des problèmes essentiels qui se posent à la pensée islamique contemporaine : l'éducation, la *Khilafa*, la *Bay'a*, etc.³⁴.

³⁰Discours du ministre des Affaires islamiques à l'ouverture de la première session de l'Université d'été sur le "Réveil Islamique", Septembre 1990.

³¹Discours du roi Hassan II, adressé à la première session de l'Université d'été sur le "Réveil Islamique", Septembre 1990.

³²Idem.

³³Idem.

³⁴En 1980, colloque à Fès sur "l'imam Malek". En 1981, colloque à Marrakech sur *Al Qadi Ayyad*. En 1985, colloque à Laâyoune sur "la *Bay'a* et la *Khilafa* en Islam".

- La création d'une "Université d'été du Réveil Islamique"³⁵.

Au niveau de l'éducation -comme nous l'avons déjà vu- les institutions d'enseignement traditionnel ont été dessaisies de leur autorité, soit par leur rattachement au ministère de l'Education, soit par la création d'institutions concurrentes. Outre qu'elle correspondait à la volonté du pouvoir d'accaparer les centres de production symbolique au départ, cette politique de rattachement était dictée, par la nécessité de faire face aux mouvements de gauche. Mais comme elle était destinée à combattre les idéologies "importées", elle fut élargie par la suite au mouvement islamiste. Elles s'est traduite notamment par les mesures suivantes : dans l'enseignement primaire, le rattachement des institutions d'enseignement traditionnel au ministère de l'éducation. Jadis dénommées *Mssid*, elle deviennent en 1968 des sortes d'écoles préscolaires ; dans le secondaire, la promotion des collèges d'enseignement *Al Assile* (authentique) existant dans la plupart des grandes villes marocaines ; dans le supérieur, le rattachement de "l'Université Al Qarwiyne" au ministère de l'éducation et la création de nouvelles institutions semblables ("Faculté de la Langue Arabe" à Marrakech, "Faculté de la sharia" à Fès et à Agadir, et "Faculté des Sciences Religieuses" à Tétouan). En 1979, le ministère s'est attaché à créer une branche d'études islamiques au sein de la faculté des lettres et des sciences sociales. En outre, l'éducation islamique est devenue obligatoire à tous les niveaux d'enseignement. Le pouvoir tenta également de supprimer la philosophie en terminale en la remplaçant par "La pensée islamique". Mais suite à un compromis, les deux matières purent coexister quoiqu'aux dépens de la philosophie qui s'est trouvée progressivement marginalisée.

La stratégie de fermeté annoncée dans les discours précédents se matérialisa sous de diverses manières, visant en premier lieu les "mosquées qui risquaient de s'écarter de leur mission religieuse et morale". Selon le pouvoir, "cette mission consiste à prévenir le relâchement des mœurs et la désagrégation de la famille, et à insuffler l'esprit de fraternité et de solidarité, loin des déviations nuisibles à l'unité et porteuses de zizanie". Pour en restaurer l'esprit, le pouvoir prit les mesures suivantes :

-L'interdiction de construire de nouvelles mosquées sauf sur décision des autorités locales et en coordination avec les conseils régionaux des oulémas. Les gouvernements régionaux ne peuvent "accorder de permis de construire, que sous certaines conditions, car certaines mosquées qui n'ont pu être gérées par les *Houbous*³⁶, se sont transformées en repères pour ceux

³⁵La première session de l'Université d'été sur le "Réveil Islamique" (*Assahwa Al Islamiya*), s'est déroulée à Casablanca en 1990 avec pour thème "le Réveil Islamique, réalité et perspective". La deuxième session s'est déroulée également à Casablanca, sur le thème de " l'orientation pédagogique islamique ; pour l'édification d'un Etat moderne". La troisième session qui a eu lieu en 1994 a été consacrée à "La tolérance".

Le journal islamique *Al Sahouwa*, commenta les travaux de cette session comme une tentative du pouvoir de préparer l'opinion à la normalisation avec Israël, n°29, 1994, p. 4.

³⁶Malgré l'existence d'un texte juridique (Dahir de 1918) soumettant l'ensemble des lieux de culte au contrôle du pouvoir, celui-ci n'avait pas les moyens matériels de prendre en charge le nombre impressionnant des mosquées construites par les "bienfaiteurs". Les statistiques officielles comptaient en 1980, 25 000 mosquées dont 11 000

qui ne pratiquent pas leur prière avec la *Jamaâ*, ou ils prient d'une manière différente de la *Sunna*³⁷.

-La limitation des heures d'ouvertures des mosquées aux horaires de prières .

-L'unification du prêche du vendredi, devenu texte officiel, et la mise à l'écart des prédicateurs refusant de se soumettre à cette règle.

-Le contrôle de la formation des imams, des muezzins et des prédicateurs dans les centres rattachés au ministère des Affaires religieuses, en les transformant en fonctionnaires. En outre, depuis le 1er novembre 1984, c'est le ministre des Affaires religieuses qui nomme désormais les imams des mosquées.

Enfin, le corps des oulémas a été profondément restructuré de manière à élargir et à renforcer son champ d'action en assignant de nouvelles missions, sans toutefois déroger à une règle essentielle : celle de sa non-immixtion dans les affaires politiques puisque selon les paroles du roi, *"le rôle des oulémas n'est pas de donner des leçons en politique, il n'est pas de leur ressort que les prix du carburant et du tabac augmentent ou baissent"*³⁸.

Cette restructuration a pris forme avec la création d'un "Conseil Supérieur des oulémas" et de "Conseils Provinciaux des oulémas", présidés par le roi lui-même, selon les dispositions du *Dahir* du 8 avril 1981. Ce *Dahir* régleme les activités de cette nouvelle institution et la charge de raviver les chaires de prêche, assurer l'instruction populaire dans les mosquées, gérer ces dernières, aider les milieux populaires à prendre conscience des fondements spirituels, moraux et historiques de la nation, contribuer à la sauvegarde de l'unité doctrinale et religieuse du pays, à lutter contre les doctrines d'origine étrangère qui constitueraient une menace pour la nation marocaine et pour ses valeurs authentiques³⁹.

S'il est vivement recommandé aux oulémas de ne pas intervenir dans la vie politique du pays, en revanche, les questions liées à la sécurité les concerne au premier chef. *"(...) Si le comportement blâmable de telle ou telle personne dans la rue n'est pas de votre ressort, les questions touchant à la sécurité doivent, par contre, constituer une de vos préoccupations essentielles"*. Ainsi, et au titre des missions qui leur incombent, ils doivent avertir les autorités au cas où une hérésie viendrait à s'exprimer dans un lieu de culte, ce qui est, bien entendu loin d'être un acte de délation, et constitue au contraire un devoir religieux impérieux. *"Nos ancêtres ne faisaient pas les choses à la légère. Ils savaient ce qu'ils faisaient, même en ce qui concerne les mosquées, pour défendre la Sunna et non par délation. Il y avait celui qui*

seulement contrôlées par les autorités. Voir : A. Tozy, *Champs et contre-champs politico-religieux au Maroc*, Thèse de doctorat. Université d'Aix-en-Provence, 1984, p. 164.

³⁷Discours du roi adressé lors de la deuxième session du "*Majlis Ilmi Al Aâla*"(conseil religieux suprême) et des "*Majaliss Iqlimiya*"(conseils régionaux).

³⁸Discours d'ouverture adressé par le Roi lors de la première session du "Haut conseil des oulémas", Juin 1982.

³⁹Le *Dahir* instituant le "Haut Conseil des oulémas", promulgué le 8 avril 1981.

prononce le prêche, l'imam, le muezzin et le laveur des morts. Tous ces hommes avaient l'habitude d'avertir le Mahkzen dès qu'ils constataient une hérésie. De nos jours, rien ne nous parvient de vos mosquées de provinces"⁴⁰.

B - Encadrement juridique : La loi, une arme à double tranchant.

Depuis les trente dernières années et jusqu'à ce jour, la question constitutionnelle constitue l'enjeu central des rapports entre le pouvoir et l'opposition ; devenant ainsi le thème principal de la lutte politique. Cet enjeu reste lié aux questions de la participation politique et l'alternance, faisant de la "désacralisation" des pouvoirs publics et de leur insertion dans le champ de la légalité, une revendication essentielle de l'opposition dans sa lutte contre le pouvoir, et cela à chaque fois que se pose la question de la Constitution.

Avec l'indépendance, la question constitutionnelle s'est posée de façon aiguë, mais selon deux perspectives contradictoires. Si l'opposition voulait, en posant le problème de la constitutionnalité du régime à bâtir, aboutir à l'instauration d'un Etat de Droit, l'élite au pouvoir ne cherchait, de son côté, qu'à s'en servir afin de parer le régime d'une légitimité constitutionnelle, sans pour autant remettre en cause son caractère théocratique.

Il suffit, en effet, de lire les textes des constitutions adoptées durant les trois dernières décennies (en 1962, 1970, 1972, 1992), ainsi que les différents amendements partiels apportés (celui de 1980 sur l'âge légal du souverain ou celui concernant la prorogation de la législature de 4 à 6 ans), pour percevoir aisément la filiation entretenue entre le régime de sultanat d'antan et le régime actuel de la *Bay'â*, tel qu'institué par un texte puisant dans les principes temporels, à savoir la Constitution.

Dans tous les textes institutionnels transparait cette synthèse inédite entre les obligations et les prérogatives temporelles du Sultan d'un côté, son statut de Commandeur des croyants, de l'autre, faisant du mandat accordé par l'acte de la *Bay'â* un devoir religieux, selon une lecture d'un verset coranique disant "Ceux qui te font allégeance font allégeance à Dieu". En un mot, ce mandat de nature religieuse interfère avec le mandat légal et le conforte.

Cela signifie-il que la référence légale du pouvoir n'est que purement symbolique, invoquée par l'élite au pouvoir dès que la nécessité s'en fait sentir ?

Nous avons dit plus haut que le processus de redéfinition du régime politique marocain s'est engagé selon un axe principal : réduire les prérogatives du Sultan tout en les insérant dans le

⁴⁰Discours du roi à l'occasion de la deuxième session du "Haut Conseil des oulémas et des conseils provinciaux".

cadre légal. Cette question de la légalité et de la Constitution a donc toujours été la préoccupation majeure du mouvement national progressiste dès les premiers jours de l'indépendance. Point essentiel de tous ses programmes, même quand le rapport de forces ne lui était pas favorable, ou quand la lutte prenait une tournure violente comme ce fut le cas pendant presque vingt ans.

La première bataille, ayant pour enjeu la Constitution, eut lieu juste à l'issue de la première période d'entente, qui prit fin avec la destitution du gouvernement d'Abdallah Ibrahim en 1961⁴¹. Ce dernier épisode inaugura une phase d'affrontements violents entre le pouvoir et l'opposition, sous forme de lutte armée (1963), de soulèvement (1965) ou d'assassinat politique (enlèvement et assassinat de Mehdi Ben Barka en octobre 1965). Durant cette période de mésentente, deux textes constitutionnels ont été proposés et adoptés par référendum en 1970 et en 1972. Malgré le refus opposé à ces textes par le mouvement national (l'Union Nationale des Forces Populaires en 1962 et le Bloc National en 1970, 1972), il est difficile de n'y voir que le simple reflet du désir du pouvoir de tout contrôler.

Ils reflétaient à la fois la volonté de préserver les privilèges dont jouissaient certains milieux, celle de sauvegarder les équilibres entre les groupes linguistiques, d'élargir la présence de l'administration, en liant les individus et les groupes aux centres d'organisation administratifs dans les villes et les campagnes.

Ainsi, si le pouvoir a sa logique, la loi, de son côté, a la sienne propre, qui lui permet d'investir les différents champs sociaux, à endiguer toute volonté de contrôle coercitif de la part des autorités, à instituer sa propre dynamique, à satisfaire aux exigences de modernisation. Cette référence à la légalité allait donc s'imposer comme un outil dans la lutte, non seulement entre l'opposition et le pouvoir, mais aussi entre ce dernier et les institutions de la Société Civile, telle les associations des droits de l'homme, les syndicats et les associations féminines ; une lutte dont la revendication centrale était une juste application des lois en vigueur afin d'en empêcher la manipulation au gré des circonstances politiques⁴², et la promulgation d'autres législations (telle la législation du travail).

Le référendum sur la Constitution de 1992 eut lieu dans le cadre d'une nouvelle configuration politique, caractérisée par l'émergence de nouvelles réalités, devenues incontournables. La première d'entre elles était liée à la fin de la période d'entente, instaurée entre le pouvoir et l'opposition depuis 1975, à la faveur de la question du Sahara, puis à propos du processus de démocratisation mis en place en 1976. Cette période n'était pas, contrairement aux espérances

⁴¹Ce gouvernement a été formé par l'aile radicale du parti de *l'Istiqlal*, dirigée par Abd Allah Ibrahim, Mohammed El Basri, Mahjoub Ben Seddiq, Abd Errahim Bouabid etc. Cette aile a fini par faire sission en 1959 pour former l'U.N.F.P.(Union Nationale des Forces Populaires).

⁴²A plusieurs reprises, les autorités ont interprété les lois selon les circonstances politiques du moment. Ainsi, la justice peut prononcer des peines allant de 20 ans de prison ferme à quelques mois avec sursis, pour la même accusation, selon les circonstances politiques ou le délit a eu lieu. Voir le procès de Marrakech de 1984 .

du pouvoir, celle d'une trêve complète, puisqu'elle a été ponctuée par une série d'épreuves de force plutôt violentes (grèves du corps enseignant en 1979, émeutes du 20 juin 1981, émeutes de janvier 1984). D'un autre côté, ce référendum survint dans des conditions politiques particulières, notamment avec la formation d'un "Bloc démocratique", regroupant les cinq partis de l'opposition, précédée, elle même, par un mémorandum présenté par l'*Istiqlal* et l'USFP au roi, répertoriant les amendements que les deux partis jugent nécessaires d'apporter à la Constitution.⁴³

Malgré cette attitude de l'opposition face à l'amendement du texte constitutionnel, ainsi qu'à l'acte référendaire, appelant soit à l'abstention (l'*Istiqlal*, l'USFP, l'Union Nationale, l'Organisation d'Action Populaire Démocratique) soit au boycott (Parti de l'Avant-garde ainsi que certaines formations gauchistes), quelques points positifs ont tout de même été enregistrés. Certaines des revendications de l'opposition ont, en effet, été satisfaites dans le nouveau texte constitutionnel, tel le fait de faire figurer le respect des droits de l'homme tels que définis par les conventions internationales, le recouvrement par l'instance parlementaire de certaines de ses prérogatives -notamment l'obligation pour le gouvernement d'avoir la confiance d'une majorité de députés (Art. 59), la séparation entre la proclamation de l'état d'exception et la dissolution du Parlement (Art. 35) et la création d'un Conseil constitutionnel ayant pour fonction d'examiner la constitutionnalité des lois promulguées. En un mot, l'instauration d'un espace légal, ouvert aux débats et à la négociation.

Le fait que la plupart des textes l'instituant aient été obtenus au prix de luttes acharnées entre le pouvoir et l'opposition, constitue non seulement un levier pour transformer les sujets en citoyens, mais aussi un outil permettant de préserver les équilibres entre le pouvoir et l'opposition, entre les composantes politiques ou idéologiques de la société. Deux exemples sont significatifs à cet égard.

Le décret du 29 septembre 1993, portant sur l'amendement de la *moudaouana* (Code du Statut Personnel). Malgré l'existence d'un très large courant optant pour un tel amendement et regroupant aussi bien les partis de l'opposition (l'*Istiqlal*, l'USFP, l'OAD, PPS, PA) que les associations et organisations féminines, l'amendement obtenu relevait davantage du compromis, répugnant à toucher aux prescriptions de la sharia dans le domaine du statut personnel, et se limitant à une réforme des procédures de divorce, désormais conditionnées par un jugement prononcé par un tribunal, en présence des deux parties. Quant à la polygamie, bien qu'elle n'ait pas été abolie, obligation est désormais faite à l'époux, de consulter sa première épouse. Quant à la femme ayant atteint l'âge légal, elle peut, si elle n'a pas de père,

⁴³Les partis d'opposition ont arrêté ces projets d'amendement lors de leurs congrès respectifs. Voir par exemple les résolutions du VIIème congrès de l'U.S.F.P.(Union Socialiste des Forces Populaires), ou celles du congrès de l'O.A.D.P. (Organisation de l'Action Démocratique Populaire) en 1990.

se marier sans tenir compte de l'avis de son tuteur éventuel⁴⁴.

Le deuxième exemple est relatif aux articles du code pénal marocain traitant des délits se rapportant aux cultes. L'article 220 du code en question stigmatise l'usage de la violence, de l'intimidation ou de la contrainte pour pousser quelqu'un à embrasser un culte, à y assister ou à s'y soustraire, ou encore pour détourner un musulman de sa foi. L'article 222, sanctionne la rupture ostentatoire du jeûne du ramadan sans dispense prévue par la sharia, et l'article 223, le fait "de détruire des objets de culte".

Au total, ces lois sont le fruit de longues luttes et d'efforts déployés afin de modifier la nature des rapports entre le souverain et ses sujets. Un tel changement n'aurait, néanmoins, pas été rendu possible sans l'effort de conciliation entre deux sources de législation dans un pays dont la constitution postule son appartenance religieuse, celle constitué par le *Fiqh* islamique, d'une part, et celle incarnée par le constitutionalisme libéral, d'autre part.

C - L'encadrement administratif et politique

a) Au niveau administratif

L'encadrement politique et administratif n'est pas moins important et moins efficace que celui analysé dans les domaines religieux et juridique.

Signalons d'abord que l'élargissement de la base sociale du pouvoir est allée de pair avec ses choix économiques et sociaux. Cette évolution, principalement déterminée par la politique en matière d'enseignement, a permis à l'Etat de modifier son ancienne structure basée sur le soutien apporté par l'alliance entre les notables et les grandes familles citadines arabes et juives. En témoigne de façon significative le changement des responsables au sein des différents gouvernements qui se sont succédés depuis les années 70. Des éléments jeunes, ayant des formations de niveau élevé en science et en technologie, occupaient alors des postes importants. Ces nouveaux cadres, dont la majorité sont diplômés des grandes écoles, et pour certains d'entre eux issus de milieux ruraux, ne doivent leur ascension ni à leurs origines ni à des privilèges hérités, mais à leur seul mérite. Ils n'ont accompli ni exploits nationalistes ni actes héroïques. Malgré le clientélisme encore dominant, c'est en fonction de leurs compétences qu'ils sont parvenus à ces fonctions⁴⁵.

⁴⁴Publié dans le journal officiel, n° 4222 du 29 septembre 1993.

Dans son "Discours du siècle" prononcé à la fin de l'année 1400 de l'hégire, le roi a déclaré que la sharia est à même de contenir toutes les phases de développement, et applicable à toute époque et pour toute génération, sans besoin d'introduire les moindres modifications ou changements quant à ses principes.

⁴⁵Voir la formation des gouvernements des années : 1971, 1972, 1974, 1977, 1983, 1985 etc.

Au cours des années 70, une série d'initiative sera prise dans le même sens. La division du pays en 7 régions économiques par le *Dahir* du 16 juillet 1971, afin de mieux assurer le développement dans les différentes contrées du pays et de limiter l'exode rural. On a alors vu l'Etat récupérer des terres qui appartenaient encore aux anciens colons pour les redistribuer aux petits paysans et à créer les coopératives agricoles. En mars 1973, la marocanisation des entreprises à capitaux étrangers (hormis Omnium Nord Afrique, O.N.A.) a permis aux classes moyennes de s'intégrer dans le système économique en place, s'éloignant ainsi des idées et projets radicaux. Plus récemment, après avoir été longtemps négligé et marginalisé, le nord du pays s'est vu consacré une enveloppe de 20 milliards de dirhames destinée à l'amélioration de son infrastructure, à la limitation de l'économie parallèle et à l'affaiblissement du pouvoir des narco-traficants⁴⁶. Parallèlement à ces initiatives, l'Etat s'est attaché à préserver la fonction d'institutions archaïques datant- pour certaines d'entre elles - d'avant la colonisation. Nous n'en citerons que deux exemples : "Les Cheïkhs et les *Muqadams*", dont l'activité officielle consiste à être des intermédiaires entre les citoyens et l'Etat (rédaction des actes de naissances, certificats d'hébergement, notification de jugements, établissement des listes électorales). Quant à leur véritable utilité, elle consiste à surveiller les mouvements et les activités des citoyens et à les contraindre à voter pour certains candidats. Les "*Muhtasib*" et les "*Oumana*"(contrôleurs des prix et Chambellans)⁴⁷, titres qui ont été rétablis par *Dahir*, suite au soulèvement en juin 1982 de Casablanca contre la hausse des prix : ces fonctionnaires sont chargés de contrôler la qualité et les prix des produits alimentaires ainsi que de sanctionner les opérations frauduleuses, comme le prévoit la loi islamique. En fait, il s'agit d'imputer la responsabilité des hausses et fraudes diverses aux petits commerçants pour épargner à la politique économique définie par l'Etat.

b) Au niveau politique

Le processus démocratique a vu le jour suite à divers événements qui ont mis le pouvoir politique en question : les deux coups d'Etat de 1971-1972, le soulèvement armé de l'aile radicale de "l'Union Nationale des Forces Populaires" dirigé par Mohammed Albasri en mars 1973, la constitution de diverses cellules armées dirigées par Mustafâ Al Wali, qui ont réalisé des opérations contre l'occupant espagnol au sud du Maroc. Cette dernière obligea l'Etat à poser la question de l'intégration territoriale.

C'est dans ce contexte que le pouvoir a cherché à établir un dialogue avec l'opposition déjà affaiblie par la répression de mars 1973. Ce dialogue a abouti à un compromis au terme duquel l'opposition a accepté de s'intégrer dans le "consensus national" de rigueur sur la

⁴⁶Ainsi, l'Etat a interdit à 48 candidats de se présenter aux dernières élections en raison de leur implication directe ou indirecte dans les problèmes de drogue. Cela ne les a pas empêché de chercher à influencer les électeurs en usant de pressions multiples.

⁴⁷Ces institutions ont été restaurées après le soulèvement de Casablanca contre la hausse des prix en 1982. Voir le *Dahir* dans le journal officiel, n° 3636 du 7 juillet 1982.

question du Sahara. En contrepartie, l'Etat s'est engagé à mettre fin à l'état d'exception, à organiser des élections libres, à lever les sanctions contre "l'Union Nationale des Etudiants du Maroc" et à libérer les détenus politiques.

Ainsi le pouvoir, après avoir clairement tracé les limites de toutes les institutions mises en place⁴⁸, n'a pas hésité à organiser les élections de 1976-1977. Et depuis, on a vu naître, à l'occasion de chaque nouvelles élections, des partis politiques soutenus par le pouvoir. Ces créations viennent non seulement perturber l'équilibre recherché entre les deux pôles que sont l'Etat et l'opposition, mais elles faussent aussi le jeu politique en multipliant le nombre de partis, créant ainsi le sentiment que le pouvoir a réussi à répondre à l'exigence d'un pluralisme réel par un multipartisme formel.

Dans cette stratégie, le mouvement national apparaît objectivement comme un partenaire à part entière du pouvoir. Divers sont les éléments culturels et historiques qui ont déterminé la forme et le poids de la présence du religieux dans le discours du mouvement national au Maroc. Certains sont constants, dus à la nature même et la formation de ses dirigeants, d'autre conjoncturels liés à ses dissensions internes comme à celles l'opposant à ses rivaux. Les éléments de continuité sont le fruit de la conscience Salafiste de quelques-uns de ses responsables dont la conception de la lutte dépasse le cadre national. Elle englobe un espace plus large dit la "Nation musulmane" dont l'identité est définie ici, de façon plus ou moins cohérente en termes culturels et religieux et qui est exclusive des autres identités. La dimension religieuse, dans le premier cas, étant née d'une référence culturelle et d'une préoccupation politique, ses tenants se sont attachés à développer des arguments pour résoudre les contradictions entre le "texte religieux" (*Al nass*) d'une part, les impératifs du présent et de l'avenir en matière de démocratie et de développement, d'autre part. Ce discours s'est attaché, en fait, à prouver la complémentarité et, même, l'identification entre le "texte religieux" et l'esprit de modernité.

De toutes les composantes du mouvement national, l'*Istiqlal* est le seul parti qui se soit engagé ouvertement dans la défense de la religion comme source et comme référence pour l'organisation de l'Etat et de la société. Il est aussi le parti qui s'est investi le plus (à travers ses dirigeants : Allal Al Alfassi, Abd El Karim Ghallab, Abou Bakr Al Kadiri...) pour résoudre et dépasser les contradictions entre le droit islamique (la Chariâ) et la pensée juridique libérale, entre le sacré et le laïc, et entre l'absolu et le relatif ⁴⁹.

⁴⁸"C'est le roi, avec l'aide du pouvoir exécutif du gouvernement, et du pouvoir législatif du parlement, qui trace et dirige la politique de son pays". Discours du roi Hassan II, 29 mai 1977.

"Tout ceux à qui le tout-puissant a confié une responsabilité législative ou exécutive doivent être soumis à contrôle. Contrôle de Dieu d'abord, puis contrôle du représentant de son prophète sur terre". Discours du roi au Parlement, 13 octobre 1978.

⁴⁹Dans le rapport du congrès du parti de l'*Istiqlal* (Mai 1989), on peut lire : "L'aspect général du parti de

Alors que la dimension religieuse est totalement absente de la doctrine et du programme politique des partis de gauche- Union Socialiste des Forces Populaires (U.S.F.P.), Parti du Progrès et du Socialisme (P.P.S), Organisation de l'Action Démocratique Populaire (O.A.D.P)- elle est en revanche présente au niveau du discours public quotidien. Ces référents religieux qui se sont renforcés pendant la deuxième moitié des années 70, visaient à réfuter l'accusation d'hérésie d'une part, et à accroître leur audience auprès de la population profondément imprégnée des valeurs islamiques, d'autre part.

Ceci dit, les points forts du mouvement national qui lui ont permis de se poser en rival du mouvement islamiste, se situent hors du discours idéologique. Ceux-ci résident dans l'action effective et déterminée qu'il a menée, utilisant tous les moyens allant du combat politique à la violence armée. Contrairement à ce qui s'est passé dans le monde arabe au lendemain de la décolonisation, le mouvement qui a dirigé la lutte nationale, et particulièrement son aile radicale, s'est trouvé mis à l'écart du pouvoir, ses dirigeants emprisonnés ou poursuivis contribuant ainsi à sa radicalisation. Même pendant les années 70, le consensus national autour de la question du Sahara n'a pas empêché l'opposition de s'engager à travers les syndicats, particulièrement la Confédération Démocratique du Travail (C.D.T) dans des luttes qui dégénéraient en affrontements particulièrement violents.

Au total, il serait erroné de ne voir dans cette présence du religieux au niveau du discours du mouvement national qu'une manoeuvre tactique. Elle exprime l'adhésion du mouvement national aux réalités populaires, culturelles, sociales et linguistiques du pays. En effet, l'islam a été le lien capital qui a préservé à cette entité sa cohésion et a garanti la pérennité de son allégeance à son centre politique⁵⁰. Il a été l'épée que les nationaux ont brandie contre la tentative du colonisateur de partager le pays entre Arabes et Berbères en 1932⁵¹. Enfin, ces références à l'islam dans son discours, doublées d'une présence effective sur la scène politique lui ont permis de partager- quoique de façon relative- le champ de la production symbolique avec le pouvoir et les islamistes.

l'Istiqlal, c'est qu'il tient à l'Islam et le défend contre les déviations théoriques et les pratiques portant atteinte à la société musulmane (...) Notre point de référence est la pensée salafiste qui est une pensée révolutionnaire ayant comme objectif de faire évoluer la société sur la base de l'Islam réel". Le parti revendique : "L'abrogation de toute les lois positivistes qui sont contraires aux principes capitaux de l'Islam". On lit aussi dans le même rapport : "L'islam prend soin des intérêts de la société, plus que n'importe quelle doctrine laïque".

⁵⁰Voir John. WATERBURY, *Le commandeur des croyants*, op. cit., pp. 47-48.

⁵¹Hassan BOUÏYAD, *Al Haraka Al Watania Wa El Dahir Barbari* (Le mouvement National et le Dahir Berbère), Casablanca : Dar Tébaà Al Haditha, 1979, p 10. Voir aussi Allal Al Fassi, *Al Harakat Al Istiqlalia Fi Al Maghrib Al Arabi* (Les Mouvements Indépendentistes au Maghreb), Comité de diffusion de la pensée du leader de l'indépendance à Al Fassi : Rabat, 1980.

CONCLUSION

Unique ou exemplaire, le cas marocain suggère que le pouvoir a réussi ici à "accompagner" la montée du mouvement islamiste, sans crise majeure. Tant que le mouvement ne représentait pas de danger réel, les relations sont restées empreintes de bienveillance active, allant même jusqu'à la connivence tacite. Ainsi, le régime a utilisé ce courant pour contrer les ambitions des forces de gauche et du mouvement national en général. En contrepartie, les islamistes obtenaient satisfaction sur certains points, tels que l'introduction du programme religieux dans l'enseignement.

Mais au cours des années 80 et avec la montée en audience et en force du mouvement, le climat n'a cessé de se détériorer et les islamistes ont fini par être soumis au même sort que celui qui avait été réservé aux mouvements national et marxiste, subissant comme eux une répression sporadique.

Un nouveau tournant s'amorce avec le début des années 90. Le contexte régional marqué par les émeutes d'octobre 88 en Algérie, prélude à la fulgurante ascension du FIS, et l'essor du courant islamiste en Tunisie (*Al Nahda*) ont amené le régime marocain à réviser sa propre stratégie à l'égard des islamistes en intégrant deux enseignements majeurs. La légalisation du mouvement islamiste par Chedli Ben Jedid en Algérie a favorisé à son essor et l'extension de son influence. La fermeté du régime tunisien envers ce mouvement et son refus de légaliser *Al Nahda*, en lui déclarant la guerre ouverte (emprisonnement de plus de 10 000 de ses militants) a conduit quant à elle à une impasse, parallèlement à la militarisation progressive du régime. Le pouvoir marocain interprétant ces deux stratégies comme un échec a opté pour une approche intermédiaire faite d'ouverture contrôlée et de fermeté calculée.

Dans cet esprit, le pouvoir refuse de légaliser un parti politique d'obédience islamique, tout en autorisant diverses publications, des réunions et des regroupements associatifs. En outre, parallèlement à l'emprisonnement et au refus du dialogue avec certains islamistes, le pouvoir accorde sa reconnaissance à d'autres personnalités qu'il considère comme dépositaires d'une légitimité religieuse et d'un rôle culturel⁵².

Le pouvoir a pu ainsi forcer le mouvement islamiste à dévoiler ses formes d'organisations, ce qui lui a permis d'en dresser une cartographie précise.

Soumis au choix entre une stratégie réaliste obéissant à des règles plus ou moins contraignantes et une autre aventureuse qui risquait d'annuler toute possibilité d'action et d'expression, le mouvement islamiste a opté en fin de compte pour la première.

⁵²Voir à ce propos la lettre envoyée par Abd Al Wahhab Ben Mensour, historien officiel du royaume, qu'il a envoyée à Abd Essalam Yassine le 6 février 1982.

Il reste que la montée du mouvement islamiste au Maroc constitue un revers relatif pour la stratégie du pouvoir qui a toujours tenté de monopoliser le domaine du religieux. Pourtant l'amalgame fait par les islamistes entre le religieux et le politique ne leur a pas permis de se hisser au rang de pôle alternatif ni de discréditer l'islam officiel au moyen d'un islam contestataire. Car sur le plan des valeurs et des pratiques, l'islam officiel est non seulement une source de légitimité mais il reste aussi et surtout une partie considérable de la culture et de la mémoire collective.

ANNEXE

La *Bay'â* désigne en une formule générale, l'acte par lequel un certain nombre de personnes agissent individuellement ou collectivement pour reconnaître l'autorité d'une autre personne. La *Bay'â* d'un calife est l'acte par lequel une personne est proclamée et reconnue comme chef de l'Etat musulman. Elle implique la promesse d'obéissance.

Makhzen : Expression qui désigne le pouvoir marocain et tout ce qui s'y attache de près ou de loin. Ce mot a commencé par désigner, à partir de la deuxième moitié du VIII^{ème} siècle, l'endroit où étaient réunis les impôts destinés à être versés au trésor de la communauté musulmane (*beyt al mal*). Il a servi ensuite à désigner le trésor de la communauté musulmane marocaine, lorsqu'elle a pris forme avec les grandes dynasties berbères. Avec les dynasties sharifiennes, le mot *Makhzen* s'est appliqué à toute l'organisation qui vit du trésor. Actuellement, il désigne le principe de l'autorité et les organes qui le représentent, tels la police, le corps juridique, la famille royale.

Fiqh : signifiait à l'origine, compréhension, savoir, ou intelligence. Il s'appliquait à toute les branches du savoir. Il est devenu le terme technique servant à désigner la jurisprudence, ou la science du droit religieux de l'Islam.

Khilafa (ou l'institution du *Khalif*) : Cette notion est apparue en tant que telle, au lendemain de la mort du prophète, quand Abû Bakr (compagnon du prophète) lui succède et s'appelle Khalifat Rassûl Allah (successeur du messager de Dieu) en 632. L'acclamation du nouveau calife se faisait, en principe, par un serment d'allégeance appelé la *Bay'â* Mais pour les deux califes qui ont succédé à Abû Bakr, ainsi que pour les autres dynasties (Omeyyade et Abbasside), diverses variations de procédure et de fond sont intervenues. A partir du règne de Omar Ibn Al Khattab, le calife devient Amir Al Mouminîn (commandeur des croyants). Ainsi, Mouâwiya devenant sultan, il n'est plus le représentant du prophète, mais celui de Dieu : *Khalifat Allah*. Ce titre sera largement employé par diverses dynasties et cela jusqu'à nos jours.

L'apparition des *Zawiya* au Maroc remonte au V^{ème} siècle de l'hégire, sous le règne des Mérinides. Ces institutions ont eu à assumer différentes fonctions dans l'enseignement, l'islamisation du pays, la sauvegarde de l'unité de la communauté ou pour apaiser les conflits. Elles ont eu aussi à jouer un rôle politique, comme instance intermédiaire entre les tribus et le pouvoir central, ou en prenant la tête du *Jihad* (guerre sainte) contre les Portugais, les

Espagnols puis les Français. Le pouvoir de son côté, ne répugnait pas à s'appuyer sur elles pour asseoir son emprise sur les campagnes, mais n'hésitant pas à les combattre dès qu'elles tendent à déborder leurs zones d'implantation originelles.

La *Tariqa* (voie) est une forme particulière de communication avec la divinité, conduite par un Cheikh, apte à proposer sa propre lecture de la religion sans en altérer les fondements. Ce Cheikh est supposé détenir des pouvoirs extraordinaires lui permettant de dominer les forces occultes, d'annuler les effets néfastes de la magie ou de chasser les mauvais esprits. L'approche de Dieu se fait par le chant incantatoire, accompagné ou non de musique, ce qui est très mal vu par l'orthodoxie musulmane.

Fatwa : Consultation sur un point de droit. Ce terme s'applique en Islam à toute matière civile ou religieuse. Le *Fûtya* est en principe une profession libre, mais l'autorité s'y est ingérée de divers façons. Ainsi dès la première moitié du VII^{ème} siècle, l'Etat entreprit de désigner lui-même des juristes qualifiés comme *Moufti*. Actuellement, cette fonction ne se maintient que comme survivance historique, marquée du caractère islamique de l'Etat.

Hisba (Muhtasib) : l'usage du terme désigne d'une part le devoir de tout musulman d'ordonner le bien et de défendre le mal, d'autre part la fonction du personnage effectivement chargé de l'application de cette règle, tel la police des mœurs. Pour le public, la tâche fondamentale du *Muhtasib* est le contrôle du marché, il doit vérifier les poids et les mesures. Il doit combattre tous les genres de défauts et de malhonnêteté dans la fabrication des produits, ou dans leurs commercialisation, vérifier la loi des monnaies, contrôler l'usure (*riba*) prohibée. Sa fonction reste citadine. Il est désigné directement par l'Etat, ou indirectement par l'intermédiaire des gouverneurs. Il doit être reconnu pour sa valeur morale et sa compétence en matière de loi.

Amin (Oumana) : Au niveau du sens technique du mot dans l'histoire des institutions musulmanes, *Amin* est le titulaire de diverses fonctions de "confiance", parmi lesquelles figurent des fonctions engageant une responsabilité économique ou financière. Plus généralement le mot s'applique à des trésoriers, receveurs des douanes, intendants de domaines ou chef de métier.

iai ISTITUTO AFFARI
INTERNAZIONALI - ROMA

n° Inv. 16149
2 APR. 1996

BIBLIOTECA

The Jordanian Monarchy and the
Muslim Brotherhood: Politics of Containment
Versus Apathy to Violence

Dr. Ziad Abu-Amr
Birzeit University

Dr. Ziad Abu-Amr is an Associate Professor of Political Science at Birzeit University in the West Bank. He holds a Ph.D. in comparative politics from Georgetown University in Washington, D.C. Dr. Abu-Amr specializes in Palestinian politics and Islamic movements. His latest publication is *Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza: Muslim Brotherhood and Islamic Jihad*, (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994).

Introduction

After the November 1989 parliamentary elections in Jordan and the impressive performance of the Islamists in these elections, the Islamic movement led by the Muslim Brotherhood Society, has become the most significant and visible political force in the country. The Brotherhood won 22 seats while other independent Islamists won 12 seats totaling the number of seats the Islamists occupied to 34 out of the 80 seats in the parliament.

The outcome of elections had surprised the electorate, the government and the Jordanian Islamists themselves. This outcome was an indication to the rise of the Islamic factor and raised questions about the political future of Jordan and about the prospects of an Islamic seizure of power in the country. The strong showing of the Islamists in the elections may have reflected the depth of popular support for the Islamic agenda, which raised the fears of the Jordanian regime. But these fears were alleviated when the regime managed in later years to frustrate the Brothers ambitions and to put the influence of Islamists back to size.

By virtue of becoming the largest bloc in the parliament, the Jordanian Islamists have created new political expectations in Jordan. The emergence (of the Islamists) as the primary political force in the country was expected to have an impact on Jordan's internal politics as well as its foreign policy. Interestingly enough, the rise of the Jordanian Islamists did not cause major internal changes or disruptions in the country, and that the Islamists themselves, not the regime, were the ones who had to

change. This change has taken several forms.

By participating in the elections and entering the parliament and later the government with other political groups, the Brothers have practically reconciled themselves to pluralistic politics and democratic principals, although perhaps only tactically, since the Brothers seek to establish political rule that is based on the Islamic principle of *shura*. Democracy is therefore, accepted only as a transitional phase. This move has also ended the traditional practice of the Muslim Brotherhood Society in Jordan of not participating as a group in a "non-Islamic government". Furthermore, when a party law was decreed in the country in 1992 prior to the 1993 Parliamentary elections, the Brothers hastened to form their own political party, the Islamic Action Front, an undertaking that attests to the political and pragmatic nature of the Brotherhood.

By virtue of opposing certain government policies, the Jordanian Islamists have found themselves in objective, but sometimes coordinated alliance with secular political parties or groups in the country. While it can be correctly argued that the Islamists still seek to transform Jordan into an Islamic society, and would manipulate pluralism and democratization to realize that goal, they may not find it easy to suppress pluralistic politics if they seize power.

The impressive victory in the elections confronted the Islamists with a hard decision to make. After this victory, they could not indefinitely refuse participation in government,

especially in light of the political vacuum created by the poor showing of other political forces. But participation in government would mean that the Islamists will share responsibility for failures of a government the Islamists do not control. Participation in government forces the Islamists to deal with the realities of political life. While an experience of this kind may sober the views of the Islamists, it deprives them of the idealistic image of the non-practicing preacher and takes away from their mystique.

King Hussein, on his part, has demonstrated political skill in his style of delivering the Jordanian Islamists. This style is based on compromise where the regime allows moderate opposition, but only to function within the framework of carefully balanced game rules, in exchange for political loyalty and absence of political violence. This tested style of the king has proven its effectiveness since it finally succeeded in attracting the various opposition groups and individuals to the regime's sphere, with only a few marginal exceptions.

The Muslim Brotherhood and Other Islamic Groups

This part of the study discusses the most politically significant Islamic oppositional group in Jordan, and delineates the relationship of these groups to the regime, and to each other. This treatment of the Islamic groups sheds light on the peculiar relationship between the monarchy and the Muslim Brotherhood Society.

1. The Brotherhood

The Muslim Brotherhood Society was introduced to Jordan in 1943, but it was officially established and licensed in 1945. After a request by Abd-al-Latif Abu-Qura, the founder of the Brotherhood, for permission to establish the Society, the Jordanian cabinet decreed on January 9, 1945, the legal foundation of the Muslim Brotherhood Society in Jordan. The main leadership bodies of the Jordanian Brotherhood are comprised of the Supreme Guide [al-Muraqib al-'Am], the Executive Office [Maktab al-'Irshad], and the Consultative Council [Majlis al-Shura].

From its founding until 1953, the Society was led by Abd-al-Latif Abu-Qura who acted as the Supreme Guide of the Society. In 1953, Abu-Qura was succeeded by Muhammad Abd-al-Rahman Khalifa who served as Supreme Guide until 1995 and was succeeded by his deputy, Abd-al-Majid al-Dhneibat. The stated goal of the Muslim Brothers in Jordan is to restore Islamic life and create an Islamic state and society in which the shari'a law is applied. The Muslim Brothers in Jordan have not employed, nor have they advocated, violent means to realize their stated objectives.

Since its creation, the Society has focused on the education and upbringing of Muslim generations along Islamic lines. Until the parliamentary elections of 1989, the Brothers' involvement in politics has been secondary to their social and religious activities. Prior to the elections, the Brotherhood avoided clashing with the regime, and has participated in all of the parliamentary elections that have taken place in the country (1954,

1956, 1963, 1987, 1989, 1993).

The exact size of the Brotherhood's active membership in Jordan is unknown, but the Society has significant and effective influence on the population through its representation in the parliament, occasional participation in government, its own charitable organizations, majority control of the nation's mosques, and domination of numerous professional associations. Through control of, or influence over, various instruments of civil society, the Brotherhood has managed to impose many of its values on the social framework and has made noticeable progress in the gradual implementation of its Islamic agenda for society. There is no single political group in Jordan which wields more moral and political power on the mass level than the Brotherhood.

The Ministry of Waqf in Jordan supervises all mosques. This ministry has traditionally been run by a Muslim Brotherhood minister or an Islamist who is sympathetic to the agenda of the Brotherhood or the Islamic idea in general. There are an estimated 1,200 Mosques in Jordan spread across the country in the cities, the villages and Palestinian refugee camps. Mosques provide the Brothers with a mechanism of socialization, mobilization and spread of influence that no other political group has.

Through a network of Islamic organizations which the Society supervises, the Jordanian Brothers undertake a host of activities to reach out to the population. In fact, the Jordanian Brothers have developed a parallel (alternative) societal infrastructure. For instance, they have established zakat (alms) committees which

extend financial help to needy families and to those who cannot afford to marry. They also run an Islamic bank, an Islamic hospital, an Islamic theater, Islamic folklore groups, Islamic colleges and numerous charitable organizations. They have a press center and a weekly publication, *Al-Rabat*. From the office of the Brothers' parliamentary deputies in Amman, which functions as an operational center, the Brotherhood receives members of the public, listens to their grievances, and provides them with advice and assistance.

Despite consistent efforts to build a parallel infrastructure, the Jordanian Brothers still compete for the control of civil society organizations in Jordan. Currently, the Brothers control most student unions, professional associations, and trade unions in the country. In the women's union, the Brothers enjoy a significant presence.

In society as a whole, if the influence of the Brotherhood is compared to that of other political forces, it seems that this influence is on the rise and it might have manifested itself in the 1993 elections, had the government not amended the electoral law.

In the sphere of education, the Brothers control a network of Islamic schools [*madaris al-aqsa*], and have a significant influence over education in public schools. This is manifested by the curricula which concentrate heavily on Arabic language, religion and social studies. There are seventeen *al-aqsa* schools in the country, with a total number of four thousand students.¹

Although the Brothers are different from other Islamic groups

in the country in terms of their origins, history, agenda, and their style of work, and despite the fact that they are constantly criticized for being reformist and accommodationist to the policies of the regime, the Brothers express public solidarity with the other Islamic groups when these groups are subjected to oppressive treatment by the government. This solidarity may also be perceived as an act of self-defense.

2. The Islamic Action Front (IAF)

After the elections of 1989 and the adoption of a national charter, the Jordanian Brothers began plans to form a political party, the Front for Islamic Action, which was legalized in 1993. This Front was intended to be the political wing of the Muslim Brotherhood Society in Jordan. The Front entered the 1993 parliamentary elections as the political party of the Jordanian Brotherhood and won 16 seats.

The Brothers resorted to forming the Front for a number of reasons: 1) to circumvent the National Charter and the Political Parties Law which state that no parties may be established on the basis of religion; 2) to provide a framework for Islamic unity; 3) to attract independent Islamists; and 4) to preempt the formation of a similar front by other Islamic groups or individuals. Although the Brothers were keen to enlist the support and the participation of other Islamic groups and personalities, splits took place in the Front two years after its formation.

Initially, most Islamic groups, except for the Islamic Liberation Party, were keen to participate in the Front. However,

most of these groups declined later on to be part of the Front, except for the Muslim Brotherhood Society and a number of prominent, independent Islamic figures.

While the Islamic independents agreed to grant the Brotherhood two-thirds of the seats in the Front, the Brothers, who joined the Front as individuals and not as official representatives of the Brotherhood, did not allow the independents to have their share. The independent Islamists won only three seats in the Consultative Council in the Front. Ra'if Nijim, an independent Islamist and a founder of the Front, argues that the Brothers used the independent Islamists only to register the Front as a legal party. Several prominent Islamists later resigned from the Front, including Kamil al-Sharif, Laith Shbeilat, Mustafa al-Rafati, and Ra'if Nijim.²

Differences later seeped into the Muslim Brothers leadership. These differences arose over the way the Front should relate to the Brotherhood. There were those in the leadership who wished to see the Front become an alternative to the Brotherhood, but there was also a group of Brotherhood leaders who opposed this idea on the grounds that if political parties in Jordan were to be banned, then the Brothers may lose both their forty-nine year old Society and the newly formed Front.

In its basic law, the Islamic Action Front states its objectives. While most of these objectives are identical with those of the Brotherhood, such as the goal of resuming Islamic life in society and the implementation of the Islamic *shari'a* laws in the different spheres of life, some other objectives are defined

within, and respond to the existing political order in the country. In this respect, the basic law of the IAF stresses the need to consolidate democratic conduct and to assure political pluralism and the respect of the constitution and the rule of law.³

3. The Islamic Liberation Party (ILP)

The Islamic Liberation Party was founded in Jerusalem in 1952 as a splinter group of the Muslim Brotherhood Society. A group of activists in the Brotherhood, led by Sheikh Taqi al-Din al-Nabahani, disagreed with the Brotherhood over the Society's reformist style of work and consequently seceded from it to form an Islamic party of their own.⁴ When the founders submitted a request to the Jordanian government to obtain a license for the new party, their request was then denied on the pretext that the new party's agenda violated the letter and the spirit of the constitution.⁵

Indeed, the party's platform called for an elected leader for the country, and its members advocated the overthrow of the regime. Following the rejection of its application, the party attempted to form an association in the manner of the Muslim Brotherhood, however, the regime declined to cooperate with the obvious ploy and placed the party members under temporary arrest.⁶

In spite of harassment by the government, the party made itself known throughout the country, although most of its activities and supporters were concentrated in the West Bank. The group's initial activities focused primarily on arranging study groups, conducting lectures at mosques and distributing literature in an attempt to indoctrinate the population in the party's

ideology which refuses to recognize any Arab or Islamic regime and considers them all as illegitimate. In response to the party's increasingly inciteful preachings, the regime passed a law in 1955 making it illegal for party members to preach or teach in a mosque without obtaining a license from the chief *qadi* (judge) or his representative. In the following years the party's influence decreased significantly.⁷

Contrary to its ideological stands, the Islamic Liberation Party ran candidates in the elections of 1954 and 1956 with little success. Only one Islamic Liberation Party candidate, Ahmad al-Da'ur of Tulkarm, won in his district, with all others coming in far behind the competition. Al-Da'ur was expelled from the House of Representatives in 1958 and charged with carrying out activities hostile to the regime, after which the party declined to contest any subsequent elections.⁸

Because of its illegal status, secret work, government harassment, and the party's own ideological reasons, the ILP has been largely inactive and politically weak. The ILP boycotted the 1989 elections on ideological grounds. And when the Political Parties Law was approved in 1992, the ILP refused to apply for a permit to operate because according to party spokesman, Ata Abu-Rishta the law "stipulates that parties must operate according to the Constitution and the National Charter, and that party membership must be exclusively Jordanian, [and that] the ILP believes in the Qur'an and the sunna as a platform and a Constitution."⁹ Abu-Rishta adds that the ILP is "not obliged to

violate the *shari'a* to satisfy the government."¹⁰

In 1993 the party was accused of plotting to assassinate the King and install an Islamic regime. But the accusation was widely believed to be a "fabrication by the intelligence services to carry favor with the throne."¹¹

The ILP disagrees with the peaceful approach of the Muslim Brotherhood Society to Islamize society and to seize power. It also accuses the Brotherhood of being a satellite of the regime of King Hussein. The ILP condemns the Brotherhood's participation in parliamentary elections and in the executive branch of the government. It is believed that in recent years support for the ILP has been on the increase, largely because of dissatisfaction with what many Islamic activists believe is the cooptation of the Muslim Brothers by the government.¹²

4. Jama'at al-Qur'an

Unlike the Muslim Brotherhood Society and the Islamic Liberation Party, the Jama'at al-Qur'an is a newly founded Islamic group which emerged after the elections of 1989. Two of its founders are non-Muslim Brotherhood Islamists who won parliamentary seats in the 1989 elections. Laith Shbeilat is a charismatic and articulate speaker who takes stands, which are usually daring and very critical of the government. While Shbeilat's constituency cuts across the country, his partner, Ya'qub Qirrish, of Palestinian descent, enjoys support mainly among the Palestinians in Jordan.

The political and doctrinal platform of Shbeilat and Qirrish

is distinct from that of the Muslim Brotherhood and the Islamic Liberation Party. In the words of Qirrish, Jama'at al-Qur'an is originally a traditional Sufi school inspired by ideas from the *sunna*. But the group, according to Qirrish, is politically distinct due to the formulations it proposes in addressing the critical issue of establishing Islamic rule and society. It rejects the contentions of the Islamic Liberation Party that the implementation of the Islamic state begins with the seizure of power by the party. The group also rejects the argument of the Muslim Brotherhood Society that the reform of society and its appropriate upbringing will lead to the creation of an Islamic state.

The alternative according to Jama'at al-Qur'an is the creation of a movement that enjoys "an educational depth which runs parallel to a political depth, and the practice of the *jihād* in the places and circumstances that warrant it."¹³ In this sense, Qirrish believes that his group is closer in its political and doctrinal line to the views of Sheikh Omar Abd-al-Rahman, the spiritual leader of the Islamic Jihad trend in Egypt.¹⁴

Q [Despite their party's relatively recent emergence as a distinct Islamic trend, both Shbeilat and Qirrish, and especially Shbeilat, are widely recognized in the country. Shbeilat, who studied engineering at the American University of Beirut (AUB), was initially a secularist, but later turned to Islam. Therefore, his brand of Islam is considered more open-minded and liberal than the traditional Islamists of the Brotherhood and the Islamic Liberation

Party. Shbeilat's style is also different. He targets groups of active young men and holds weekly meetings in his office in Amman which are attended by secularists and Islamists alike.

Shbeilat's articulations focus on social, economic, political and ideological concerns. He is less involved with rituals and doctrinal matters. Therefore, he also appeals to non-Islamic elements who voted for him in the 1989 elections. Shbeilat thinks that his movement takes more of its inspiration from the models of Hasan al-Turabi in the Sudan and Rashid al-Ghannoushi in Tunisia. Shbeilat also believes that Ayatollah Khomeini's Islamic revolution in Iran was admirable, but that there were people around Khomeini, like Hashemi Rafsanjani, the President of the republic, who are enemies of the Islamic revolution and who promote Western liberalism.¹⁵ J

In 1992, Shbeilat and Qirrish were arrested by the Jordanian authorities on the charge of forming a militant Islamic group known as *Shabab al-Nafir al-Islami*. An arms cache was found in Qirrish's residence. An official Jordanian statement accused both men of attempting to stir up violence in Jordan. All evidence indicates that the Shbeilat/Qirrish affair was orchestrated and the government resorted to this tactic in order to silence the uncompromising Shbeilat, who may be the most critical Islamist of the regime and its policies. Shbeilat was also serving at the time on a parliamentary committee to probe the misuse of government funds.

The episode may also have been intended to intimidate

Islamists who would have strongly and publicly opposed the peace negotiations with Israel. The regime may have wanted to project a determined and uncompromising position in order to put the mainstream Islamists, the Jordanian Brothers, who enjoy clout in the street, on the defensive and to confuse them so that they would not initiate action.

Although Shbeilat withdrew from official public life, and his group, Ja'amat al Qu'ran, is seemingly withering away, he remains one of the most influential and critical Islamic figures in the country. Shbeilat is not only critical of the government but also of the Jordanian Muslim Brothers. He says that the Brothers think and act as a charitable organization and not as a political movement, and that they avoid involvement in issues of Islamic substance.¹⁶

5. Jaish Muhammad

Jaish Muhammad (Muhammad's Army) is a small Islamic group which was formed in 1988. The group is comprised of Jordanians and Palestinians who joined the *mujahideen* in Afghanistan, and who later returned to Jordan after the collapse of the communist regime in Kabul. The founder of the group is Samih Abu-Zeidan, a former member of the Brotherhood. Some members of this group were also former Brotherhood elements. The idea of Muhammad's Army was initiated by Abu-Zeidan and another Palestinian Muslim Brotherhood leader, Dr. Abdallah Azzam while they were serving as volunteers in the Arab Brigade of the *mujahideen* in Afghanistan. That brigade numbered about five thousand men.¹⁷ The declared ideological

objective of Muhammad's Army is to re-establish the caliphate and an Islamic state through revolution. Azzam was assassinated while he was still in Afghanistan.

The experience of Afghanistan was inspiring to other Muslim volunteers in their respective countries, including Jordan. According to these volunteers, Islamic struggle was indivisible, and the Islamic victory in Afghanistan was not the final one, but rather "a springboard for the next step forward."¹⁸ Many members of Jaish Muhammad received their military training while they were in Afghanistan.

King Hussein's political reform, the democratization process, and parliamentary elections did not seem to have any impact on the views of the leaders of Jaish Muhammed, especially after they had noticed that the victory in the elections of 1989 of their mainstream Muslim counterparts did not get the Islamists any closer to building an Islamic state.

Because of their Afghanistan experience, leaders of Muhammad's Army were prone to revolutionary change which proved to be successful there. They were apathetic to the Brothers' style of gradual and peaceful change. Therefore, Abu-Zeidan and his partners remained underground and formed secret armed cells. They solicited money from worshippers at mosques and purchased firearms and explosives.

Jaish Muhammad is accused of plotting and committing violent attacks in Jordan. The first such attacks took place in 1991 and targeted liquor stores. Scores of people were then arrested.

Following secret interrogation eight men were sentenced to death after the government found them guilty of "plotting to illegally change the country's constitution, possessing explosives and arms, attempting murder and terror acts, belonging to an illegal group, collecting funds for illegal organizations and using fake car license plates."¹⁹

The government's uncompromising stand on Muhammad's Army emanates from the awareness that this renegade group is beyond cooptation, and a speedy dismantling of the group would preempt the rise of violent Islamic groups such as those which are operating in Egypt and Algeria.

Government statements about the group are viewed suspiciously by other Islamists in the country. Laith Shbeilat, an independent Islamist and a former deputy, argues that the Muhammad's Army affair is part of a policy to mobilize public opinion against the Islamic movement. The Muslim Brothers believe that the attacks attributed to Jaish Muhammad and their subsequent trials were meant to put the Islamic trend in the country on trial, and may be orchestrated or exaggerated, and that the announcement by the government of these attacks six months after their occurrence raises questions. A Brotherhood deputy, Muhammad Abu-Faris, stated that the revelation of the Jaish Muhammad story coincided with the visits to the region of James Baker, then U. S. Secretary of State, and the Jordanian government's tendencies to "negotiate with the Jews."²⁰ The implication here is that the episode was a measure to intimidate other Islamists.

Elections of 1989 and Their Aftermath

The 1989 elections may be seen as a turning point between the regime and the Brothers, although not a radical one. By introducing his program of political reform, which was based on a carefully planned process of democratization, King Hussein hoped to revitalize the political system in Jordan but without endangering the monarchy.

Regardless of the motives, the "democratization" process, and the 1989 parliamentary elections in particular, proved to be the best strategy to overcome the serious problems Jordan was facing at the time. Despite the alarm and anxiety the Islamic victory in the elections created, the fears of the regime were later alleviated when that victory was contained. The strong Islamic showing in the elections was counter-balanced by an Islamic commitment to work within the monarchical system of King Hussein. In later years the Islamists could not use the legislative body to promote their Islamic agenda or effect any meaningful change in the country.

After the 1993 parliamentary elections, the Brothers won only 16 seats compared to the 22 seats they won in the 1989 elections. Although the Islamists attribute this decline in influence to the regime's change of the elections law, the net effect has been a weakening of the Islamists in the parliament, and perhaps in the country.

In retrospect, the democratization process of King Hussein may have served three purposes: 1) it helped the regime contain the Islamic influence; 2) it diverted popular attention from the

deteriorating economic situation which plagued Jordan in the late 1980's (in this sense, democratization and elections were some kind of trade off); and 3) it enabled the king to negotiate and conclude a peace treaty with Israel (a process that has been done openly and democratically debated and ratified by the representatives of the people).

Through their participation in the legislative branch, as well as the one time participation in the executive branch of government, the Jordanian Brothers have become an integral part of the Jordanian political establishment and the regime of King Hussein. They have become, as such, bound by laws that are not derived from the *shari'a*.

It seems that the Brotherhood's agenda towards political rule in the country has changed, after the parliamentary elections of 1989. The Brotherhood began to think that seizure of political power through democratic means may be attainable. Adnan Abu-'Auda, a former advisor to King Hussein, argues that the regime dealt in the past with the Brothers as a strategic reserve, but it has now become clear that the Brothers are vying for political authority.²¹ In this context the Brothers may be striving for an Islamic political rule under the king, at least until they are able to consolidate enough influence to expropriate all political authority for themselves.

Participating in a non-Islamic regime presents the Brotherhood with doctrinal problems. The participation in the legislative branch (parliament) is less problematic for the Brothers than

participation in the cabinet. Their involvement in the parliament came through popular elections, but their participation in the cabinet came as a result of negotiations with the regime. It is worth mentioning that some Brotherhood members had previously held seats in the parliament and the cabinet, but only as individuals and not as representatives of the Brotherhood Society.

Participation in political rule has been an issue for serious debate within the Jordanian Brotherhood. While they debated the question of their participation in the executive branch of government, both in favor and against, there was little ideological disagreement, if any, about their decision to participate in elections. To the Brothers, elections in all forms are considered "means and not ends."²²

A Patron-Client Relationship

The relationship between the Muslim Brotherhood Society and the Hashemite regime in Jordan has historically been characterized, and from the very outset, by mutual coexistence. This coexistence was initially and primarily based on patronage by the regime and cooperation between two sides. In this relationship, the regime enjoyed the upper hand. Therefore, when the Muslim Brothers differed with the King, it was usually they who would ultimately yield and reconcile themselves to the imperatives of the regime.

The patron-client relationship had started ever since the foundation of the Muslim Brotherhood Society. The founder of the Hashemite kingdom in Jordan, King Abdallah, King Hussein's grandfather, was the person under whose patronage the Muslim

Brotherhood Society in Jordan was officially inaugurated in November 19, 1945.²³ This relationship of patronage has continued over the years.

Because of the Society's legal status, the Brotherhood activities and meetings were held freely and openly, and were occasionally attended by government officials, army officers, and prominent religious leaders.²⁴ This kind of policy had enabled the regime to closely monitor the activities of the Brothers who felt that there was no need to resort to secrecy or covert action.

During the 1950s and 1960s, the relationship between the Muslim Brothers and King Hussein was mainly characterized by cooperation. In these years the Brothers extended their support to the king in his confrontations with other local political forces such as the communists, the pan-Arab nationalists, and the Nasserites. For example, in the showdown of 1957 between the King and his prime minister, Suleiman al-Nabulsi, who was supported by an alliance of nationalist forces, the Muslim Brothers held several mass rallies in support of the king, praising him as a "supporter of Islam."²⁵ And during the 1970 violent showdown between the regime and the Palestinian resistance movement, the Brothers refused to side with the Palestinian movement.

The Brotherhood leaders attribute their non-confrontational stands towards the monarchy in the 1950s to King Hussein's tolerance of the Brothers. The Brothers argue that the King did not subject them to the harsh treatment the Brothers in Egypt were subjected to by Nasser. Yousef al-Azm, a veteran Jordanian

Brotherhood leader, states: "The Muslim Brothers did not provoke the king. We had a truce with him because we were unable to open fronts with all sides at one time.... We agreed with the king because Nasser was irrational in his attacks against him.... We stood with the King in order to protect ourselves. If Nasser's followers had risen to power in Jordan, the Muslim Brothers would have been liquidated the way they were liquidated in Egypt."²⁶

However, the relationship between the Muslim Brothers and the regime of King Hussein had not been trouble-free. When the Brothers exceeded the limits drawn by the regime, they were reminded. In a number of occasions, leaders and members of the Society were harassed and even imprisoned. In the early 1950s the Brothers' Supreme Guide, Abd-al-Rahman Khalifa, and some other Brotherhood leaders were arrested several times. The Jordanian government was then provoked by the Brothers' open support for Nasser's anti-Western stands. The Brothers criticized the regime publicly and opposed its strong ties with the West, especially Britain. In 1954, the Brothers staged demonstrations against the presence of British officers in the Jordanian army and demanded their ouster, especially John Glubb, the British head of the Arab Legion. They had also opposed the western sponsored Bagdad Pact in the 1950s.

Furthermore, the Brothers opposed certain domestic Jordanian policies such as permissiveness towards the use of alcoholic beverages, the visible disregard of Islamic *shari'a* principles, and non-observance of moral values proclaimed by Islam. The Brothers

had also attacked at the time what they described as "the spread of bribery in government institutions."²⁷ They criticized two prime ministers, Tawfiq Abu-al-Huda and Samir al-Rifa'i, for their "exploitative and oppressive rule."²⁸ In a harsh criticism of Abu-al-Huda's rule, *al-Kifah al-Islami*, a Brotherhood publication, talked about "the shameful deeds of this government which rules the country by the iron of the British and the fire of the Americans and which suppresses the free people, fights justice, spreads terror and chaos in this country."²⁹ But these criticisms by the Brothers never attacked the monarchy or the monarch himself, and had fallen in the margin of opposition allotted to the Brothers.

During the 1950s and 1960s, the Brotherhood's activities were primarily religious and social, hence the regime's tolerance. The Brothers did not at that time pose any serious threat to the regime. As a matter of fact, they were more of an asset than a threat. The regime used the Brothers, when it wished, to counterbalance the influence of other political parties in the country. The Brothers themselves directed their activities and propaganda more against these parties than against the regime. Unlike the Muslim Brotherhood Society, these parties were legally banned.

Looking at the relationship between the regime of King Hussein and the Muslim Brothers retrospectively, it could be said that the regime had then a successful approach to dealing with the Muslim Brothers and to containing them. If the Muslim Brotherhood in Jordan did constitute any form of opposition to the regime of King

Hussein, then this opposition could best be described as loyal.

The old and mainly cooperative relationship between the monarchy and the Brothers had continued until 1979. But a new phase in the relationship between the two sides started with the eruption of the Islamic revolution in Iran in 1979. While the Brotherhood expressed sympathy towards the revolution, King Hussein's stands were supportive of the Shah of Iran. [Until the eruption of the revolution, the king remained one of the strongest defenders of the Shah.) The king visited Tehran three times "to bolster the crumbling Pahlavi regime," but the king's conduct was not popular in Jordan and was met with dissatisfaction since it was viewed as "support for an illegitimate, anti-Islamic ruler against a legitimate Islamic revolution."³⁰ Islamic dissatisfaction with the king's policy began to emerge, though on a limited scale. In February, 1979, several small demonstrations took place in the city of Salt in support of Ayatollah Khomeini.³¹]

King Hussein's strong support for Saddam Hussein in the war Iraq waged in 1980 against Khomeini's Iran created additional Brotherhood dissatisfaction with the king. The king's attempts to win the endorsement of the Brotherhood and the Jordanian people as a whole for his stands were not quite successful. The king tried to justify support for Iraq's invasion as the "beginning of victory in Palestine, [as though Khomeini's anti-Zionist credentials were inferior to Saddam Hussein's. The inconsistency in Hussein's Islamic policy was glaring and popular opposition to Jordan's support for Iraq in the Gulf War became widespread.. [E]ven the king

conceded that there exists in Jordan... an emotional gap, meaning that the Jordanian people are not in sympathy with the war because Iran is an Islamic state."32 The Jordanian authorities had arrested at the time a number of mosque preachers for praising Iran's Islamic republic in their Friday sermons.

But over time, the Muslim Brotherhood's support for the Islamic revolution was mitigated, and at a later stage, the official stand of the Brotherhood leadership towards Iran became almost hostile. It seems that the king was able to cultivate his historical alliance with the Brotherhood to solicit a supportive stand from the Society for his pro-Iraq, anti-Iran stands. The Jordanian Brothers' change of heart might also have come in response to changing stands of other Muslim Brotherhood Societies in the Arab world, and the stands of Arab governments supportive of the Brotherhood, such as Saudi Arabia, in favor of Iraq.

[It is not, however, certain how much support among the rank and file of the Brotherhood the position of the leadership had enjoyed: "[D]espite the tempering of public adulation of Khomeini, there remains in Jordan a genuine respect for the revolution's goal of re-orienting society away from the West and toward Islam. Especially in the revolution's early years, public opinion in Jordan did not focus on the Shi'ite aspect of Khomeinism. Rather, most Jordanians admired the revolutionaries simply for asserting themselves within an Islamic framework. By challenging Khomeini on religious as well as ethnic grounds, therefore, Hussein contributed unwittingly to the escalation of

Islamic politics inside the kingdom."³³

Policies and Tactics of Containment

Whenever the Islamists posed a threat to the regime's policies, the latter had resorted to a variety of tactics to contain this threat. These tactics ranged from inducement or appeasement to applying mild or harsh pressure, and sometimes amounting to intimidation and imprisonment.

Containment started with a historical relationship of Hashemite patronage of the Brothers. Personal favors and privileges have been used to induce individual Brotherhood figures to support the policies of the regime or to take moderate oppositional stands against it. Repeated political alliances with the regime, and differential political treatment of the Brothers vis-a-vis other political groups in the country were additional forms of containment. But intimidation, physical harassment or punishment and imprisonment were occasionally employed to contain Muslim Brotherhood leaders and activists. Harsh and repressive measures undertaken against other Islamic groups and individuals also had the effect of intimidating the Brothers and containing their influence.

{ Despite the Brotherhood's relative conformity to the regime's political imperatives, the Society had not been spared occasional harassment. } The government had resorted to this harassment either as a preemptive measure or for other internal or regional political considerations.

In 1986, for example, the government of Zeid al-Rifa'i waged

a campaign of arrests among the Brothers and blamed them for causing a rift between Jordan and Syria. The Jordanian Brothers were accused of providing a haven, material support, and military training and equipment to the Syrian Brothers who were engaged in a bloody struggle against the regime of President Hafez al-Assad. In a powerful and highly publicized speech, King Hussein publicly apologized to Syria for the misconduct of the Jordanian Brothers and promised to punish them.

While it is almost public knowledge that the Jordanian Brothers strongly sympathized with their brethren in Syria and may have extended some support to them, it is argued that this support was modest and did not warrant the kind of campaign that was waged against them by the king and his government. The centers which provided training for the Syrian Brothers were mainly based in Iraq, and actual support came from there as well.³⁴ The Syrian Brothers smuggled weapons from Iraq to Syria across Jordan, and the Syrian government expected the Jordanian authorities to monitor and capture the infiltrators, something at which the Syrians themselves were not always successful. [It seems that the Jordanian Brothers were only keen to magnify their moral and public support and were less sensitive to what that public attitude could entail in terms of Syrian retribution against Jordan.]

A former Jordanian prime minister suggests that the Jordanian Brothers were used as a scapegoat to improve relations between Jordan and Syria. The regime of President Assad had become extremely sensitive to any moves, internal or external, that were

bound to undermine its attempts to crush the Syrian Brothers. King Hussein, on his part, did not wish to provide any pretext for a further deterioration of an already deteriorated relationship between Syria and Jordan. His public apology was political and was also motivated by certain regional developments.

It is even suggested that the king was pressured by foreign countries (the reference here is to the United States) to restrain the Jordanian Brothers as a gesture of good will to President Assad.³⁵ The Jordanian-Palestinian Accord of 1985 (the Amman Accord) provided prospects for progress on the regional peace efforts. The Accord triggered new contacts between Jordan, the U.S. and the Palestinians, and the U.S. government believed that Syria should also be involved in any regional moves.

[The king's apology to Assad in 1986 and his regime's close surveillance of the Brothers' activities were not simply a gesture of goodwill towards Syria, but were also in part a projection of a tougher stand vis-a-vis the Brothers and their threat to stability in Jordan.]

The government of King Hussein subjected the Jordanian Brothers to another campaign of harassment in May of 1986. The reasons this time were internal. During a dispute between students at the Yarmouk University, which developed into a violent confrontation, the Jordanian security forces intervened, used force and arrested scores of people.³⁶ The government was then alarmed by the increasing influence of the Brothers especially on Jordanian university campuses, and it felt that it was necessary to curtail

this influence. The government publicly accused the Jordanian communists of instigating the disturbances, but arrested Muslim Brotherhood leaders and activists. The government avoided a public accusation of the Brotherhood for fear of a strong reaction among the masses. Unlike the Brotherhood, the communists were, as a small political force, an easy scapegoat. In spite of the regime's harsh crackdown, the Brothers' influence in Yarmouk University, as well as other Jordanian universities, remained intact.

But perhaps the most important act of containment has been the regime's ability to integrate the Brothers in the monarchical political system of King Hussein. From the start, the Brothers participated in the regime (as individuals) and accorded it their support. The 1989 Parliamentary elections were a turning point since they marked the integration of the Brotherhood as a society in the system. [The Brothers participated in the elections, and founded their own legal political party, the Front for Islamic Action. The Brothers comprised the largest block in parliament (22 out of 80),] and a Muslim Brotherhood deputy, Abd-al-Latif Arabiyat, served as speaker of the parliament for three consecutive sessions, which marked a high degree of understanding and cooperation between the Brothers and the government.

After becoming an integral part of the system, the Brothers have become virtually committed to a peaceful, democratic, and gradualistic approach of Islamizing the society and the state. But being the weaker side vis-a-vis the regime, the Brothers' process of Islamization may have been practically put on hold. The

monarchy and the existing political system are considered the legal and political frame of reference for the Brothers and other political groups in the country.

The relationship between the Brotherhood and the government in Jordan after the 1989 elections may be generally characterized as satisfactory. Understanding, and even cooperation between the two sides reached unparalleled heights during the Gulf crisis which ensued after Iraq's invasion of Kuwait in 1990. Although the Brothers' attitude toward the crisis and the subsequent war may have been ideologically motivated, the Brothers were also keen to synchronize their steps with the King who championed Arab and Muslim opposition to the war.

The attitudes of the King and the Brothers' alike may have come as a response to popular sentiment in the country which was supportive of Iraq. The reapproachment between the King and the Brothers, as well as the general national mood in the country, paved the way for the Brothers to participate in the cabinet for the first time, after a reshuffle in the Badran government which took place in January 1991.

However, tensions occasionally emerged as a result of attempts at self-assertion on both sides. In June 1992, the government decided to ban collective prayers in the open air to celebrate a religious occasion, the 'eid. These prayers are usually organized by the Muslim Brothers. It is obvious that these mass gatherings can be interpreted as a show of force by the Brothers in addition to being a means of mobilization, spreading influence, stirring

religious sentiment and raising Islamic consciousness. Through these mass gatherings the Brothers can claim that they enjoy the support of the masses.

Despite the government's ban, the Brothers conducted their prayers in neighboring locations and in the streets. The Brotherhood deputies issued a statement about this incident in which they blamed security men for preventing the worshipers from conducting their prayers. The Brotherhood deputies condemned and denounced the government's measures which, in their words, contradict the sunna.

On a different occasion, in October 1994, and in an attempt to suppress Islamic opposition to the peace treaty with Israel, Muslim Brotherhood deputies and other Islamic activists were banned from preaching or delivering sermons in mosques. Furthermore, one deputy, Abd-al-Mun'im Abu-Zant was attacked and beaten by "unknown assailants" following a sermon during which he attacked the peace accords with Israel. Another deputy, Muhammad Abu-Faris was detained by the security services also for preaching against the peace treaty.

Yet, despite repeated open criticism of the government,³⁷ the general orientation among the Jordanian Brothers has been a tendency to avoid confrontation with the regime, or even any serious embarrassment of it. The Brothers are more daring in their opposition when the target is the prime minister or his cabinet. But when there are certain policies that are clearly identified with the King himself, the Brothers are usually careful. Their

opposition to the King's decision to participate in the Madrid Peace Conference, the subsequent negotiations and the peace treaty he concluded with Israel, was not a fierce opposition. When they protested the peace process, they submitted a motion of no confidence in the government's policy and not specifically on the issue of negotiations, because they realized that the decision to go to negotiations with Israel was the King's decision, / and submitting a motion of no confidence in the negotiations would mean submitting a motion of no confidence in the King.

When the government concluded the Peace Treaty with Israel in October, 1994, the Brothers, as past experience has shown, escalated their rhetoric and resorted to some legal protest measures. The Brothers, together with other opposition groups to the treaty, tried to hold a national mass rally which was initially licensed by the government for May 29, 1995. But the government continued to ask for postponement until it frustrated the opposition's plan.

The Brothers construed this government measure as a preemptive act to contain opposition to the peace treaty with Israel. Such regime's actions are bound, according to the Brothers, to undermine the democratization process in the country which the King champions. Hamza Mansour, a prominent Muslim Brotherhood leader, and the spokesman of the Islamic bloc in parliament, warned that continued government disregard and violation of democratic conduct and freedom of expression, together with other policies and measures the government undertakes, were leading to severe tensions

and may result in unorderly reactions. Mansour also warned that the Islamic movement cannot tolerate government violations indefinitely, and that this movement may find itself forced to review the entire idea of overt action, and reassess the whole democratization process.³⁸

The Jordanian Brothers who remain publicly committed to "democratic" opposition to government policies have always been stringent observers of the rule of law in the country. They have stuck to peaceful and legal conduct even in the face of blunt provocations or violations of this conduct by the government. In reaction to government fraud in the July 1995 municipal elections in the country, the Brothers withdrew their candidates from two electoral areas, and protested government misconduct to the prime-minister and the speaker of the parliament. They also issued public statements voicing their complaints, and undertook some other protest measures.³⁹

In reaction to repeated regime impingements on the Islamists in Jordan, the Brothers Supreme Guide, Abd-al-Majid Dhneibat argues that the relationship between the two sides remains the same: "The relationship between the Brotherhood and the government in the past was governed by several factors, including a general appreciation for the interests of the nation, preservation of security, stability and development. I do not believe these factors have changed or are about to change."⁴⁰

But despite such assurances about a resilient and historical relationship of cooperation between the Brothers and the regime,

voices of alarm are heard within the Brotherhood and the Jordanian society as a whole. The message is that government policies of harassment and suppression may backfire. Hammam Sa'id, a Brotherhood deputy warns that "the government is now entering into a confrontation with the ulama [religious scholars]. The people will not be silent about these blatant excesses."⁴¹ Disfranchised mainstream Islamic elements may become totally alienated and prone to the appeals of radical or extremist Islamic groups such as the Islamic Liberation Party or Muhammad's Army. Observers of the Jordanian scene suggest that such a process has already been set in motion.⁴²

The regime's politics of containment have, so far yielded the desired results. In numerous situations of large and small political magnitudes, the Brothers gave in to the government. The government succeeded, despite the Brothers' opposition, in changing the elections law. This change of law was one of the main factors contributing to the decline in the Brothers' influence in 1993 parliamentary elections.⁴³

Another major result of the containment policy has been the regime's ability to negotiate and conclude a peace treaty with Israel despite vocal opposition by the Brothers. Later on, the regime was able to repeal boycott laws against Israel and issue a legislation allowing the Israelis to buy land in Jordan.

The Brothers' ambitious agenda to effect change in the country after their victory in the 1989 elections were later frustrated since they failed to change any previous government policies or

significantly influence future "government" conduct. The changes that have taken place in the country were essentially made at the behest of the regime. It was King Hussein who initiated the "democratization" process, and canceled the marshall laws applied in the kingdom for several decades.

The Brothers have also failed to effect change on less significant issues. The demands for segregation in education were ignored, and efforts to ban the sale of alcoholic beverages were only partially successful. Furthermore, several of the gains the Brothers made when they served as members of the Cabinet were later reversed. When a Brotherhood cabinet minister was in charge of the ministry of education, for example, Brotherhood members or sympathizers were favored in recruitment and promotion.

According to the Brothers' own assessment, success vis-a-vis the government is extremely modest. The Brothers even complain that the entire democratization process is suffering from a setback. The Brothers attribute their inability to effect change through parliament to their size which does not enable them to win a majority vote. They also blame the constitution of the country which gives the king overriding powers over the legislative body.

On another plain, either out of fear or in difference to the king, the Jordanian Brothers have avoided any serious interaction with other Islamic movements in the Arab world, especially those which are entangled in internal conflicts. The Brothers are aware of the king's sensitivity to all forms of external intervention, especially the potentially subversive type, in the internal affairs

of his kingdom. The Brothers do not also wish to cast an image of being closely associated with Islamic groups engaged in political violence, or with the radical Islamic states in the region such as Iran or the Sudan. Therefore, the attitude of the Brothers in this regard is conditioned by the way the Jordanian government views these groups and states. The Brothers usually try to synchronize their stands with those of the regime.

Since the King views with anxiety any close coordination between the Brotherhood in Jordan and their Islamic counterparts in other countries, especially those which do not enjoy cordial relations with the regime, the Jordanian Brothers calculate their moves in order not to upset the regime. But in the aftermath of the 1989 elections, the Jordanian Brothers' relations with other Islamic movements have become more visible. It seems that these elections have given the Brothers more confidence in themselves and motivated them to seek more extensive relations with other Islamic movements.

In 1990, for example, the Jordanian Brothers had participated in a conference held in Tehran to protest the convening of the Madrid peace conference. Abd-al-Latif Arabiyat, a Brotherhood deputy, participated in this conference in his capacity as the Speaker of the Jordanian Parliament. In March, 1991, an Egyptian Brotherhood delegation visited the Society in Jordan, and a delegation from the Jordanian Brothers participated in the first Muslim-Arab Peoples conference which was held in the Sudan in April, 1991. The Jordanian delegation to this conference was

headed by Abd-al-Latif Arabiyat, and the then Supreme Guide of the Brothers, Abd-al-Rahman Khalifa.

The Jordanian Brothers hailed the results of the first round of the 1990 elections in Algeria in which the Islamic Salvation Front won. The pro-Islamic Jordanian newspaper *Al-Liwa'* wrote that the result of the Algerian elections was "a decisive reply to the peace solutions in Palestine"...and the success of the Islamists proved that imported secular doctrines had failed.⁴⁴ In May, 1991 a delegation from the Algerian Salvation Front headed by Sheikh Qamar al-Din, member of the Consultative Council of the Front, visited Jordan. Yousef al-Azm, a Jordanian Muslim Brotherhood deputy, sent a letter to leaders of the Islamic Salvation Front calling upon them to avoid getting into a confrontation with the Algerian government.

The Jordanian Brothers view the Islamic Resistance Movement (Hamas) as their legitimate son, and they extend to the organization all forms of support. But the Brothers will not allow this support to upset the regime of King Hussein. The Brothers would intervene to diffuse tension and mediate differences between Hamas and the PLO. Such conduct of the Jordanian Brothers is not only motivated by their concern about and support for Hamas, but also by concern that violent clashes between the PLO and the Hamas supporters may creep across the river to the east bank of Jordan.⁴⁵ But in the aftermath of signing the Peace Treaty with Israel, the Brothers realized that the regime would not tolerate meaningful support to an organization whose declared objective is to undermine

the peace process. Therefore, the Brothers' support for Hamas has receded, and when two Hamas leaders were expelled from Jordan in 1995, the Brothers could do nothing to halt the expulsion.

Finally, there are several reasons which may account for the Brothers' moderate opposition to the regime: 1) the Brothers' keenness not to have a showdown with an historically friendly regime; 2) the Brothers' realization that they have not become powerful enough to challenge the regime; 3) the Brothers' keenness to capitalize on their opposition to the peace process without burning their bridges with the government; 4) the king's process of political reform and democratization which has mitigated tension and polarization and provided outlets other than confrontation; 5) the additional legitimacy the King and his regime have cultivated as a result of his attitude towards Iraq during the Gulf War; 6) the direct and indirect warnings to the Brothers issued by the King who warned against spoiling the peace process; 7) the lack of Brotherhood practical alternatives and the reliance of the Brothers instead on rhetoric in dealing with matters of substance; and 8) the awareness on the part of the Brothers of the radical changes that have taken place in the world and the local and regional implications of these changes.

The Jordanian Brothers: Apathy to Violence

[Kamel al-Sharif, a prominent Islamism in Jordan, provides a number of factors which in his opinion account for the shift towards Islamic extremism leading to violence. According to al-Sharif, the legacy of the colonial period produced a dichotomy in

Arab and Muslim societies. This dichotomy is evident between an elite of intellectuals and politicians who suffered from an almost total lack of understanding of the spirit of Islam, and a segment of professional religious men who were not familiar with a bare minimum of the new circumstances and the deep changes that have taken place in the world in all aspects of life. This dichotomy contributed to a clash between "liberalism" on the one hand, and "dogmatism," which is linked to the Islamic religion, on the other. As a result, suspicion between the two sides arose, which also led to a drift toward extremist radical solutions. Rational dialogue between the two sides was absent. The rise of Islamic revival worldwide gave the professional religious men a false sense of confidence and strengthened their tendency toward extremism. At the same time, this revival increased the fears of intellectuals and politicians.

Islamic thought, al-Sharif argues, is still characterized by a state of confusion and diversity. There are many groups, organizations and schools of thought that are embracing different and sometimes contradictory Islamic programs. Islamic leaderships clash over what they respectively see as the best style of work. Extremist slogans are raised and a climate of militancy has become dominant. Rationality and moderation came to be seen as a call to defeatism that aims at diluting Islam and manipulating it in favor of the rulers. In this context it becomes easy to win support for extremism, especially among those segments of the population which enjoy little education or political experience. In the absence of

an open debate, the call for extremism, which is sometimes done in secrecy, is not subjected to critical assessment.

Al-Sharif further contends that the weakness of official Islamic institutions such as the ministry of waqf and centers of ifta' [issuing religious decrees] emanates from the perception that these institutions belong to the state. Because they are part of the state apparatus, they share the negative perception of the state held by the public and are equally liable. Furthermore, since the state controls these institutions in terms of budgeting and otherwise, they cannot criticize symptoms of corruption and deviation, which deprives these institutions from the ability to appeal to the masses. This situation gives impetus to underground work and people find their outlet in this kind of work.

According to al-Sharif, the inability or unwillingness of some Arab governments to resist corruption and moral degradation makes it difficult for these governments to criticize religious fundamentalism, because fundamentalism in a situation like this is perceived to be siding with virtue. Furthermore, some of these governments are themselves involved in moral degradation which makes them a target of Islamic fundamentalism and also deprives them of any claim of rectitude. Political regimes in Muslim and Arab countries do not pay much attention to the legitimate concerns of the Islamists. These regimes either ignore or repress Islamic grievances and, consequently, further exacerbate these concerns.

Finally, al-Sharif believes that in their attempts to contain Islamic fundamentalism, concerned Arab governments have made grave

mistakes which add fuel to the fundamentalist tendencies. Instead of rationally dealing with the phenomenon, these governments undertake measures which ignore Islamic sentiment and sensitivities or react harshly to the plight of Islamic movements.⁴⁶

Since its foundation, the Muslim Brotherhood Society never challenged the legitimacy of the Jordanian Monarchy, or the Hashemites as monarchs. Furthermore, and unlike Muslim Brotherhood Societies in other Arab countries such as Syria and Egypt, the Jordanian Brothers have never resorted to violence to settle accounts with the regime. Even in those few occasions of discord or antagonism, no blood was shed on either side. A number of factors may account for excluding violence as a tactic by the Brothers vis-a-vis the regime:

- 1) The Muslim Brotherhood Society in Jordan was initially established with the blessing of King Abdullah, King Hussein's grandfather, and his support. King Hussein himself never challenged or antagonized the Muslim Brothers in religious matters. Even in political matters, the king succeeded, through a variety of means ranging from inducement to punishment, in managing differences. In fact, the king made of the Brothers, on several occasions, close allies to his regime in the face of internal and external threats. The Brothers' refrain from resorting to violence is attributed to the historical understanding that has been established between them and the monarchy, as well as the coincidence of interests between the two sides. A Jordanian Islamist argues that the Brothers have no interest in entering into

a conflict with the regime, especially when it provides them with a safe haven in times of hardship, as was the case in the fifties and sixties when their counterparts in Egypt were being persecuted.⁴⁷

The king and the Hashemite family in Jordan are recognized as descendants of the Prophet Muhammad. This kinship constitutes an invaluable source of religious legitimacy for the Jordanian Monarch. Hussein never fails to invoke and capitalize on this legitimacy when undertaking major domestic or foreign policy decisions.

Traditionally, and despite their good relations with King Hussein and his grandfather, King Abdullah, the Brothers viewed the great Arab revolt led by Sharif Hussein of Mecca, the great grandfather of King Hussein, rather negatively because the revolt came at the behest of the Allies and was directed against the Islamic Ottoman Empire. This traditional negative stand of the Muslim Brotherhood seems to have been mitigated. The National Charter, in the drafting of which the Brothers participated, praises the Arab Revolt of Sharif Hussein of Mecca.⁴⁸

2) Because of its peculiar experiences in terms of its establishment not as an opposition group, the Jordanian Muslim Brotherhood Society was never engaged in the doctrinal debate of whether Jordan was an Islamic society. The Brothers in Jordan did not suffer from the ideological dichotomy which the Brothers of Egypt suffered. In Egypt, there was a trend in the Brotherhood which viewed Egypt as a non-Islamic society and urged withdrawal

from it. The doctrinal justifications for this attitude were to be found in the writings of Sayyid Qutb, a prominent ideologue of the Egyptian Brotherhood. This Islamic attitude toward society found its most vocal expression in radical Muslim groups which split from the Brotherhood in Egypt specifically for such ideological reasons. These groups include Jama'at al-Takfir wal-Hijra (Atonement and Holy Flight), Tandzim al-Jihad (the Jihad Organization), and al-Jama'a al-Islamiyya (the Islamic Group).

The Muslim Brothers in Jordan view the Jordanian society as generally Islamic, and deal with the state and its institutions as legitimate. They do not see any need for withdrawal from society or for fighting it. On the other hand, unlike the former revolutionary and socialist regimes of Nasser in Egypt and the Ba'th in Syria, the regime in Jordan did not have any revolutionary or socialist tendencies, and was not hostile to Islam. Because it did not adopt flagrant secular or socialist policies, the regime did not alienate the Brothers and did not provide a context for conflict.

Furthermore, and being aware of the importance of observing Islamic norms, the Jordanian regime has been relatively sensitive to these norms, if not out of genuine conviction, then at least to gain legitimacy and to appease the Islamists. In addition, a reasonable degree of accountability does exist in Jordan. Cases of moral, political, or economic corruption are usually brought to parliament or other government's specialized agencies, which mitigates popular resentment.

3) The radicalization of Muslim groups in some Arab countries came as a result of persecution, constant harassment, long-term imprisonment and torture of Muslim leaders or activists. It is argued here that the evolution in the views of Sayyid Qutb towards radicalism and militancy came as a result of his imprisonment and the kind of treatment he received in jail. In general, the same can be said in reference to radical Islamic groups in Egypt, Syria, Algeria, and Palestine.

As a general trend, the Jordanian Brothers have been spared this kind of experience. By contrast, they have been included in the system, and their political participation has been guaranteed. Despite occasional imprisonments, Brotherhood leaders were not persecuted or tortured. This fact seems to have not escaped the attention of the Brothers. When they looked around to Nasser in Egypt and Assad in Syria and the attitudes of both leaders toward the Muslim Brothers in these countries, the Jordanian Brothers believed that they had every reason to support the regime of King Hussein, or at least to have a truce with it.

In defining their attitude and tactics toward the regime, the Jordanian Brothers may have drawn some pragmatic conclusions. Once again, they may have concluded from the experiences of the Egyptian and Syrian Brothers that violence does not pay, and that the Muslim Brothers in other countries have so far emerged as losers in every situation in which they opted for violence. The case of Syria has demonstrated that the choice of violence as a means of toppling the regime of Hafez al-Assad brought only disaster upon the Syrian

Brothers. The Jordanian Brothers may have concluded that their Society can thrive in non-confrontational situations.

4) Other factors are usually mentioned to account for the Jordanian Brothers' decision to refrain from resorting to violence against the regime of King Hussein. The Muslim Brothers in Jordan have developed a tradition of non-violence vis-a-vis the regime. This was possible because of the modest political agenda the Society had set for itself prior to the strong dose of politicization of the Society following the late 1970's. The Jordanian Brothers never failed to realize the consequences of fiddling with a firm leader like King Hussein. They also realize that the impingement on the regime's security and stability was tantamount to political suicide. The existence of Israel next door to Jordan, and the continuation of the conflict with it had geared the Brothers' opposition in the direction of non-violence, since an internal strife would weaken Jordan vis-a-vis the external enemy. Furthermore, in a tribal society like Jordan political violence may be confused with tribal feuds and trigger blood revenge. The Brothers in Jordan are sensitive to this matter since many of them come from tribes and depend on tribal affiliations for political support.

On the other hand, it is also argued that the regime has managed over the years to tame or coopt the prominent and influential leadership of the Brotherhood which has been in place for the last four decades. Concessions were given to the Society as a form of appeasement, and privileges or favors were granted to

its leaders. Other leaders are silenced by the government's intelligence services which hold evidence against their involvement in political, financial or moral misconduct.⁴⁹

The Brothers' participation in the legislative branch of government defined the Brothers' style of political conduct and participation. Participatory politics entails responsibility and accountability. This continued Brothers' participation reinforced their sense of respect for law and order and enhanced their sense of political realism and pragmatism.

The regime's successful politics of containment have contributed to the rehabilitation of the Brothers and to their apathy to violence. The Brothers' awareness of the balance of forces between them and the regime leads to the conclusion that they are no real match to a regime which enjoys monopoly over the means of coercion in the country, a regime that has a solid track record of not allowing any destabilization in the country.

The prospects of the Jordanian Brothers' resort to a violent confrontation with the regime are slim, at least in the foreseeable future. Most of the variables that have so far excluded violence as a choice are still at work today. A former Jordanian prime minister believes that "the Brothers will not enter into a confrontation with the regime under any circumstance."⁵⁰ However, it may be wrong to determine that the Brothers would under no circumstance resort to violence. The Jordanian Brothers, just as the Muslim Brothers elsewhere, are prone to alienation from the regime or miscalculation and wrong decisions. Although their track

record indicates so far to the contrary especially with regard to major issues, certain government policies may lead to a collision course between the two sides. It also takes only one mistake on the part of the Brothers to justify crippling punishment by the regime. It may also be useful here to note the miscalculation of the Syrian Brothers when they decided to violently challenge the regime of Hafez al-Assad, and prior to that the miscalculation of the Egyptian Brothers when they tried to assassinate Nasser in 1954, and when they plotted against his regime in 1966.

One can think of a number of developments in light of which the Brothers may resort to violence against the regime:

1) A total alienation of the Brothers by the regime to a point of no return may create divisions within the Society with regard to how to respond to the regime's policies. Coopted, tamed, or moderate leaders may be forced to resort to violent confrontation. Despite strict education and upbringing which stress obedience to the leaders, a certain degree of differentiation can emerge within the rank and file of the Society, and among the different echelons of its leadership. This process is already taking place, and one of the most prominent spokesmen of the Brothers, Ziad Abu-Ghanima, had resigned from the society in protest against the conforming stands of the Brothers vis-a-vis the government. [If violence becomes an option, Jordanian rebellious Islamists are likely to emulate in their tactics the Islamic Salvation Front in Algeria, and Muslim radical groups in Egypt. The regime may in this case respond by applying the same measures

undertaken by the Egyptian and Algerian governments.]

2) The Jordanian Brothers may find it opportune, perhaps necessary to move to consolidate their influence if King Hussein is seriously weakened and his legitimacy is significantly undermined. This eventuality may arise in case of serious illness of the king, a severely deteriorating economic situation that verges on chaos, the undertaking by the king of certain decisions that are extremely unpopular, or any unforeseeable development such as the sudden death of the king.

If the king steps down or disappears, no other member of the Hashemite family is likely to muster any comparable degree of legitimacy and popular support. A new Hashemite monarch may not be able to unite the country or forge national consensus. It is worth mentioning here that even the sophisticated brother of the king, Crown Prince Hassan, failed to handle a relatively minor incident in southern Jordan in April, 1989, when East Jordanians rioted in protest against some government policies. It was only King Hussein who resolved the matter, restored calm, and regained the allegiance of those resentful subjects.

A breakdown in authority in the country would be an open invitation to the Brothers to move forward, through available means, to fill the vacuum, since they believe that they are the most legitimate and representative force in society. The illness of King Hussein in 1992 may have been an eye opener for the Brothers. This illness made the Brothers think seriously about their status after the king's death, and about the future of Jordan

as a whole.

3) The Muslim Brothers in Jordan are susceptible to regional factors, be it threats, interference, or alliances. Those regional factors can also affect the Brothers' attitude towards the regime in Jordan. A state of polarization in the region on the level of governments, or on the popular level, may force the Brothers to challenge the regime. A shift in the regional balance of power in favor of the Islamists such as the rise to power in Algeria or Egypt, for example, of an Islamic government, to be added to both Iran and Sudan would empower or embolden the Jordanian Brothers.

4) It is not yet certain how the Jordanian-Israeli peace treaty would impact the ultimate Brothers' relationship with the regime. The agreement with Israel has placed the Brothers under internal pressure to respond. They are also entangled in their own public position rejecting any recognition or agreement with Israel. They are also expected to actively oppose any government policies which fully contradict their doctrinal and political stands in this regard.

Despite a stringent pattern of indoctrination, socialization, and discipline, differentiation and splits may take place over this issue or any other significant issue. Internal splits may lead to a resort to violence against the regime. Furthermore, a heavy handed policy by the government may force the Brothers to defend themselves. Abu-Ghanima argues that the Syrian Brothers were forced to resort to violence by the repressive measures of the Assad regime. As far as the possibility of the same thing

happening in Jordan, Abu-Ghaniama did not rule out the scenario, but argued that it was not in the interest of the Jordanian Brothers and the regime to clash.⁵¹

Conclusion

The Brothers remain the strongest and most organized bloc in parliament even after the decline of their influence which was manifested in the outcome of the 1993 parliamentary elections. The Jordanian Brothers enjoy a strong moral presence in society which the government cannot ignore. But the Brothers' conservative agenda on certain political and social issues (such as women's rights and individual freedoms) alienates major segments of the Jordanian society, especially the secular oriented, and hurts the Brothers' efforts to ensure further mass mobilization and support.

Despite their deep penetration of society and their strong representation in parliament, the Brothers' success in influencing the decision-making process domestically and in the sphere of foreign policy has been very limited. Major changes in Jordanian domestic politics, including the "democratization process" and the legalization of political parties, were initiated by the regime of King Hussein which claims the credit for these changes. This regime continues to set the agenda and control political life in the country.

On the foreign policy level, Jordan's decision-making process has hardly been influenced by the Muslim Brotherhood, except perhaps for the government's attitude toward Iraq's invasion of

Kuwait. But the government's attitude was not necessarily taken in deference to the Brotherhood alone. It may have been a function of coincidence of interest between the Brothers and the regime.

The Brotherhood's lack of impact on foreign policy-making is highly illustrated by the government's decision to participate in the Madrid peace conference of October 1991, and in the subsequent Arab-Israel negotiations, as well as the government's conclusion of a peace treaty with Israel in 1994. Despite their strong opposition to the regime's policies in this regard, the Jordanian Brothers are keen to avoid alienating King Hussein. Therefore, their opposition has been calculated and conditioned by the way they have defined their relationship to the king and his regime. Their opposition has not so far translated, and is not likely to translate, into any major political activity that would upset the status quo or embarrass the king who is committed to peace with Israel.

From a doctrinal point of view, the Jordanian Muslim Brothers reject the concept of "democracy" as an alternative to the Islamic concept of *shura*. But democracy can be a doorstep and conduit to *shura*.⁵² Therefore, the Brothers accept and engage in pluralistic politics and in the "democratization process" initiated by King Hussein only as a transitional phase toward the implementation of *shura*. Once Islamic rule is established, the Jordanian Brothers cannot accept a multi-party system if political parties are not committed to Islam as a frame of reference.

King Hussein's politics of containment toward the Jordanian

Muslim Brothers have so far been successful and entailed only little cost or risk on the part of the regime. In every situation of contention, and with regard to every issue of difference the Brothers would yield and the regime would emerge victorious. This has been evident not only in the relationship of cooptation of the Brothers by the regime in the period that had preceded the 1989 parliamentary elections, but also in the period that followed. After 1989 the regime's successful politics of containment manifested themselves in a number of occasions. As earlier indicated, The government was for example able to negotiate, conclude and ratify a peace treaty with Israel despite the Islamic opposition. The government was also able to repeal boycott laws against Israel and legislate a law allowing Israelis to buy land in Jordan. Related to that was a government move to curb Hamas' activities in Jordan and expel some of its leaders from the country.

Furthermore, the government was able to ignore the protestations of the Islamists about the change of the electoral law during the 1993 parliamentary elections, and protestations against fraud committed by the government during the July 1995 municipal elections in the country. Finally the Islamists achieved very little success in changing or influencing other government policies in the domestic and foreign policy spheres.

Although considered a model of political containment, the approach of the Jordanian government to the Brotherhood and other Islamists has been successful if compared to other approaches in

the region. Instead of political violence, bloodshed, or a civil war, the Jordanian approach is based on accommodation, coexistence and inclusion instead of exclusion. Through this tested model which has proven its success so far, Jordan as a country has managed to spare itself the disastrous effects of political violence which has plagued countries like Egypt and Algeria, and prior to that Syria. In this respect, the Jordanian approach may provide a model to emulate.

NOTES

1. A personal interview with Yousef al-'Azm, a Brotherhood deputy in parliament, Amman Jordan, July 20, 1992.
2. A personal interview with Ra'if Nijim, Amman, Jordan, February 19, 1993.
3. Hizb Jabhat al-'Amal al-Islami [The party of the Front for Islamic Action], Al-Nidham Al-Asasi [The Basic Law], Amman 1992, p. 6.
4. For an elaborate discussion of the ILP until 1967, see Amnon Cohen, *Political Parties in the West Bank under the Jordanian Regime, 1949-1967* (Ithaca: Cornell University Press, 1982).
5. The founders who applied for a license to legalize the party were Taqi al-Din al-Nabahani, Daoud Hamdan, Munir Shuqair, Adel Nabulsi, and Ghanim Abdu. Cohen, p. 209.
6. Cohen, p. 210.
7. Ibid., p. 215.
8. Ibid., p. 216.
9. Ben Wedeman, "The King's Loyal Opposition?", *Middle East Insight* (January-February 1995), p. 18.
10. Ibid.
11. Ibid.
12. Ibid.
13. A personal interview with Ya'qub Qirrish, Amman, Jordan, July 18, 1992.
14. Omar Abd al-Rahman is currently in the United States, where he has lived since being exiled from Egypt for alleged terrorist activities. An active leader of a segment of the American Muslim community, Abd al-Rahman gathered a small but devoted following. He and several supporters, one of whom was previously tried and acquitted for the assassination of Rabbi Meir Kahane, were arrested in connection with the World Trade Center bombing of February, 1993, and a plan discovered by U.S. intelligence to attack the United Nations headquarters in New York and other strategic locations.
15. Personal interview with Laith Shbeilat, an Islamic leader, Amman, Jordan, July 21, 1992.

iai	ISTITUTO AFFARI INTERNAZIONALI - ROMA
n° inv.	16149
	2 APR. 1996
BIBLIOTECA	

LE RÉGIME ALGÉRIEN FACE AUX ISLAMISTES

Gema Martín-Muñoz, professeur de Sociologie du Monde Arabe et Islamique à l'Université Autónoma de Madrid et directrice du département Maghreb-Proche Orient du Centre Espagnol des Relations Internationales (CERI).

Le cas algérien, pour ce qui est des relations État-islamisme, présente la particularité de regrouper trois expériences importantes (intégration, légalisation, répression) sur une période de temps très courte (une dizaine d'années). Contrairement au cas de l'Égypte où ces expériences ont suivi une grande trajectoire historique issue des années trente, en Algérie celles-ci ont eu lieu dans le cadre de processus que l'on pourrait définir comme "accélérés" et marqués en outre par des changements d'orientation abrupts, "exclusifs" de l'expérience précédente. Conséquence de cette dynamique socio-politique : il existe en Algérie un grand déficit en termes d'enrichissement et d'accumulation historique, donnant l'impression d'un "continuel recommencement sans transition, toujours difficile à prévoir.

De même, la dynamique des relations entre pouvoir et islamistes a toujours été influencée par la conception clientéliste du pouvoir en Algérie et par la fragmentation de son élite dirigeante. Ce facteur a contribué à ce que la dynamique n'ait pas toujours été, contrairement à ce qu'on pense souvent, celle d'un islamisme agissant et d'un pouvoir qui réagit, comme nous le verrons plus avant.

LA POLITISATION DU FONDAMENTALISME ISLAMIQUE ALGÉRIEN

L'émergence de l'islamisme en tant que protagoniste socio-politique en Algérie se produit au moment où certains secteurs du fondamentalisme islamique - courant toujours présent dans l'État et la société algériens - se "politisent" et celui-ci est alors perçu par le pouvoir comme une menace politique. Il s'agit du moment de changement sociologique où le fondamentalisme de contestation passe du prosélytisme individualisé par le biais de la prédication dans les mosquées, à une action islamiste organisée intégrant, outre les revendications socio-culturelles, une action politique d'opposition au système. Ce qui mène le pouvoir à un affrontement politique avec les islamistes¹. Cette évolution va se produire tout au long des années quatre-vingt.

¹ Nous faisons une distinction entre "fondamentalisme" et "islamisme" dans le sens suivant : le terme "islamisme", qui est un néologisme, se réfère à une nouvelle situation produite par un mouvement socio-politique qui s'impose durant la dernière décennie et introduit des éléments de rupture de l'ordre social et politique en vigueur. Par contre le "fondamentalisme" définit un courant ultraconservateur et rigoriste en ce qui concerne la compréhension du modèle social et culturel islamique sans que cela implique pour autant une rupture de l'ordre établi.

Jusqu'alors, le fondamentalisme contestataire, peu structuré, se sera surtout manifesté à travers l'apparition de prédicateurs qui, à partir des mosquées, critiqueront avec plus ou moins de virulence les orientations non islamiques du régime. De plus, les critiques acerbes du cheikh Soltani contre le socialisme algérien, dans les années 70, ne représentaient pas nécessairement l'opinion de tous², les grands thèmes de mobilisation étant essentiellement de type socio-culturel : moralisation, loi islamique, arabisation, statut personnel. Tels seront, pendant les années 70, les objectifs de l'association *Al-Qiyam al-Islamiyya* (Les valeurs islamiques), fondée en 1963 par El-Hachemi Tidjani, bien représentée dans l'appareil de l'État par des proches de Ben Bella et dans laquelle étaient présents les imams qui allaient occuper la scène religieuse algérienne durant les années à venir : Ahmed Sahnoun, Abd al-Latif Soltani, Mesbah Houidek, Abbasi Madani.

De son côté, le pouvoir n'affrontera jamais politiquement cette tendance, se contentant ponctuellement de fustiger certains de ses imams "prédicateurs contestataires". Ceci étant en grande partie dû au fait que ses "prédicateurs" n'étaient en fin de compte que l'expression d'une idéologie religieuse dont se réclamaient avec orgueil les institutions de l'État. L'État avait même créé des espaces d'interpénétration entre le fondamentalisme "officiel" et le fondamentalisme "contestataire" par le biais du rôle social prépondérant accordé aux mosquées, de la création d'un système éducatif originel parallèle au système général (dont la spécificité était la langue arabe et les sciences islamiques), et de l'action culturelle islamique lancée depuis le Ministère des Affaires religieuses à travers les centres islamiques, l'organisation de séminaires annuels de la Pensée islamique et différentes publications, en particulier les revues *Al-Asala* et *Al-Risala*³.

Dans un pays où le seul espace social de développement était la mosquée, cette vaste infrastructure religieuse permit qu'autour de ces établissements surgissent des voix dissidentes capables de se faire entendre sans risque. Le discrédit jeté sur la langue de bois des imams officiels allait de pair avec l'augmentation du prestige d'une génération de prédicateurs contestataires indissolublement identifiés aux mosquées où ils exerçaient leurs prêches. Le souvenir de Mesbah Houidek sera toujours lié à la mosquée du quartier d'Al-Harrak, Boumediène n'ayant jamais réussi à le révoquer en raison des fermes réactions d'appui populaire que suscita la tentative gouvernementale de mettre fin à ses fonctions d'imam. L'intellectuel Malek Bennabi est historiquement associé à la création, en 1968, de la mosquée de la faculté centrale d'Alger qui sera amenée à jouer un rôle important dans l'islamisation des étudiants et de l'intelligentsia algérienne. De même, depuis le milieu des années 70, la mosquée de Baït al-Arkam devient la mosquée d'Ahmed Sahnoun, d'Abdelatif Soltani et d'Abbasi Madani, considérés comme les maîtres à penser de l'islamisme algérien ; plus tard, la mosquée de Bab-el-Oued deviendra le symbole du discours d'Ali Benhadj.

Bien que le pouvoir ait été conscient de la prolifération de ces "noyaux dissidents" et de leur influence réelle, il tentait de les contrôler par des actions de répression individualisées. D'autre part - autant par peur d'être accusé d'aller "contre l'islam" que parce qu'en réalité il n'y avait pas perception de menace réelle de la part d'un pouvoir qui comptait un lobby religieux

² *Le Mazdaquisme est à l'origine du socialisme*, publié au Maroc en 1974.

³ M. Borromans, «Le Ministère de l'enseignement originel et des Affaires religieuses en Algérie». *Oriente Moderno*, LVII, 1972, pp. 467-481.

au sein même du FLN - le régime n'a pas su ou n'a pas pu éviter que la contestation islamiste ne s'étende autour des "mosquées libres". Echappant à la tutelle de l'État, la gestion de celle-ci revenait à un émir, secondé par un imam, un trésorier, un responsable des affaires culturelles et un autre des questions sociales.

En fait, les années 1978-1982 marqueront l'interaction de deux réalités : la radicalisation du fondamentalisme intégré à l'État et la constatation des premières cristallisations internes du courant islamiste autour des mosquées de certains centres urbains.

Cette interaction s'explique par différents phénomènes. D'un côté, dans la classe dirigeante, la perception de l'islamisation de la société ne faisait pas l'unanimité, surtout depuis le virage à gauche du régime en 1972, concrétisé par le rapprochement entre le pouvoir et le *Parti d'Avant-garde Socialiste* (PAGS). Dès 1977 l'enseignement algérien était généralisé et remplaçait l'enseignement originel, dépendant du Ministère des Affaires religieuses, ce qui provoqua un sérieux malaise dans les cercles de ce même ministère et dans les secteurs défendant l'islamisation de l'Algérie. Le Président du Conseil Supérieur Islamique, cheikh Hammani dénonça, lors du IVème Congrès du F.L.N. chargé de la désignation du successeur de Boumediène, cette initiative et réclama des mesures de réislamisation qui allaient satisfaire en grande partie le nouveau président de la République⁴.

D'autre part, la révolution islamique iranienne de 1979 exerça une forte influence, non seulement en raison de sa lecture de libération à travers l'islam, mais aussi compte tenu de son caractère révolutionnaire dans un pays qui a mythifié le phénomène de révolution populaire. Ainsi, en 1982, l'Algérie voit naître un mouvement islamique radical qui, dirigé par Mustapha Bouyali, prédicateur à la mosquée d'al-Achour, s'engagera sur la voie du conflit armé contre l'État "impie" algérien.

Ce groupe appelé *Mouvement Islamique Algérien* (MIA) a connu un grand retentissement national à la suite de certaines opérations armées spectaculaires lancées en 1982. Lié à des mouvements islamiques étrangers et caractérisé par sa faible base idéologique, le MIA fit l'objet d'une répression militaire permanente jusqu'à la mort de Bouyali en février 1987 lors d'une embuscade de police qui donna lieu à l'arrestation de 207 des militants du MIA⁵.

Parallèlement, les événements qui secouèrent l'université algérienne en novembre 1982, dans le cadre des affrontements constants, représentatifs de cette époque, entre arabophones et gauchistes, permirent aux islamistes d'évaluer la grande audience dont ils jouissaient dans les milieux universitaires. Une grève organisée par les étudiants arabophones pour dénoncer la discrimination professionnelle et sociale dont ils estimaient être l'objet fut récupérée par les islamistes à la suite de la mort d'un étudiant pendant les affrontements et de la fermeture par le gouvernement de la mosquée de la faculté centrale d'Alger.

4 Le texte de ce discours a été publié dans *Al-Asala* n°65-66, 1979, pp. 56-57. Certains extraits ont été recueillis par L.-W. Deheuvels, "Islam et pensée contemporaine en Algérie". *Al-Asala, 1971-1981*, Paris : CNRS, 1991, pp. 25-26.

5 H.Ayyachi, *Al-Islamiyyun al-djaza`irun, bayna al-sulta wa-l-rasas*, Alger : Dar al-Hikma, 1991.

François Burgat, *L'islamisme au Maghreb, la voix du sud*, Paris : Khartala, 1988.

Pour la première fois, Abbasi Madani décida de répondre au pouvoir en le défiant par la convocation d'un rassemblement le 7 novembre 1982, auquel se joignirent Sahnoun et Soltani. Ceci dit, le cheikh Mahfoud Nahnah, chef de file des Frères musulmans en Algérie, refusa d'appuyer ce rassemblement et apparut comme le représentant d'un islamisme proche du pouvoir, ce qui sera confirmé une dizaine d'années plus tard, lorsqu'il créera HAMAS, force rivale du FIS.

A l'issue de la marche du 7 novembre, Madani lut un manifeste en quatorze points revendiquant, entre autres, une politique d'arabisation plus efficace, un plus grand respect des valeurs islamiques, l'interdiction de l'alcool, et la rédaction d'un statut personnel respectant l'esprit du Coran. Soltani, Sahnoun et Madani furent arrêtés et ce dernier ne sortira de prison qu'en 1984. Ces événements marquèrent le point de départ de la confrontation politique non violente de l'islamisme algérien et le début du changement sociologique évoqué plus tôt.

Ce mouvement de contestation au sein de la société algérienne ne sera pas le seul à se produire pendant ces années-là en Algérie. En fait, le processus de perte de légitimité du régime dû à son incapacité à répondre aux espoirs qu'il avait lui-même suscités, favorisa l'émergence d'autres espaces de substitution politique cherchant à échapper à la tutelle de l'État : le mouvement culturel berbère relancé en 1980, celui des femmes contre la discrimination entre les sexes de 1981 et de défense des droits de l'homme en 1983, auxquels viennent s'ajouter des grèves, de plus en plus fréquentes depuis 1977, et toute une série de mouvements sociaux (manifestations de Kabylie en 1980, révoltes de Constantine et Sétif en 1986).

Ces expressions contestataires se produisent au moment où l'échec de ce que l'on pourrait définir comme la "composante politique" de la nation algérienne. Autrement dit, face à la "compréhension culturelle" du fait national algérien, où l'on avait recours à l'islam en tant que mécanisme de contrôle (afin de légitimer l'ordre établi) et facteur d'identité (dans le but de réaffirmer les valeurs culturelles indigènes), la compréhension politique de la nation s'appuyait, elle, sur la promesse faite aux citoyens de réaliser l'indépendance nationale, la modernisation et le développement économique.

Au cours des années 80, on a vu poindre l'échec de ce projet national en découvrant un État autoritaire très éloigné de sa légitimité démocratique dont il se réclamait et qui se trouvait, de surcroît, privé de son rôle d'État-Providence indispensable pour maintenir le pacte social avec les citoyens, en les rassemblant dans le culte de l'édification nationale.

A ce stade, le pouvoir, tenu de renforcer ses sources de légitimité, est placé devant un dilemme : il s'agit pour lui d'investir, soit dans la *nation politique* (par le biais du renforcement de la légitimité démocratique), soit dans la *nation culturelle* (en misant sur une relégitimation islamique). Il choisira la deuxième solution. D'où la stratégie "fondamentaliste" du pouvoir algérien, incarné par le mandat présidentiel de Chadli Bendjedid dans les années 80. Parallèlement, les responsables algériens, isolés du reste de la société et vivant de la dilapidation de la rente pétrolière, compte tenu de la crise économique, ont choisi l'islamisme comme un interlocuteur susceptible de cautionner le processus de libéralisation de l'économie.

Leurs critiques du socialisme et leur opposition à la réforme agraire faisaient des islamistes des défenseurs potentiels d'une réforme libérale qui provoquait de profondes résistances au sein de l'État. Ce n'est pas un hasard si 1984 a été précisément l'année de la promulgation des premières lois de réforme et de l'adoption de l'ultra-conservateur Code de la famille algérienne (au moment-même où était lancé le premier programme de planification familiale en Algérie!).

La revendication berbère fut écrasée par les tanks en 1980 ; les communistes ont vu leur marge extrêmement réduite du fait du rétablissement en 1981 de la clause 120 des statuts du FLN interdisant aux non-militants du parti unique tout poste de responsabilité dans les syndicats et les organisations de masse (où le parti communiste algérien -PAGS- avait une base sociale) ; le mouvement pour la défense des droits de l'homme fut "réabsorbé" par le pouvoir grâce à la création d'une Ligue algérienne des droits de l'homme proche du gouvernement⁶; et le mouvement des femmes a été totalement impuissant face à l'adoption du Code de la famille, plus rétrograde encore que le projet qu'il avait réussi à paralyser quelques années plus tôt. De son côté, le pouvoir s'appuyait, tactiquement parlant, sur le secteur du fondamentalisme agissant au sein de l'État, et l'islamisme naissant, tant que ses manifestations ne furent pas violentes (cas Bouyali, manifestation de novembre 1982), a pu bénéficier de sympathies et d'appuis tacites de la part du pouvoir.

C'est ainsi que le régime de Chadli Bendjedid, tout en déclenchant une "chasse à l'islamiste" contre Bouyali et son groupe, a eu pour stratégie d'investir largement l'espace religieux, en assumant à partir de l'islam officiel bon nombre des revendications socio-culturelles de l'islam contestataire. A titre d'exemple : l'enseignement religieux s'était généralisé à tous les niveaux de l'éducation et de la formation, il était devenu obligatoire et vital lors des examens; on créa des sections "islamiques" dans les lycées et pour le baccalauréat, cette formation débouchant sur l'"Institut Supérieur des Sciences Sociales Islamiques" de Constantine ; le plan quinquennal 1980-1984 prévoyait la construction de 160 mosquées et écoles coraniques, la création de 5000 postes d'enseignement du Coran et de 26 nouveaux centres islamiques ; les programmes de télévision et de radio intensifièrent leur programmation religieuse et depuis 1981, on retransmettait les causeries du cheikh égyptien al-Ghazali, azhari proche des Frères musulmans. Il fut, en 1984, proposé pour être le premier recteur de l'université islamique de Constantine ; depuis 1979, on voit se multiplier et s'intensifier les campagnes de moralisation et de revendication islamique dirigées à partir du Ministère des Affaires religieuses, dont la direction est assurée depuis 1980 par le traditionaliste Abderahman Chibane.

Pour sa part, et jusqu'aux révoltes populaires d'octobre 1988, la tendance islamiste s'orienta vers une stratégie d'"entrisme" dans les espaces que lui fournissait le fondamentalisme d'État (Madani ou Sahnoun écriront dans des revues officielles telles *Al-Asala* et *Al-Risala* et Nahnah considéra Bendjedid comme un "serviteur de l'Islam"), et vers la création de cercles de réflexion et de mobilisation installés dans des mosquées échappant au contrôle direct du Ministère des Affaires religieuses, ainsi que vers une action sociale efficace, que la crise économique suivant le choc pétrolier de 1986 allait intensifier.

6 Voir Gema Martín-Muñoz (ed.) *Democracia y Derechos Humanos en el Mundo Árabe*, Madrid : ICMA, 1994.

L'ÉROSION DU FLN ET LA NAISSANCE DU FIS

C'est le cadre dans lequel s'est développée la libéralisation politique encouragée par Bendjedid en 1989 qui permit à la tendance islamiste de s'organiser en Front Islamique du Salut (FIS) et d'obtenir sa légalisation. La trajectoire rapide du FIS (création, ascension et victoire électorale en l'espace d'un an: 1989-1990) est sans aucun doute liée à l'habileté politique des dirigeants du mouvement. Mais elle a été également favorisée par les luttes intestines qui minaient le camp des "initiateurs" de la démocratie et par la fragmentation du pouvoir qui empêcha le FLN de s'imposer comme le parti d'hégémonie.

Les révoltes d'octobre 1988, qui donnèrent lieu au processus de libéralisation du régime, furent l'expression même de la division interne au sein du régime et témoignent du processus de dégradation des relations entre la société et ses gouvernants.

La volonté de réforme - qui était surtout celle du chef de l'État, d'une fraction du pouvoir et de l'armée - se heurta à l'opposition des appareils du parti unique et de certaines sphères du secteur économique de l'État, liées à l'idéologie étatique et au dirigisme économique des années 70. Ainsi, les réformes économiques entreprises par Bendjedid dès 1984 (Bendjedid abandonnera peu à peu dans ses discours le terme de socialisme au profit de la notion de rentabilité) ont été mises en oeuvre par le Président sans être approuvées par le FLN. Ceci marqua la rupture du principe d'unité entre parti et État qu'incarnait le président de la République, dans la logique du système de parti unique de l'Algérie. Les fortes réticences exprimées au sein du parti quant à ces réformes provoquèrent une faille profonde au sein de la classe dirigeante.

La gravité de l'affrontement fut soulignée publiquement par Chadli Bendjedid dans son discours très dur du 19 septembre 1988, prononcé devant les responsables de la coordination des Wilayas, c'est-à-dire les coordonnateurs du FLN dans les provinces et les chefs de secteur de l'Armée nationale populaire. Dans ce discours-diatribes, le président dénonça "les éléments négatifs faisant obstacle au processus", et lança un appel à la prise de conscience de tous les citoyens pour lutter contre ceux-ci et assainir la situation: "Les éléments qui évoluaient autrefois dans un climat de confusion commencent à être démasqués. Ceux qui ne peuvent suivre doivent choisir entre se retirer ou être écartés"⁷.

Rappelons que l'Algérie se trouvait à la veille de l'application des réformes économiques élaborées par l'équipe du président en 1988⁸ et que deux mois plus tard débutait le VIème Congrès national du FLN où il fallait désigner le candidat officiel à la présidence de la République, occasion décisive d'un ultime assaut au pouvoir afin, pour certains, d'écarter Bendjedid, et pour d'autres, de le renforcer définitivement dans sa position.

⁷ *Al-Moudjahid*, 21 septembre 1988.

⁸ Parmi ceux que l'on pourrait considérer comme étant de son équipe, il y avait Bachir Ruiss, ministre de l'Information, Hadj Jediri, ministre de l'Intérieur, les généraux Abbes Gazaiel, très influent dans les services de sécurité, Larbi Beljeir, secrétaire général de la présidence et Abdallah Béluchet.

L'affrontement au sein de l'appareil de l'État et du parti gagna la rue fin septembre avec le déclenchement d'une grève de grande envergure lancée par l'UGTA, amorce d'une éventuelle grève générale à l'initiative du syndicat du parti au pouvoir, rendant la position du président extrêmement délicate, étant lui-même secrétaire général du FLN. Quelques jours plus tard, éclataient à Alger, puis à Oran et à Tizi-Ouzou, les graves révoltes populaires d'octobre qui permirent à Chadli Bendjedid de se remettre en selle face à ses adversaires. L'armée intervint avec force, tranchant ainsi en faveur du chef de l'État qui, douze jours plus tard, s'adressait à la nation pour déclarer que le moment du changement politique était venu en Algérie : "J'ai la ferme conviction qu'il est temps d'introduire les réformes nécessaires, y compris dans le domaine politique, de réviser certaines structures et fondements constitutionnels afin de les adapter à la nouvelle étape, puisqu'il est impossible d'aborder les réformes économiques sans passer par les réformes politiques"⁹. Bien que les chefs islamistes n'aient pas pris part aux révoltes d'octobre 1988 -dans lesquelles furent essentiellement impliqués les deux groupes de pression au pouvoir- ils réagirent immédiatement à l'explosion populaire en se l'appropriant en grande partie et en se présentant comme les médiateurs entre les autorités et les manifestants. En mal d'interlocuteurs, Bendjedid recevra Abbasi Madani, Ali Benhadj et Mahfoud Nahnah. C'est à partir de ce moment-là qu'a semblé s'établir une sorte d'accord.

Ainsi, les 9 et 10 mars 1989 proclama-t-on dans deux mosquées d'Alger la naissance du FIS, alors que Bendjedid passait outre l'engagement secret pris vis-à-vis de ses voisins de l'Union du Maghreb Arabe de ne pas légaliser les forces islamistes. Le FIS était le fruit de la décision de plusieurs chefs d'associations religieuses de regrouper leurs forces pour mener une action collective dans un cadre légal. Leur contrôle des mosquées et des associations de bienfaisance et d'enseignement religieux présentes dans tout le pays (infrastructures créées par l'État) les dotait d'un argument de poids face au gouvernement : ils insisteront sur leur rôle d'intégrateurs de larges couches de la population qui risquaient de se transformer en une masse de "sauvages urbains" en marge du système.

LA LÉGALISATION DES ISLAMISTES UNE TRANSITION DIFFÉRENTE DES AUTRES ?

Contrairement à ce qui s'est passé en Égypte et en Tunisie, l'instabilité de l'ancien parti unique algérien l'a rendu incapable de se transformer en un parti homogène à même de diriger la délicate transition libérale, imposée par la crise économique et le discrédit politique du régime. C'est pourquoi, après l'instauration d'un multipartisme (consacré par la révision constitutionnelle de 1989), la direction de l'État a prit toute la mesure des avantages d'une non-dépendance totale à l'égard du FLN. La création d'un contre-pouvoir au FLN fut envisagée comme une solution pour neutraliser les adversaires encore puissants du Président Bendjedid. Ce fut là le rôle principal imparti au FIS. De même, la bipolarisation FLN-FIS devait faciliter la neutralisation et la marginalisation d'autres forces d'opposition, enlisées dans des stratégies de rupture de leur isolement. À partir de cette division du paysage politique, l'équipe de Bendjedid pensait pouvoir contrôler pleinement le jeu pluraliste, en manipulant les forces les unes contre les autres. Cependant, en choisissant pour interlocuteurs les islamistes,

⁹ Discours du 20/10/88. *Révolution africaine*, n° 1285.

les gouvernements algériens oubliaient que l'islamisme s'était fondé sur une culture nouvelle, en rupture avec la leur¹⁰.

Le FIS accepta de jouer ce rôle afin que l'on reconnaisse son existence. En contrepartie, il réussit à s'insérer dans le cadre institutionnel, en essayant de contenir sa base radicale, d'une part, et d'affaiblir l'État d'autre part, afin de négocier en position de force sa participation aux décisions politiques et au contrôle de la société. Pendant la guerre du Golfe, les islamistes se sont mobilisés dans ce sens allant même, par l'intermédiaire de leur branche la plus radicale, jusqu'à remettre en doute publiquement la capacité de l'armée algérienne à répondre à l'agression occidentale.

L'Armée, groupe national d'hégémonie, très professionnalisée et dépositaire d'une légitimité révolutionnaire incontestable, estima au départ que le FIS pouvait constituer un bon instrument pour l'intégration des exclus du système. En pensant pouvoir déléguer au FIS la délicate gestion de cette "bombe" sociale, les militaires cherchaient, avant toute chose à éviter d'avoir à assumer à nouveau les conséquences d'une répression populaire (comme cela avait été le cas en octobre 1988). Ceci dit, l'armée n'était pas disposée à renoncer à ce qui constitue, à ses yeux, les principes modernes de la nation algérienne, ni à oublier les attaques frontales dont elle fut victime de la part des islamistes pendant la guerre du Golfe, craignant une évolution qui remette en cause son rôle et même sa survie¹¹. C'est pourquoi elle garda sa confiance dans la capacité des "technocrates" du gouvernement et du parti à gérer une transition dans le cadre de laquelle le FIS participera et jouera son rôle intégrateur sans obtenir toutefois la majorité absolue¹².

A l'instar du modèle égyptien et tunisien, la loi sur la formation des partis politiques du 5 juillet 1989 limitait les possibilités d'insertion dans le système pour les formations politiques fondées sur des critères religieux (c'est la "magnanimité" du Ministère de l'Intérieur dans l'application de la loi qui permet la légalisation du FIS), argument qui, le moment venu, pourrait être utilisé comme une arme pour contrôler et même mettre hors-la-loi le FIS.

De plus, toujours selon les modèles tunisien et égyptien, le FIS devait être "contenu" par une loi électorale qui privilégiait le scrutin majoritaire afin de l'empêcher de se constituer en alternative gouvernementale¹³.

10 Muhammad Harbi, "L'islamisme, une révolution conservatrice ?". *Confluences Méditerranée*, n° 11, 1994, pp. 63-67.

11 C'est dans ce cadre qu'il faut interpréter l'éditorial que la revue *Al-Djeich* (L'Armée) a publié dans son numéro d'avril 1991 sur "les enseignements de la Guerre du Golfe", où l'islamisme était considéré comme "un moyen insidieux de désintégration des structures modernes des États et un facteur d'immobilisme et de stagnation pour les politiques de développement" qui "par la perturbation du système éducatif et culturel (...) et la désintégration de l'unité nationale" recherche "la déstabilisation sociale, les révoltes, la crise de confiance des masses et des élites nationalistes et la détérioration des relations Armée-Nation, ainsi que l'échec des expériences de développement et de démocratisation".

12 Rémi Leveau, "Algérie : des adversaires à la recherche de compromis incertains". *Cahiers de Chaillot*, n°4, 1992.

Abdelkader Djeghloul, "L'après Chadli a-t-il déjà commencé ?". *Maghreb-Machrek*, n°133, 1991, pp. 99-103.

13 Loi n° 90-06 du 27 mars 1990 : la liste qui obtenait la majorité absolue recevait "un nombre de sièges proportionnel au pourcentage des voix obtenues". Sinon, la liste obtenant la majorité simple obtenait 50 % des sièges de la circonscription, dans le cas d'un nombre pair, et un siège supplémentaire dans le cas d'un nombre

Ceci dit, la stratégie fut un échec pour ce qui était de neutraliser le noyau "dur" du FLN et son instabilité alla en augmentant. La loi électorale élaborée afin d'avantager la formation politique majoritaire, et dont le bénéficiaire était le parti au pouvoir, manqua son objectif puisque la bipolarisation FLN-FIS joua contre le FLN. Ce dernier n'évalua à sa juste valeur, ni l'ampleur du rejet de la population algérienne contre sa longue gestion du pays, ni l'envergure de l'infrastructure nationale du FIS.

Si, en 1990, la transition algérienne vit le FIS gagner les élections municipales, ce fut parce que la constante "clanique" du FLN -qui se soldait en d'autres temps par la répression du groupe perdant- empêcha qu'il ne devienne dans le nouveau cadre politique le parti du "renouvellement". A l'inverse du PND en Egypte et du RCD tunisien, il ne réussit pas à imposer le *statu quo*, c'est-à-dire un système de parti d'hégémonie entouré d'un certain nombre de partis d'opposition dont le rôle n'est pas tant de créditer le principe de l'alternance que de légitimer le processus de démocratisation.

Après avoir accepté lors de son Congrès extraordinaire de 1989 le pluripartisme et la mise en oeuvre de la libéralisation économique, le FLN conserva son identité¹⁴, tout en sombrant dans les ambiguïtés dues aux diverses tendances représentées en son sein et connut des défections constantes. Loin d'être le "parti du Président", le FLN était porteur d'un courant gouvernemental confronté à la résistance de la faction boumedianiste de Messadia, Boutéflika et Ben Yahya et à la tendance oulémas, dont le chef de file est l'ex-ministre des Affaires extérieures, Taleb Ibrahim, qui recherche dans l'ancienne Association des Oulémas de Ben Badis le point de convergence avec le courant islamiste. La sympathie de certains secteurs vis-à-vis du FIS, exprimée ouvertement, leur valut le surnom de *barbéfélènes* dans les milieux journalistiques.

En réalité, du point de vue idéologique, le FLN a été plus ou moins dépossédé de ses attributs en tant que parti et a été incapable d'élaborer un projet social et politique de renouveau. Comme le signalait Mohamed Boukhobza dans *Al-Moudjahid* "son programme politique s'est vu occupé dans les grandes lignes par d'autres partis (l'islam par le FIS, le socialisme par les partis de gauche, la culture populaire par le FFS, le RCD, le PAGS, le secteur privé par le PRA, le PSD...) et la rupture avec les structures de liaison sociales (éclatement ou dérive de l'UNJA, l'UNFA, l'UNPA, l'UGTA) l'éloigna d'une grande partie de la classe travailleuse. Tout ceci, combiné à l'absence d'une équipe "motrice" au service d'un chef prééminent, reconnu et légitimé du sommet à la base, constitua un handicap qui rendait particulièrement difficile toute réforme du parti"¹⁵.

impair. Le reste étant réparti proportionnellement entre les listes ayant atteint 7 % des suffrages exprimés. Voir une analyse détaillée des élections municipales chez Slimane Cheik "Les élections locales en Algérie à l'ère du multipartisme" et B. López, G. Martín-Muñoz et M. Larramendi, *Elecciones, participación y transformaciones políticas en el Norte de Africa*, Madrid : ICMA, 1992, pp 247-286.

¹⁴ Le FLN, contrairement aux anciens partis uniques d'Égypte et de Tunisie, l'Union Socialiste Arabe et le Parti Socialiste Desturien, n'a pas été "renouvelé" et n'a pas non plus adopté un nouveau nom qui lui aurait permis de changer d'image.

¹⁵ *Al-Moudjahid*, 10-11 août 1990.

Les indices de segmentation du pouvoir furent multiples : affrontement entre le président de la République et le premier chef de gouvernement de la transition, Kasdi Merbah, en septembre 1989¹⁶ ; lors du Congrès extraordinaire du FLN de novembre 1989, élection du Comité central du parti d'une large représentation du clan des "boumedianistes"; accumulation d'erreurs durant la campagne électorale pour les élections municipales de juin 1990¹⁷; cohabitation difficile entre le gouvernement Hamrouche (né pour appliquer un programme "destiné à la réalisation des réformes politiques, économiques et sociales, conformément à l'esprit de la Constitution"¹⁸), une Assemblée nationale sans légitimité démocratique (élue en février 1987) qui se refusait à la dissolution¹⁹, et un parti à la traîne d'un gouvernement dont le programme de réformes pouvait difficilement donner lieu à un consensus²⁰ : querelles clientélistes entre le premier ministre Sid Ahmed Gozali et son prédécesseur, Mouloud Hamrouche qui, enlisés dans leurs luttes internes et leurs ambitions personnelles, contribuèrent à faire du FIS la seule force crédible lors des législatives de 1991.

Le FIS constitué et legalisé, ses responsables se sont retrouvés divisés entre une logique de participation et une autre de mobilisation. Afin de contrôler les initiatives locales radicales, de limiter l'usage de la violence pour éviter les dérives terroristes et de recueillir le financement nécessaire, le FIS s'est rapidement doté d'une organisation efficace et centralisée. L'organisation interne du FIS s'est structurée en forme de pyramide, comme l'a expliqué Madani lui-même, en "comités de quartiers", "comités communaux", "comités de wilayas", avec un "comité national exécutif" et le *Madjlis al-Churà* (composé de 38 membres, dont les 16 fondateurs du parti) chargé d'inspirer les orientations du groupe. Les décisions sont prises à la majorité absolue (principe qui n'a pas toujours été respecté par Madani)²¹. Ceci dit, la composition exacte de ces deux derniers organes n'a jamais été révélée.

Pendant la courte histoire du FIS en tant que parti légal, celui-ci s'est caractérisé par la rareté de sa production doctrinaire propre et par l'hétérogénéité de sa direction bicéphale. Le FIS a conjugué le registre politique (dans ses formes de mobilisation) et le registre religieux

16 Il sera remplacé par Mouloud Hamrouche le 11 septembre 1989

17 La grande démobilitation du FLN dans le processus électoral ; sa campagne faible et inégale qui, curieusement, n'a pas profité des actions démocratisatrices entreprises par le gouvernement comme atout pour attirer les votants, se tenant ainsi en marge de la campagne alors que le parti connaissait une fuite de ses candidats vers les listes indépendantes - et le FIS - et l'ambiguïté de la vieille garde FLNiste; finalement, les déclarations de l'ex-premier ministre Abdelhamid Brahimi sur le détournement de 26 milliards de dollars par certains agents économiques et la décision de Mouloud Hamrouche d'interdire la contrebande qui permet de vivre à de nombreux algériens, une semaine avant les élections. Cf. Gema Martín Muñoz "Argelia en transición, del partido único al pluralismo político", *Awraq*, XII, 1991, pp. 93-133.

18 Discours du Président de la République du 9 septembre 1989, où il explique les causes de la révocation de Kasdi Merbah et nomme Mouloud Hamrouche premier ministre.

19 Quand, en septembre 1990, Bendjedid annonça des élections anticipées pour le premier trimestre 1991, le président de l'Assemblée Nationale, Rabah Bitat, présenta sa démission le 3 octobre, prétendant ne pas être d'accord avec les lois de réforme économique appliquées par Hamrouche *Al-Moudjahid*, 4/10/90, p.3. Quelques jours plus tard, Kasdi Merbah abandonnait le FLN pour créer le Mouvement Algérien pour la Justice et le Développement (MAJD).

20 Le 22 octobre, Abdelhamid Brahimi, ex-premier ministre, et membre du Bureau politique du FLN depuis 1983, exigeait que la politique du gouvernement soit celle du FLN et non le contraire : "Le gouvernement doit être du FLN, reconnu par le FLN et le FLN doit s'y reconnaître, dans l'attente des élections législatives". *Al-Moudjahid*, 22/10/90, p. 3.

21 *Algérie-Actualité*, 4-10 juillet 1991.

(utilisation du serment pour garantir la fidélité au groupe, rôle central de la mosquée dans la communication, utilisation du langage religieux et d'une façon de s'habiller conforme aux critères musulmans). On y a vu se dégager deux tendances qui coïncidaient avec les deux leaders du groupe, Abbasi Madani et Ali Benhadj, d'âges de personnalités et de formations très différents²². La première tendance, dite Salafiste, représentée surtout par l'imam Ali Benhadj, faisait appel à l'universalisme musulman et ses adeptes, de formation religieuse traditionnelle assez limitée, étaient surtout efficaces en matière de prédication sociale. Cette mouvance se révéla être plus adaptée à la mobilisation des courants populaires par le biais d'un discours radical qu'à se plier aux règles d'organisation de parti. Parallèlement, le courant Al-Djazara (algérieniste) était formé de cadres de formation moderne dans le domaine de l'éducation ou des sciences ; on y trouvait Abbasi Madani (docteur ès sciences de l'éducation de l'Université de Londres) et Abdelkader Hachani (ingénieur de la société nationale Sonatrach). Cette tendance, défendant un islam "algérien", a été dans ses actions et, jusqu'en 1992, la tendance organisatrice et négociatrice du FIS.

L'ÉCHEC DE LA STRATÉGIE INSURRECTIONNELLE DU FIS

La crise de juin 1991 révéla la disproportion des forces entre le FIS et l'armée et, par conséquent, l'échec de la ligne insurrectionnelle du FIS (qui, en outre, ne faisait pas l'unanimité en son sein, se heurtant à l'opposition déclarée d'une partie du *Madjlis al-Churà*).

La nouvelle loi électorale, votée par le Parlement le 2 avril 1991, et qui devait régir les législatives prévues pour juin de cette année, fut le détonateur de la crise. Cette loi instituait le scrutin majoritaire uninominal à deux tours, en rupture avec la loi précédente qui avait favorisée le FIS. De plus, un redécoupage des circonscriptions privilégiait les zones rurales où le FLN avait obtenu ses meilleurs résultats aux municipales au détriment des zones urbaines, où le FIS avait enregistré ses plus grands succès.

Cette loi fut déterminante dans la décision du FIS de saboter les élections prévues pour juin 1991 et de lancer une grève générale qui se termina en insurrection et sur la déclaration de l'état de siège. À cette occasion, l'armée prit en main la gestion politique de la crise afin de contrôler la relance de la transition et d'en établir les limites ; mais elle ne prit pas le pouvoir. Tout en réprimant la ligne insurrectionnelle du FIS (ses leaders, Abbasi Madani et Ali Benhadj, furent arrêtés), on ne s'en prit pas à la base du mouvement.

Les événements de l'été 1991 ont révélé non pas tant les conséquences de la légalisation d'une force politique islamiste, que les risques de bipolarisation et l'instabilité engendrée par un processus politique ambigu et ne reposant pas sur l'établissement de règles du jeu acceptées d'un commun accord ; un processus allant à l'encontre du principe même de la citoyenneté et permettant aux forces politiques d'agir dans le sens d'une déstabilisation lorsqu'elles estiment que la configuration politique ne leur est pas favorable.

²² Madani de vingt ans l'aîné de Benhadj, est auréolé du titre de moudjahid (combattant de la guerre d'indépendance) et possède un doctorat d'anglais. Benhadj, cependant, d'un caractère nerveux et intransigeant, est un pur produit de la politique d'arabisation menée par le pouvoir algérien. H. Ayyachi, *Al-Haraka al-islamiyya fi-l-Djaza'ir*, Casablanca : Uyun, 1993.

A l'issue de la crise de juin pendant laquelle Abdelkader Hachani prit la tête du mouvement et, lors de la réunion de Batna de fin juillet 1991 destinée à élargir le *Madjlis al-Chura*, il fit pression pour en modifier la composition en faveur de la tendance *Al-Djazara*. Hachani dirigea une campagne électorale durant les législatives de décembre 1991, campagne radicale dans le discours, prudente par rapport au pouvoir et respectant le jeu de la participation électorale. Les résultats donnèrent au FIS 188 sièges, avec 47,2% des voix. Il y avait ballottage dans 185 des 198 circonscriptions non pourvues. Tout ceci, grâce à une loi électorale majoritairement conçue pour un FLN fragmenté qui ne put remplir sa mission de parti majoritaire. À cette occasion, sauf en Kabylie (FFS) et dans le Grand Sud (FLN), le FIS révéla la profondeur de son implantation au niveau national, particulièrement vaste en zone urbaine et dans les zones géographiques les plus déshéritées et les plus déstructurées par la colonisation ou le développement anarchique des agglomérations urbaines²³.

Mais le FIS, outre le fait qu'il n'est pas un courant monolithique, n'est pas non plus le seul courant de l'islamisme algérien légalisé dans les années 90. Le succès électoral du FIS aux municipales de juin 1990 poussa le gouvernement de Mouloud Hamrouche à favoriser l'apparition d'autres groupes afin de l'affaiblir. Tel fut l'objectif de la création de *Al-Nahda* en octobre 1990, lui-même héritier de l'Association islamique, clandestine depuis 1974 et dirigée par Abdallah Djaballah, et de la naissance, le 5 décembre 1990, du *Mouvement en faveur de la société islamique* (HAMAS), dirigé par le cheikh Mahfouz Nahnah. Celui-ci contrôle l'influente association culturelle islamique *Al-Islah wa-l-Irchad* qui défend la réislamisation progressive de la société, mais dont l'action reste apolitique.

Nahnah représente le courant égyptien des Frères musulmans en Algérie, avec lesquels il a toujours entretenu d'étroites relations. Mais, si sur le plan idéologique, cette convergence est indéniable, le rôle politique toujours joué par Nahnah en Algérie a été celui d'un fondamentalisme d'"opposition constructive", et même d'engagement vis-à-vis du pouvoir duquel il s'est rapproché depuis sa libération en 1981 par Bendjedid, s'éloignant progressivement de la ligne contestataire de ses compagnons Madani, Sahnoun, Benhadj, allant jusqu'à refuser de faire partie du FIS au moment de sa création. Les tensions entre Nahnah et le FIS, et surtout avec Abbasi Madani, furent constantes depuis 1989 et se renforcèrent lorsque Nahnah refusa d'appuyer le FIS lors des municipales de 1990.

Sur le plan doctrinal, HAMAS est plus sophistiqué que son rival, le FIS, mais son attitude modérée face au pouvoir a fini par diluer la portée contestataire de son discours et de son action, laissant au FIS le champ libre. L'échec de HAMAS aux élections législatives de 1991 en a fourni la preuve. Dans l'argumentaire de Nahnah, il existe deux types d'oulémas : ceux qui, s'inscrivant dans le courant traditionnel, s'érigent en tant que conscience de la communauté musulmane face au gouvernant, sans privilégier la question du pouvoir politique, et ceux qui réclament l'exercice direct du pouvoir. HAMAS s'aligne sur les premiers et le FIS sur les seconds²⁴.

23 Ne pas oublier qu'étant donné l'abstention importante (41%) les pourcentages de représentativité diminuaient par rapport aux électeurs potentiels (24,5%). De même, comparativement, le FIS avait perdu plus d'un million de voix par rapport aux municipales de juin 1990 (de 4 331 472 à 3 260 222). *Quotidien d'Algérie*, 30/12/92, et *J.O.R.A.*, 4/1/93.

24 Fawzi Oussedik ben al-Hachimi, *Al-Chaykh Mahfuz Nahnah. Mawakif fi-l-Da'wa wa-l-Haraka*. Alger : Dar

LA STRATÉGIE DE LA RÉPRESSION

En janvier 1992, le pouvoir en Algérie interrompit brutalement de nouveau le cours historique et politique du pays, en s'engageant dans une nouvelle étape à l'issue plus qu'incertaine.

Le succès du FIS au premier tour des élections en faisait le vainqueur absolu du deuxième tour prévu pour le 16 janvier 1992. À ce moment-là, après s'être réuni avec les leaders du FIS à plusieurs reprises, le Président de la République se déclara favorable à une cohabitation et le fit savoir lors d'une conférence de presse, la veille des élections (*Le Matin*, 25/12/91). Compte tenu des vastes pouvoirs que lui conférait la Constitution, Bendjedid souhaitait devenir l'arbitre de la situation et le contrepoids nécessaire face à un gouvernement islamiste, seule manière pour lui de s'assurer le pouvoir et de neutraliser la convergence entre l'armée et les anciens barons du boumedianisme. Pour sa part, le premier ministre, Sid Ahmed Gozali, dont la surprenante erreur de calcul l'amena à croire au pronostic de résultats électoraux ne donnant la majorité à aucune force politique²⁵, décida l'interruption du processus électoral pour des raisons liées à son affrontement avec le FLN, dirigé par Abdelhamid Mehri et Mouloud Hamrouche. Ceux-ci, tout comme Bendjedid, étaient favorables à la cohabitation avec le FIS, ce qui, le cas échéant, aurait probablement signifié la perte d'influence de Gozali face au clan ennemi dirigé par Hamrouche. Dans ce contexte, le chef de gouvernement, nommé en juin 1991, pour reconduire la transition démocratique et organiser des élections législatives propres et libres décida la rupture *manu militari*.

Cette situation nous explique comment, à Alger, on rechercha, à travers la démocratisation, de nouvelles formes de légitimation destinées à rendre tolérable le dur réajustement libéral, mais sans jamais remettre en cause le pouvoir d'une classe dirigeante dont la décomposition se traduisait par une recrudescence de la corruption, du clientélisme et de l'autoritarisme. C'est ainsi que, tant la Constitution que les importantes lois sur les associations politiques, l'information, le droit de grève et, surtout la loi électorale, furent élaborées, approuvées et promulguées par la classe politique de l'ancien régime "FLNiste". La démocratisation algérienne, qui pourtant reconnaissait le pluripartisme, la liberté de presse, de manifestation, de grève, ne trouva pas de consensus, les différentes forces en présence n'étant d'accord ni sur la nature du régime, ni sur les fondements essentiels de la société.

L'implosion du système observée en Algérie depuis 1992 n'a pas non plus été étrangère à la stratégie suivie par le pouvoir face à l'islamisme : d'abord encourager son renouveau puis faire machine arrière.

Depuis l'interruption du processus électoral en janvier 1992, le pays connaît un "vide légal institutionnel et une dynamique de répression et de violence" qui a caractérisé l'affrontement entre le pouvoir et l'islamisme radical. Ces deux facteurs ont peu à peu miné les fondements de l'État et sa crédibilité. On tenta de remédier au vide institutionnel qui s'était

al-Intifada li-l-nachr wa-l-tawzi', s.d. (1991?).

25 Les prévisions officielles, très diffusées par la presse, annonçaient environ un tiers des sièges pour le FIS, un autre pour le FLN et un autre pour les forces politiques restantes et les indépendants.

installé (en l'absence de Parlement, on légiférait par décrets-lois) par la création de nouvelles institutions dont la base légale était très réduite.

Après la création du *Haut Comité d'Etat* (HCE), pouvoir collégial qui devait remplir les fonctions de la Présidence de la République, fut créé le 22 avril 1992 un Conseil National Consultatif (CNC) destiné à remplir le rôle parlementaire et qui, en fait, n'avait aucune prérogative réelle, les membres étant désignés par le HCE. Chargé de conseiller le HCE dans "l'accomplissement de sa mission" et placé sous son autorité, le CNC, composé de 60 membres éminents venant du monde de la culture, de la science, des professions libérales et d'associations féministes, est né pour catalyser et transformer en base sociale cette élite culturelle et sociale particulièrement sensible à la menace du FIS. Les partis politiques se virent écartés de cette institution. Rarement "consultée", cette institution finira par disparaître complètement au moment de l'arrivée au gouvernement de Bela'id Abdessalam lorsque son président démissionna, le 26 juillet 1993. Le 9 février 1992, l'état d'urgence fut décrété pour une période de douze mois (renouvelée *sine die* le 8 février 1993) et, en avril 1992, une loi très rigide fut promulguée contre "le terrorisme et la subversion" (30/9/92) ; elle restaurait les tribunaux d'exception (supprimés par la Constitution de 1989), imposait le secret quant à l'identité des juges, et abaissait l'âge pénal de 18 à 16 ans (dans une tentative pour décourager les jeunes à participer à des manifestations à caractère politique ou religieux ?) ; il s'agit en fait d'une juridiction parallèle et indépendante de la juridiction civile.

Compte tenu du cadre politique et institutionnel, le pouvoir ne pouvait se fonder que sur deux sources de légitimité : la lutte anti-islamiste et la légitimité historique. La société algérienne, après l'interruption des élections, fut soumise à un processus de simplification extrême autour de deux forces politiques : l'armée et l'islamisme. De la sorte, la lutte contre l'islamisme, outre le fait qu'elle justifiait l'absence de démocratie et les déficiences dans le respect des droits de l'homme du régime, devenait la voie par laquelle le régime va chercher à se rallier le soutien de catégories sociales se sentant particulièrement exposées à la menace islamiste.

L'armée s'est appuyée sur ces dernières, regroupées en un "Comité pour le salut de l'Algérie", pour contrer l'évolution politique enclenchée par les élections législatives de 1991. Les membres de ce Comité étaient issus des classes moyennes, de l'intelligentsia, des milieux de l'entreprise et des syndicats. Créé à l'initiative de l'ancien syndicat unique, l'Union Générale de Travailleurs Algériens (UGTA), le Comité regroupa également l'Association Nationale des Cadres de l'Administration publique (ANCAP), l'Union Nationale des Entreprises Publiques (UNEP), la Confédération Générale des Entreprises Privées (CGEA) et différentes associations de femmes et de professionnels. Le 30 décembre 1991, ils lançaient un manifeste dans lequel ils estimaient qu'il était "impossible que la démocratie soit sauvée par ceux qui la dénoncent", demandant à l'armée de bloquer l'accès du FIS au gouvernement.

Pour ce qui est de la légitimité historique, celle-ci se manifesta dans la constitution du HCE, le retour de Boudiaf (en tant que "parrain immaculé" de la révolution), l'activisme de la puissante Organisation Nationale des Moudjahidines (combattants de la guerre de libération, dirigés par Ali Kafi), et dans un discours nationaliste qui s'évertuait à inverser la symbolique révolutionnaire pour tenter de retrouver un nouveau souffle politique.

Les avantages de la légitimité historique sont que celle-ci ne doit rien aux processus d'investiture, puisqu'elle est directement issue de sa fonction de symbole de la Nation²⁶. Pourtant, dans quelle mesure cette légitimité continue-t-elle de mobiliser et de lier une population algérienne dont 54% des habitants a moins de 19 ans ?

LA TACTIQUE DU DIALOGUE

Avec l'annonce, le 13 mars 1993, par le Haut Comité d'État (HCE) d'un "dialogue politique avec l'opposition et les associations", on voyait se modifier la position adoptée jusqu'alors par le pouvoir algérien exclusivement centré sur la répression islamiste et qui avait fini par paralyser la vie politique.

La base du projet national inspiré par Mohammed Boudiaf était de créer un "État fort, un État juste et un État moderne", en accordant peu d'attention à la question de la démocratie et en ignorant les partis. La création d'un *Regroupement National Patriotique* (RNP) à consonance de parti unique, devint l'éphémère option politique de Boudiaf.

Le RNP cherchait à se doter d'une "légitimité par le peuple" et voulait être "non pas un parti, mais le point de rencontre de tous ceux qui croient dans les ressources du peuple algérien", en invitant à se joindre à lui toutes les couches sociales et les sensibilités politiques "appuyant le HCE dans son action de restauration de l'autorité de l'État" (Boudiaf, avril 1992). Le RNP devenait ainsi le seul "consensus national" admissible.

En 1993, la conjoncture socio-économique catastrophique et la situation de guerre civile larvée amenèrent le pouvoir algérien à avoir recours au discours de la "transition vers la démocratie" dans une quête de légitimation.

Ce fut d'abord la création d'une plate-forme de consensus national pour la période de transition, en juin 1993, où l'on évita toute référence au FIS. Le FFS d'Aït Ahmed s'auto-exclua, considérant "qu'il ne réunissait pas les conditions nécessaires", à savoir compromettre directement le FIS et l'armée dans le pacte²⁷.

26 Jean Leca et J.-C. Vatin, *L'Algérie politique, institutions et régimes*, Paris : PFNSP, 1975.

27 Parmi les partis politiques, le FFS et le FLN se sont manifestés contre l'interruption du processus politique, alors que le Regroupement pour la Culture et la Démocratie (RCD) de Sa'd Sa'di et le Parti de l'Avant-Garde Socialiste (PAGS), dirigé par Chérif Hachémi, appuyèrent le coup d'état.

Le FFS, bien que sa représentativité électorale fut très réduite, tant du point de vue géographique que numérique, avait réussi à accaparer, le 26 décembre, le titre de deuxième force politique en nombre de députés et de troisième force réunissant le plus de voix (55 sièges et 7,4% des voix). Il était en ballottage avec le FIS dans différentes circonscriptions d'Alger pour le second tour. Ce sont, sans doute la valeur symbolique de ce relatif succès et la crainte d'en perdre les bénéfices politiques qui expliquent son opposition. Le FLN (15 sièges et 23,3% des voix), dominé par Mehri et Hamrouche, souhaitait la cohabitation pour les raisons déjà exposées, alors que Gozali s'était "démarqué" du parti en appuyant une série de candidats indépendants qui n'obtinrent jamais le siège convoité, laissant le premier ministre sans une base sociale à laquelle se rallier.

Le RCD, parti berbériste concurrent du FFS, a perdu les législatives en abandonnant au FFS une bonne partie de l'électorat capté lors des élections municipales qui avaient été boycottées par le FFS (en 1990, le RCD avait obtenu 2,8% des suffrages et 4,7% des sièges ; en 1991, 1,5% des suffrages et aucun siège au premier tour). En

L'étape suivante fut la création (13/10/93) d'une Commission pour le Dialogue National, composée de cinq civils et trois militaires, chargée de remplacer le HCE dans son rôle d'organisateur du dialogue avec les partis et dont la nouveauté consistait à ajouter la phrase : "sans exclure aucune force politique".

À partir de ce moment-là, on décida d'inclure dans le débat la question du dialogue avec l'islamisme modéré (HAMAS et *Al-Nahda*), tout en durcissant la lutte anti-islamiste. On mit fin au mandat du HCE en convoquant une Conférence Nationale pour le Dialogue pour les 25 et 26 janvier 1994, à l'issue de laquelle on approuva une nouvelle période de transition de trois ans et une plate-forme de transition, programme politique pour les trois années à venir destiné à "consolider l'ordre constitutionnel, démocratique et républicain (...) et à préparer les conditions permettant de restaurer le processus électoral, en élaborant les lois nécessaires". Le texte de la plate-forme précisait que les pouvoirs publics de l'État pendant la période de transition seraient les suivants : présidence de l'État, gouvernement, et Conseil National de Transition.

Il y eut 1 235 participants à la Conférence Nationale : 28 partis (dont HAMAS), 3 grandes organisations nationales (l'Union Générale des Travailleurs Algériens - UGTA -, l'Organisation Nationale des Moudjahidines (ONM), l'Union Nationale des Paysans Algériens (UNPA) et l'Union Nationale des Entreprises Publiques et ce que le pouvoir appelait la "société civile", formée par diverses associations professionnelles. Une grande absente, de nouveau : la société politique (FLN, FFS, NAHDA, RCD, PRA, MDA) qui n'accepta pas de participer à la Conférence, certains considérant qu'il s'agissait d'un "simulacre de consensus" que leur offrait le pouvoir, d'autres n'admettant aucune possibilité de dialogue avec l'islamisme, même sous la forme de HAMAS.

L'Organisation Nationale des Moudjahidines (ONM), lors d'une réunion extraordinaire de son Conseil national tenue la veille de la Conférence nationale manifesta son appui au pouvoir, en critiquant durement les partis ayant refusés de participer: "nous dirons à tous ceux qui se dénomment eux-mêmes "grands partis" que l'Histoire ne pardonnera pas aux réticents, aux manipulateurs ni à ceux qui attaquent la Nation"²⁸.

La base sociale de la "nouvelle ère politique" coïncidait presque exactement avec celle qui, le 30 décembre 1991, depuis le Comité pour le Salut de l'Algérie, demanda à l'armée d'intervenir contre le succès électoral du FIS. En réalité, il s'agissait d'une prolongation de la période de transition et de la politique suivie après l'interruption des élections de janvier 1992.

L'indécision politique quant à l'ouverture d'un dialogue réel avec le FIS ainsi que la résistance à comprendre que le consensus ne se commande pas sur une simple invitation à

outre, le RCD a été le seul parti à se déclarer toujours ouvertement favorable à l'État laïque.

De son côté, le PAGES, héritier du parti communiste algérien, a en principe appuyé la transition politique de Chadli et la légalisation des partis islamistes, mais après avoir ressenti l'amertume de l'échec aux élections municipales, il commença à demander leur mise hors-la-loi pour finir par s'auto-marginaliser du processus politique tant que l'on permettrait la participation des islamistes.

²⁸ *Al-Moudjahid*, 24/1/94. L'ONM est la branche du FLN qui a resserré ses liens avec le pouvoir et qui cherche à s'approprier l'héritage nationaliste du FLN, mais sans le FLN.

adhérer à un texte à l'élaboration duquel n'ont pas participé les différentes forces politiques, ont contribué une nouvelle fois à retirer au processus toute sa valeur et à le vouer à l'échec.

En raison de l'absence des partis politiques représentatifs, la Conférence nationale ne fut pas en mesure, comme prévu initialement d'élire un nouveau président de la République. Celui-ci sera finalement désigné par une minorité restreinte au sein du HCS²⁹.

Le 18 mai 1994, le pouvoir algérien créait le Conseil National de Transition (CNT), destiné lui aussi à servir de cadre au dialogue entre gouvernement et opposition³⁰. L'octroi au HAMAS de cinq sièges, ainsi que l'insistance, au niveau du discours officiel, sur un "islam tolérant et modéré" indiquaient clairement que le pouvoir avait opté pour une stratégie «d'appropriation officielle du fait islamique». Or, l'expérience récente en avait fourni la preuve : cette stratégie de lutte contre l'islamisme était loin d'être concluante.

En réalité, la relance du thème du dialogue obéissait au souci des autorités algériennes de recouvrer une certaine crédibilité vis-à-vis de l'extérieur, surtout des États-Unis, au moment où devait être signé l'accord avec le FMI en mai 1994. Ils cédaient ainsi aux pressions extérieures qui exigeaient du régime algérien un effort pour trouver une sortie politique à la crise que les États-Unis considéraient "ne pas devoir être réglée par la répression mais plutôt par l'inclusion et la réconciliation"³¹.

LE FIS ET LE DIALOGUE

Le troisième acte du dialogue débute en septembre 1994 avec la nouvelle de l'existence de contacts entre le gouvernement algérien et les leaders emprisonnés du FIS. Pour la première fois, le FIS proposait un cadre de réconciliation et de dialogue dans deux lettres d'Abbasi Madani datées des 23 et 26 août 1994³²; on apprenait également que le général Mouhammed Betchine, ministre conseiller à la présidence, avait eu une entrevue avec Madani et Benhadj, avec l'autorisation de Zérroual. Le transfert, en septembre 1994, de Madani et

29 Les membres du HCN qui ont élu Liamine Zérroual étaient : les cinq du HCE, les ministres de la Défense, de l'Intérieur, de l'Extérieur, de la Justice, de l'Economie et le chef de l'État-Major de l'armée.

30 La composition du CNT s'est répartie comme suit : 15% sièges pour les institutions de l'État et 85% pour les partis et les associations (62 sièges pour 30 partis politiques très minoritaires et 85 pour des organisations économiques et sociales, pour la plupart liées au régime).

31 Selon les mots de Robert Pelletreau, secrétaire d'État-adjoint nord-américain, lors de la réunion annuelle de l'OTAN, le 15 novembre 1994.

32 Dans sa première lettre, Madani s'engageait à respecter "*le principe de multipartisme donnant lieu à la liberté d'expression, dans le but d'encourager la diversité des programmes, la liberté d'initiative et l'alternance au pouvoir à travers les élections pour que la nation puisse exploiter toutes ses potentialités*". Il demandait également "*la réhabilitation du FIS par la voie légale...*" "une amnistie générale", "la cessation des opérations de ratissage et d'internement", "d'écarter l'armée du conflit politique" et "la désignation d'un gouvernement neutre qui se chargera de l'organisation des élections". Madani se référait également à la nécessité de respecter la déclaration du 1er "qui consacre l'État algérien à caractère républicain, fondé sur les préceptes de l'islam". Dans sa deuxième lettre, il refusait tout débat sur ce qu'il avait proposé dans sa précédente missive tant qu'il serait en prison et ne pourrait se concerter avec les responsables du FIS à l'intérieur et à l'extérieur. Texte publié dans *L'Opinion*, 7/9/94.

Benhadj de la prison vers une résidence surveillée marqua un tournant dans la stratégie suivie depuis 1992 par le pouvoir algérien vers la recherche d'une solution politique à la crise.

Cependant, cette politique de dialogue avec le FIS se heurta à une opposition radicale de la part d'une puissante faction au sein de l'armée et des groupes "d'éradicateurs" qui ne voient d'autre issue que celle de l'anéantissement de l'islamisme, principalement, le Regroupement pour la Culture et la Démocratie, les excommunistes regroupés au sein du parti Ettahadi et le Regroupement Algérien des Femmes Démocrates (RAFD).

Néanmoins, de l'échec sur lequel se termina cette tentative de dialogue avec le FIS, naquit une nouvelle dynamique au sein de l'opposition algérienne, et le début de 1995 fut marqué par un événement qui signifia un changement qualitatif important sur la scène politique algérienne.

Une initiative commune vit le jour au sein des groupes politiques partisans de la réconciliation nationale, en faveur «d'une solution globale, politique et équitable» à la crise algérienne, appelée plate-forme de San Egidio, du nom de l'institution où se tint la réunion.

La plate-forme fut signée à Rome le 13 janvier 1995, et ses huit signataires représentaient ensemble plus de 80% des suffrages exprimés lors des élections législatives de 1991³³. Cette plate-forme fut définie comme étant un «contrat national» ayant pour objectif la constitution d'un compromis historique, capable de mettre fin au climat de terreur que connaît le pays³⁴.

Il faut souligner que ce document a eu comme conséquences politiques, d'une part de modifier les relations entre le pouvoir algérien et les partis politiques d'opposition, dans la mesure où ces derniers ont mis un terme au monopole de l'initiative politique que le pouvoir s'était réservé jusque-là. D'autre part, l'adoption de cette plate-forme, fait désormais partager la responsabilité de la réhabilitation du FIS à la fois entre le pouvoir et d'importants partis non-islamistes. On peut donc dire que la formule du «pacte démocratique conclu sur la base d'un

33 Le FIS, le FFS, le FLN, le MDA, le Parti des Travailleurs (PT) dont le porte-parole est Louisa Hanoun, *Al-Nahda* dirigé par A. Djaballah, le JMC de Ben Muhammad, et la Ligue Algérienne des Droits de l'Homme, dont le secrétaire général est l'avocat Ali Yahya Abdennour.

34 Le pacte établi entre ces partis, dont les programmes et les idéologies sont très différentes les uns des autres, visait à organiser de façon collective et avec le pouvoir en place une période de transition qui déboucherait sur des élections libres et pluralistes, dans un cadre politique fondé sur le respect de principes fondamentaux tels que «le respect et la promotion des droits de la personne humaine tels qu'énoncés par la Déclaration Universelle et les pactes internationaux» ; «le respect de l'alternance politique à travers le suffrage universel» ; «la garantie des libertés fondamentales» ; «la consécration du multipartisme» et la mise en place de «la séparation des pouvoirs». Etaient de plus reconnus comme «éléments constitutifs de la personnalité algérienne», l'islam, l'arabité et l'amazighité. L'arabe et le berbère étaient donc considérées toutes deux comme langues nationales.

Enfin, les signataires de la plate-forme réclamaient «la non implication de l'Armée dans les affaires politiques» et s'engageaient «à respecter la Constitution du 23 Février 1989». Ils réclamaient, comme conditions préalables à toute négociation avec le pouvoir, la réhabilitation du FIS («la libération effective de ses responsables et de tous les détenus politiques») et «l'annulation de la décision de dissolution du FIS», «l'arrêt de la pratique de la torture et la fin des exactions et des attentats contre les civils et les étrangers», proclamant leur «rejet de la violence pour accéder ou se maintenir au pouvoir». En définitive, la plate-forme affirme que la solution du conflit algérien doit être politique et passe par la négociation avec le pouvoir, appelant à la réhabilitation du FIS.

consensus» entre forces politiques très diverses (islamistes, militants berbères, sociaux-démocrates, laïques) est sans précédent dans l'histoire institutionnelle de l'Algérie, où ni la forme de gouvernement, ni le rôle de la religion, ni la définition de l'«algérianité», n'avaient jamais fait l'objet de débat ni de consensus. Enfin, et c'est aussi un élément fondamental, ce «contrat national» reconnaît que le pouvoir en place est un acteur incontournable en vue d'une solution politique de la crise.

Il faut également remarquer que ce document confirme l'évolution amorcée par le FIS à partir du début de 1995, où, après le détournement de l'avion d'Air France, et l'assassinat de plusieurs Pères Blancs à Tizi Ouzou par le GIA, il condamne officiellement «tout acte commis contre des innocents, quelque soit leur tendance ou religion, ainsi que les auteurs de tels actes». Ce faisant, le FIS se démarque plus nettement des islamistes radicaux, et défend l'option de la solution politique.

Il est clair que le pragmatisme du FIS s'est renforcé à partir du moment où il s'est rendu compte qu'il lui serait très difficile d'aboutir à une victoire par les armes, que la violence, à la longue, mine sa popularité, et qu'il risque d'être soumis à un processus de plus en plus marqué d'atomisation en groupes armés incontrôlables, qui conduirait le pays vers une dynamique de fragmentation qu'il serait incapable de maîtriser. Les initiateurs de la plate-forme ont de fait misé sur cette situation pour amener la mouvance politique du FIS à faire des concessions sur le caractère démocratique des futures institutions, et ainsi mettre un terme au monopole de la contestation laissée aux mains des partisans de la lutte armée. Il faut ajouter également que dans l'esprit des signataires de la plate-forme, il s'agissait de mettre en marche une transition démocratique associant les militaires les plus sceptiques quant au succès de l'option militaire et les nouvelles élites politiques du pays, et qui obtiendrait ainsi le soutien de la communauté internationale.

Le pouvoir algérien, de son côté, excepté quelques déclarations plus ambiguës, considéra que la plate-forme était d'abord une «ingérence étrangère» dans la mesure où elle avait été promue par la communauté de San Egidio à Rome, et ensuite «un non-événement» pour le pays. En réponse, le gouvernement algérien a avancé ses propres propositions, fondées sur la tenue d'élections présidentielles, sans pour autant cesser de miser sur la solution militaire, renforcée par la participation de forces non professionnelles au maintien de la sécurité, sous l'égide de la «garde communale»³⁵.

La formule de dialogue politique proposée une fois de plus par le régime, dans la perspective des élections présidentielles, n'a apporté aucun élément nouveau par rapport aux tentatives précédentes de «dialogue» élaborées en fonction d'une lecture propre de la crise qui tend à réduire le problème de la violence au seul phénomène du terrorisme, et à établir une équation monolithique entre terrorisme et islamisme.

35 C'est ainsi que s'appellent les «groupes d'auto-défense» civils créés dans certains villages et localités, pour aider les forces de sécurité. Ils regroupent aujourd'hui 20.000 membres, 13.000 d'entre eux sont opérationnels et 16.000 sont armés. Ces groupes représentent un grave danger, dans la mesure où rien ne peut garantir qu'ils ne cherchent pas à se faire justice eux-mêmes pour résoudre des «vendetas» locales.

Par conséquent, le pouvoir et les membres de la plate-forme de Rome conçoivent l'arrêt de la violence de façon très différente. Les autorités algériennes exigent comme préalable que le FIS condamne sans aucune nuance la violence, tout en l'accusant d'en être le responsable et l'initiateur, et sans dire clairement ce qu'elles offrent en échange, tandis que les signataires de la plate-forme pensent que la réhabilitation du FIS est le point de départ qui permettra d'une part au FIS de dénoncer la violence, et d'autre part au pouvoir de mettre un terme aux abus de la répression. Ainsi, dans le discours officiel du pouvoir, la crise a deux aspects. D'abord la violence terroriste, que l'on envisage de résoudre uniquement par une solution militaire. Ensuite, le retour aux institutions nationales légalement élues, de manière à donner une légitimité au régime. C'est pourquoi le pouvoir a avancé le projet de l'élection présidentielle, qui n'a pas obtenu l'adhésion des signataires de la plate-forme de Rome, c'est à dire de l'opposition politique qui, selon les résultats des élections de décembre 1991, peut-être considérée comme la plus représentative. Le refus du régime à mettre en oeuvre une réforme politique qui aille au-delà de la formule de dialogue déjà proposée à plusieurs reprises, a été déterminant dans le refus de l'opposition de participer au scrutin, retirant ainsi à ces élections la fonction de «légitimation» qu'on souhaitait leur donner.

CONCLUSION

Il faut tenir compte de plusieurs éléments fondamentaux dans les relations entre l'islamisme et le pouvoir en Algérie. D'une part, il a toujours existé au sein de l'élite au pouvoir en Algérie, un lobby fondamentaliste islamique qui a empêché la laïcisation de la société, en favorisant bien au contraire la mise en place d'un modèle islamique très conservateur et immobiliste.

Tant que cette islamisation, loin de remettre en cause l'ordre politique en vigueur, contribuait à couvrir le déficit démocratique de l'Etat, elle put se développer sans entrave. Or, dans les années 80, on vit naître une contestation politique islamiste à laquelle la situation sociale et politique de l'époque n'était pas étrangère. Sur le plan social, la situation était caractérisée par les effets négatifs conjugués du rajeunissement de la population, du processus d'urbanisation accélérée enregistré au cours de la décennie précédente et du processus d'arabisation. Sur le plan politique, le régime commençait à subir les conséquences de son incapacité à tenir les promesses de développement et de modernisation, sur lesquelles l'Etat indépendant avait fondé une bonne partie de sa légitimité.

Avec la naissance d'une opposition politique se réclamant de l'islam, au début des années 80, le régime algérien se trouva démuni, dans la mesure où il s'agissait d'un mouvement de contestation auquel il ne pouvait pas faire face avec les mêmes armes que celles utilisées contre les mouvements d'opposition politique traditionnels (revendication berbère, dissensions au sein du FLN, communistes, etc). C'est pourquoi la stratégie gouvernementale se définit, au départ, autour de trois critères : combattre les groupes violents (celui de Buyali en particulier), reprendre à son compte les revendications socio-culturelles des islamistes en réislamisant davantage encore l'espace social, et établir des passerelles vis-à-vis de la tendance islamiste modérée. Néanmoins, cette tactique n'a jamais réussi à affaiblir les islamistes, elle eut au contraire l'effet inverse, en donnant davantage d'espace aux associations

islamistes pour se développer, d'autant plus qu'il s'agit d'un «islam-contestation» par le biais duquel beaucoup expriment leur rejet moral du système et leur aspiration au changement, chose à quoi l'islam officiel peut difficilement prétendre. En d'autres termes, la stratégie de la «substitution» s'est toujours révélée un échec, car tout processus d'officialisation de l'islam de la part du régime algérien est vouée à souffrir du même manque de crédibilité que le régime lui-même. C'est ce qui explique les succès électoraux du FIS en juin 1990 et décembre 1991.

D'autre part, la stratégie d'intégration de l'islamisme dans le jeu politique, mise en oeuvre en 1989 et 1992, a démontré que la logique de la participation politique forçait le mouvement islamiste à prendre des engagements, tout en affaiblissant ses éléments radicaux qui étaient d'ailleurs minoritaires jusqu'en 1992. De plus, l'échec de la politique insurrectionnelle tentée par le FIS en juin 1991, en révélant la disproportion entre ses propres forces et celles de l'armée, renforça, au sein du FIS, le camp des partisans de la stratégie de l'intégration. D'ailleurs, la réaction du FIS à l'interruption du processus électoral fut très prudente et même si un premier communiqué intitulé «la junte a trahi les sacrifices de l'Algérie» poussait à la lutte, les hostilités ne furent jamais déclarées avant la mise hors-la-loi du Parti. On peut même affirmer que l'expérience du conflit armé des quatre dernières années a eu un effet similaire en renforçant au sein du FIS la tendance "légaliste". C'est en tout cas ce que l'on peut déduire de ses appels au dialogue, et de sa décision de signer la plate-forme de Rome avec d'autres partis politiques défendant des idéologies très différentes de la sienne.

En réalité, l'analyse du comportement politique du courant islamiste dans le passé montre que la stratégie de l'intégration a constitué la règle, et non l'exception, surtout à partir des années 80, et dans les pays qui mirent en oeuvre des processus de libéralisation politique tout au long de cette décennie (Egypte 1983, Tunisie 1987, Algérie 1989, Jordanie 1989) alors que le phénomène de la violence est apparu avec le coup de frein apporté en 1992 à la libéralisation, et la stratégie gouvernementale de répression de l'islamisme qui s'en suivit.

L'interruption des élections en Algérie semble, dans un premier temps, avoir profité aux partisans de la confrontation violente avec le pouvoir établi qui insistent sur le sort réservé aux islamistes "légalistes" qui acceptent de jouer le jeu institutionnel. De même, le démantèlement des troupes du FIS après l'arrestation de ses leaders politiques, l'ouverture des "camps de sécurité" dans le désert et la répression brutale de l'État ont contribué à alimenter l'aide radicale en transfuges du FIS. Donc de nouveaux noyaux issus de la *salafiyya* radicale, anciens Bouyalistes et Afghans ont donc tenté de s'imposer et d'attirer dans leurs rangs les militants du FIS, radicalisés par l'expérience de ces dernières années.

C'est ainsi que resurgit le Mouvement Islamique Armé (MIA), dirigé par l'ancien Bouyaliste Abdelkader Chebouti et le groupe de Saïd Mekhloufi (capitaine de l'armée déserteur), venant de l'aile radicale du FIS et constitué en branche armée en 1992. Après s'être réorganisé, il a changé d'identité en devenant l'Armée Islamique du Salut (AIS), prétendant ainsi marquer les différences qui existent entre ce courant et les Groupes Islamiques Armés (GIA). C'est néanmoins le GIA, créé après l'annulation des élections de 1992 et dirigé à l'origine par les Afghans Sayeh Atia et Dja'afar al-Afgani, qui représente le groupe le plus radical et violent, revendiquant presque tous les attentats contre les intellectuels et les

étrangers³⁶. En fait, le contrôle du maquis islamiste devrait être l'un des défis posés au FIS si les négociations avec le pouvoir aboutissaient un jour, compte tenu du processus d'atomisation croissante du courant islamiste algérien le fragmentant en groupes armés incontrôlés.

En outre, les implications de la crise algérienne au niveau régional ont été considérables. D'une part, elle a incité certains Etats arabes, comme l'Égypte et la Tunisie, à mettre un frein au processus de libéralisation politique, et à transformer leur politique d'intégration relative de l'islamisme en une politique de répression et de persécution. Le caractère convergent des politiques anti-islamistes adoptées par l'Algérie, l'Égypte et la Tunisie les a amenées à resserrer considérablement leurs liens. Les efforts entrepris pour rapprocher leurs stratégies respectives en matière de lutte contre l'islamisme ont débouché sur une intense activité diplomatique et sur l'adoption d'accords de coopération en matière de sécurité³⁷. D'autre part, la crise algérienne semble avoir contribué à la radicalisation des groupes islamistes, qui en ont conclu que l'option légaliste et modérée n'était pas payante. C'est ainsi que la stratégie de l'affrontement répressif, appliquée depuis 1992, a contribué à ce que les groupes islamistes les plus radicaux dominent la scène politique, comme ils ne l'avaient jamais fait auparavant.

Cependant, la réalité algérienne des quatre dernières années montre que la lutte anti-islamiste, même si elle enregistre certains succès, n'est pas capable d'enrayer le phénomène de la violence, et que la politique des «éradicateurs» a déjà épuisé son capital de soutien. Mais ni le pouvoir, ni la communauté internationale n'ont été capables de saisir les occasions que leur offrait le «contrat national» signé à Rome en Janvier 1995. La multiplicité des pouvoirs ne semble pas devoir permettre une union rapide de toutes les forces politiques autour d'une même table. Cette situation ne laisse toutefois à l'Algérie pas d'autre choix que le maintien du *statu quo* (que l'écroulement progressif de l'État rend de plus en plus difficile) ou la guerre civile et c'est ainsi que, jour après jour, la désintégration nationale l'emporte sur la réconciliation et que s'éloignent les possibilités d'une transition politique, sociale et économique exempte de ruptures dramatiques.

36 Aïssa Khelladi, "Les groupes islamistes armés en Algérie", *Confluences Méditerranée*, 12, 1994, p.66.

37 Voir Gema Martín-Muñoz, «Égypte et Algérie: convergences et divergences». *Politique Étrangère*, Été 1995, 2/95, pp. 403-414.

iai ISTITUTO AFFARI
INTERNAZIONALI - ROMA

n° inv. 16149
2 APR. 1998

BIBLIOTECA

Les traces de la mémoire furtive. -Constat sur le cas syrien-

Nahla Chahal

En novembre 1995, à l'occasion des célébrations d'un quart de siècle de règne, le président syrien Hafez Assad décrète un pardon général¹.

Sortent alors des prisons quelques milliers de détenus politiques, les Frères Musulmans et leurs sympathisants en tête. Leur vieux cheikh Abou Ghodda revient au pays et des déclarations bienveillantes, quoique teintées de réserve, sont échangées.

La page est, semble-t-il, définitivement tournée. Le temps écoulé, et les temps qu'annoncent les difficiles négociations de paix en sont les raisons. Des raisons rendues valables par la victoire du régime syrien lors de la crise majeure qui le secoua.

Revenons au début de l'histoire.

L'attentat contre l'école d'artillerie d'Alep le 16 juin 1979 marque le commencement d'un conflit qui ne s'achèvera qu'avec la destruction de Hama en février 1982.

La contestation connaît son point culminant en mars 1980. Elle prend à ce moment précis une signification nationale, dépassant la connotation communautaire où la confinaient les Frères Musulmans. Il s'agit d'une confrontation sociale généralisée.

¹) Le Président Assad promulgue la loi n° 18/95 aussitôt approuvée à l'unanimité par l'Assemblée du Peuple le 19-11-95. Le Pardon ne concerne pas spécifiquement les détenus politiques mais aussi les "crimes" économiques "résultants de la présence de lois contradictoires" comme déclare Ihsan Sanqar, député et homme d'affaire connu. Il concerne également les délits administratifs (tel des conscrits qui n'ont pas intégré l'armée ou des boursiers leur fonctions, sous réserve de présence dans un délai de trois mois). Selon un autre homme d'affaire et député, Ma'moun Homsî, "le pardon vise le renforcement de l'unité nationale en cette période critique de l'histoire de la région". Une source syrienne officielle précise que "le pardon libèrera 5000 détenus ayant commis pour la plupart des crimes économiques". Voir pour les déclarations citées, le quotidien arabe publié à Londres Asharq al-Awsat du 21/12/95; pour le texte intégral de la loi, le quotidien syrien Téchrine de la même date.

Cette crise vécue par le régime syrien entre 1979 et 1982 semble lointaine et dépassée, tant le pays a changé et tant il y a eu depuis, dans cette région arabe tumultueuse, d'autres crises encore ouvertes.

Nous pensons que son étude garde un intérêt didactique de premier ordre: cette crise a été l'occasion d'un exercice intensif de la structure globale du régime syrien en place.

- Elle est, de ce point de vue, existentielle: c'est l'achèvement de la prise du pouvoir par Assad en 1970².

- Aussi et pour cette raison, elle est l'instant où l'ensemble des réactions, des mesures, des tactiques du pouvoir est révisé et modifié; réfléchi. La riposte n'en est plus une : elle s'érige en stratégie.

↔ Les trois fondements de la stratégie du régime syrien face à la crise.

- Neutraliser sinon rallier Damas.

- Éviter l'isolement du pouvoir et empêcher l'installation tenace d'une dualité majorité/minorité et ceci à tous les niveaux et dans les différents champs d'action.

- Généraliser l'effritement en conservant, par contre, toujours un noyau étatique opérationnel.

S'ajoute à ces trois piliers une dimension supplémentaire, moyen et but, action et conséquence à la fois mais qu'il convient d'énoncer dès le début : l'instauration du désespoir.

²) Assad avait employé les trois premières années (70-73) à liquider politiquement et parfois physiquement, ses concurrents et ses opposants de "la maison": les officiers et les cadres baassistes, surtout alaouites, loyaux à Jédid, le général Umran. La nouvelle Constitution en 1973 déclenche une première crise nationale et va permettre à Assad de consolider son image de modéré en accordant certaines modifications et en lançant des mesures de libéralisation économique. La guerre de 1973 aide à l'évacuation des problèmes internes d'autant plus que l'aide financière arabe est considérable. Resurgissent les frictions (régionales et confessionnelles) en 1976, lors de l'intervention au Liban. Camp David et la crise économique accentuent le déséquilibre. Une vague d'opérations militaires, individuelles et isolées, commence: explosions et attentats à la vie de personnalités alaouites sont attribués à l'Iraq. La réaction était hésitante, et pour ne pas dire indulgente, marquée parfois par la négligence :

- une campagne anti-corruption est lancée par Assad depuis la nouvelle Assemblée du Peuple, le 18 août 1977 (elle durera quelques mois).

- un changement ministériel suit et des mesures d'amnistie à l'égard de personnalités baassistes opposantes (Salaheddine Bitar et Amin Hafez notamment)

- l'éviction du général Naji Jamil en mars 1978 et une nouvelle loi anti-terroriste en avril. L'arrestation de plusieurs dizaines d'officiers sunnites en juin de la même année.

- la revalorisation de la mémoire du cheikh Habannakeh, sunnite damascène, symbole des insurrections de 1967 et 1973.

- la participation solennelle de Assad à la cérémonie de l'anniversaire du Prophète à la mosquée des Omayyades en février 1979.

Pour les détails de cette période, voir : Van Dam (Nikolaos): The struggle for power in Syria. Sectarianism, Regionalism and Tribalism in politics, 1961-1980, London 1981. Crom Helm Publishers. Également, Kaminsky (Catherine) et Kruk (Simon) : La Syrie, politiques et stratégies de 1966 à nos jours. PUF, Paris -1987

Nourri de terreur, de lassitude et d'absence de choix, le désespoir est une donnée immesurable mais ô combien palpable.

Puisés dans les traits spécifiques³ de la société syrienne et du pouvoir en place, ces fondements correspondent aux mécanismes de fonctionnement du régime, à sa façon de se conserver et de se reproduire, à sa pérennité.

Cette correspondance est à l'origine du "succès" de cette stratégie qui consiste, dans le détail, en une multitude de mesures, de dispositions et de décisions politiques, sociales, idéologiques, médiatiques, économiques, coercitives. Il n'est pas un élément d'un champ précis (la répression, la mobilisation ou la persuasion, par exemple) utilisé à n'importe quel niveau qui ne retrouve pas son écho, son double ou son semblable dans les autres champs et sur les autres niveaux, transformé pour l'adéquation. Les éléments s'enchaînent, s'articulent et s'entre-influencent. Il y a relation de système.

Les effets de cette "effervescence" lors de la crise ne se sont pas estompés par la suite : nous pourrions reconnaître dans les décisions actuelles les tendances qui s'étaient déjà établies.

Cohérence certes, ce qui n'enraye pas le tâtonnement, ni l'expérimentation.

Efficacité aussi. Dans le temps comme dans l'espace: les différentes mesures appliquées ont abouti et ont permis le dépassement de la crise.

Mais l'inscription de la crise dans le passé signifie-t-elle la stabilité de la situation actuelle ou sa non précarité ? Nous ne le pensons pas. Revenons aux faits.

3) Sans vouloir s'étendre sur ce point qui dépasse le but de cette étude, nous serons parfois amenés à des réflexions appartenant à ce niveau.

I- Le compromis avec Damas : arrangement ou devenir.

La défaillance de Damas brise l'élan d'un large mouvement de contestation nationale. Diversifié socialement et politiquement, ce mouvement s'élabore au fil des mois précédents: en novembre 1979, les ouvriers du champs pétrolifère de Rmailan au nord-est du pays, de certaines grandes usines de Homs et de la sucrerie de Adra près de Damas, déclarent la grève. Les revendications salariales seront satisfaites. Une grève des magistrats, en décembre 1979, réclame la levée de l'état d'urgence, en vigueur depuis mars 1963, et souligne l'attachement de ce corps à la reconstitution de l'Etat de droit. Ce fut aussi l'exigence des avocats lors des assemblées générales de leurs syndicats et des écrivains qui ont adressés une pétition "*signée par tous les grands noms de la littérature syrienne*"⁴. A la même date, les élections syndicales des professions libérales sont un échec cuisant pour les candidats baassistes au profit de figures démocratiques ou de gauche. Des élus, considérés proches de l'aile traditionnelle modérée des Frères, dirigée par Issam el Attar, ont également remporté quelques sièges. Auparavant, en 1978, les élections syndicales ouvrières ont marqué la même tendance et "*les grands vainqueurs ont été les communistes et les nassériens d'opposition*"⁵.

Cette atmosphère aboutira aux grèves et manifestations de la première semaine de mars 1980. Alep, Homs, Hama, d'autres villes et bourgs du pays s'embrasent et la rébellion se déroule sous les signes d'un programme démocratique. La participation active du Parti Communiste-Bureau Politique (PCBP) et du Parti de l'Action Communiste (PAC), des nassériens du Dr. Jamal Atassi et même de cadres du Parti Baas au pouvoir est fortement ressentie à Alep, Homs et dans la Djézira. A Hama, les anciens de Akram Hourani et les notables modernes de la ville occupent le devant de la scène. A cette occasion se constitue "le Rassemblement National Démocratique"⁶.

4) Le Monde du 27/12/87

5) Idem.

6) qui regroupe le PCBP, le Baas Démocratique (mouvement connu sous le nom de "23 Février" en allusion au coup de Jédid à cette date, en 1966), le Parti Révolutionnaire des Travailleurs (dont Yassine el Hafez fut le théoricien), le Parti de l'Union des Socialistes Arabes (du Dr. Atassi), les Socialistes Arabes (de A. Hourani). Ce rassemblement rentrera en contact avec les Frères en vue de leur éventuelle adhésion, ce que refuseront ces derniers. Le PAC ne rejoint pas le Rassemblement condamnant avec la même sévérité les agissements du régime et des Frères Musulmans. Les partis du Rassemblement seront contactés par le régime dans la perspective d'un élargissement du "Front National Progressiste", coalition qui groupe les deux partis communistes officiels (Bagdach et Fayçal), quelques groupuscules nassériens et le Parti Baas au pouvoir. Les négociations n'aboutiront pas et une vague d'arrestations suivra. Ahmad Iskandar, alors ministre de l'Information, devance les questions sur ce sujet et considère qu' "*être opposant et de gauche est une impossibilité*". Jean Gueyras: Syrie citadelle de fermeté. Le Monde 11, 12, 13 avril 1981.

Assad confronte la rébellion de ces villes par le calme de la capitale et cite fièrement dans son discours du 8 mars, depuis l'Université de Damas, le message de soutien que lui a adressé, le jour même, la Chambre de Commerce de Damas. Ce soutien est le fruit de négociations serrées avec les représentants de cette Chambre, de la Chambre d'Industrie et de certains dignitaires de la ville.

Le renoncement de Damas est décisif. Il a continué par la suite. La ville ignore avec obstination les "*orgies sanglantes*"⁷ qui se produisent "ailleurs".

Peu avant la scène finale de Hama, le 21 septembre 1981, des jeunes filles parachutistes de l'Union de la Jeunesse Révolutionnaire encadrées par des soldats des Brigades de la Défense, sous la direction de Rifaat Assad, occupent les rues principales de la capitale, dévoilent les passantes en les couvrant d'insultes où se mélangent haine communautaire (contre les sunnites) et révolutionnaire (contre les conservateurs et autres rétrogrades). Simple incident dû à une "fougue du moment" ou provocation en vue de juger la capacité d'endurance de Damas, sa docilité. La ville ne réagit pas. Le compromis résiste⁸

Ce délaissement ne peut pas être uniquement le fruit d'un arrangement quel qu'il soit mais d'un devenir qui s'est installé peu à peu, au fil du temps.

1 - En premier lieu, est concentré à Damas et tout autour la substance des appareils militaires et coercitifs. Les commandements bien sûr, mais aussi l'effectif principal.

Les Brigades de la Défense, garde prétorienne du régime à l'époque et dont le nombre s'élevait à 35 000 soldats, ne sortaient que rarement de la capitale. C'est pour cette raison que les Forces Spéciales du général Ali Haydar et certains détachements de l'armée régulière se chargeaient des expéditions punitives "dehors". Avec l'éviction de Rifaat et la dissolution des Brigades en 1984, ce sont la Garde Républicaine et la 569ème Division Blindée qui ont pris le relais dans la capitale⁹.

Toutes les grandes bases militaires des différentes divisions de l'armée sont situées autour de Damas. Un exemple de l'ampleur de la masse militaire qui encercle la capitale avait été donné lors de la querelle de succession, à l'occasion de la maladie de Assad en 1983. Les

6)7) L'expression est empruntée à D'Hondt (Jacques) : Marx et la terre, dans Le Pouvoir, ouvrage collectif sous la direction de Jean-Christophe Goddard et Bernard Mabille- édition Vrin et Intégrale, Paris, 1994- p. 236.

8) Par la suite Assad s'excuse auprès des damascènes promettant que l'incident ne se répétera plus.

9) Une seconde Division aux mêmes attributs serait en voie de constitution. Ces troupes d'élite sont directement subordonnées au Président. Voir Einsenstadt (Michael)-Arming for Peace ? Syria elusive quest for strategic parity-Washington Institute- Policy Paper N°31-1992. page 57. Le colonel Bassel, fils aîné du Président, décédé dans un accident de voiture en janvier 94, était le responsable de la Sûreté de la Présidence, rattachée à la Garde Républicaine que dirige Adnan Makhoulf.

négociations de paix actuelles sont une autre occasion pour mesurer le problème que pose cette forte concentration militaire¹⁰.

Le quart de l'effectif des différents services de renseignements¹¹ s'active dans la capitale.

L'effet de dissuasion d'une telle densité répressive est incontestable.

2 - D'un autre côté, Damas a subi intensivement les effets de la centralisation bureaucratique et d'une urbanisation poussée, détruisant la plupart des vieux quartiers de la ville et modifiant profondément le tissu social. Les Damascènes y sont devenus une minorité et les villes nouvelles s'agglutinent autour du centre. Ce phénomène classique - mauvais chapitre de la modernité - est le résultat de la stabilité de l'État depuis 1966, phase transitoire, et surtout à partir de 1970. De telle sorte que nous pouvons parler d'une capitale véritable et non plus d'une désignation de convenance, inlassablement remise en question par les autres villes du pays. Cette concurrence aussi bien politique qu'économique et sociale, constitue un trait majeur de l'histoire moderne de la Syrie.

La courte expérience du prince Fayçal, les tractations au sein du Bloc National et avec les autres formations politiques durant la lutte pour l'indépendance, les bouleversements successifs (coups d'État et changements ministériels rapides) qui incarnent l'incapacité à cristalliser une élite nationale assurant au pays un degré suffisant de cohésion, sont un aspect inhérent à la concurrence des villes. Nous pensons que la demande d'union avec l'Égypte en 1958 était une forme de démission de la part de cette élite et une fuite vers un élément extérieur d'intégration. Les déchirures fortement imprégnées des appartenances citadines étaient aussi bien le lot des élites civiles que militaires. Les rebellions des garnisons des villes entre 1961 et 1963 schématisent le problème. L'état d'épuisement où se trouvait alors la Syrie permit au coup du 8 mars 1963 de réussir. Les polarisations au sein du Baas au pouvoir, entre

10) Damas étant à 40 km du Golan, cette concentration est destinée, à priori, aux besoins de défense de la capitale. Les estimations concernant le nombre de militaires- tous corps confondus- s'élèvent à 400 000 en 1992, 250 000 en 1982 selon Eisenstadt - op.cit- p. 102.

Patrick Clawson se basant sur des études israéliennes, estime le nombre plus élevé: 500 000 en 1985, ce qui représente 21 % de l'ensemble de la force de travail masculine du pays (1,95 million en 1984) dans Unaffordable ambition: Syria's military build-up and economic crisis. Washington Institute - Policy Paper n°17 1989-p.21.

Il est connu que le sort de cette masse -sa réduction ou son redéploiement- constitue un des sujets des négociations en cours.

11) Ces services sont au nombre de quatre au moins, chaque service comprend plusieurs branches. Ce sont: -Les Renseignements Militaires sous la direction du général Ali Duba. -Les Renseignements des Forces de l'Air sous la direction du général Muhammad el Khuli(mis à l'ombre pendant un certain temps après l'affaire de Hindawi en 1986. Un proche de Khuli, le colonel Ibrahim Huwayji dirigera entre-temps ce service). -La Direction Générale des Renseignements dirigée par le général Majid Saïd (évincé plus tard lors d'une purge). - La Direction de la Sûreté Politique dirigée par le général Adnan Badr Hassan

Ces services ont des bureaux dans toutes les villes syriennes mais c'est à Damas que se concentrent leurs branches et ramifications: par exemple, le service des Renseignements Militaires (le plus puissant) y possède 7 branches différentes dont la célèbre Branche de Palestine et la Branche de l'Interrogation Militaire...

"droite" et "gauche", civils et militaires, Comité National et Comité Régional¹² cachait une désagrégation du pouvoir qui risquait de ramener le pays vers la décomposition antérieure. Le coup d'Etat de 1966, en installant au pouvoir un groupe militaire, rural, minoritaire, dépasse les vieux équilibres (dans le sens de transgression d'une loi). C'était un prélude.

L'incohésion est en quelque sorte le legs de la longue tradition marchande des Cités-Etats. Ce n'est que très récemment que le nombre d'habitants de Damas a dépassé (de peu) celui d'Alep: 1 216 000 d'habitants pour Damas contre 1 143 000 pour Alep. Homs compterait 458 000 habitants et Hama 304 000¹³. Jusqu'à l'indépendance, Alep était plus peuplée: 30 % des habitants contre 20,3 % pour Damas¹⁴.

C'est aussi le poids de la géographie. Qui contemple une carte de la Syrie remarquera sans peine cette sorte d'éparpillement dont souffre la morphologie du pays. Damas est plus proche de la Palestine ou du Liban que des autres villes qui s'étalent au nord, formant un croissant qui va de Homs et Hama, s'élargissant vers la Méditerranée où est blottie Lattakieh pour s'incurver à Alep, et courir s'évanouir dans la Djézira, au delà de l'Euphrate... Déjà d'autres horizons. Palmyre se dresse au centre du paysage. Dans ce désert, se côtoient les vestiges du royaume de Zénobie et l'effroyable prison, symbole du non-retour.

Mais les données de la Géographie sont primaires. Celles de l'Histoire dépassables. Subsistent les séquelles.

3 - Le manque de Damas - et la prise de conscience de l'immensité du prix que devra supporter la population civile - se répètent dans la littérature des Frères¹⁵ comme les deux conclusions majeures des événements (à défaut d'une évaluation méthodique ou d'une autocritique): "*La lutte armée ne suffit pas pour vaincre ce régime*" et le soulèvement

12) Ces querelles feront dire à Aflaq lors du Sixième Congrès National en octobre 1963: "*Ce parti n'est plus le mien*".

13) Selon la banque de données "ADIB" (sur C.D.ROM) 1995, ces chiffres étant ceux de 1990. Les sources de statistiques fournissent les chiffres globaux des "mouhafazats" ou districts: 3,003 millions pour la capitale contre 2,856 millions pour Alep. Homs compte 1,301 millions d'habitants et Hama 1,116 d'habitants. E.I.U.- Contry profile- Syrie 1995 -1996. Les chiffres du "Bureau Central de Statistiques" syrien sont également globaux, sauf pour Damas où est précisé que Damas-ville compte 1 580 000 habitants et Damas-campagne 1 423 000, selon le dernier recensement de 1994.

14) Hof (Major Frederic C.) The Syrian military under French mandate (origins, mission, and composition 1984- Georgetown University- unpublished paper.

Hanna Batatu dans Some observations on the social roots of Syria's ruling military group and the causes for its dominance- Middle East Journal- vol. 35 n°3 (été 81) note que la population de Damas était passée de 345 235 habitants en 1961 à 1,2 million en 1981.

Kawtharany (Wajih) dans Bilâd Asshâm- assoukane, al iqtissad walsiyassa al faransia fi matla' el qarn el 'ichrine- qira'a fil watha'eq (la population, l'économie, et la politique française au début du XX^e siècle, lecture dans les documents)- Ed. Ma'had al Inma' al Arabi. Beyrouth 1980- p. 26 rapporte l'importance qu'ont attachées à ce trait les autorités mandataires. Voir aussi Abdel-Nour (Antoine), Introduction à l'histoire urbaine de la Syrie ottomane (XVI^e-XVIII^e siècles) Ed. de l'Université Libanaise. Beyrouth, 1982.

15) Les deux périodiques principaux sont "Al Bayan" (organe des Frères Musulmans de Syrie) et "Annazir" (organe des Moujahidines en Syrie). Les différences sont imperceptibles et l'adresse identique. "Arra'ed" était publié par Attar .

populaire, "comme celui de l'Iran contre le Shah [...] se déclencherait quand l'organisation des Frères Musulmans serait aussi bien implantée à Damas qu'à Alep, Homs et Hama"¹⁶.

Une typologie des Frères montre l'impact des appartenances citadines rivales et des caractéristiques des villes sur les courants essentiels qui composent cette organisation : La branche d'Alep est de formation théologique apolitique. La branche damascène faible et conciliante est investie de l'extérieur. La branche hamaouite, renfermée (Hama est un lieu de frictions) nourrissait l'idée de la lutte armée, et la branche de Homs se ralliait au gré des moments¹⁷. Les querelles intestines et les scissions sont permanentes, exaspérant tous les Frères médiateurs, nécessitant l'intervention répétée et parfois la supervision directe du Commandement International de l'Organisation.

Il est aussi intéressant d'examiner l'attitude de Isaam el Attar chef historique des Frères après Sibai, député en 1961, exilé depuis 1964 et considéré dans la typologie interne comme représentant de la branche damascène. Il a toujours critiqué les opérations militaires niant même la responsabilité des Frères¹⁸. Très tôt, il est soupçonné par une autre aile de rechercher un compromis avec le régime¹⁹. Attar sera par la suite mis à l'écart de la direction des Frères.

Damas, à défaut d'agitation populaire est, en ces années de crise, le théâtre d'un genre d'action très spéciale: les voitures piégées. Spectaculaires, atteignant parfois des points névralgiques ou symboliques²⁰, ces opérations soulignent le caractère "extérieur" de leurs acteurs: on ne fait pas sauter une voiture piégée chez soi !

Il y en a eu plusieurs. La plus meurtrière, la seule dévoilée par les médias syriens comme preuve de la "barbarie" des Frères "terroristes" est celle du quartier d'Azbakieh. Là périrent 109 civils sans compter les blessés. A proximité de l'endroit de l'explosion se trouve un bureau de recrutement de soldats. Les Frères soutiennent l'idée que cet acte est perpétré par le régime pour les discréditer.

16) Ali Saadeddine Bayanouni dans une entrevue à Eric Rouleau. Le Monde du 13 mai 1981. Bayanouni est le chef d'un courant principal des Frères syriens. Il est aleppin et vit en Jordanie.

17) Adnan Saadeddine est un des chefs des Frères. Proche de l'Iraq où il vit et de l'OLP, il est d'origine hamawite et est considéré "rigoureux" à l'égard du régime syrien. Il développe cette lecture dans une entrevue publiée en Barazi (Tammam)- Watha'iq al mou'arada assouriyya (Les archives de l'opposition syrienne) - Ed. Madbouli, Le Caire, 1994 -pp.77-157.

18) En soutenant que ces opérations étaient fomentées par le pouvoir lui-même! Ibrahim el Youssef qui a commis l'attentat de l'école d'artillerie d'Alep n'était-il pas un responsable du Parti Baas- voir G. Michaud et O. Carré- les Frères Musulmans 1928-1982, Coll. Archives- Gallimard 1983, p. 156.

19) Idem, p. 158.

20) Tels les attentats contre le Conseil des Ministres en août 1981, le Quartier Général de l'armée de l'Air, le 5 octobre 1981, un bureau d'experts soviétiques également en octobre 1981, les Renseignements Militaires, le 29 novembre 1981, les locaux du journal "al Baas", le 18 février 1982.

Ce genre d'action continue dans la capitale bien au delà de la fin "officielle" des confrontations en février 1982. Des centaines de civils y trouvent la mort. La dernière en date est l'explosion de la station centrale de bus, le 16 avril 1986²¹.

A Damas, se mélangent donc la densité bureaucratique (des appareils militaires, coercitifs et civils), les changements démographiques (dans le sens de l'altération du tissu social), une certaine tradition conciliante à l'égard des Pouvoirs, méfiante envers les autres villes, sensible au voisinage régional plutôt qu'interne.

◇ UNE PARENTHÈSE CRUCIALE.

Il faudrait ajouter à ce tableau le fait que tout le système est "réorganisé autour de Damas"²². Complexe militaro-mercantile²³, État rentier qui investit l'aide extérieure et les prêts "soit disant destinés aux besoins militaires dans des affaires d'infrastructure, parfois douteuses, et dans la consommation générale"²⁴, bourgeoisie d'État qui "a remplacé une classe défailante"²⁵ pour reconvertir par la suite ses représentants les plus performants dans le privé, le système en question a installé un "mode de production politique ou étatique"²⁶ et s'est dirigé vers des ouvertures "contrôlées" successives, des "ouvertures progressives"²⁷, comme il est coutume de les appeler dans la presse syrienne.

21) Il est probable que ces actes aient été commandités par les services de pays "en guerre" avec la Syrie durant cette période (notamment l'Iraq et l'OLP). Ceci confirme sur un autre niveau l'idée d'extériorité que nous venons d'exprimer.

22) Selon l'heureuse expression de Michel Seurat dans *l'Etat de barbarie*- Ed. du Seuil, Paris, 1987 p.59

23) Ainsi conclue Elizabeth Picard sa thèse sur la Syrie: Espaces de référence et espace d'intervention du Mouvement Rectificatif au pouvoir en Syrie 1970-1982. Thèse de 3^e cycle sous la direction de J. Leca . I.E.P. Paris, 1985. p.266.

24) Bahut (Joseph)- Les entrepreneurs syriens- Economie, affaires et politique- Cahiers du Cermoc n°4- 1994, p.23.

25) Amin(Samir)- Iraq et Syrie 1960-1980. Du projet national à la transnationalisation- Ed. de Minuit, Paris, 1982, p. 133.

26) Sadeq (Mahmoud)- Nihayat el amané. Attabaqa alwousta walsiyassa. Mithal Souria (La fin de la Quiétude. La classe moyenne et le politique, l'exemple de la Syrie) - Le Caire, éditeur anonyme- 1989. p. 63. Ce concept est essentiel pour comprendre le fonctionnement de ce type de régimes.

27) Cette tendance avait été d'ailleurs le champ du compromis initial entre Assad et la bourgeoisie lors de sa prise de pouvoir.

Le cinquième plan quinquennal 1981-1985 (préparé durant les confrontations) consacre l'orientation vers l'industrie légère de consommation et l'abandon des aspirations à une industrie lourde (pétrochimie et textiles mécanisés).

Peu après mars 1980, le 22 avril, un décret organise le marché parallèle des devises, à la grande satisfaction des commerçants qui, réclamant toujours plus, savent néanmoins être patients et trouvent les moyens supplémentaires pour contourner les contraintes : partenariat, prébende et commissions d'un côté, transgression des lois d'un autre. Les alliances et les protections sont diversifiées. La corruption est un des rouages principaux du fonctionnement du système. Le maintien de lois économiques contradictoires²⁸ en atteste. Il souligne la précarité constante du statut de tous les acteurs (les commerçants "privilegiés" ou pas, les industriels, mais aussi les fonctionnaires, militaires ou civils qui les protègent) et la nécessité de réaffirmer leur allégeance et parfois de réajuster leurs alliances, au gré des changements dans la hiérarchie de la "*classe de l'État*"²⁹.

Parmi les ouvertures contrôlées, la création de "secteurs mixtes", sorte de partenariat officiel entre des sociétés privées et l'État. Le secteur mixte a débuté dans l'agriculture où "*les fermes d'Etat n'occupent plus que 2 % des terres cultivées*"³⁰. Dans ce secteur, le résultat aura été le déchaînement de la spéculation foncière. L'industrie légère de consommation a profité de la création du secteur mixte mais c'est le commerce import-export et les services (tourisme, construction, transport) qui vivent une expansion certaine³¹.

Une "classe nouvelle" est ainsi née distincte de la vieille bourgeoisie. Quelques représentants de cette dernière ont survécu aux vagues de nationalisations et de restrictions économiques depuis 1958 en s'adaptant aux différents bouleversements politiques. Ceux-là appartiennent à la classe marchande moyenne. Les gros capitaux avaient fui le pays. C'est la grande industrie privée qui a été constamment visée par les mesures économiques socialistes. Le secteur public industriel est né et s'est développé à partir de cette visée. Il est un champ bien gardé loin des

28) L'abolition des lois économiques contradictoires est une réclamation constante des hommes d'affaire qui dénoncent à toute occasion cette épée de Damoclès suspendue au-dessus de leur tête. L'exemple souvent mentionné est le décret présidentiel n° 24 d'août 1986 contradictoire avec la fameuse loi n°10 de 1991 pour encourager les investissements. Cette loi qui est considérée la plus "infitahi" met les investisseurs sous le contrôle du Haut Comité pour l'Investissement et non du code pénal syrien. Par contre, le décret 24 punit de 15 ans de prison toute traite par devises. Ce décret "hibernait" depuis des années mais a été évoqué par le conseil des ministres en octobre 1995 à l'occasion des solutions possibles au problème des "collecteurs de la petite épargne", sorte de nouveaux hommes d'affaires qui promettaient des intérêts allant parfois jusqu'à 60% contre des sommes que leur confiaient leur concitoyens puis déclaraient faillite.

29) Selon un terme de Sadeq op. cit. p. 43.

30) Bahut op. cit. p. 13.

31) Pour une vision détaillée: l'étude de Bahut déjà citée, Perthes (Volker) dans Le secteur privé. la libéralisation économique et les perspectives de démocratisation. Le cas de la Syrie et certains autres pays arabes. dans Démocratie sans démocrates -politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique- ouvrage collectif sous la direction de Ghassan Salamé .Ed. Fayard, Paris, 1994. Egalement de Perthes A look at Syria upper class. The Bourgeoisie and the Ba'th publié dans M.E.Report -mai-juin1991.

modifications économiques diverses qui s'installent, quoiqu'en mal fonctionnement structurel profond. Avec ses 800 000 ouvriers, il représente une des bases sociales principales du régime. Il est aussi un canal important du flou de la dépense publique.

L'ouverture s'accompagne de phénomènes politiques et symboliques: le ministre actuel de l'Économie, Monsieur Imadi est un grand défenseur de l'infitah. La représentation des hommes d'affaires à l'Assemblée du Peuple, entamée lors des élections de 1990 s'est renforcée en 1994. A Damas, dix des treize sièges consacrés aux indépendants sont occupés par des noms illustres d'hommes d'affaires³².

Lors du référendum présidentiel de 1991, Assad (les gestes du Président possèdent toujours une signification symbolique) choisit de voter dans le quartier résidentiel de Malky accompagné de Badreddine Challah³³, Président honoraire de la Chambre de Commerce de Damas. Doyen des hommes d'affaires, Challah n'appartient ni à la vieille bourgeoisie ni à la classe nouvelle, il est commerçant de longue date et préside une florissante société privée de produits alimentaires. Challah est la concrétisation exemplaire d'une bourgeoisie intermédiaire qui a vu le jour avec la progression de l'ouverture et son cortège de corruption institutionnalisée³⁴.

Enfin, ces hommes d'affaires, anciens et nouveaux, sont de vrais "vedettes" en Syrie, sollicités par les médias- surtout internationaux- sur différents points³⁵, bénéficiant d'une certaine liberté d'expression, sponsorisant des activités artistiques, culturelles, éducatives, sportives et présidant des sociétés caritatives de plus en plus nombreuses et actives.

Damas est le lieu de prédilection de la floraison de cette "classe". Les raisons sont évidentes: la capitale est la résidence de la "classe de l'État" et le point de contact propice pour les affaires³⁶.

Damas n'est-elle pas traversée par le malaise répandu dans la société syrienne et qui a fait éclater les soulèvements urbains entre 1979 et 1982? Certainement. Les indices³⁷ de gestation

32) Mais symbolisme oblige, ils récoltent moins de voix que les membres du FNP. voir Bahut (Joseph) "Après les élections législatives, les équilibres politiques en Syrie aujourd'hui et demain" dans Relations Internationales et Stratégiques n° 16 hiver 1994. Il faut remarquer que Damas est la seule circonscription où l'obligation de 51% pour la catégorie A (ouvriers et paysans) n'est pas respectée.

33) Perthes, le secteur privé op. cit. p. 350.

34) Voir pour le profil de ces hommes d'affaires l'étude complète de Bahut "Les entrepreneurs" déjà citée.

35) Challah assure dans une entrevue accordée au Wall Street Journal "*nous allons devenir des amis (avec Israël) et vous allez voir des résultats stupéfiants*". Dans le Nouvel Afrique-Asie février 1994.

36) Ce qui ne veut pas dire que les autres villes sont épargnées. Le scandale des investisseurs aleppins (Kallas, Amino, Akhras...) collecteurs d'épargnes frauduleusement faillis n'est pas encore clos. Selon des sources officielles, ceux-là étaient parvenus à ramasser 17 milliards de Ls- environ 300 millions de dollars- Une loi (n°8 de 94) venue organiser ce secteur en expansion accordait des délais à ces "investisseurs". Des mesures de garantie et de protection avaient été prises en leur faveur dans le but de leur donner l'opportunité de trouver des solutions. Le conseil des ministres d'octobre 95, exaspéré par l'ampleur du phénomène et les dérobades des concernés, introduit des "modifications" à la loi dans le sens, cette fois, de la rigueur!

37) Les formes diverses de revendications et de contestations que nous avons citées au début de ce chapitre.

de ce malaise étaient damascènes aussi bien qu'aleppins ou homsites. Mais les éléments d'étouffement du malaise sont ici plus présents, plus puissants. Ainsi, Damas était restée à l'écart, ce qui était vital pour le régime, en ces années de crise.

II- Éviter l'isolement. La question de la légitimité.

Qu'est-ce qui a empêché la guerre civile de s'installer en Syrie durant ces années de crise?. La faiblesse organisationnelle des Frères rendait leurs actions cernables, une répression féroce s'est abattue sur toutes les formations politiques (mêmes alliées) et la population civile. Mais ce sont là des facteurs de secours et non de détermination. L'essentiel est l'acharnement du régime à interdire l'établissement de la dualité minorité/majorité comme évidence constante. Cette bataille a été menée dans tous les domaines, sur différents niveaux, notamment, ceux de la mobilisation populaire, de l'offensive médiatico-idéologique et de tentatives politiques diverses.

1- Si le régime se réclame d'une vision idéologique panarabe, unificatrice, modernisatrice, luttant pour la Renaissance de la Nation, sa base sociale est soupçonnée être très restreinte. Est-ce la communauté alaouite qui forme l'essence de cette base (noyautée par la tribu de Assad, les "kalbiyyeh" et les membres de sa famille proche). Est-ce l'armée (noyautée par les services de renseignements, eux-mêmes répartis entre les "représentants" des différentes composantes de la première sphère³⁸). Est-ce le parti Baas ?

Ainsi s'effectue un amalgame entre l'Etat et les personnes au pouvoir, ainsi qu'entre la nature des forces détenant un pouvoir et la base sociale de ce pouvoir³⁹. La différence est majeure. Le débat sur la "légitimité" du pouvoir est d'ailleurs perturbé par cet amalgame. Nous oserons avancer que la capacité qu'a gardé le régime de mobiliser une large base sociale a été un élément déterminant dans le déroulement et dans l'issue de la confrontation.

2- Les régions rurales de la Syrie n'ont pas suivi le rythme des émeutes. Le paysage syrien présente une profonde distanciation citadine-rurale que l'Histoire ne peut, à elle seule,

³⁸) Il est connu que les alaouites se distribuent sur quatre confédérations tribales plus ou moins distinctes. Il existe un équilibre dans la répartition des postes-clés entre les fils de ces tribus qui est en même temps une forme d'implication.

³⁹) Azmeh (Aziz) dans Populisme contre démocratie, discours démocratisants dans le monde arabe in Démocraties sans démocrates op. cit. p. 244 relève l'étendue de cette position: "*la critique essentielle du despotisme d'Etat par des auteurs de gauche et celle émanant des idéologues islamistes: les uns comme les autres déclarent que l'Etat est étranger à la société*".

expliquer. Avancer que le régime a compté sur une base paysanne n'est pas futile⁴⁰. D'ailleurs, un effort remarquable a été entrepris, depuis, dans le secteur agricole, délaissé auparavant au profit d'une soi-disante industrialisation modernisatrice. Cette attitude idéologique avait débuté durant la période transitoire de Jédid et continué pendant la première décennie de Assad⁴¹.

La défiance du régime était plus grande quant au comportement attendu des ouvriers du secteur public, l'autre grande base sociale supposée du régime.

Ainsi et précisément après les grèves et manifestations du mois de mars 1980, une mobilisation populaire efficace a été envisagée. Assad avait donné le coup d'envoi en sollicitant publiquement dans ses discours, durant cette période, les Unions d'Étudiants, de Femmes, de Paysans, d'Ouvriers, de Jeunes, à prendre l'initiative de la Défense de la Révolution. Pour souligner l'importance de cette action, Assad assiste personnellement à tous les congrès de ces unions, un par jour en moyenne, retransmis tous par la télévision locale.

Cette mobilisation massive est loin d'être formelle, théâtrale ou de façade. Les unions corporatistes⁴² sont des appareils d'encadrement politique et idéologique mais aussi des lieux propices pour assurer les intérêts de leurs adhérents. L'anecdote des jeunes parachutistes qui, passé un premier saut, "atterrissent" dans les facultés de leur choix est véridique. Le Président lui-même légitime ce fait en précisant qu'ils étaient *"trop occupés à défendre la révolution et n'avaient pas assez de temps à consacrer aux études"*⁴³. Toutes sortes de "faveurs", de recommandations utiles commencent ici. Il faut, par contre, être baasiste pour décrocher une bourse ou une fonction publique plus respectable.

Les unionistes ainsi mobilisés ne se sont pas tous transformés en milices armées, leur loyauté envers le régime n'étant pas sans failles.

Ce n'était d'ailleurs pas le but de la mobilisation qui est un travail typique de récupération et d'implication. Les unionistes participent aux congrès et réunions prenant ainsi position, envoient des certificats d'allégeance au Président (écrits parfois de leur sang!), défilent dans les rues. Certains suivent des cycles d'entraînement militaire hâtif, d'autres forment les "comités des quartiers et des villages" pour monter la garde et effectuer un travail d'indicateur auprès des patrouilles militaires. Enfin, certains seront armés, transformés en "milices populaires". Ce ne sont pas uniquement des alaouites, l'accident du règlement de compte

40) Pour les caractéristiques des liens du régime avec la population rurale voir Hinnebusch (Raymond) Party and Peasant in Syria in Cairo Papers vol.n°3 oct.-nov. 1979

41) Voir les changements significatifs de la répartition budgétaire entre les deux périodes.

38) Le populisme de ce type de système repose sur une vision corporatiste de l'organisation sociale. Si le peuple est "un", il est néanmoins sectorisé. La distribution des sièges de l'actuelle Assemblée du Peuple repose sur ce principe. Cette vision a commencé avec la première arrivée du Baas au pouvoir. Le Conseil Présidentiel de 1965 forme le Conseil National de la Révolution où siègent à côté des membres des instances baasistes dirigeantes, les représentants des divers "secteurs du peuple". Cette tendance s'est accentuée par la suite, Jédid condamnant la démocratie "bourgeoise", Assad la démocratie "importée". Depuis la première Assemblée élue, en 1973, la catégorie A (ouvriers et paysans) détient 51% des sièges.

43) Du discours de Assad le 8 mars 1980.

sanglant entre des paysans sunnites armés et leurs anciens propriétaires, à Idlib⁴⁴, est un des exemples qui le confirme.

Les responsables de ces Unions se vantent de pouvoir mobiliser des centaines de milliers⁴⁵ de Défenseurs de la Révolution. La mobilisation n'a pas atteint l'ampleur et l'efficacité escomptées mais reste significative dans l'objectif recherché.

3- Le suivi et la supervision de l'activité corporatiste incombent au Parti.

La tâche est toutefois plus délicate car le parti Baas représente dans la succession des cercles, un niveau plus structuré et plus rapproché du centre du pouvoir.

Déjà, le 7ème Congrès Régional, en janvier 1980, avait débattu de la question de l'épuration du Parti en vue de le rendre plus efficace dans son rôle de charnière entre le régime et ses bases sociales, corporatiste d'une part, rurale et dispersée de l'autre.

Un deuxième niveau de la mobilisation du Parti est celui du sommet.

Des dirigeants baasistes sunnites se sont vus assigner des rôles sous les feux de la rampe. Le contact avec les "intellectuels" et avec des représentants de certaines formations politiques opposées. Les premiers contacts avec les Frères dateraient de cette époque.

Les intellectuels rassemblés dans un amphithéâtre de l'université de Damas en octobre 1979 feront subir au comité expédié sur les lieux pour discuter et présidé par Mahmoud Ayyubi (qui venait de quitter ses fonctions de premier ministre) et Abdallah el Ahmar (le secrétaire général adjoint du Parti) des heures de critiques d'une sévérité véhémente. De même, ont échoué les contacts avec les représentants de certaines formations politiques de l'opposition, entamés à la même date, poursuivis après mars 1980, en dépit (ou en parallèle) de la répression de plus en plus terrifiante. Furent contactés, le leader nassérien Jamal Atassi, le secrétaire général du PCBP, Riad el Turk⁴⁶ et même les leaders baasistes⁴⁷(sunnites) de l'époque Jédid: L'ancien président de la république, Noureddine Atassi est relâché de prison pour l'occasion, réincarcéré aussitôt l'échec constaté.

Le Front National Progressiste ne sera donc pas élargi. Le Parti Communiste (de Bagdach), la seule composante significative de cette alliance avec le Baas aura la permission de reprendre son activité estudiantine (domaine d'endoctrinement primordial aux yeux du Baas qui se le réservait presque aussi farouchement qu'il se la réservait au sein de l'armée). Mais cette

44) Voir Kaminsky op. cit. p. 116.

45) 500 000 pour l'union des paysans. Un chiffre similaire pour la Jeunesse ! Rappelons que la population de la Syrie n'excédait pas 10 millions en 1980.

46) Incarcéré depuis octobre 1980 avec d'autres dirigeants tels A. Fawaz et O. Qachach. Ces derniers ont profité du pardon de novembre 95 mais pas Turk. Gravement malade, sa libération fait pourtant l'objet d'une incessante réclamation de la part de certaines organisations internationales. Turk semble "impardonnable" car non seulement l'instigateur du Rassemblement de 1980, mais a également tenté d'y associer les Frères. Ces deux volets de son activité contre-carraient un point essentiel de la stratégie du pouvoir: celui qui consistait à isoler la "bande" des Frères et à leur attribuer, seuls, les "méfaits" de la situation.

47) Kaminsky op. cit. p. 118.

souplesse sera de courte durée et le P.C. aura à subir la disgrâce des autorités suite à des critiques qu'il s'est permis de formuler en ces temps difficiles⁴⁸.

4- L'offensive idéologique hautement médiatisée n'est pas de moindre envergure. Il est possible de situer les signes du passage de l'allégeance au Parti vers "l'allégeance au Président" autour de cette offensive.

Assad multiplie quotidiennement les discours télévisés retranscrits dans la presse écrite du pays, et les longs interviews accordés à la presse mondiale. Le contenu répété⁴⁹ de ces interventions visait directement les supports du message diffusé par les Frères. Message simpliste et univoque qui reprenait l'image du pouvoir en place telle qu'elle est perçue par la conscience populaire, celle d'un pouvoir étranger à la société, séquestré par un clan issu d'une petite minorité hérétique⁵⁰.

Assad répète qu'il est un musulman croyant et pratiquant "*depuis trente ans, pourtant ils ne me reconnaissent pas comme musulman*" que les troubles de la Syrie sont l'œuvre des forces extérieures (la C.I.A. et Israël) pour l'amener à suivre le chemin de Camp David et l'exemple de Sadate dont l'Islam n'est pas mis en doute malgré sa prière sous les "*baïonnettes des soldats israéliens*". Il soutient que l'Islam des Frères n'est que tricherie tandis que la Syrie adopte l'Islam Véritable⁵¹.

Ainsi est tentée une substitution à la polarisation confessionnelle (qui représente une dualité irrévocable) par une autre: progressisme et nationalisme contre réaction et conspiration.

La franchise étant à la mesure de la duperie comme l'explique si bien Hanna Arendt, cette offensive idéologique est celle du niveau "officiel". Dans la rue, et pour des raisons d'ordre

48) En octobre 1981 et pour préparer les élections législatives prochaines, le comité central du PC publie un communiqué qui critique sévèrement les "*aspects négatifs grandissants*" considérant qu'ils "*menacent sérieusement les acquis nationaux et progressistes*". Des arrestations à la base suivront. Bagdach conduit, un mois plus tard, une liste indépendante pour les élections. Toute la liste échoue et Bagdach ne reprendra plus jamais son siège à l'Assemblée. Sa femme Wissal l'y remplacera (comme à la tête du Parti, à sa mort en août 1995). La tentative du PC de marquer une distance avec le régime sera de courte durée mais l'importance (même de forme) du FNP ira en diminution. Ajoutons que le régime était alors fort du Pacte d'Amitié et de Coopération qu'il venait de signer avec l'Union Soviétique et qui lui a permis, entre autres raisons, de raidir ses positions vis à vis des "progressistes" locaux.

49) La répétition est une des caractéristiques très étudiées des régimes totalitaires. Voir Arendt (Hanna) dans *Les systèmes totalitaires* -Ed. du Seuil, Paris, 1972; aussi Poulantzas (Nicos) dans *Fascisme et Dictature* Ed. Maspero, Paris, 1970 et Fromm (Erich) dans *La peur de la liberté*, Ed. Buchet-Chastel, Paris, 1963.

50) Les Frères évoquent souvent la "fatwa" de Ibn Taymiah qui considère les alaouites "infidèles". Un effort constant est entrepris par différentes instances syriennes officielles pour apparenter les Alaouites au chiisme imamite et mettre ainsi un terme à l'accusation d'ésotérisme. Ce chapitre est complexe, allant du fiqh ancestral aux alliances politiques actuelles. Il faut souligner que Assad personnellement a toujours été très engagé dans cette tentative.

51) L'intervention de Assad, le 8 mars 1980 ainsi que ses discours tout au long de ce mois retranscrites par le journal syrien *Téchrine*.

pratique, il en est tout autrement: pour assurer la cohérence d'assises protectrices autour du noyau dur de l'appareil de coercition, il a été permis à la haine confessionnelle la plus abjecte, la plus violente de se déchaîner. La terreur triait et frappait selon cette norme, comme nous le verrons.

La conduite quotidienne des Frères est comparable à ce niveau. Leurs actes et leur langage courant⁵² "dérappaient"⁵³ vers un exercice exclusivement confessionnel. Par contre, au niveau "officiel" de leur discours, les Frères présentaient une vision et un programme moderne, ouvert, proposé à l'ensemble de la société⁵⁴.

Le niveau officiel de l'offensive idéologique du régime repose sur une ligne de conduite établie, caractérisée par plusieurs traits. Le plus accessible est l'adoption⁵⁵ par Assad d'une façade sunnite symbolique. Comme les sunnites, il prie les mains croisées⁵⁶. La grande mosquée des Omayyades continue d'être le lieu consacré des cérémonies religieuses, sauf une fois, quand Assad, pour marquer sa colère, se rend dans son village natal du Qardaha pour célébrer le Fitr. C'était en août 1980, au summum des représailles qui suivirent la rébellion de mars.

III- Disperser pour régner !

Le renforcement d'une structure officielle du sunnisme s'effectue à tous les niveaux et représente un des supports de la stratégie du régime face au mouvement islamiste. Il est surtout dirigé pour contenir tout malaise qui s'exprimerait par le langage religieux. En d'autres termes, c'est un support de la stratégie d'encadrement et de transperçement de la

52) Voici ce qu'on peut lire dans Annazir n°94 du 1-10-86 au sujet d'un officier "noseiri" (en référence à Ibn Noseir qui conduisit une dissidence au sein du chiisme au neuvième siècle. Le surnom est utilisé péjorativement pour désigner les alaouites) : "*les étables où fut élevé son père vivant dans une même pièce avec les animaux, dans son village perdu au fond de la montagne*".

53) Furent tués de paisibles citoyens à cause de leur appartenance alaouite. Prétendre que ce ne sont que des dérapages quand ces actes représentent la règle générale des agissements des Frères n'est, elle aussi, que tentative de duperie.

54) Voir Bayan ethaoura el islamiya fi Souria wa minhajouha (Le Programme de la Révolution Islamique en Syrie) du 9 novembre 1980 et Mithaq ejjabha el islamiya fi Souria (Le Manifeste du Front Islamique de Syrie) du 17 janvier 1981.

55) Constante. Ainsi, à l'inhumation de sa mère en 1992, Assad provoque le dépit des cheikhs alaouites, tellement la cérémonie était teintée de sunnisme. Il en fut de même pour l'enterrement de son fils Bassel et on raconte à Damas que depuis, le Président trouve refuge dans les méditations soufis que lui initient certains éminents représentants (sunnites) de ces pratiques.

56) Contrairement à la tradition chiite qu'adoptent les alaouites dans leurs prières et qui laisse les bras allongés le long du corps.

société. Si les prémisses de ce niveau de l'action du régime sont déjà perceptibles durant la crise, il est certain que son épanouissement n'a été possible qu'après la fin des confrontations.

Déjà, lors de la crise, il fallait parvenir à mobiliser sans encourager l'établissement de mouvements populaires. Il s'agissait de trouver l'équilibre permettant de profiter de l'appui d'une base sociale tout en empêchant, par ailleurs, une cristallisation politique qui risque de s'inscrire dans la durée. Subtilité qui n'échappe pas au stratège du "bord du gouffre".

La solution est complexe.

1- Au centre même du pouvoir, tout le monde est vulnérable, à cause de la multiplication des appareils coercitifs qui s'entreguettent⁵⁷ et d'une "dispensabilité" de tous, idée qui se consolide parallèlement à celle de l'indispensabilité exclusive du Président⁵⁸.

Dix ans après l'exil de Rifaat, "l'homme fort" du régime et la dissolution des Brigades⁵⁹, c'est le tour du puissant général Ali Haydar de connaître la prison⁶⁰ et des redoutables Forces Spéciales d'être dispersées dans les autres divisions de l'armée. Le noyau dur change inlassablement.

2- Le projet d'épuration du Parti s'est précisé à la fin de la crise à travers une proposition d'atomisation: des cellules de cinq membres comme avant la prise du pouvoir⁶¹. Durant la crise, seuls 12 000 des 150 000 membres avaient été jugés assez fiables pour être armés. La proposition n'a pas été retenue. Car ce qui devait être un encadrement du parti lui-même aurait engendré sa restructuration ce qui contredisait avec sa destination au déclin.

Sur un autre niveau, et en dehors des cercles du pouvoir, une stratégie d'émiettement et de récupération a été soigneusement élaborée.

57) Ces appareils accumulent chacun ses propres archives au risque de se répéter inlassablement. Mais c'est là un moyen efficace d'enrayer la monopolisation d'un précieux attribut du pouvoir.

58) Le culte de la personnalité qui s'est répandu en Syrie (à partir de ces années de crise surtout) est loin d'être copié à la Corée du Nord comme croit le deviner Lieve Joris dans Les portes de Damas. Actes Sud, Paris, 1994- p. 10. Il est aussi très peu probable de trouver la réponse dans la tendance à la déification des Sauveurs, qui puise ses sources dans le concept d'incarnation auquel s'attache la théologie alaouite; cette interprétation a connu quelque succès à cause de certains slogans écrits sur les murs, en Syrie et au Liban, ou répétés lors de manifestations et qui versaient dans ce sens.

59) 14 000 sont sortis de l'armée et 18 000 redistribués sur les autres divisions.

60) En août 1994, Ali Haydar est accusé de corruption et de trafic de drogue. Les accusations -non officielles mais volontairement répandues- ont attendu le moment propice pour être formulées. Il n'est pas exagéré de dire que quiconque au pouvoir en Syrie risque de voir ce moment arriver pour des raisons qui, bien entendu, ne sont pas liées aux activités qu'il entreprend depuis une longue date et qui justifieraient pleinement les accusations.

61) Proposition qui n'a pas été appliquée, jugée impossible. voir Seurat op. cit. p. 29. voir aussi le "Rapport Organisationnel" du 8ème Congrès Régional (janvier 85) qui reflète cette préoccupation.

3- Les "négociations" avec les Frères s'inscrivent dans cet objectif. Elles aiguisent et approfondissent les différends qui divisent déjà cette organisation. Durant trois ans (de 1984 à 1987), les rencontres qui ont eu lieu en Allemagne Fédérale ont abouti au retour de quelques dizaines d'exilés. Les plus en vue par le régime étaient les cadres de "l'avant-garde combattante" de Adnan Oqla⁶², tous rentrés au pays.

Les contacts⁶³ n'ont pas le caractère de négociations politiques. Lors des rencontres d'Allemagne, les envoyés militaires du général Ali Duba ont clairement signifié à la délégation des Frères présidée par leur superviseur général, que la démarche du régime était une marque de clémence, sans plus. Le ton était hautain. Le retour négocié des Frères ne s'accompagnait pas d'une quelconque proposition d'intégration politique, même de forme, à leur égard. Il faut souligner que cette attitude est une constante politique sous-jacente à l'encontre des Frères. Les signes actuels de "clémence" (la libération de centaines de Frères avant et à l'occasion du Pardon de novembre 95, la grâce présidentielle personnellement accordée au cheikh Abou Ghodda, suite aux doléances de ce dernier, des contacts pour un retour massif des autres leaders de la même tendance...) confirment notre description de la nature de la position du régime. En ce qui concerne les rencontres d'Allemagne, entamées sur le vif, le but du régime aurait été de neutraliser cette formation politique et de la disqualifier, accréditant du coup sa propre revendication d'établir la "vraie religion musulmane"⁶⁴.

4- Opposer la religion officielle à la religion populaire n'est pas une nouveauté. "Populariser" la religion officielle est par contre une démarche ambitieuse. C'est peut être dans ce champ que l'exemple de l'équilibre trouve sa meilleure illustration: comment empêcher la formation d'un courant populaire tout en manipulant les éléments qui inciteraient à sa constitution.

a- Ce n'est pas la construction frénétique des mosquées⁶⁵ qui attire l'attention, mais les activités qu'entreprennent ces mosquées, toujours pleines, même les jours de la semaine. Ce qui peut être interprété comme contestation passive⁶⁶, est remodelé pour servir le régime.

Celui-ci, quoique suspicieux par nature, se garde de manifester animosité ou retenue à l'égard des citoyens qui fréquentent les mosquées ou d'y inciter les habituels petits incidents qui mèneraient les pratiquants à la méfiance.

62) Oqla lui-même a consenti à rentrer en Syrie où il vit en toute quiétude selon les uns (Barazi op.cit.p.121 et certains de mes interlocuteurs) ou qu'il fut discrètement liquidé, selon d'autres avis.

63) Adnan Saadeddine mentionne (Barazi op. cit. p. 149) que des contacts en 1980 avaient permis la libération de quelques prisonniers politiques. Il est aussi connu que ces contacts sont toujours entretenus par le biais de la "Jama'a Islamiya", l'organisation libanaise des Frères et le biais du "Hamass" palestinien.

64) Thème inhérent au discours de Assad.

65) 5 000 mosquées existaient en Syrie selon Adel Reda dans Attarikh la tasna'ouhou assoudfa. Qira'a fi fikr al Assad. (l'Histoire n'est pas le fruit du hasard. Lecture dans la pensée de Assad) Ed. Dar Akhbar el Yom- Le Caire- 1993, p.417, la moitié auraient été construites après 1982 grâce aux encouragements et aux facilités administratives.

66) Les Frères insistent sur cette signification dans leurs publications.

Mieux. Les mosquées sont les lieux quotidiens de leçons particulières collectives, sortes d'études surveillées et dirigées par des instituteurs bénévoles ou payés par des associations caritatives⁶⁷, palliant ainsi la défaillance de l'enseignement public.

Cette présence de jeunes dans les mosquées - la jeunesse est un secteur farouchement gardé- et l'installation autour de ces lieux d'un large réseau de liens - qui pourront se transformer en rapports de solidarité sociale - ne semblent pas effrayer le régime.

Les mosquées sont bien tenues par les divers services de renseignement, au niveau de l'assistance qu'infiltrent des informateurs si nombreux qu'il est impossible de les identifier ou de les discerner, et au niveau des enseignants, des prêcheurs et des cheikhs. De toutes les manières, un discours unifié est communiqué chaque semaine aux prêcheurs du Vendredi par le ministère des Biens Religieux qui supervise les mosquées.

b- Parallèlement à l'expansion des mosquées, prospèrent depuis quelques années les cercles religieux⁶⁸. Phénomène plutôt damascène et exclusivement citadin, ces cercles sont très divers, se substituant parfois aux traditionnelles réunions des femmes d'un quartier, se transformant d'autres fois en de vrais débats d'intellectuels ouverts à toutes les idéologies, traitant de questions philosophiques ou politiques selon les occasions. L'assistance de ces derniers cercles est essentiellement formée de jeunes cadres technocrates, revenus au pays après de longues années d'études spécialisées aux États-Unis ou en Europe.

c- Le hijab connaît un essor spectaculaire dans les universités. Un réseau imposant d'organisations sociales islamiques s'occupe des problèmes quotidiens de la vie. Des personnalités religieuses "instruites" sont poussés au premier plan médiatique, tel le cheikh al Bouti qui anime depuis des années une émission télévisée hebdomadaire. D'autres figures moins politisées et moins impliquées avec le régime, tel Jaoudat Saïd animent certains des cercles déjà mentionnés. Certaines personnalités islamistes modérées occupent également quelques sièges au Parlement⁶⁹.

Ceci confère à la religion officielle une base sociale, déclarée et extériorisée. Exclusivement urbaines, ces manifestations sont-elles des signes d'un quelconque essor de la classe moyenne? Ce sont là de toute évidence des exutoires qui, avec la surveillance policière les accompagnant, assurent au régime l'évitement de surprises: la formation d'expressions ou d'actions plus secrètes, qui fermentent d'habitude à l'ombre des interdits trop exclusifs.

d- Le ministère des Biens Religieux supervise également les facultés de théologie islamique présents dans plusieurs villes au niveau secondaire, à Damas et Alep au niveau universitaire.

67) Certaines sont fondées par des personnalités de la nouvelle classe comme il a été déjà mentionné.

68) Selon un de mes interlocuteurs qui connaît bien le terrain, ces cercles très diversifiés quant à leurs préoccupations et au niveau des discussions, seraient de quelques centaines à Damas.

69) Un recul dans la représentation de ces personnalités est noté dans le Parlement de 1994 en comparaison avec celui de 1990. Voir J. Bahut : Après les élections législatives- op.cit. p.71.

Ces facultés suscitent une attention particulière, étant le point de départ de l'institution religieuse officielle. Déjà, lors de la crise, il a été débattu de la fermeture provisoire de ces facultés et d'une politique de noyautage efficace⁷⁰. La solution de longue haleine appliquée depuis, consiste à envoyer des jeunes baassistes et même une quantité de alaouites⁷¹ y étudier et se préparer pour les tâches de prédicateurs de mosquées et de fonctionnaires religieux.

e- Viennent ensuite les "Instituts Assad pour l'Apprentissage du Coran" qui ont vu le jour tout de suite après la crise, en 1982. L'apprentissage se fait sous la direction du ministère des Biens Religieux et les instituts sont présents partout en Syrie.

En 1991, un arrêt présidentiel met en place un comité pour la rédaction de la "Tradition du Prophète" qui puise dans différentes sources et se veut "globale". Une "Encyclopédie de la Tradition"⁷² sera publiée. Le Président instaure le Haut Comité pour la restauration de la Grande Mosquée des Omayyades.

La mainmise du régime sur l'institution sunnite officielle est totale. Le ministre des Biens Religieux, le grand mufti, les muftis des régions et tous les grands cheikhs renouvellent les signes de loyauté envers le régime à toutes les occasions.

Reste pour les excentriques la possibilité de choix parmi l'infinie diversité des ordres soufis tolérés et même parfois encouragés.

IV- L'argument d'autorité: la terreur.

Moyen ultime. La terreur sous-tend et soutient tout ce qui vient de précéder. C'est bien de terreur qu'il s'agit, c'est à dire de *"la production de la crainte [...] afin d'amener à soumission, et l'exercice excessif d'une violence démesurée par rapport aux résultats qu'elle vise ou atteint"*⁷³.

Les atrocités dérisoires, les "bavures"⁷⁴ ont toujours été exercées d'une façon intelligible : encadrées par les explications et les leçons qui doivent en être tirées, visant à montrer l'étendue -l'absence de limites - dont elles sont capables. La terreur s'accompagne des outils intrinsèques à son efficacité: la rumeur, la délation et l'arbitraire.

La rumeur, en ces années de crise, n'avait pas besoin d'amplifier les faits pour frapper la conscience populaire. Il suffisait qu'elle remplisse son rôle de véhicule.

70) Les discussions du 7ème Congrès Régional, déc-janvier 1980.

71) Plusieurs de mes interlocuteurs confirment la grande présence alaouite au sein de ces facultés. L'un d'eux avance qu'ils forment le quart des étudiants.

72) Reda- op. cit. p. 423.

73) Le Pouvoir- op. cit. p. 229.

74) "*Organisées sciemment*" comme dit Jean Gueyras dans Le Monde déjà cité. "Bavures" du régime et "dérapages" des Frères sont de la même nature.

La délation, comme la corruption, n'est pas laissée aux hasards des comportements qui dépendent de valeurs morales, sociales ou individuelles. Elle fait partie du fonctionnement du système et est de ce fait, organisée, généralisée et banalisée. Les informations⁷⁵ s'accumulent, s'entrecoupent. Toutes ne sont pas opérationnelles, du moins dans l'immédiat, ce n'est d'ailleurs pas leur seul objectif.

L'arbitraire enfin, installe la responsabilité collective, renforce la délation (comme tentative de rachat), isole sinon décourage le militant qui devient source de désastre élargi⁷⁶.

En reprenant la chronologie des principaux événements, il semble évident qu'un exercice concentré et méthodique de la terreur ait vu le jour tout de suite après mars 1980 :

- Le 9 mars, Jisr Asshughur, sur la route d'Alep. Ce petit bourg sera le théâtre d'une exécution sommaire de 200 de ses habitants condamnés par un tribunal militaire réuni sur la place publique. Ce fut une première.

- Un mois plus tard, le 6 avril, jour de Pâques, un ratissage méthodique des quartiers d'Alep conduit à l'arrestation de 8 000 personnes et à la menace publiquement formulée d'exterminer la population de la ville en exécutant 1 000 personnes par jour "*s'il le faut*"⁷⁷.

- Le 9 avril sont déclarés dissouts les comités des syndicats. S'ensuit l'arrestation de centaines de dirigeants syndicalistes et d'éminents membres des professions libérales⁷⁸. A Homs et à Hama, une dizaine de ces clercs seront exécutés dans leur domicile.

- Le 27 juin 1980⁷⁹, le carnage de la prison de Palmyre. Un millier de prisonniers aurait péri dans la cour interne de la prison.

- Le 1er juillet, Rifaat Assad reprend publiquement ce qu'il avait déjà proposé lors du 7ème Congrès Régional quelques mois plus tôt : la promulgation d'une loi "*d'épuration nationale*" qui expédiera les "*dépravés*" jugés tels par des "*tribunaux populaires (...) verdoyer le*

75) L'effectif des différents services de renseignement serait de 200 000 hommes. Une quantité énorme d'employés "à la pièce" expliquerait l'étendue de cet appareil, mais tout citoyen est tenu de fournir les renseignements qu'il possède même sur sa famille proche pour échapper à l'accusation de complicité. D'ailleurs, cela fait partie des entrevues de demandes d'emploi, d'accès à l'université ou de toute démarche administrative. Un de mes interlocuteurs considère que s'accumule, dans les archives des différents "mukhabarates", "*la mémoire du pays*"!

76) Ainsi et durant ces années de crise, des membres de la famille seront emprisonnés en attendant la reddition d'un des leurs recherché. La famille Alwani à Hama (une soixantaine de personnes) s'est vue en plus démunie de ses propriétés et biens.

77) Selon Michaud et Carré - op. cit. p. 145, la menace venait de la bouche du Général Commandant de la 3ème division de l'armée régulière.

78) Middle East watch précise dans sa publication d'août 1992 que 245 avocats, médecins, pharmaciens, ingénieurs et écrivains, membres de ces syndicats sont encore détenus depuis cette date... sans procédure juridique, bien sûr. Dans la vague des libérations de la fin de l'année 95 sont mentionnés les noms de certains de ces détenus.

79) Au lendemain d'une tentative contre la vie du Président. Des rumeurs couraient sur l'horreur de Palmyre. Les détails ne furent révélés qu'en janvier 1981 quand la télévision jordanienne retransmet les interrogatoires d'agents syriens chargés de tuer le premier ministre jordanien et qui auraient participé personnellement à l'opération de Palmyre.

désert". Il prend exemple sur "Staline [qui] avait liquidé 10 millions d'hommes pour défendre la révolution communiste (...) les nations qui veulent vivre et prospérer recourent à un homme passionné et ont besoin d'une théorie et d'un Parti qui leur soient dévoués (...) Nous, en tant que parti révolutionnaire, refusons un traitement réformiste ou conciliateur des problèmes de notre nation""⁸⁰. Le ton était donné.

- La loi n° 49, transmise à l'Assemblée du Peuple le 21 juin 1980 par le Président, est votée le 7 juillet. Elle punit de mort la simple appartenance aux Frères⁸¹.

- Le 11 août, premier jour du Fitr. Soudain à l'aube, 83 personnes seront arrêtées au hasard dans la rue qui mène au cimetière "Hanano" d'Alep, puis exécutées au pied d'un même immeuble. Parmi elles, sept membres du Parti Baas. Cela venait en réponse à une opération des Frères qui avait tué quelques minutes plus tôt des soldats des Forces Spéciales patrouillant dans la ville.

- Entre-temps, des assassinats à l'extérieur du pays : la femme de Issam el Attar en Allemagne (mars 1980), Salaheddine Bitar à Paris (juillet 1980) et des journalistes libanais très connus.

- Le 24 avril 1981. La rafle de Hama. 400 habitants répondant au seul critère de "mâle au-dessus de 14 ans", périssent durant cette nuit. Le jour se lève sur des amas de cadavres dans les rues. Parmi eux, des baassistes et des soldats hamaouites.

- Rappelons que "l'affaire des foulards" à Damas s'était produite le 21 septembre 1981. Dans cette revue chronologique, l'effet de test est clair.

- Janvier-février 1982. Hama clôture ce panorama d'horreur. Entre 10 000 et 30 000 civils - le chiffre ne sera jamais précisé quoique toutes les estimations accréditent le plus fort - sont tués, enfouis sous les décombres. Des quartiers entiers, surtout dans la vieille ville, sont complètement détruits et rasés par les chars. Ces quartiers sont "ouverts à la visite" tels quels, quelques jours plus tard⁸². Certains complètement détruits sont conservés jusqu'à ce jour pour empêcher l'amnésie.

"L'insurrection" de Hama n'en était point une et s'il est vrai que des Frères appartenant essentiellement à "l'avant-garde combattante"⁸³ avaient commis des attentats contre des responsables baassistes et s'étaient retranchés par la suite dans certains quartiers, appelant au djihad, prétendant que tout le pays s'est soulevé, il n'empêche que la riposte du régime

80) Téchrine du 1/7/80.

81) Un moratoire de 50 jours est accordé. Cette loi est en vigueur depuis et son abrogation est une réclamation continuelle des Frères pour une "normalisation" de la situation comme le répète "Al Bayan" et "Annazir". Le pardon général de novembre 95 n'a pas pour autant annulé cette loi.

82) Des journalistes occidentaux rapportent leurs témoignages, tel Thomas Friedman dans From Beirut to Jerusalem- Anchor Books -1989 qui précise p. 77 qu'il est "convaincu que Assad voulait que le peuple syrien voit le dénudement de Hama, entend son silence et reflète sa peine".

83) Car la direction des Frères avait déjà reconsidéré sa position et avait décidé "en mars 1981 de restreindre les opérations militaires pour éviter de lourdes et inutiles pertes car nos moyens sont au-dessous de l'immense soutien populaire dont nous bénéficions" comme déclare Bayanouni à Eric Rouleau dans Le Monde du 13 mai 1981 déjà cité.

dépassait de loin la force nécessaire⁸⁴ pour réduire au silence l'adversaire. Il est important de souligner le caractère délibéré et complètement excessif de l'opération de Hama. L'équilibre, bien avant cette date, avait basculé en faveur du régime. Ce n'est pas à Hama qu'a été tranché le sort de la crise, mais c'est une date mémorielle de clôture.

Les représailles ont continué bien après Hama. Des milliers d'arrestations parmi les Frères ou leurs sympathisants, parmi les membres d'autres organisations politiques (surtout le PCBP et le PAC qui publient les noms de centaines de prisonniers arrêtés en vagues successives, certains sont morts sous la torture⁸⁵).

Amnesty International dénonce dans ses publications, le caractère arbitraire des arrestations prolongées et dresse une liste de 38 méthodes de torture qui sévissent dans les prisons syriennes⁸⁶.

La "gratuité" de ces arrestations⁸⁷, des tortures horribles est évidente, dans le sens que ces pratiques ne sont pas une réponse à une menace quelconque. Les Frères, faibles depuis toujours en Syrie, n'ont plus aucune structure et l'islamisme n'a pas reproduit des groupuscules parallèles rebelles à cette lignée ou d'autres foyers plus radicaux . .

Ce sont de toute évidence des mesures préventives! Des mesures de persuasion également qui ont amené *"les Syriens, perplexes, à croire dans l'immuabilité de cet état des choses"*⁸⁸

<> EN GUISE DE CONCLUSION.

Cette étude a suivi un parcours linéaire en quelque sorte, dans le souci de garder claire la représentation de la stratégie du régime syrien face à la crise la plus menaçante de son histoire.

Ceci est foncièrement réducteur. Que d'aspects soulevés, hâtivement expédiés. Que de points non traités.

84) Assad considère dans une entrevue avec André Fontaine (Le Monde du 2/8/84) que *"l'Etat s'est acquitté de son devoir (...) il n'y avait pas d'autres choix que de débarrasser la ville de ces terroristes"*.

85) Voir : Souria, assegel al aswad, Mouzakara haoul al mou'taqaline assiyassiyine al watanivyine fi soujoun assoulta al diktatoriya (La Syrie, le livre noir. Mémoire pour les détenus politiques patriotiques aux prisons du pouvoir dictatorial.) Le PAC- mai 1989. Y sont dressées des listes de détenus du PAC, du PCBP, du Baas Démocratique (23 Février), d'un parti nassérien et de quelques autres groupuscules de la gauche. Plus de 2000 personnes auraient été arrêtées entre 85 et 88; parmi les noms publiés figure ceux d'une centaine de femmes. A remarquer, le qualificatif de "patriotique" qui exclut les Frères de la revendication du PAC.

86) Voir Amnesty International. Syrie-Torture par les forces de sécurité -octobre 1987.

87) Les plus anciens prisonniers politiques existaient en Syrie. Les autorités ont relâché à partir de 94 des responsables (baassistes) appartenant au régime de Jédid (après la mort de celui-ci en prison en août 1993 et la mort, fin 92, quelques semaines après sa libération, de l'ancien Président de la République, Atassi).

88) Sadeq op. cit. p. 12.

Les notes de bas de page en témoignent qui constituent un "texte parallèle" résistant à mes tentatives de réduction. Me voici amenée ici à faire des excuses aux lecteurs.

Quelques points restent à souligner. Certains sont récapitulatifs:

- La description antérieure a tenté de fournir les éléments nécessaires pour comprendre le dépassement de la crise qu'a pu effectuer le régime. Il est évident que ces éléments reposent sur deux limites inévitables: 1°- la mobilité sociale c.-à- d. les marges d'ouverture au sein même du système. L'infatigable et les opportunités économiques qu'il semble promouvoir, mais aussi la corruption, la prébende, le trafic, les rentes diverses, les parentés, alliances et "wasta" sont les courrois de transmission d'une mobilité sociale restée possible. 2°- la nature sociale de la "population" islamiste, c.-à-d. sa représentativité aléatoire des intérêts des exclus du système.

Loin de scruter les indices de complots extérieurs, il faudrait ajouter à ces limites le poids, parfois déterminant, des facteurs régionaux sur la situation interne en Syrie⁸⁹.

- Les Frères Musulmans se sont retrouvés à la tête d'un mouvement de contestation générale qui les dépassait. Il existe une disproportion entre l'ampleur, la portée et la signification du mouvement et la structure effective des Frères, structure réduite tant socialement qu'intellectuellement et inapte à contenir un tel mouvement.

D'autre part, l'action et le discours des Frères syriens pendant cette période représentent une distanciation par rapport à la nature même de ces derniers. La violence radicale et extrême de l'avant-garde combattante est une tendance qui a certes, toujours existé, mais de façon minoritaire et fortuite⁹⁰. Ce courant s'est retrouvé "amplifié" dans des circonstances spéciales, entraînant dans sa logique l'ensemble de l'organisation des Frères, profondément incompatible avec cette dernière.

⁸⁹) Carrefour tant géographique que politique. Cette sensibilité est réciproque et avait valu à la Syrie l'épithète du "coeur battant de la nation arabe". Elle est aussi bien d'ordre idéologique que purement pragmatique. Voir pour la perception régionale du rôle syrien, la thèse de Picard déjà citée, qui précise néanmoins que *"le discours arabiste remplit chaque année plus difficilement sa fonction légitimante du régime sur la scène intérieure syrienne"*. p; 204. Van Dam considère qu' *"en 1976, l'intervention syrienne dans la guerre civile libanaise a gravement perturbé la situation de Assad et ce, pour la première fois depuis son mouvement rectificatif"* .op. cit. p. 94. Sadate en 79, ne ménage pas ses propos: *"J'étais disposé à réclamer le Golan, mais non, je vais laisser ces salots d'alaouites (!) s'en occuper(...) je les laisse à leur peuple et qu'ils se débrouillent"* . D'un discours de Sadate le 1^{er} mai 1979. Il faut ajouter à l'Egypte, l'Iraq, L'OLP, la Jordanie, pour ne citer que l'entourage immédiat, de ceux qui, en ces années, ont utilisé leurs capacités effectives d'intervention en Syrie.

⁹⁰) Voir l'étude de Weismann (Itzhak) *Saïd Hawwa: The Making of a Radical Muslim Thinker in Modern Syria* in Middle Eastern Studies vol. 29, n°4, oct. 93, où est détaillée la spécificité de la ville de Hama. Marwan Hadid, le leader charismatique de l'aile militaire, secrètement formée au sein même de l'organisation des Frères, meurt en prison en 76, suite à une grève de la faim, et donne à ce courant son premier "shahid"(martyr).

- Le régime syrien possédait face à la crise qu'il confrontait, une véritable base sociale et un discours cohérent, conditions sine qua non pour la réussite. La répression la plus brutale - et le régime syrien en a largement usé - ne peut en aucun cas être un fondement de stratégie. C'est un élément d'accompagnement décisif certes, mais insuffisant en soi.

- Le régime de Assad est le fruit d'une longue errance. Comme aboutissement d'un processus, il est malgré les "apparences", loin d'être étranger à la société, extérieur. Il est dans ce sens, historiquement, une nécessité. C'est en partant de ce statut que s'est tissée la conduite du régime, depuis la "première ouverture" économique jusqu'aux soubresauts des négociations de paix actuelles. Issu de la volonté ou de la nécessité de régulariser une situation fluctuante, le régime actuel possède une remarquable faculté d'adaptation et d'auto-ajustement aux exigences tant internes que régionales ou internationales. Ni malléabilité ni cassure.

- L'intelligence pragmatique habituellement attribuée à Assad prend à cet effet toute son ampleur. Si ne pas considérer le rôle des individus, les traits de leur personnalité, surtout dans cette partie du monde qui a, depuis la nuit des temps, préféré le prophète au philosophe, est une erreur évidente, il n'est pas moins arbitraire de considérer l'humeur du chef comme une raison d'Etat.

- Le régime a profité du manque de choix, tout en travaillant assidûment pour accentuer et perpétuer cette situation, faite de l'essoufflement où se trouvait la vie politique syrienne à la fin des années soixante et de la faiblesse structurelle des mouvements politiques de différentes expressions. Assimilation, noyautage, scissions et dissidences dûment perpétrées, corruptions planifiées, répression violente répétée, le régime vise l'établissement du vide politique. Les résultats semblent "satisfaisants" non en ce qui concerne l'expression islamiste uniquement - les Frères anéantis n'ont pas généré de petits groupuscules occultes comme il a été le cas dans des expériences similaires- mais pour l'ensemble de la vie politique qui est entrée en léthargie.

- Le régime profite du délabrement du contexte régional pour se prévaloir d'une politique modérée, qui allie l'ouverture et l'attachement aux principes. Situation qui procure un sentiment de cohérence et de respectabilité fortement mis à profit durant la dernière décade pour rassurer sur le plan interne. Il en est ainsi du cheminement sinueux des pourparlers de paix, où la Syrie se pose en dernier signataire d'un accord tenacement négocié. La présence et l'influence au Liban -si contestées auparavant- deviennent synonymes de rôle régional face à la domination israélienne, et source d'opportunités économiques au profit généralisé. Il en est de même pour la politique iraquienne, qui se caractérise par un équilibre minutieux, alternant l'animosité connue et une "position de principe" qui condamne la paupérisation et les projets

de dislocations de ce pays. Ces dossiers ainsi revalidés avaient contribué à attiser les éléments d'explosion de la crise étudiée. C'est dire la sensibilité arabe de la Syrie sinon sa vulnérabilité.

-L'anecdote selon laquelle il a été conclu un "accord" avec la société qui réserve le politique au régime mais démocratise l'économique - on parle de "pluralisme économique" - paraît être dans l'ensemble de ce contexte, véridique. Arrangement anodin. Une économie hybride s'est installée dont les dynamiques sont contrôlées par le Pouvoir.

Cette description recèle un équilibre précaire.

Serait-ce le sentiment de la précarité persistante qui retient les Syriens et leur fait préférer l'accoutumé ?

-BIBLIOGRAPHIE.

-Kaminsky (Catherine) et Kruk (Simon) - La Syrie, politiques et stratégies de 1966 à nos jours. PUF-1987.

-Bourdieu (Pierre)- Raisons Pratiques, Editions du Seuil-1994.

-Goddard (Jean-Christophe) et Mabilille (Bernard)- Le Pouvoir ouvrage collectif -Ed. Vrin-1994.

-Einsenstadt (Michael)-Arming for Peace ? Syria elusive quest for strategic parity -Washington Institute Policy Paper N°31-1992.

-Clawson (Patrick) -Unaffordable ambition :Syria's military build-up and the economic crisis . Washington Institute Policy Paper n°17 1989

-Hof (Major Frederic C)- The Syrian military under French mandate (origins, mission, and composition)1984- Georgetown University- unpublished paper

-Batatu (Hanna)- Some observations on the social roots of Syria's ruling military group and the causes for its dominance- Middle East Journal- Vol. 35 n°3 (été 81)

-Kawtharany (Wajih)- Bilâd Asshâm-la population, l'économie, et la politique française au début du XX^esiècle,lecture dans les documents- ed. Centre du développement arabe. Beyouth 1980-

-Barazi (Tammam) - Les archives de l'opposition syrienne - Ed. Madbouli, Le Caire,1994

-Michaud (Gérard) et Carré (Olivier)- les frères musulmans 1928-1982, Coll. Archives-Gallimard 1983,

-Seurat (Michel)- L'Etat de barbarie ed. du Seuil 1987

-Bahut (Joseph) - Les entrepreneurs syriens . Economie, affaires et politique. Cahiers du Cermoc n°4- 1994 .

-Bahut (Joseph) - Après les élections législatives, les équilibres politiques en Syrie aujourd'hui et demain. in Relations Internationales et Stratégiques n° 16 hiver 1994.

-Amin (Samir)- Iraq et Syrie 1960-1980. Du projet national à la transnationalisation. Ed. de Minuit-1982.

-Sadeq (Mahmoud)- La fin de la Quiétude. La classe moyenne et le politique, l'exemple Syrien- Le Caire, éditeur anonyme- 1989 .

-Perthes (Volker)- Le secteur privé, la libéralisation économique et les perspectives de démocratisation , le cas de la Syrie et certains autres pays arabes. in Démocratie sans démocrates (politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique), ouvrage collectif sous la direction de Ghassan Salamé .ed. Fayard 1994.

-Perthes (volker) - A look at Syria upper class. The Bourgeoisie and the Ba'th. in M.E.Report -Mai-Juin91.

-Azmeah (Aziz)- Populisme contre démocratie, discours démocratisants dans le monde arabe in Démocraties sans démocrates.

-Hinnebush (Raymond)- Party and Peasant in Syria in Cairo Papers vol.n°3 oct.-nov. 79

-Arendt (Hanna)- Les systèmes totalitaires - Le Seuil 1972 .

-Poulantzas (Nicos) - Fascisme et Dictature - Maspero 1970 .

** -Fromm (Erich)- The fear of freedom. _____

-Joris (Lieve)- Les portes de Damas. Actes Sud, 1994

-Reda (Adel) - l'Histoire n'est pas le fruit du hasard. Ed. Dar Akhbar el Yom- Le Caire- 1993,

-Friedman (Thomas) - From Beirut to Jerusalem- Anchor Books -1989

.-Kafka (Franz)- Aphorismes-Ed. Joseph K., 1994

.*la citation d'André Malraux est tirée de "La tentation de l'Occident" -pp.91 dans le" livre de poche".

-*Journeaux* :

-Téchrine.mars 1980

-Annazir n°94 du 1-10-86

..le Nouvel Afrique- Asie Février 1994.

- Mideast Mirror du 23/9/93

- Fontaine (André). Le Monde du 2/8/84.

-Rouleau (Eric). Le Monde du 13 mai 1981

- Gueyras (Jean) . Le Monde du 11, 12, 13 avril 1981.

- Le Monde. 27/12/1987.

-DOCUMENTS.

-Amnesty International. Syrie- Torture par les forces de sécurité -octobre 1987

-E.I.U. Contry profile- Syrie 1994 -1995.

-Le Manifeste de la Révolution Islamique . 9 novembre 1980 .

- Le Programme du Front Islamique de Syrie. 18 janvier 1981.

-Le Parti de l'Action Communiste. La Syrie. Livre noir. Un mémorandum pour les détenus politiques patriotiques aux prisons du pouvoir dictatorial. - mai 1989

iai ISTITUTO AFFARI
INTERNAZIONALI - ROMA

n° inv. 16149
E 2 APR. 1996

BIBLIOTECA