

Les mouvements islamistes en Egypte entre contestation et violence
Islamist movements in Egypt between protest and violence

Guenad Mohammed

Maitre de Conférences A

mohammed.guenad@univ-tlemcen.dz

Submission: 20.07.2025 | Acceptance: 11.10.2025 | Publication: 28.02.2026

Mots clés : Egypte ; Islam politique ; Mouvements Islamistes, Frères musulmans.

Notre article vise en premier lieu à observer et analyser les épisodes de violence que des groupes islamistes caractérisés par une vision intransigeante ont accompli en Egypte au cours des années 1977¹; et c'est pour cette raison qu'il est nécessaire de nous concentrer exclusivement sur ladite année. Cependant les exigences de l'analyse nous obligent à ne pas nous cantonner à cette période, en considérant que ce courant et ces associations sont un sujet d'étude présentant une problématique particulière dans laquelle interviennent différents facteurs et toutes sortes de changements et de niveaux d'analyse. Parfois il n'est pas possible de comprendre un courant sans remonter historiquement à ses origines et sans une vision globale des conditions et des vicissitudes dans lesquelles elle est apparue et dans le cadre desquelles elle a pris forme.

A la lumière de ces réflexions, il convient de commencer cette étude par l'émergence des « groupes islamistes », en s'intéressant, au passage, aux aspects doctrinaux qui ont accompagné cette apparition, pour bien saisir le diagramme des idées et des formes de ces organisations ces dernières années. Il faudra parler ensuite de la « référence religieuse » des groupes islamistes et des problématiques du « moment historique » qui ont accompagné leurs naissances et leurs évolutions.

Il semble indispensable de signaler que la manière d'aborder la naissance et les lignes de pensée de ces groupes sera centrée sur le principe de l'anathème ou accusation d'impiété, qui est conçu comme la pierre angulaire de la notion d'opposition au régime politique.

A-Naissance et développement

C'est une opinion courante chez beaucoup des chercheurs que les années soixante ont été la période qui a vu la formation des associations islamistes ; et que, malgré la croissance de ces associations hors du cadre des Frères, cette dernière a cependant, constitué l'association mère qui « a fait sortir de dessous son manteau les associations islamistes », vu que la majorité de leurs dirigeants des nouvelles associations étaient membres de l'Association des Frères Musulmans. Un bon nombre de ces dirigeants ont passé de longues périodes dans les prisons à cause de cette appartenance, sans compter que les ouvrages de Sayyid Qutb, dont la vision islamique plonge ses racines chez les Frères, sont restés en tête des références intellectuelles ayant influencé les nouvelles associations².

Cette vision a été également adoptée par certains éléments du « courant islamiste » qui ont changé de l'intérieur la véritable histoire du mouvement islamique, affirmant que, pendant l'incarcération des islamistes (*al-islâmiyûn*), dans la moitié des années soixante, on a vu apparaître parmi eux de nouveaux courants.

On a commencé à percevoir des indices de la lutte entre la génération ancienne et la génération nouvelle, la première étant représentée par les *shaykh*-s et les cadres des Frères, qui restaient fermement attachés à la ligne traditionnelle de l'association, dont les fondements et les traits caractéristiques avaient été établis par le fondateur Hasan al-Bannâ, et la seconde par des jeunes ayant été influencés par les thèses et les idées de Sayyid Qutb contenues dans le livre *Ma'âlim fi tarîq*³. C'était là le début d'un processus d'incubation dans la réalité islamique en Egypte qui s'était imposé comme le résultat des changements politiques et sociaux devant lesquels les Frères se sont bloqués, figés, refusant l'abandon de leur ligne traditionnelle.

Par ailleurs ils affirment que le premier groupe pratiquant le *jihâd* était déjà formé en 1958 par un homme appelé Nabîl al-Bur'î, auquel se sont ralliés Isma'îl Tantawî Muhamad al- Sharqâwî, Ayman al-Zawâhirî et 'Ulwâ Mustafâ ; et ils observent que ce groupe refusait l'idées des Frères à propos de l'action islamique et préférait puiser sa pensée aux ouvrages d'Ibn Taymiyya⁴. En 1968. L'organisation est devenue une entité caractérisée tant numériquement qu'intellectuellement ; et ses membres ont commencé à rassembler les armements et à s'entraîner à leur emploi, l'organisation a également réussi à enrôler un certain nombre de militaires, entre autres le Major 'Isâm al-Qamrî, de L'artillerie⁵.

L'idée de la sortie du manteau des Frères, pour utiliser cette expression s'est peut-être concrétisée dans la Société des Musulmans *jamâ'ât al-muslimîn*, sous la direction de Shukrî Mustafa⁶, qui était un des membres de l'Association des Frères *jamâ'at al-ikhwân* jusqu'à son incarcération, en 1965. Plus tard, pendant qu'il était en prison, il lança un appel pour la constitution d'une organisation spécifique. Elle s'est concrétisée, en 1974, avec la première tentative collective et coordonnée de formation d'une organisation, dont les membres adhèrent à l'idée du *jihâd*, organisation qui est désigné sous le nom d'Ecole Technique Militaire⁷. C'est un groupe qui a été fondé par le Docteur Sâlih Siriyya, un affilié de l'Association des Frères Musulmans en Iraq, puis en Jordanie, avant de venir en Egypte.⁸

En général, les ouvrages de Sayyid Qutb, et spécialement ses deux livres « À l'ombre du Coran » (*Fî Zilâl al-Qurân*), et « Jalons de la route ou Signe de piste » (*Ma'âlim fi-l-Tarîq*), ont joué un rôle important dans l'évolution de la pensée et de l'organisation du mouvement islamique, qui a conduit à la modification de la composition de son organigramme et à l'émergence des nouvelles organisations dont l'activité tourne autour du principe du *jihâd* islamique⁹.

Sayyid Qutb a établi trois axes pour la nouvelle idéologie que le « courant islamiste » adoptera à partir des années soixante-dix, à savoir : la « souveraineté » (*al-hâkimiyya*), « l'ignorance » (*al-jâhiliyya*) et la « société croyante » (*al-'asaba al-mu'mina*) ou (*jamâ'a*). La conception de la souveraineté constitue le premier pilier de cette base

théorique, instaurant l'unité complète entre islam et lutte politique islamique. De sorte que la vie devient une application de l'islam ; et que le principe de la souveraineté devient la croyance, la religion, l'islam. En ce qui concerne l'ignorance, tout simplement, elle n'est rien d'autre que la « non-souveraineté » (*al-lâ hâkimiyya*), quelles que soient les différentes espèces d'ignorance, qu'on les appelle pouvoir de l'individu ou pouvoir du peuple, communisme ou capitalisme, démocratie ou dictature ou théocratie.

La conclusion à laquelle arrive Qutb est qu'aujourd'hui l'islam « a tout simplement cessé d'exister, et que la roue du temps est revenue à son point de départ, le jour où cette religion est arrivée pour la première fois à l'humanité, et même dans une situation pire, étant donné que les Arabes de la péninsule ne se complaisaient pas dans leur idolâtrie, au point de faire découler les Lois d'eux-mêmes et de s'arroger la souveraineté suprême; il reste que c'est sur la société croyante que repose le fardeau d'affronter l'ignorance *jâhiliyya* et d'exalter la souveraineté de Dieu *hâkimiyya* »¹⁰

B- Les principales organisations islamistes en Egypte

Le début des années soixante-dix, connut l'apparition de nombreux groupes et organisations islamistes, dont la présence et l'influence continuent d'être actives jusqu'à aujourd'hui¹¹. Pendant ces deux décennies, ces organisations se multiplièrent et se reproduisirent à travers les dissidences, ou les efforts de recherche doctrinale ou organisationnelle. Parmi ces organisations, les plus actives et celles dont la présence dans la scène politique ce sont : la Société des Musulmans (*jamâ'at al-muslimîn*), le courant *al-Jihâd*, avec ses divers groupes et organisations qui se sont succédés dans le temps ; et l'Association Islamique (*al-jamâ'a al-islâmiyya*)¹². Nous allons maintenant les étudier plus en détail.

1-La Société des Musulmans *Jamâ'at al-Muslimîn*

Vers le milieu de l'année 1967, un petit groupe de jeunes internés dans le camp de concentration (*Abû Za'bal*), a lancé ouvertement l'anathème (*takfir*) contre Abd al-Nasser et le régime¹³. Quand les membres de ce groupe sortirent de captivité, ils lancèrent l'anathème contre les Frères qui avaient refusé de le faire contre le régime. Cet épisode illustre montre que la question de l'anathème occupe une position théorique axiale dans la pensée de l'islamisme politique¹⁴. Le fait est que des problèmes importants liés à la politique et à la vie des mouvements découlent du paradigme d'anathème : Qutb définit la situation existante de la société et, en se fondant sur cette situation, définit comment le mouvement travaille cette société de l'intérieur pour arriver aux objectifs tactiques, tout en considérant que l'objectif final annoncé demeure toujours l'avènement de l'Etat islamique¹⁵.

L'orientation de Shukri Mustafâ est représentative du modèle d'anathème le plus extrémiste il a adopté l'idée d'un anathème lancé indistinctement à toutes les sociétés et les régimes existants de par le monde¹⁶. La mission de la Société des Musulmans devient l'établissement de « la souveraineté de Dieu » (*hâkimiyya*), sur la terre entière.

Cependant, elle accuse les individus d'impiété dans la mesure où le vrai islam leur est parvenu, mais ce message adressé aux individus n'entend pas être une condamnation, mais plutôt promouvoir l'expansion de la Société et son action : si l'appel (*al-da'wa*) est

parvenu à l'individu et que celui-ci refuse de s'affilier à l'organisation, alors on l'accuse d'impiété. D'après ce modèle d'anathème, l'islam se cantonne à l'intérieur de la Société des Musulmans, comme il se cantonnait parmi les Compagnons du Prophète pendant la période mecquoise ; on voit donc clairement que la ligne de Shukri est fondée sur une imitation littérale de la première expérience islamique, y compris l'opération d'exil effectif (*shu 'ûriyya*)¹⁷.

Malgré cette conception voisine de l'imagination, la Société était dotée d'une force suffisante pour enrôler des milliers de jeunes qui ont volontairement laissé tomber leur étude et leur emploi, en pratiquant la règle de la *hijra*, pour vivre une vie simple dans des chambres et des appartements meublés, avec comme soutien le dévouement réciproque et un isolement hostile à l'égard de la société¹⁸. Bien qu'elle ait brandi le slogan de « phase mecquoise », cela n'a pas empêché l'association d'entrer en collision directe avec le régime politique quand, en juillet 1977, elle a procédé à l'enlèvement et au meurtre du shaykh al-Dhahabî, ancien ministre des *Waqf-s*¹⁹. Les membres de la Société expliquèrent la décision de l'enlèvement, en disant qu'il s'agissait d'une riposte à la capture de certains membres de l'organisation sans les mettre en jugement ; et ils justifièrent la décision du meurtre, en alléguant qu'on ne pouvait pas faire autrement, en raison de l'absence de réponse du gouvernement à leurs revendications.

2-Le courant *al-Jihâd*

Le courant *al-Jihâd* a regroupé, dès sa création, en 1974²⁰, de nombreuses organisations et ramifications dont la diversité doctrinale, politique et organisationnelle, n'a pas permis de les rassembler autour d'une idée centrale : le rôle décisif du *jihâd* pour réaliser l'objectif recherché, à savoir l'avènement de l'Etat islamique.

a- Organisation de l'École Technique Militaire (*Jamâ'at al-Fanniyya al-'Askariyya*)

La première manifestation tangible de ce courant est représentée par l'organisation dirigée par Sâlih Siriyya, et désignée sous le nom « d'Ecole Technique Militaire » en raison du fait qu'elle s'est fait connaître en tentant en vain, en 1974, de s'emparer de l'Ecole Technique Militaire, afin de récupérer des armes pour faire irruption dans la salle de la Commission Centrale de l'Union Socialiste où étaient réunis les dirigeants du régime, les liquider et prendre le pouvoir²¹.

Dans son pamphlet « Lettre sur la foi » (*Risâlat al-îmân*)²², Sâlih Siriyya a adopté un paradigme d'anathème différent de celui de la Société des Musulmans, en limitant l'état d'impiété à l'appareil du pouvoir. La vision de Siriyya apparaît plus clairement dans son petit opuscule, quand il pose la question : « s'il est établi que ces régimes sont impies et si ces sociétés sont dans l'ignorance, alors est-ce que tout individu qui en fait partie est impie lui aussi ? La réponse est :

Certainement pas. Il faut considérer comme impie (*kâfir*) celui qui est sûr que ces régimes sont dans le vrai et que l'islam se trompe, ou qu'il convient de le limiter aux questions du culte, ou qui considère sans importance le fait que l'islam soit venu ou ne soit

pas venu, ou qui est mécontent de ces gouvernements, mais voit la réforme *islâh* d'une autre façon, qui n'est pas celle de l'islam »²³.

Sâlih Siriyya considère licite l'emploi de tous les moyens propres à réaliser l'instauration de l'Etat islamique, y compris la participation aux élections parlementaires et à un ministère, tant par un parti islamique d'identité explicite, que par l'activité d'infiltration dans les postes de l'Etat pour exploiter l'influence à l'avantage de l'Association Musulmane, pour arriver à la planification d'un coup d'Etat militaire. Il semble que l'idée du coup d'Etat avait la faveur de l'organisation, d'où l'importance donnée au recrutement des jeunes parmi les élèves de l'École Technique Militaire et la tentative d'enrôler des éléments de l'armée, sans parler de l'élaboration de cartes des sites stratégiques et l'observation préalable des mouvements des cadres dirigeants de l'Etat²⁴.

b) L'organisation *al-Jihâd* et l'Association Islamique.

De façon générale, en ce qui concerne le paradigme d'anathème, l'organisation *al-Jihâd*, et ses diverses branches, qui a perpétré le meurtre du président Sadate le 6 octobre 1981, se distingue à peine du modèle de Sâlih Siriyya, sauf sur un point important : à savoir, l'anathème lancé aux institutions de la société dans leur diverse expression. Pour la première fois, à l'initiative de 'Abûd al-Zumor, l'anathème contre la société prend une signification concrète : on anathémise la société en tant que système pour « la vie, la *Sharî'a* et les lois en vigueur » et également en tant qu'institutions politiques, partis, organisations, associations bénévoles, sociales, économiques, etc. ...²⁵

Par conséquent il est imposé au membre de l'organisation *al-Jihâd* de n'être affilié à aucune de ses organisations.²⁶

c- L'évolution de l'organisation

Les fondements de l'organisation *al-Jihâd* remontent à une période qui a suivi la découverte du groupe de l'École Technique Militaire, quand, à la fin du 1975, un personnage appelé Yahya Hâshim a constitué un « peloton *du jihâd* » auquel s'étaient joints 'Isâm al-Qamrî et Ayman al-Zawâhirî. Ce peloton ne croyait pas à la possibilité d'implanter l'alternative islamique sans rompre le front des Forces armées. Au groupe de Yahya Hâshim s'étaient unis 30 membres d'Alexandrie. Ce groupe tenta de prendre d'assaut la prison où se trouvait Sâlih Siriyya pour le libérer, mais cette tentative échoua. Ensuite, Yahya Hâshim trouva la mort, au cours d'une poursuite avec la police²⁷.

Durant les années 1977 et 1979, se sont constitués deux autres groupes de l'organisation. Le premier a été formé par deux membres du groupe de l'École Technique, Sâlim al-Rahâl, ancien étudiant de l'université d'al-Azhar, de nationalité jordanienne et Hassan al-Halâwî, lorsqu'ils eurent été en mesure de s'enfuir au cours de la période d'internement des membres de l'association, en 1974²⁸.

Cette organisation fut découverte en août 1977. En ce qui concerne la seconde organisation, elle a été fondée par un personnage nommé Ibrâhîm Salâma, également d'Alexandrie. Parmi ses membres se trouvait Muhammad 'Abd al-Salâm Faraj, auquel avait été échue la direction de l'organisation après la capture de son premier fondateur, alors que la direction de l'Organisation 1977 avait été transférée à Kamâl al-Sa'îd Habîb les deux

groupes fusionnèrent en 1979 pour constituer le noyau de l'organisation *al- Jihâd*, qui a perpétré l'assassinat du président Sadate en 1981²⁹.

Ces organisations n'étaient pas les seules à exprimer la nouvelle doctrine du *jihâd*. Au début des années soixante-dix, à l'intérieur des universités égyptiennes, on a vu apparaître ce qu'on appelle la Commission Religieuse qui avait restreint son activité aux cercles traditionnels comme les activités culturelles, sociales et sportives. Cette Commission a continué dans cette orientation jusqu'à la moitié des années soixante-dix.

A cette période ont paru des publications se réclamant de l'Association Islamique³⁰. Editées par la Commission, elles se concentraient sur des questions de morale, de bonnes mœurs et de comportement général ; et l'axe de leurs préoccupations était la question de la mixité à l'intérieur de l'université. Il y eut des tentatives de la part des Frères pour phagocyter cette Commission ; mais, à partir de 1979, on a vu se dessiner une ligne de différenciation entre l'Association Islamique et les Frères, une attirance vers l'idée du *jihâd*, spécialement dans les universités de Haute Egypte³¹. L'activité de l'Association Islamique dans cette région ne se limitait plus aux aspects traditionnels, vu qu'elle avait pris un caractère d'affrontement en se livrant à des actions répétées d'agression contre les cérémonies académiques et en employant la violence comme moyen pour changer un comportement social qui, de son point de vue, était incompatible avec l'islam³².

C'était cette Association qui ensuite s'était unie aux autres groupes du *Jihâd* au Caire, sous la direction de Muhammad 'Abd al-Salâm Faraj et 'Abûd al-Zumôr³³, constituant ainsi, l'organisation « *al-Jihâd* », responsable de l'assassinat de Sadate et des événements d'Assyût, dont les faits ont été jugés en 1981, par *amn al-dawla* (Haute Sûreté de l'Etat)³⁴. Pourtant, la fusion de ces associations et groupes dans une telle organisation ne voulait pas dire que celle-ci avait déjà englobé tous les tenants de ce courant. En effet, l'idée du *jihâd* était déjà répandue, de façon appréciable, pendant cette période, au point de former un courant de pensée nouveau et indépendant qui s'exprimait à travers des associations et organisations diverses, dont certaines avaient été tout de suite démasquées par l'appareil de la Sûreté, avant les autres. Parmi ces associations du *jihâd*, une de plus fameuses est le « Groupe Tâha al- Samâwî » qui fut arrêté en 1986, accusé d'être l'auteur d'incendies de vidéo-clubs, au cours de cette même année³⁵.

h- La vision doctrinale : L'impératif absent ou occulté (*al-farîda al ghâ'iba*)³⁶

Le point de clivage le plus important dans les manifestations de violence politico-islamiques fut lié à l'organisation « *al-Jihâd* », responsable de l'assassinat du président Sadate et des événements d'Assyût qui l'accompagnèrent. C'est peut-être cela qui a contribué à faire des deux associations secrétées par l'Organisation les pôles d'attraction dans le courant du *jihâd*.

Muhammad 'Abd al-Salâm Faraj est considéré comme le premier théoricien de l'organisation *al-Jihâd*. Il a résumé sa pensée sur la « souveraineté » *hakimiyya*, « l'état islamique » et le « retour du Califat », dans son ouvrage *al-Farîda al-ghâ'iba* « L'impératif absent » ou « L'opuscule manquante » qui est considéré comme une référence doctrinale pour l'Organisation³⁷. Faraj avait façonné sa vision autour de l'anathème lancé au et

l'insurrection contre le gouvernant, sous l'influence de la *fatwâ* d'Ibn Taymiyya³⁸. On avait posé une question à Ibn Taymiyya à propos de la ville de Mardîn qui était régie par les lois de l'islam, puis elle était tombée entre les mains de gens qui y avaient instauré un gouvernement gengiskanide (en référence à la Yasa de Gengiz Khân) : devait-elle être considérée comme *dâr al-harb*, maison de la guerre ou *dâr al-silm* maison de la paix ?³⁹

Il répondit que c'était une situation à laquelle s'appliquaient deux acceptions du mot : elle n'avait ni le statut de *dâr al-silm* « maison de la paix » dans laquelle sont en vigueur les préceptes de l'islam, ni celui de *dâr al-harb* maison de la guerre, dont les habitants sont des impies (*kuffâr*). Elle appartenait à une troisième catégorie d'après laquelle le musulman doit être traité selon son mérite, tandis que celui qui viole la *shari'a* (la loi) de l'islam subira les conséquences de sa conduite⁴⁰.

En appliquant cette *fatwâ* à la réalité actuelle, Faraj est d'accord avec les thèses de Sâlih Siriyya dans « la Lettre sur la foi » limitant l'état d'impiété (*kufr*) aux gouvernements, sans l'appliquer aux sociétés. Faraj écrit : « l'Etat gouverne avec les dispositions de l'infidèle bien que la majorité des gens soit musulman. Les dispositions légales imposées aux musulmans aujourd'hui sont celles de l'infidèle, elles appliquent des lois élaborées par des infidèles et que les musulmans ont été forcés de suivre. »⁴¹. Sous l'éclairage de l'impiété des gouvernants, Faraj observe que le *jihâd* est une « obligation individuelle » (*fard 'ayn*) pour tout musulman dans les pays islamiques, étant donné que l'ennemi se trouve dans leurs contrées ; et, qui plus est, en est venu à contrôler les rênes du pouvoir⁴². Selon Faraj, cet ennemi, ce sont ces gouvernants qui ont enlevé le leadership des mains des musulmans⁴³. Par suite, les combattre est une obligation individuelle. Contrairement à Sâlih Siriyya, Faraj prend, dans « L'impératif absent », une position de refus de relation avec toutes les institutions de l'Etat et de l'idée de la constitution d'un parti islamique, en considérant que ceci ne conduit pas à la destruction de l'état de l'impiété, mais vient plutôt le renforcer. De même, Faraj refuse le procédé de l'appel comme stratégie pour travailler à l'instauration de l'état islamique. Il y voit même une régression par rapport à l'idée du *jihâd*; selon ses propres paroles :

« Certains préconisent que la voie pour l'instauration de l'Etat islamique ne peut se faire que par l'appel et la mise en place d'une base étendu ; cela réalise l'instauration de l'Etat islamique, malgré que d'autres aient fait de ce point la raison essentielle pour renoncer au *jihâd* »⁴⁴.

De même, Faraj affirme son refus du principe de l'exil (*al-hijra*) et du retrait *al-i'tizâl* les considérant comme des lubies qui « ne réussiront qu'à faire renoncer à la façon véritable et légitime d'instaurer l'Etat islamique », façon qui, selon lui, est naturellement le *jihâd*.

A la lumière de tout cela, il est possible de résumer le concept à partir duquel s'est développée l'organisation *al-Jihâd*, selon deux axes :

- A nathème du pouvoir et rébellion contre celui qui le détient ;
- Obligation du *jihâd* pour mettre en pratique la souveraineté de Dieu (*al-hakimiyya lî llâh*)

1. Refus de l'association *al-Jihâd* d'accorder la direction de l'organisation unifiée au Dr 'Umar 'Abd al-Rahmân, considérant qu'il n'est pas possible confier l'autorité à un aveugle⁴⁵, et refus de l'Association Islamique d'accepter l'autorité d'al- Zumr, en estimant qu'elle ne peut revenir à un prisonnier.

2. Persévérance de l'association *al-Jihâd* dans l'activité clandestine et révolutionnaire, alors que l'Association Islamique estimait qu'il fallait agir ouvertement.

3. Insistance de l'Association Islamique à mettre en pratique le principe de (*al- amr bi al-ma 'rûf wa al-nahy 'an al-munkar*) « l'ordonnance du bien et la prohibition du mal », ce qui, aux yeux du *jihâd*, l'a conduit à des luttes de factions⁴⁶.

En dépit des causes ci-dessus, l'expérience de chacune des deux associations agissant de façon indépendante avant de fusionner en 1979, au moment où elles préparaient l'assassinat du président Sadate, et, d'autre part, leurs conceptions sur l'action islamique, avaient clairement influencé leur façon d'agir en commun.

Chaque groupe avait pris parti pour ses conceptions et son expérience antérieure ; et le différend entre les deux groupes sur les procédés de l'action politique était évident, avant même qu'elles aient fusionné : l'Association Islamique s'était -nt.ée vers l'action publique, alors que 'Abd al-Salâm Faraj, avec son association, penchait pour l'action clandestine. Après un différend, les deux se mirent d'accord pour que l'Association Islamique travaille à sa façon et l'Organisation Faraj à la sienne ; à condition que chacun des deux groupes demande autorisation et consulte le Dr 'Umar 'Abd al-Rahmân sur ce qu'il entendait faire. Les choses ont continué ainsi jusqu'en septembre 1981, bien que furent prises les décisions d'adopter une attitude circonspecte. Ensuite un conseil de la *Shûrâ* s'est réuni, composé par les deux parties, et c'est alors que fut décidé l'assassinat du président Sadate.

Pendant que l'Association islamique continuait à agir de façon ouverte, l'association *al-Jihâd*, pour une longue période au cours des années quatre-vingt, s'est figée dans l'action clandestine, avec beaucoup de rigueur et d'étroitesse. Il semble que, pendant ce laps de temps, l'Association Islamique a acquis plus de solidité et une influence plus profonde, son action publique contribuant à renforcer la base de son organisation et le nombre de ses adhérents, d'autant que le choix de la région de Sa'îd⁴⁷, comme centre principal pour l'établissement de son organisation, le recrutement de ses membres et l'exercice de son activité, lui avait offert un milieu politique, social et sécuritaire favorable à sa consolidation, avant de se lancer dans la capitale, où elle devait opérer dans des zones instables dans lesquelles se trouvaient les centres principaux de son activité.

C. L'idée de violence

Les trois années de prison pendant le procès ont été comme une occasion favorable pour les deux composantes principales de l'organisation de produire des études et ouvrages qui soulignent et cristallisent les aspects de la nouvelle doctrine et définissent ses traits, ses conceptions de l'avenir, sa vision des changements, des composantes de la réalité ambiante et des mécanismes de la relation avec elle. Dans ce cadre, l'Association Islamique a produit beaucoup d'études, dont les plus importantes sont le « Pacte de l'action islamique » (*mîthâq al-'amal al-islâmî*),⁴⁸ le livre sur « Les diverses sortes de gouvernants et leurs

pouvoirs » (*Asnâf al-hukkâm wa-ahkâmu-hu*), une recherche sur « Le combat qu'il faut mener contre le groupe qui s'oppose aux Lois de l'islam » (*hukm qitâl al-tâ'ifa al-mumtani'a 'an sharâ'i' al-islâm*), « Inéluctabilité de la confrontation » (*hatmiyat al-muwâjaha*), « Le droit de quelques sujets de modifier ce qui est répréhensible » (*Jawâz taghyir al-munkar li-ahâd al-r'iyya*), et « Promouvoir le *tawhîd* en combattant les faux dieux » (*Tahqîq al-tawhîd bi-qitâl al-tawâghit*)⁴⁹.

Les dirigeants de l'association *al-Jihâd* ont eux aussi publié beaucoup d'ouvrages, parmi lesquels « La philosophie de la confrontation » (*Falsafat al-muwâjaha*),⁵⁰ « Principe du *jihâd* et caractéristiques de l'action révolutionnaire » (*Wathiqat al-jihâd wa-ma 'âlim al- 'amal al-thawri*), « Méthode du *jihâd* » (*Minhaj al- jihâd*), et « Recherche sur la Souveraineté » (*Baith fi al-hâkimiyya*) par Asâma Qâsim, un des dirigeants de l'Association.

On observe qu'un accord complet commence à exister entre ces deux associations dans leur façon de voir et leurs attitudes à l'égard de la réalité, sauf pour quelques problèmes et questions de droit islamique et de façons de faire, qui sont l'objet de différends et que nous avons déjà mentionnés. En ce qui concerne les autres composantes de la doctrine politique, elles sont presque complètement concordantes.

De cette brève exposition de la pensée de deux associations, on peut voir à quel point elles ont été influencées par la pensée de Sayyid Qutb ; et aussi à quel point leurs doctrines se ressemblent et même s'accordent, à part le fait que l'association *al-Jihâd* s'appuie sur la méthode du coup d'état révolutionnaire et son caractère militaire et clandestin ; ce qui fait qu'elle évite de mettre en pratique « l'ordonnance du bien et la prohibition du mal »⁵¹, étant entendu que ses dirigeants ne nient pas ce précepte du point de vue religieux. Quant à l'Association Islamique, elle a adopté une méthode ouverte et claire dont les piliers sont l'appel et la « commanderie du bien et la prohibition du mal » ; et elle croit « qu'il n'y a pas de justification pour s'affranchir de ce devoir légitime la commanderie du bien et la prohibition du mal alors que le *jihâd* prétend que nous sommes en état de faiblesse ; c'est là un délit énorme à l'égard de la religion ». Face au mécanisme militaire et putschiste, choisi par l'association *al-Jihâd* comme seul moyen pour le changement et l'instauration de l'Etat islamique,⁵² l'Association Islamique a établi trois mécanismes pour promouvoir le changement, à savoir ; l'appel, « la commanderie du bien et la prohibition du mal » et le *jihâd* pour la cause de Dieu. La rigueur de l'observance de ces mécanismes par l'Association Islamique a peut-être été la raison des multiples confrontations avec l'appareil de la Sûreté, les citoyens et les coptes, spécialement dans les provinces de Haute-Egypte et de l'emploi réitéré de la violence dans l'effort pour arriver à ses objectifs et à sa vision de l'islam⁵³.

D- Référence religieuse ou moment historique ?

Dans cette structure doctrinale exposée plus haut la problématique fondamentale réside dans le fait que pour sa forme générale, sa construction et sa mise en œuvre, elle se fonde sur une référence religieuse sacrée, dont la source remonte aux commentaires, lectures jurisprudentielles du texte coranique et des *hadîth-s* du Prophète ou de ce que certains appellent la « justification légale de la violence ». Les livres produits par les dirigeants

de l'organisation *al-Jihâd*, pendant leur emprisonnement, entre 1981 et 1984, et même ultérieurement, constituent une tentative pour confirmer cette référence sacrée à travers toutes sortes de commentaires, d'exégèses et de *fatwâ-s* du patrimoine du droit islamique ; et avant tout, les efforts d'interprétation personnelle (*al-ijtihâdât*) et les *fatwâ-s* d'Ibn Taymiyya⁵⁴. Il est incontestable que les références religieuses donnent de la légitimité aux actes : par exemple, la qualification attribuée à certains d'êtres des impies *kâfir*, de propagateurs du mal attribué aux gouvernants et leaders laïques.

Il est essentiel psychologiquement de soutenir le moral des combattants en fondant le sens leur action sur le Coran, tel ou tel hadith ou commentaire jurisprudentiel ou l'interprétation d'un *faqih* :

1. justifier un acte ou un ensemble d'actes violents ou symboliques contre un objectif spécifique et conférer une consonance psychologique, intellectuelle et idéologique.

2. assurer de l'équilibre entre la structure doctrinale de l'organisation, ses objectifs et son mouvement. C'est une opération extrêmement sécurisante dans la vie de ce type d'organisation dynamique qui sont les Associations Islamiques pour lesquelles la *fatwâ* joue un rôle considérable. Selon ce qu'il paraît, l'organisation légale de l'assassinat, du terrorisme et de la violence représente le terrain qui concourt à résoudre la problématique du licite (*al-halâl*) et de l'illicite (*al-harâm*), de façon générale, et les *fatwâ-s* particulières jouent leur rôle dans la définition de cas spécifiques.

Mais est-il possible que la référence religieuse, à elle seule, représente une incitation à la violence ? ou bien se combine-t-elle avec la problématique du moment historique qui projette son ombre sur les exégèses et les efforts d'interprétation liés à ce texte ? Il est probable que les textes islamiques aient connu des exégèses différentes selon le temps et le lieu.

Si nous abordons la question des facteurs sociopolitiques qui ont conduit à la naissance de ces associations, nous voyons que pas mal de chercheurs croient à l'impact des circonstances sociales et politiques que l'Égypte a connues à partir de la moitié des années cinquante : Tout cela a fait de la religion le dernier abri de la jeunesse en quête d'un minimum de stabilité⁵⁵. L'importance de tous ces facteurs et d'autres qu'on pourrait ajouter pour expliquer l'apparition, le développement des associations du mouvement islamique, ne nie pas la nécessité de prendre en compte le facteur doctrinal.

¹ En 1977, l'Égypte a connu trois événements majeurs : le premier a été l'important soulèvement populaire de janvier suite à la décision du gouvernement de réduire les subventions aux produits alimentaires. La seconde a été, en juillet, la confrontation sanglante entre le régime et un groupe d'*al-Takfir wa al-Hijra*, qui avaient enlevé un ancien ministre. Quant au troisième événement, ce fut la visite historique de Sadate à Jérusalem.

² Ramadan 'Abdel al-'Adhîm, *jamâ'at al-takfir fî misr*, ed., al-hayât al-misriyya li al-kitâb, 1995, p.53.

³ Hanafi Hassan, *al-Dîn wa Tawra: al-Harakat al-dîniyya al-Mu'âsira*, vol.6, Maktabat Madbûlî, Le Caire, p.68.

⁴ Kepel G, prophète et pharaon, p.210-221; Rif'at al-Sayyid, *al-Nabî al-musalah: al-thâ'irûn*, p.80.

⁵ Rif'at al-Sayyid, *al-Nabî al-musalah: al-thâ'irûn*, p.80.

⁶ Ramadan 'Abdel al-'Adhîm, *jamâ'at al-takfir fî misr*, ed., hayat almisriyya li al-kitab, 1995, p.63-64; Kepel G, op cit, p.73-108.

⁷ 'Adil Hamûda, *hijra ila al-'unf: al-tatharuf al-dînî min hazîmat yunyuh ila ightiyâl octobar*, Le Caire 1987, p.29-51; Kepel G, op cit, p.97-100; Voll J, Fundamentalist Influence in Egypt, in Martin and Scott(eds.)Fundamentalism and the State, 1993, 152-164.

⁸ Ramadan 'Abdel al-'Adhîm,op cit, 95-104; Hanafi H, op cit,69

⁹ Imâra M, *sahwa al-islâmiyya wa tahady al-hadhârî*, Dâr al-Shourûq, 1991, p.143-162; Kepel G, op cit, p.61

¹⁰ Sayyid Qutb, *Ma'âlim...*, p.10

¹¹ Il s'agit en grande partie des rescapés de geôles nassériennes qui ont subi tant de tortures et toutes sortes d'humiliation. On les souvent identifiés à des qutbistes, qui se sont inspirés des idées de Sayyid Qutb dans sa répudiation de la société pour légitimer leur recours à la violence.

¹² Kepel G, Le prophète et pharaon, p.72 ; Saad Eddin Ibrahim, Anatomy of Egypt's Militant Groups : International journal of Middle East Studies 12(1980), p.423-453.

¹³ Lors de son enquête le directeur des services de sûreté de l'état Hassan Tal'at rapporte qu'un Frères musulman parmi les 13 détenus en 1969, lui répondit : je refuse de vous parler, car vous êtes impie et votre gouvernement aussi [] c'était Shukri Mustafa. Rif'at al-Sayyid, *al-Nabî al-Musalah: al-Thâ'irûn*, p.77; Voll J, Fundamentalist in the Sunni Arab World, in Martin and Scott(eds.)Fundamentalism Observed, 1991, p.345-395.

¹⁴ Bahnasâwî S, *shoubuhât hawla al-fikr al-islâmi*, Dâ al-Wafâ', 3 éd., al-Mansûrah, 1990, p.259-265.

¹⁵ Kepel G, op cit, p.73-108

¹⁶ Kepel G, op cit, p.70-102; Ramadan 'Abdel al-'Adhîm,op cit, 108.

¹⁷ Sayyid Qutb, *Ma'âlim*, p. 161, 263. Kepel, op cit, p.77-78 ; Salim al-Bahnasâwî, *Sayyid Qutb bayna al-'âtifa wa al-mawdu'îyya*, Alexandrie, 1986, p.91.

¹⁸ Kepel G, op cit, p.192-218 ; Ramadan 'Abdel al-'Adhîm,op cit. p.108

¹⁹ Ce choix est dû à la publication par ce dernier d'un petit ouvrage sur la pensée de la société des musulmans connue à cette époque sous le nom de *ahl al-kahf* (les gens de la caverne). Voir Ramadan 'Abdel al-'Adhîm, op cit, p.111-112.

²⁰ Kilani Musa Zayd, *Harakât Islamiyya*, 1995, p.15

²¹ Kepel G, op cit, p.97-98 ; Kilani Musa Zayd, *harakât islâmiyya*, 1995, p.15.

²² Rif'at al-Sayyid, *nabî al-musalah: al-râfidhûn*, Riad Rayyes Books, London, 1^{ère} éd., 1991, p.31-52.

²³ Salih Siriyya, *Risâlat al-imân*, in Rif'at al-Sayyid, op cit, p.44

²⁴ Salih Siriyya, *Risâlat al-imân*, in Rif'at al-Sayyid, op cit, p.42.

²⁵ 'Abûd al-Zumor, *manhaj jamâ'at al-jihâd*, in Rif'at al-Sayyid, *al-Râfidhûn*, p.110-111.

²⁶ 'Abdel Salam Faraj, *farîda al-ghâib*, in Rif'at al-Sayyid, *al-Râfidhûn*, p.133-135

²⁷ Hanafi H, *harakât islâmiyya*, p.103-104; Voll J, Fundamentalism, In Martin and Scott, 1991, p.381.

²⁸ Kepel G, op cit, p.74, 100.

²⁹ Kepel G, op cit, p.207; Mahfûz, *ladhîna zulimû*, p.231;

³⁰ Hanafi H, op cit, 22.

³¹ Dans son étude sur les militants islamistes en Egypte, Saad Eddin Ibrahim décèle l'une des causes déterminantes dans ce fort bouillonnement en Haute-Egypte : les trois gouvernorats de Minia, Assyout et Sohâj sont ceux qui comptent la plus forte proportion nationale de coptes, et leurs chefs-lieux sont villes universitaires. Le ressort de ces universités (celle d'Assyout comporte deux localisations principales : Assyout pour les facultés scientifiques, juridiques et commerciales ; Sohâj pour les facultés lettres et sciences humaines), et ainsi les étudiants y vivent hors du cadre familial, regroupés dans des cités universitaires ; aussi Imân Farag, L'université Egyptienne : Enjeux et modes de mobilisation, Maghreb-Machrek, n°127, 1990, p.65-83.

³² Kepel G, op cit, p.228, 282 ; Roussillon A, Entre Jihâd et al-Rayyân : Phénomologie de l'islamisme égyptien, Maghreb-Machrek, n°127, 1990, p.17-51.

³³ Hanafi H, op cit, p.102; Kepel G, op cit, p.229.

³⁴ Jawhar S, *al-mawta watakalamûn*, p.111-146; Voll J, Fundamentalism, in Martin and Scott(eds) Fundamentalism Observed, 1991, p.383.

³⁵ Kepel G, op cit, p.280.

³⁶ Banlieue surpeuplée située au sud-ouest du Caire, Imbâba accueille la plus grande partie de l'exode rural du sud du pays

³⁷ Hanafi H, op cit, p.103.

³⁸ Al-Ahrâr 14 décembre 1981; Abd al-Salam Farag, *al-farîda al-ghâ'iba*, traduit en Anglais par J G Jansen, The Neglected Duty, New York: Macmillan, 1986; Carré O et Brière C, Extrait de l'opuscule absente, in Islam Guerre à l'Occident, ed., Autrement, 1983, p.199-204; Imâra M, *al-farîda al-ghâ'iba 'ard wa hiwâr wa taqyîm*, Le Caire, Dâr Thâbit, 1982.

³⁹ Hanafi H, op cit, p.153-177.

⁴⁰ Michot J.Y, « Un important témoin de l'histoire et de la société mamlûks à l'époque des Īlkhâns et de la fin des Croisades » : Ibn Taymiyya, in May 1992, 1994, « Orientalia Lovaniensia Analecta, 73 », Louvain, Peeters, 1995, p. 335-353.

⁴¹ Kepel G, op cit, p.210-212

⁴² L'argumentation d'Ibn Taymiyya pour combattre un ennemi musulman, repose sur trois sources d'autorité : le Coran, la Tradition et le Consensus (*ijmâ'*). Il utilise le procédé de raisonnement par analogie : un fait passé est comparé à une situation présente (ex : combat mené par Abû Bakr contre ceux qui refusent de verser *zakât*, combat contre les kharijîte, et la question de yâsa= loi gengiskanide) Ibn Taymiyya s'emploie à démontrer que l'islam des Mongols est empreint de « paganisme ». Il accuse « certains musulmans » du camp mongol de suivre les prescriptions du *Yasa* plutôt que celles de la Loi de l'Islam ; voir Michot J. Y, op cit, p.339.

⁴³ Amr H Ibrahim, légitimité et révolution en islam : le débat ouvert par l'obligation absente, Peuples Méditerranéens, n°21 oct-déc 1982, p.88.

⁴⁴ Farag, op cit, in Rif'at al-Sayyid, *al-Râfidhûn*, p.136.

⁴⁵Coran,3.

⁴⁶ Pour Faraj le *jihâd* s'inscrit dans une tradition musulmane occultée et qu'il lui appartient de restituer, comme seule solution pour oeuvrer à l'édification de l'état islamique ; Farg, op cit, in Rif'at al-Sayyid, *al-Râfidhûn*, p.134.

⁴⁷ Région de la Haute-Egypte, connue historiquement pour la perpétuation de la tradition de vendetta.

⁴⁸ *al-Jamâ' al-islâmiyya al-jihâdiyya fi misr*, in Rif'at al-Sayyid, *al-Râfidhûn*, p.165-176.

⁴⁹ Rif'at al-Sayyid, t 1 *al-tâirûn*, t 2 *al-râfidûn*

⁵⁰ Abû al-Fidâ', *falsafat al-muwâjaha*, in Rif'at al-Sayyid, *al-tâirûn*, p.293-312.

⁵¹ Coran 3, 104.

⁵² Voir l'ouvrage Kepel G, *jihad*.

⁵³ Hanafi H, op cit, p.101.

⁵⁴ Sur ce point voire l'article Amr H Ibrahim, légitimité et révolution en islam : le débat ouvert par l'obligation absente, Peuples Méditerranéens, n°21 oct-déc 1982, p.81-103 ; aussi Sivan E, Ibn Taymiyya Father of the Islamic Revolution, Medieval Theology and Modern Politic, in Encounter, mai 1983 ; aussi Kepel G, l'Egypte d'aujourd'hui : mouvement islamiste et tradition savante, dans Annales, ESC, 39/4, 1984, p.667-680.

⁵⁵ Carré O, L'islam laïque ou le retour à la grande tradition, Armand Colin, Paris 1993.