ÉGYPTE monde arabe

Égypte/Monde arabe

10 | 2013
Les élections de la révolution (2011-2012)

Le rôle des confréries soufies durant les élections législatives de 2011 en Égypte : quelques réflexions préliminaires

Costantino Paonessa

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/ema/3144
DOI : 10.4000/ema.3144
ISSN : 2090-7273

Éditeur
CEDEJ - Centre d'études et de documentation économiques juridiques et sociales

Édition imprimée
Pagination : 129-152
ISBN : 978-2-905838-81-0
ISSN : 1110-5097

Référence électronique
Costantino Paonessa, « Le rôle des confréries soufies durant les élections législatives de 2011 en Égypte : quelques réflexions préliminaires », *Égypte/Monde arabe* [En ligne], 10 | 2013, mis en ligne le 10 février 2014, consulté le 07 juillet 2022. URL : http://journals.openedition.org/ema/3144 ; DOI : https://doi.org/10.4000/ema.3144

Ce document a été généré automatiquement le 7 juillet 2022.

Tous droits réservés

Le rôle des confréries soufies durant les élections législatives de 2011 en Égypte : quelques réflexions préliminaires

Costantino Paonessa

1 En Égypte, environ 12 à 15 millions de musulmans appartiendraient à des confréries soufies[1], réparties en 68 confréries officielles placées sous la direction du Conseil supérieur des confréries soufies (*Al-Majlis Al-A'lâ li-l-Turûq Al-Sûfiyya*). Il faut y ajouter les confréries non reconnues, affiliées ou non à des groupes légaux, et dont le nombre est difficile à estimer.

2 Cet énorme potentiel que représente la mystique organisée a depuis longtemps été l'objet de tentatives de contrôle (du reste jamais complétement réussies) par le pouvoir. D'ailleurs ce n'est pas un hasard si l'Égypte est aussi le seul pays arabe où l'existence d'ordres mystiques a une base légale très précise[2].

3 Définies notamment comme des institutions quiétistes[3], ouvertes, tolérantes, insistant sur la conviction individuelle[4], les confréries égyptiennes ont toujours été tenues en suspicion par le pouvoir d'État. S'il est vrai que l'attitude politique des confréries, à partir de la fin du XIX^e^ siècle, peut être présentée comme celle de la recherche d'alliances avec le pouvoir (gouvernement, partis, puissance occupante)[5], il est également vrai que ce dernier a toujours cherché le soutien des personnalités issues du milieu religieux des confréries.

4 Depuis Nasser, et puis durant les années Moubarak, les confréries soufies, outre leur légitimisme politique sur le plan national, n'ont jamais semblé s'intéresser directement aux jeux politiques, ni n'ont cherché à jouer un rôle « officiel » lors des élections, malgré le nombre important de leurs adhérents. Cependant, elles ont toujours accordé leur soutien au parti au pouvoir. En retour, le gouvernement leur a concédé pleine liberté pour organiser leurs réunions et réaliser leurs activités[6]. En outre, le régime leur

a toujours assuré une protection contre les attaques des islamistes, depuis toujours très hostiles à l'égard du soufisme[7].

5 Si la chute de Moubarak n'a pas fait disparaître du jour au lendemain un « système » autoritaire trentenaire, l'ordre politique du pays n'en a pas moins subi, après la révolution du 25 janvier, de profondes transformations qui ont modifié l'équilibre interne du pouvoir et ont abouti à la naissance d'un véritable processus politique. Entre autres, le choc révolutionnaire a entraîné l'émergence de nouveaux acteurs sur la scène politique, et le renouvellement formel et programmatique des formations plus anciennes.

6 Les soufis n'ont pas échappé à ce processus, même si la plupart d'entre eux n'ont jamais perdu l'occasion de se présenter - au moins au niveau du Conseil supérieur des confréries soufies - comme faisant partie des principaux défenseurs des vieilles structures et de l'ordre existant. Face aux menaces des discours salafistes, la grande majorité des confréries, généralement hostiles à l'islamisme, ont voulu confirmer leur allégeance au pouvoir en signe de reconnaissance et de gratitude. Cependant, loin de constituer un mouvement homogène, les soufis égyptiens sont divisés en plusieurs courants qui n'ont pas manqué de manifester à plusieurs reprises leurs désaccords et mécontentements face aux actions du Conseil supérieur des confréries soufies.

7 Ce travail est d'abord limité dans sa visée, il ne traite, pour l'essentiel, que des aspects les plus formels de l'activité politique des partis soufis ; or, ceux-ci ne peuvent prendre leur véritable signification que si on approfondit mieux leur rôle en tant que *corps social* dans le contexte – urbain et rural – dans lequel ils s'enracinent et dont ils expriment certaines aspirations. En effet, en moins d'un demi-siècle, l'organisation sociale en Égypte et dans les pays arabes s'est diversifiée et complexifiée. Avec la multiplication de nouveaux espaces d'activité et de vie collective, de nouvelles hiérarchies sont apparues, de nouvelles couches sociales se sont constituées, ainsi que de nouveaux acteurs. Toutes ces données en perpétuelles transformations, à la base de la révolution de 2011, ont abouti à la formation de nouvelles règles du jeu social et politique, de nouvelles valeurs (cristallisées principalement autour des revendications de liberté, de justice sociale et de réformes démocratiques) et constituent des enjeux autonomes de luttes et de conflits.

8 Le processus en cours pousse ainsi à la reconstruction d'un champ théorique trop longtemps focalisé sur une approche « verticale » consacrée à l'analyse du rôle de la seule institution étatique. Il devient désormais indispensable d'affiner l'observation et de prendre en compte l'analyse des luttes que l'institution examinée – dans notre cas un ou plusieurs partis soufis – doit conduire pour conquérir un espace propre, non seulement en termes numériques, mais également en termes de *consensus* et d'*hégémonie culturelle* (pour reprendre le vocabulaire gramscien) pour contrebalancer les valeurs des autres organisations, souvent « dominantes » (Frères musulmans et salafistes). Par ailleurs, les débats et les polémiques autour du soufisme, ses doctrines et ses pratiques dévotionnelles, sont des débats sur l'identité sunnite et la définition même de l'islam ; ce sont des conflits entre une conception pluraliste et souple de l'orthodoxie sunnite et des mouvements puritains et littéralistes.

9 Ce travail, en second lieu, reste incomplet parce que les sources utilisées sont encore très éparpillées et lacunaires ; il manque encore, par exemple, la constitution d'un corpus documentaire croisant sources écrites et sources « virtuelles ». Il est bien connu que dans un contexte d'histoire du temps présent, où le chercheur vit en temps réel les

événements qu'il analyse, il peut bénéficier de l'apport de sources variées et abondantes. Les sources que j'ai utilisées sont, soit écrites – la presse et les communiqués distribués sur le terrain – soit « virtuelles » : sites Internet, réseaux sociaux, images, sources audiovisuelles ou orales. Je me suis appuyé en outre sur mon expérience accumulée au cours des deux dernières années que j'ai vécues en Égypte.

10 L'objectif de cette contribution est d'analyser le rôle du « soufisme égyptien » dans le nouvel ordre politique issu de la Révolution du 25 janvier, en analysant les continuités et les évolutions de ses expressions. La conception du soufisme, partagée par l'historiographie européenne pendant le XX^e^ siècle, qui consiste à considérer celui-ci comme menacé de disparition imminente[8] a été remise en cause[9]. Il est aujourd'hui admis que la plupart des raisons invoquées pour expliquer ce déclin (changements sociaux, sécularisation, montée des courants réformistes et modernistes) se sont révélées erronées. Au XXI^e^ siècle les confréries ne semblent pas être de simples éléments résiduels de la société pré-moderne et restent toujours un des facteurs structurants de l'Egypte d'aujourd'hui, et même une des principales formes d'organisation sociale.

11 L'objectif, donc, est de poser les jalons d'une approche contextuelle qui consisterait à spécifier le rôle des différents « acteurs soufis » et à étudier leur position dans le nouveau climat politique où ils sont obligés d'interagir avec d'autres acteurs et groupes politiques et sociaux.

12 Nous procèderons comme suit. Nous commencerons par un examen des conflits qui ont éclaté à l'intérieur du Conseil supérieur des confréries soufies avant la révolution du 25 janvier. La chose n'est pas sans importance car les fractures et les mécontentements autour de cette institution sont parmi les facteurs plus importants qui ont poussé une partie de ces confréries à participer directement et de manière autonome à la vie politique égyptienne post-Moubarak. On peut également voir dans l'affaire de la nomination du nouveau cheikh du Conseil, un des nombreux signes de contestation de la politique autoritaire de l'ancien régime à partir de 2004. Puis nous nous intéresserons aux nouvelles formations politiques qui, plus ou moins explicitement, font référence au soufisme : leur création, leur évolution idéologique et programmatique pendant la phase de transition sous la direction de l'armée, jusqu'aux élections parlementaires de novembre 2011. Enfin, l'analyse des résultats électoraux sera le point de départ pour clarifier le rôle et l'avenir du « soufisme politique » dans un contexte social et politique totalement renouvelé.

13 Il convient de préciser, cependant, que pour la compréhension des dynamiques de ces partis, au moins dans cette première tranche de leur existence, il est impossible ne pas tenir compte de la relation entre la lutte à l'intérieur du Conseil supérieur des confréries et le combat proprement politique. Les deux aspects sont parallèles et parfois complémentaires.

Les antagonismes internes au Conseil supérieur des confréries soufies

14 Force est de constater l'échec de ce que l'on peut appeler « soufisme politique », c'est-à-dire de la tentative des soufis de participer directement, avec leurs propres organisations partisanes, à la vie politique égyptienne. Malgré leur nombre, la faiblesse de leur organisation politique et leur manque d'unité ont fortement limité leur impact

sur les événements politiques. Leurs voix, courtisées par les différentes forces politiques, se sont dispersées entre plusieurs partis de l'échiquier égyptien.

15 Les déclarations dissonantes qui ont émané des rangs des confréries à l'intérieur du Conseil supérieur des confréries soufies depuis la chute de Moubarak témoignent de fortes différences internes. Ces divisions, tout à fait naturelles entre les confréries soufies, se sont accrues à l'intérieur du Conseil supérieur des confréries soufies depuis 2008 et, comme pour les autres organisations ou formations politiques, la révolution les a fait éclater au grand jour avec deux importants événements[10] : le premier est le *sit-in* commencé par une dizaine de confréries durant le mois de mai 2011 en face du siège du Conseil supérieur des confréries soufies pour demander la destitution du cheikh ʻAbd Al-Hâdî Al-Qasabî, chef du Conseil, et avec lui de tous les anciens membres du parti national démocratique (PND) ; le deuxième est la fondation en septembre 2011 d'un parti politique, le *hizb Al-Tahrîr Al-Masrî*, qui comprend la *tarîqa ʻAzâmiyya* et d'autres confréries « mineures ». Quelque temps plus tard, une autre formation politique a été créée par le cheikh Târik Al-Rifâʻî, chef de la *tarîqa Rifâʻiyya*, une des plus grandes confréries du pays, avec le nom de *hizb Sawt Al-Hurriya*.

16 Comme je viens de le dire, les rivalités au sein du Conseil des confréries soufies remontent à novembre 2008, c'est-à-dire au moment de l'élection du nouveau président du Conseil suite à la mort du cheikh Ahmad Kamâl Yâsîn (21 novembre). En Égypte, la mystique organisée est réglée par la loi 118/1976. Aux termes de cette loi, le Haut Conseil des confréries soufies est élu pour un mandat de trois ans par l'assemblée générale des cheikhs des confréries soufies au siège du gouvernorat du Caire, à *ʻAbdîn*. Le Conseil est aujourd'hui composé de 10 membres élus parmi les cheikhs des différentes *tarîqa,* plus 5 membres représentant respectivement Al-Azhar – nommé par le cheikh d'Al-Azhar –, le ministère des *Waqf*-s, le ministère de l'Intérieur et le ministère de la Culture, choisis par les ministres, et un représentant de l'autorité locale, en l'occurrence du Gouvernorat du Caire. Les décisions sont prises à la majorité.

17 Le jour suivant la mort du cheikh Yâsîn, les membres du Conseil supérieur des confréries soufies nommèrent l'aîné d'entre eux, le cheikh ʻAlâ' Abû-Al-ʻAzâyim (67 ans) cheikh de la confrérie *ʻAzâmiyya*[11], pour combler le vide du pouvoir en attendant les nouvelles élections. En effet, la tradition à l'intérieur du Conseil était que le plus âgé des membres élus du Conseil soit nommé président. Mais le régime a foulé aux pieds cette habitude. Trois jours après la nomination du cheikh Abû-Al-ʻAzâyim, une réunion s'est tenue en la présence de tous les membres du Conseil. En dépit des règles internes, le cheikh ʻAbd Al-Hâdî Al-Qasabî, membre du Conseil supérieur des confréries soufies depuis seulement dix ans, fut élu président[12]. Le nouveau cheikh cumulait cette haute charge religieuse avec des fonctions nettement plus politiques, puisqu'il était aussi membre du PND et membre du conseil de la Shûra (chambre basse du Parlement), pour le gouvernorat de Tanta. Le régime, peut-être préoccupé d'assurer ses arrières pour un passage en douceur des pouvoirs au fils du président Moubarak, avait réussi à influencer les élections du Conseil qui a accepté la candidature du cheikh Al-Qasabî. Cheikh de la confrérie *Qasabîyya Khalwatiyya*, officiellement reconnue en 1980 et fondée par son père, le cheikh Ahmad Al-Qasabî, il est le petit-fils du cheikh Hasan Al-Qasabî, un des *ʿulamâʾ* les plus connus de ceux issus de la mosquée Al-Qasabî de Tanta au XX^e^ siècle. Ahmad Al-Qasabî fut gouverneur de Gharbiyya (de 1973 à 1982) et ancien cheikh du Conseil supérieur des confréries soufies de 1994 à 1997.

18 Suite à cette décision un groupe de cheikhs opposés au nouveau président - à la tête duquel on retrouvait le cheikh ‘Alâ’ Abû ‘Azâyim de la confrérie ʿAzâmiyya - constitue le Front de la Reforme Soufie (*Jabhat Al-Islâh Al-Sufî*) pour contester toute ingérence du pouvoir dans un domaine qui devait selon eux rester à l’écart de la politique.

19 Le *Front de la Réforme soufie* a alors décidé de contester la nomination d’Al-Qasabî en déposant des plaintes auprès des autorités gouvernementales compétentes. Du point de vue juridique on contestait la légalité de la confrérie *Qasabîyya* et de 13 autres[13] en raison de l’absence d’une dispense explicite du ministre des waqf-s, prévue par l’art. 27 de loi 118/1976. Du point de vue politique la question de l’ancienneté du nouveau cheikh revêtait une importance particulière, parce qu’elle représentait la rupture de fait d’une règle non écrite en usage à l’intérieur du Conseil, même si l’article 7 de la loi 118/1976 dispose que : « le cheikh suprême des ordres soufis est nommé par décret présidentiel parmi les membres élus du Conseil Suprême des confréries soufies, après consultation du Conseil ». Le pouvoir judiciaire, cependant, a retardé la délivrance du jugement légal et les autorités ont manœuvré pour ne pas donner de réponse claire à la question qui continuait de rester en suspens.

20 Mais la querelle ne s’arrête pas là, puisque lors des élections parlementaires de 2010 le cheikh Abû Al-‘Azâyim, annonça, en signe de défi, sa candidature contre le candidat gouvernemental Fathî Surûr, président sortant de l’Assemblée du peuple et homme fort du PND. Cependant, il décida de se retirer, annonçant son soutien à Surûr et présentant sa candidature comme un message envoyé au régime de Moubarak, dont l’intervention dans les affaires religieuses de la communauté soufie était, pour lui, inacceptable[14]. Malgré cela le président Moubarak décida d’intervenir directement dans le dossier, en nommant par décret (décret 70 du 10/04/2010) Al-Qasabî cheikh du Conseil supérieur des confréries soufies. En réponse, le Front de la Réforme soufie déposa un recours auprès du Tribunal administratif du Caire pour bloquer le décret, car il ne spécifiait pas la durée de la période de la présidence.

21 Les divisions internes au Conseil des confréries ne s’arrêtent pas ici. Un autre recours, cette fois-ci devant le Conseil d’État du Caire, fut présenté quelques mois plus tard, le 11 janvier 2011, par dix confréries du Front de la Réforme soufie, exigeant une décision de justice pour bloquer le verdict des élections du nouveau Conseil effectuées le 8 janvier. Le 4 janvier, la Cour administrative du Caire interdit à cinq confréries soufies[15] de participer aux élections, parce que dépourvues de la nécessaire autorisation du ministère des *Waqf*-s et de la Mosquée Al-Azhar. Malgré cela, ces mêmes confréries, indifférentes à l’avis du juge, participèrent aux élections. Par conséquent, en signe de protestation lors des élections, dix cheikh du Conseil décidèrent de quitter leur poste. Parmi eux[16] il y avait les deux plus importants représentants du *Front de la Réforme soufie*, c’est-à-dire le cheikh Al-ʿAzâyim de la *tarîqa Al-ʿAzâmiyya*, le cheikh ʿAbd Al-Khâliq Al-Chabrâwî de la *tarîqa Al-Chabrâwiyya* et le cheikh Muhammad Al-Charnûbî de la confrérie *Charnûbiyya.*

La formation des partis « soufis »

22 Comme tous les autres Égyptiens, les affiliés des confréries soufies ont participé de façon autonome à la révolution du 25 janvier, et les plus jeunes ont rejoint les manifestations de la place Tahrir avec leurs pairs, même s’ils n’étaient pas aussi visibles

que les membres d'autres groupes, en raison de l'absence de signes distinctifs caractérisant leur apparence physique et vestimentaire.

23 Dès les premiers jours, les jeunes révolutionnaires, en réclamant « la chute du régime », visaient également les institutions religieuses officielles et leur discours de soutien – direct ou indirect – au régime. Comme toute institution religieuse officielle, notamment Al-Azhar et l'Église copte, le Conseil supérieur des confréries soufies a maintenu son soutien « silencieux » au régime durant la révolution, bien que le « peuple » ait alors clairement prêté peu d'attention aux prises des positions de ces institutions.

24 Dans ce sens, le mouvement du 25 janvier contribua de manière décisive à bouleverser les logiques internes aux confréries soufies et à faire éclater les hostilités en leur sein. Le processus de délégitimation du Conseil supérieur des confréries soufies, amorcé peu avant la crise révolutionnaire, a atteint son paroxysme durant et surtout après la crise, lors d'un moment de « colère » collective qui fit véritablement rupture.

25 Ainsi, le premier cheikh soufi à prendre position en faveur de la révolution et contre le régime de Moubarak est le cheikh 'Alaa Abû Al-'Azâyim qui, en tant que représentant du *Front de la Réforme soufie*, accuse le 15 février 2011 dans une conférence de presse publique le régime de Moubarak « de corruption, clientélisme et de manque d'éthique »[17]. Toujours dans la même période, et malgré l'interdiction de former des partis sur une base religieuse, l'idée de constituer une formation politique pour représenter les soufis égyptiens sur une base civile – le parti de la Tolérance sociale – est rendue publique[18]. Peu de temps après, le nom de cette formation fut changé en *parti de la* Libération Égyptienne (*Al-Tahrîr Al-Masrî*)[19].

26 Dans un communiqué appelé « Objectifs du parti de la Libération Égyptienne dans la période révolutionnaire et pour le succès de la révolution », ses membres revendiquent : la création d'un tribunal révolutionnaire chargé de juger les personnes accusées de corruption ; la liberté d'organiser des partis politiques indépendants sans conditions ni restrictions ; la fin de la corruption politique ; la constitution d'un comité révolutionnaire composé de 12 membres – un représentant des forces armées, les plus hautes instances judiciaires du pays, trois personnalités publiques indépendantes, cinq jeunes révolutionnaires – chargés de diriger le processus de transition (la commission doit désigner un nouveau président par intérim – qui nommerait le gouvernement et abolirait l'état d'urgence – et annoncer l'élection d'une Assemblée constituante chargée d'élaborer une nouvelle Constitution qui sera soumise à référendum) ; le retrait de la vie politique des membres de l'ancien PND pour une période de cinq ans ; la restructuration du ministère de l'Intérieur[20].

27 Ces revendications soulignent l'adhésion au mouvement révolutionnaire qui a conduit à la déposition de Moubarak. Cependant, elles se caractérisent également par l'absence de demandes politiques précises et la disponibilité à collaborer pour une transition dans la stabilité, annoncée par le Conseil suprême des forces armées à partir de son premier communiqué du 10 février. Le manque de référence au rôle de l'armée, aussi bien que la modération des attaques contre le président déchu et les anciens membres du PND, reflètent la ligne politique du nouveau parti, qui se présente avec des positions pragmatiques assez modérées, sinon conservatrices. Très sensible aux calculs politiciens, cette orientation n'est pas le résultat d'une quelconque confusion accidentelle due aux circonstances. C'est plutôt le produit de la peur de la montée en puissance des islamistes qui amène le parti soit à se montrer modéré envers le régime qu'il prétend combattre, soit à préférer la négociation politique à la confrontation. Une

tendance, du reste, qu'il partage avec la majorité des formations politiques du moment, y compris les Frères musulmans. En effet, déjà le 10 février 2011, le cheikh 'Azâ'mi prend ses distances avec la place Tahrir quand – au moment où 'Umar Sulayman est chargé par le président Moubarak de l'essentiel de ses pouvoirs – il appelle ses adeptes à cesser l'occupation. Par la suite le parti semble afficher sa confiance dans le processus de transition guidé par le Conseil suprême des forces armées tout en tâchant de rester ancré dans le camp révolutionnaire[21]. Cette prudence explique l'absence, dans le communiqué (cf. *infra*), de toute référence à la situation politique contemporaine, alors même qu'au moment du référendum constitutionnel de mars 2011, les soufis du *Front*, comme d'autres mouvements réformistes et libéraux, se sont alignés sur l'appel à la « Constitution d'abord » en s'opposant encore une fois aux forces islamistes qui exigeaient les « élections d'abord »[22]. Cette position était motivée par le fait que les amendements constitutionnels ouvraient la voie à la tenue d'élections législatives dans un délai très proche, permettant aux organisations les mieux structurées, notamment les islamistes, de l'emporter. La différence avec les mouvements de contestation de la jeunesse, qui souhaitaient une nouvelle Constitution pour marquer une véritable rupture avec le régime, est donc idéologiquement très significative. Ces derniers, en effet, voyaient le référendum comme une manœuvre de l'armée pour se doter d'une certaine légitimité démocratique, et pour tenter d'arrêter rapidement le processus révolutionnaire.

28 Dans les débats sur le référendum, les partisans du rejet de la réforme constitutionnelle faisant partie de l'opposition « laïque », ont surtout insisté sur la question de l'« État civil » (*dawla madaniyya*)[23]. En effet, la propagande islamiste a détourné l'attention de l'électorat égyptien, en faisant croire que le vote portait sur la place de l'islam en Égypte. Dans cette optique, il faut souligner que le message social et révolutionnaire en provenance de la rue s'effaçait peu à peu profit d'une insistance sur le concept d'État civil. On le voit particulièrement dans la prudence avec laquelle ces partis et organisations civiles ont traité d'un côté la question du rôle des militaires au pouvoir, de l'autre le thème de la justice sociale[24]. Le parti de la Libération, qui depuis sa fondation se définit comme « civil » et « réformateur », a clairement rejoint le camp des non-islamistes, déclarant son soutien à l'État civil, sans toutefois en préciser le sens. Cette position correspondait, pour l'essentiel, à maintenir le statu quo et donc à ne pas toucher à l'article 2 de la Constitution du 1971[25].

29 Le programme du parti, publié sur Facebook le 2 mars 2011 avec le titre « Objectifs permanents du parti de la Libération Égyptienne », énonce les objectifs et la stratégie de l'organisation, et identifie les fins prioritaires qui s'imposent[26]. Ils peuvent être résumés ainsi : le déblocage du système politique et la démocratisation de toutes les institutions du pays ; le développement de la participation à la vie politique ; un nationalisme « défensif » visant à protéger les intérêts et la paix du pays – y compris la « création d'une armée forte » ; la promotion de la compétitivité et de la productivité de l'économie selon les règles du libre marché ; la durabilité socioéconomique du processus de développement et le développement du capital humain.

30 En même temps les désaccords à l'intérieur du Conseil supérieur des soufis deviennent toujours plus forts et visibles. Le 11 août, une mobilisation populaire (*milyuniyya*) est organisée sur la place Tahrir par le parti *Al-Tahrîr Al-Masrî* et d'autres groupes[27] (en réponse aux rassemblements massifs des forces islamistes) et appelant à l'établissement d'un « État civil ». Face à la menace des salafistes qui se manifeste partout dans le

Moyen-Orient – y compris à travers des attaques armées visant les tombeaux des saints vénérés par les soufis – ces derniers demandent une réponse sécuritaire et politique pour faire face à tout attentat contre leur confession et leurs lieux de culte. Bien que commencée sous le slogan « tous pour l'amour de l'Égypte », la manifestation des soufis a été une occasion, encore une fois, de s'élever contre le cheikh du Conseil supérieur des soufis et de réclamer sa démission, la dissolution du Conseil, son épuration des membres de l'ancien régime, et sa réforme complète, particulièrement à travers une réhabilitation scientifique et intellectuelle des cheikhs.

31 Le mécontentement provoqué par le nouveau parti à l'intérieur du Conseil supérieur des soufis est profond. Le 20 février 2011, le cheikh Al-Qasabî, qui n'a toujours pas démissionné de son poste en dépit des protestations, émet un communiqué dénonçant « l'idée d'établir des partis religieux, incluant des confréries soufies », étant donné que « la création d'un parti religieux en Égypte n'est pas compatible avec la nature de la société égyptienne ». Sur la même ligne, il déclare le 11 mars 2011 que « la création d'un parti soufi ne relève ni des objectifs ni des aspirations du Conseil», en soulignant que les soufis « ne ressemblent pas aux autres factions et groupes islamistes qui luttent pour prendre le pouvoir »[28]. Beaucoup plus dure est la réponse à la manifestation d'août, quand le Conseil publie une déclaration (*bayân*) annonçant une action en justice contre tous les cheikhs, fidèles et disciples de confréries soufies qui ont pris part au rassemblement de la place Tahrir ou qui participeront à des manifestations sans une autorisation claire du Conseil[29]. Encore plus clairement, dans un communiqué en date du 19 septembre 2011, le Conseil supérieur des confréries soufies annonce sa position sur les prochaines élections parlementaires en rappelant que « le Conseil n'a fondé aucun parti qui s'appelle parti de la Libération Égyptienne, ni n'a aucun rapport avec lui. D'ailleurs, le Conseil avait précédemment rejeté la création d'un parti politique. Il est néanmoins permis aux cheikhs de travailler dans un parti en tant que citoyens, sans évoquer le nom soufi »[30].

32 Le soufisme égyptien post-révolutionnaire se trouve ainsi ballotté entre divers courants et partis.

33 À côté de l'institution officielle qu'est le Conseil supérieur des confréries soufies, on retrouve au moins trois organisations et trois partis. Le premier mouvement s'appelle « Coalition des soufis égyptiens ». Il a été fondé par Moustafa Zayed, secrétaire de la confrérie *Rifâ'iyya*, avec un certain nombre de jeunes responsables soufis. Le mouvement appelle à la réforme du soufisme égyptien à tous les niveaux et à une restructuration du Conseil supérieur des confréries soufies, dont il respecte néanmoins l'autorité. Ce mouvement dénonce les facteurs de déclin du soufisme égyptien que constituent selon lui la structure organisationnelle des confréries, le bas niveau culturel de leurs adeptes et de leurs cheikhs, et enfin leur éthique religieuse et sociale. Ces jeunes soufis revendiquent également une démocratisation de la transmission de la fonction de cheikh en lieu et place de sa transmission héréditaire. Les autres mouvements sont la « Coalition des jeunes soufis », qui s'inspire des autres « coalitions des jeunes » et qui semble garder son autonomie par rapport aux autres groupes soufis, et l'« Association des jeunes soufis », qui se présente plutôt sous forme de groupes Facebook.

34 Le 8 septembre 2011, la Commission des affaires des partis politiques, présidée par le juge Muhammad Mitwallî, légalise le *hizb Al-Tahrîr Al-Masrî*, présidé par Ibrâhîm Zahrân[31]. En octobre, la même Commission autorise la formation du parti *Al-Nasr*, dont

le président est Muhammad Salâh Zâyid ʿAbd Al-Munʿim. Plusieurs confréries en font partie, dont la *Châdiliyya* et la *Jaʿfiriyya*. Enfin, le dernier parti servant d'expression politique à une confrérie soufie est le parti *Sawt Al-Hurriya* fondée par le cheikh Târiq Al-Rifâʿî, cheikh de la *tarîqa Rifâʿiyya*.

Analyse d'un échec électoral

35 Lors des élections législatives de 2011-2012, le secrétaire général du parti de la Libération Égyptienne (*Al-Tahrîr Al-Masrî*) annonce que l'organisation présentera aux élections 53 candidats, dont 6 femmes et 3 coptes, dans sept gouvernorats[32]. Néanmoins ils n'ont réussi à présenter de candidats qu'à la deuxième phase des élections, dans le gouvernorat de Suhâg (le pourcentage du parti a été de 0,3 % sur 303,071 votes) et dans le gouvernorat de Charqiyya (où le pourcentage du parti a été de 0,8 % sur 1,197,875 votes)[33]. Aucun d'entre eux n'a été élu au parlement[34]. De son côté, le *hizb Sawt Al-Hurriya* a préféré participer à la coalition *Al-Kutla Al-Misriyya*, en présentant dix de ses candidats sur les listes du parti *Al-Misriyyûn Al-Ahrâr*, avec quatre autres candidats indépendants[35]. La « Coalition des soufis égyptiens » a également participé aux élections, avec 27 candidats indépendants appartenant à six confréries différentes[36].

36 Quelles sont les raisons qui ont conduit aux mauvais résultats des partis « soufis » aux élections parlementaires ? Entre 2011 et 2012, les Égyptiens se sont rendus aux urnes à de multiples reprises. Le calendrier électoral serré a laissé peu de temps à la préparation de la campagne électorale et des élections en général. Dans ces circonstances, le manque d'expérience des soufis dans la vie politique officielle a été fondamental. Beaucoup de citoyens qui ont adhéré aux partis soufis ne possédaient aucune expérience politique, et très peu d'entre eux avaient participé de façon active à des organisations politiques. Aussi ont-ils fait preuve d'une très mauvaise organisation dans les processus de préparation et de mise en place des listes de candidats. Le parti *Al-Tahrîr Al-Masrî*, qui avait au départ annoncé sa participation au Bloc égyptien (*Al-Kutla Al-Misriyya*), a abandonné la coalition en raison de désaccords sur les positions des candidats dans les listes peu de temps avant le début des élections. En même temps, les désaccords sur le choix des candidats, entre les responsables du parti au niveau central et ceux des antennes locales, ont mené à des retards dans l'annonce officielle des listes de candidats. De ce fait, le parti a seulement été en mesure de présenter des candidats lors des deuxième et troisième étapes. Un autre exemple – gouverné cette fois par une logique d'alliance contre les islamistes - nous est donné par le cheikh Târiq Al-Rifâʿî de la confrérie *Rifâʿiyya*, candidat sur les listes du parti des Égyptien Libres[37] (*Misriyyîn Al-Ahrâr*) qui a renoncé à sa candidature dans le gouvernorat de Giza la veille des élections, et s'est désisté en faveur du candidat indépendant ʿAmr Chubakî.

37 Si les partis soufis se caractérisent par leur manque de clarté programmatique, le même constat peut être fait à propos de leurs structures organisationnelles internes. Comme beaucoup d'autres partis, au-delà de la rédaction de règlements visant à en organiser la vie interne, leur fonctionnement reste toujours très hiérarchique. Une insuffisance qui ne peut être expliquée seulement par le manque d'adhérents et de structures locales.

38 L'autre problème, bien plus grave, a été le manque d'unité des confréries au niveau politique. S'il reflète principalement la profonde fracture au sein du Conseil des confréries soufies, ce manque d'unité a entrainé sur le plan « électoral » un manque de coordination des confréries entre elles, ainsi que l'absence d'un *leadership* clair et

commun. Les candidats présentés n'ont pas eu l'approbation collective des ordres soufis, ni du Conseil supérieur, ni des plus grosses confréries. Leurs candidatures ont été soutenues principalement par diverses petites confréries. Ainsi les partis jouissaient d'un faible autonomie par rapport à leurs milieux confrériques respectifs. Par conséquent, et toujours à cause de leur manque d'unité, les partis soufis ont également échoué dans le recrutement des candidats même dans les territoires où les soufis sont traditionnellement enracinés comme la Basse Égypte et le Sa'îd. Enfin, étant donné que les plus grandes confréries du pays sont arrivées aux urnes sans aucune consigne de vote, leurs voix courtisées par l'ensemble des formations politiques se sont dispersées entre plusieurs partis.

39 Outre ce déficit organisationnel, les partis soufis ont payé leur manque de moyens humains et financiers. Encore une fois, ces partis se sont montrés très dépendants des structures et des moyens confrériques pour mobiliser les électeurs. Mais les confréries ne sont pas les seules institutions musulmanes du pays, et sont en concurrence avec d'autres groupes, porteurs de différents projets sociaux et politiques. Le tarissement de leurs sources de revenus, comme ceux des *waqf*-s par suite des réformes successives depuis le XIX[e] siècle[38], a entraîne la perte de la place privilégiée qu'elles occupaient dans l'offre de services éducatifs (surtout dans l'enseignement de la religion), médicaux et sociaux.

40 Cependant, si les partis soufis n'ont pas réussi à mobiliser « de façon traditionnelle » des légitimités issues de l'extérieur du champ politique, ils n'ont pas davantage été capables de profiter des nouvelles stratégies électorales que le contexte juridique et politique issu de la révolution a rendues possibles. Ces dernières années, Internet et la presse ont connu un essor extraordinaire qui s'est matérialisé par la publication de nombreux journaux et sites Internet officiels ou indépendants et la multiplication de blogs lancés par des jeunes souvent affiliés à une organisation ou un parti politique. C'est dans ce climat que les partis soufis s'emploient à être actifs sur Internet, avec des résultats cependant peu satisfaisants. Ainsi, pour le parti *Al-Tahrîr Al-Masrî*, on peut distinguer entre deux sortes de sites Internet : un premier site que l'on peut qualifier d'officiel parce qu'il parle du parti et en son nom (inactif depuis plusieurs mois) et deux pages Facebook, et un deuxième site, celui de la revue de la confrérie *'Azâmiya*, qui s'occupe aussi du parti et de politique. Cette situation s'explique en partie par le fait que les nouveaux partis soufis ne disposent pas de jeunes militants organisés pour s'engager dans la campagne électorale comme concepteurs et diffuseurs de l'information. À ce propos, il est particulièrement remarquable de noter que le parti *Al-Tahrîr Al- Masrî* a eu de mal à attirer la jeunesse soufie. Par ailleurs, la Coalition des jeunes soufis et l'Association des jeunes soufis se sont empressées de retirer leur soutien à ces partis suite à la faillite du premier tour électoral, en faveur de *Al-Kutla Al-Misriyya* ou de la coalition de gauche *Al-Thawra Mustamirra*[39].

Quelques remarques conclusives sur la déconstruction d'une « fausse image » des confréries soufies

41 Comme l'a fait remarquer Chanfi Ahmad, la progressive institutionnalisation et marginalisation des confréries – commencées au début du XIX[e] siècle par les premières élites de l'État indépendant –, et la montée exceptionnelle de l' « islam politique »

durant les dernières décennies, ont pu conduire spécialistes et non spécialistes à prédire leur disparition[40]. Et pourtant il n'en a rien été. Non seulement les confréries soufies n'ont pas disparu, mais elles se revigorent en s'adaptant au monde moderne et à la mondialisation des espaces, aussi bien sur le plan doctrinal que sur celui de l'organisation. En même temps, il est apparu clairement que le poids du soufisme politique, en tant que contrepoids aux forces islamistes, a été largement surestimé[41]. Les élections parlementaires de 2011 et 2012 ont bien confirmé cette image.

42 On peut dire, en effet, que le soufisme politique est aujourd'hui dans une impasse, même s'il reste un facteur potentiel de mobilisation populaire. Cette impasse a différentes origines : elle provient des apories d'un projet politique et social encore très faible lorsqu'il se trouve confronté à une réelle compétition politique ; mais aussi du fait que, durant ces dernières décennies, les Frères musulmans, concurrencés par le salafisme, ont constitué la principale expression de l'islam politique, tandis que les autres acteurs islamiques se sont plutôt présentés comme une force d'appoint, inévitablement conservatrice, des régimes ; mais encore du fait, enfin, qu'une situation stable et durable de marginalisation latente a souvent entraîné la religiosité soufie vers des formes communautaires, individuelles, parfois « standardisées », détachées d'une véritable participation au monde extérieur aux confréries. En outre le passage au politique d'une partie très minoritaire des soufis égyptiens a mis en évidence le fait que le contrôle de la base humaine, vrai pilier des confréries, leur échappe complétement ou n'est pas aussi évident qu'il y paraît.

43 Mais cette impasse n'est pas seulement une donnée que nous formulons à partir des résultats électoraux, de leur échec dans le paysage politique national ou de l'analyse de leurs programmes électoraux. Elle se lit surtout, en négatif, dans la tentative menée par les organisations soufies de se présenter à l'opinion publique soit en tant que force « apolitique » – parfois « indifférente » ou « détachée de la politique » –, soit comme force « laïque » et « alternative », parce qu'opposée à l'idéologie et aux stratégies islamistes. Or, ces deux stratégies de présentation de soi se conforment à des stéréotypes persistants utilisés par les adversaires du soufisme. Je n'en citerai ici que quelques-uns.

44 Tout d'abord, ces présentations font l'impasse sur la diversité des histoires, des croyances, des personnalités, des intérêts des acteurs qui sont rangés dans la catégorie « soufisme » ou « soufi ». Comme j'ai essayé de le démontrer, elles simplifient à l'extrême un phénomène beaucoup plus complexe, où entrent en jeu divers aspects et divers acteurs. Deuxièmement, l'idée selon laquelle les soufis se seraient toujours désintéressés – plus ou moins explicitement – des questions politiques qui, au contraire, ont été au centre des réflexions et des activités des « oppositions » au pouvoir, a permis un tir nourri contre eux. En réalité, on sait de longue date que l'apolitisme des confréries soufies est très relatif. Certes, il est probable que la religiosité telle que certains soufis et certaines confréries l'ont vécue peut se montrer favorable à l'acceptation des pouvoirs en place. En même temps on a pu constater à plusieurs occasions que les pouvoirs prêtent volontiers un soutien tantôt officiel, tantôt discret aux dignitaires religieux comme les soufis. Tout cela, cependant, n'autorise pas à dire que les soufis sont indifférents à la vie sociale ou politique, comme le disent et le répètent trop facilement beaucoup de musulmans et d'Occidentaux après la vague du réformisme et du modernisme. Tout d'abord, parce qu'à travers des réseaux, notamment clientélistes, apparemment informels mais en réalité bien structurés, les

confréries ont réussi à influencer, depuis toujours, la politique égyptienne. Ensuite, il a été amplement démontré que si le pouvoir en Égypte a utilisé les confréries soufies selon ses intérêts, les cheikhs des confréries ont à leur tour amplement profité des possibilités que leur laissait le pouvoir pour consolider leur autorité sur leur confrérie ou pour se lancer dans la politique[42].

45 Troisièmement, l'image des soufis comme gardiens – nécessairement « modérés » – de l'orthodoxie d'un islam tolérant et idéologiquement hostile à l'islam des islamistes est d'autant plus prégnante que le discours des « soufis réformistes » présente volontiers le soufisme comme un enseignement de purification de l'âme et d'acquisition des vertus musulmanes, se faisant plus discret sur les aspects « mystiques » de la doctrine[43]. On a assisté, dans la campagne électorale, au renouveau des dynamiques oppositionnelles dans lesquelles l'instrumentalisation politique de la religion se présente sous forme d'une stricte division entre « différents islams ». Plus important encore, cette perception est de plus en plus intériorisée par le « soufisme politisé », à tel point que ses représentants n'ont pas hésité – au moins au début – à rejoindre une formation politique, *Al-Kutla Al-Misriyya*, expression du courant laïque et libéral, au sein duquel ils représentaient le seul parti d'inspiration religieuse. La chose ne manque pas de surprendre si l'on considère que les formes populaires de religiosité relevant des modes traditionnels et locaux d'expressions de l'islam, et dont le soufisme se nourrit, ont été depuis toujours l'objet de sévères critiques de la part des réformistes de toutes tendances et des libéraux laïcs, qui les assimilent à la pauvreté, à l'ignorance, et à la culture populaire. Mais évidemment, dans le cadre des élections, nous assistons à une réhabilitation d'un « soufisme standardisé », pour essayer de contrecarrer l'islam politique et le fondamentalisme. Par ailleurs, il est vrai qu'en politique, les libéraux et les sécularistes ont des points communs avec les soufis : plutôt libéraux en politique et en économie, ces derniers sont inquiets de la puissance de l'islamisme dans un pays où ils craignent de devoir rester dissimulés pour un certain temps encore.

46 Enfin, l'idée que les confréries, avec leurs structures, leurs hiérarchies religieuses et leurs centres de pouvoirs – surtout dans le monde rural –, pouvaient être facilement transformées en hiérarchies politiques s'est révélée erronée. Chefs de familles célèbres et puissantes, véritables clans, les cheikhs soufis détenaient au-delà de l'autorité religieuse, une potentielle autorité économique, sociale et politique. En réalité, les élections parlementaires illustrent au niveau local, dans la campagne électorale comme dans les résultats du scrutin législatif, la faible propension des électeurs à se mobiliser ou à se laisser mobiliser en terme confrériques. En effet, dans les circonscriptions « à forte densité soufie » les voix des électeurs ne se sont pas reportées sur leurs condisciples de la confrérie. Ce qui montre que les confréries, aujourd'hui, ne peuvent plus compter uniquement sur l'adhésion automatique des groupes sociaux. L'émergence de nouvelles classes et couches sociales, de nouveaux acteurs aussi (femmes, jeunes et notamment étudiants), le phénomène d'individualisation de l'affirmation religieuse et la dislocation du tissu « traditionnel », ont profondément changé les rapports entre la confrérie et la structure sociale traditionnelle. Des données différentes aboutissent à la formation de nouvelles règles du jeu social, de nouvelles valeurs, et constituent des enjeux autonomes de confrontations et de conflits. La culture de la domination et de la force, mais aussi du clientélisme et de la fidélité, ne suffit plus à expliquer la politique égyptienne post-révolutionnaire, ni les enjeux électoraux. Dans notre cas le *cha'ab* égyptien à la recherche d'un projet politique n'a pas ou très peu été attiré par les confréries. De fait, cela signifie que l'obtention d'un

soutien électoral, tout comme la résolution des conflits, passe désormais par le consensus et la persuasion.

Conclusion

47 Les questions qui se posent sont les suivantes : quel est l'avenir de la mystique « politisée », ou du « soufisme politique », en Égypte au cours de la période à venir, surtout à la lumière de l'échec électoral subi par les partis « non religieux » lors des élections parlementaires puis des élections présidentielles, face à la supériorité écrasante des islamistes en tant que force hégémonique ? Quel rôle sera amené à jouer le soufisme dans la nouvelle configuration égyptienne ? Et encore, comment préserver son identité ?

48 Autant ce rôle était bien assis durant l'ère précédente, autant il risque désormais de se trouver soit, dans le cas du Conseil soufi, limité à une place « institutionnelle » dont l'activité sera encore moins indépendante, objet de consignes strictes et très coercitives, soit de se trouver placé, dans le cas des « partis soufis », dans le sillage des clivages et des antagonismes politico-religieux d'une Assemblée « démocratiquement » élue, au sein de laquelle les islamistes risquent encore une fois d'avoir la majorité et d'imposer leur logique. De même, la faible cohésion des confréries n'est pas un facteur positif dans les jeux politiques et électoraux, surtout à un moment où il faut faire face à des mouvements très bien organisés et fortement influents.

49 La faiblesse et le blocage des partis politiques soufis et en même temps leur inexpérience, leur fragilité interne, leur flou idéologique et enfin leur image brouillée aux yeux de l'opinion publique, incitent à réfléchir d'abord sur leurs choix politiques et enfin à l'opportunité même de créer des formations politiques qui se définissent comme « soufies ». Dans ce sens les partis soufis pourraient se transformer en purs partis politiques où l'aspect communautaire et confrérique serait mis au second plan. On peut, certes, formuler des hypothèses concernant le maintien de ces partis, leur fusion, ou leur union dans une coalition. Mais l'épreuve des prochaines élections sera sans doute la plus significative pour la définition du positionnement des forces politiques soufies dans le champ politique, et surtout pour en évaluer l'ampleur et la portée.

BIBLIOGRAPHIE

ALI HASSAN A., 2011, *Political Role of Sufi Orders in Egypt after the January 25 Revolution*, Al-Jazeera Network, http://studies.aljazeera.net/ResourceGallery/media/Documents/2011/8/23/201182385744117734Political%20role%20of%20sufi%20orders%20in%20egypt.pdf

Amin S., 17 mai 2011, « 2011 : Le printemps arabe ? », *Politique Actu*, http://www.politique-actu.com/dossier/2011-printemps-arabe-samir-amin/271652/

Arberry A. J., 1950, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, London, George Allen and Unwin Ltd.

Belal Y., 2006, « Mystique et politique chez Abdessalam Yassine et ses adeptes », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 135, p. 165-184.

Ben Néfissa S., 2012, « Temps électoral, temps révolutionnaire et idiome islamiste en Égypte », *in* « La gouvernance en révolution(s) », *Chroniques de la Gouvernance 2012*, Paris, ECLM, p. 205-215.

- 2012, « Trajectoires transitionnelles et élections en Tunisie et en Égypte », *Confluences méditerranée*, vol. 3, n° 82, p. 9-27.

Brown J., 2011, "Salafis and Sufis in Egypt", *in* BROWN J. *et al.* (eds), *Post-Revolutionary Egypt: New Trends in Islam*, Washington D.C., Carnegie Endowment for International Peace, http://carnegieendowment.org/files/salafis_sufis.pdf

Chanfi A., 2006, « Introduction : le renouveau de l'islam soufi », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 135, p. 9-15.

Chih R., 2000, *Le soufisme au quotidien. Confréries d'Égypte au XX^e siècle*, Paris, Sindbad.

- 2002, « Un soufi réformiste, le cheikh Muhammad Hasanayn Makhlûf (1861-1936) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 95-98, p. 189-204.

Chih R. & Mayeur-Jaouen C. (dir.), 2010, « Le soufisme à l'époque ottomane », *Cahier des Annales islamologiques*, vol. 29, p. 9-19.

De Jong F., 1978, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt*, Leiden, Brill.

-1983, "Aspects of the Political Involvement of the Sufi Orders in Twentieth-Century Egypt (1907-1970)", *in* Warburg G. & Kupferschmidt U. M., *Islam, Radicalism and Nationalism in Egypt and the Sudan in 20th Century*, New York, Praeger, p. 183-212.

- 1999, "Opposition to Sufism in Twentieth-Century Egypt (1900-1970): A Preliminary Survey", *in* De Jong F. & Radke B. (eds.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden, Brill, p. 310-323.

Étienne B., 2003, « L'Islamisme comme idéologie et comme force politique », *Cités*, vol. 2, n° 14, p. 45-55.

Gilsenan M., 1967, "Some Factors in the Decline of the Sufi Orders in Modern Egypt", *The Muslim World*, n° 67, p. 11-18.

Luizard P.- J., 1990, « Le soufisme égyptien contemporain », *Égypte/Monde arabe*, vol. 1, n° 2, p. 36-94.

Meier F., 1957, « Soufisme et déclin culturel », *in* Brunschvig R. (ed.), *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam. Actes du Symposium international d'histoire de la civilisation musulmane, Bordeaux, 25-29 juin 1956*, Paris, Besson et Chantemerle, p. 217-246.

Trimingham J. S., 1971, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, Clarendon Press.

Weismann I., 2005, "The politics of popular religion : Sufis, Salafis, and Muslim Brothers in 20th Century Hamah", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 37, n° 1, p. 39-58.

NOTES

1. Ces chiffres sont à prendre avec précaution, d'abord par manque de sources objectives, ensuite parce que le nombre d'adhérents à une confrérie est notamment très difficile à estimer du fait de la structure même de cette institution.

2. Rachida Chih, *Le soufisme au quotidien. Confréries d'Égypte au XX^e siècle*, Paris, Sindbad, 2000, p. 32.

3. Fred de Jong, "Aspects of the Political Involvement of the Sufi Orders in Twentieth-Century Egypt (1907-1970)", *in* Gabriel Warburg and Uri M. Kupferschmidt, *Islam, Radicalism and Nationalism in Egypt and the Sudan in 20th Century*, New York, Praeger, 1983, p. 183-212.

4. Le politologue égyptien marxiste Samir Amin écrit : « Il reste qu'il faut s'attendre à des luttes violentes entre courants religieux islamistes en Égypte. Car l'ilam historique dominant est "soufi", et les confréries rassemblent aujourd'hui 15 millions de fidèles. Un islam ouvert, tolérant, insistant sur la conviction individuelle plutôt que sur la pratique des rites ("il y a autant de voies vers Dieu que d'individus" disent-ils). Le soufisme égyptien a toujours été tenu en suspicion par les pouvoirs d'État » (S. Amin, « 2011 : Le printemps arabe ? », *Politique Actu*, 17 mai 2011, http://www.politique-actu.com/dossier/2011-printemps-arabe-samir-amin/271652/

5. F. de Jong, *op. cit.*

6. En vérité, depuis les années 90, et surtout 2000 les célébrations soufies ont été de plus en plus soumises à des mesures de restrictions, notamment dans l'usage de l'espace urbain, et dans les modalités même de leur organisation. Notamment les *mawlid*-s au Caire, ou dans le sud de l'Égypte, officiellement, au nom de considérations sécuritaires.

7. Un lieu commun de la science politique veut que ce qu'on appelle « islamisme » s'oppose au soufisme. Cependant, plusieurs études n'ont pas manqué de contredire ce postulat en soulignant la rigidité de la différentiation (Itzchak Weismann, "The politics of popular religion : Sufis, Salafis, and Muslim Brothers in 20th Century Hamah", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 37, n° 1, 2005, p. 39-58 ; Youssef Belal, « Mystique et politique chez Abdessalam Yassine et ses adeptes », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 135, 2006, p. 165-184). Nous sommes bien conscients, donc, des limites d'une telle dichotomie mais dans un but de simplification (l'usage du terme est d'ailleurs amplement controversé) nous avons décidé de ne pas nous écarter de la manière dont la science politique traite le phénomène dit « islamiste » (Bruno Étienne, « L'Islamisme comme idéologie et comme force politique », *Cités*, vol. 2, n° 14, 2003, p. 45-55).

8. Il existe un vaste ensemble d'orientalistes et d'historiens qui ont parlé du « déclin » du soufisme. Voir, par exemple : Arthur J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, London, George Allen and Unwin Ltd., 1950 ; John Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, Clarendon Press, 1971 ; Fritz Meier, « Soufisme et déclin culturel », *in* Robert Brunschvig (ed.), *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam. Actes du Symposium international d'histoire de la civilisation musulmane, Bordeaux, 25-29 juin 1956*, Paris, Besson et Chantemerle, 1957 ; Michael Gilsenan, "Some Factors in the Decline of the Sufi Orders in Modern Egypt", *The Muslim World*, n° 67, 1967, p. 11-18.

9. Voir : R. Chih et Catherine Mayeur-Jaouen (dir.), « Le soufisme à l'époque ottomane », *Cahier des Annales islamologiques*, vol. 29, 2010, p. 9-19.

10. Ammar Ali Hassan, *Political Role of Sufi Orders in Egypt after the January 25 Revolution*, Al-Jazeera Network, 2011, http://studies.aljazeera.net/ResourceGallery/media/Documents/
2011/8/23/201182385744117734Political%20role%20of%20sufi%20orders%20in%20egypt.pdf ;

Jonathan Brown, "Salafis and Sufis in Egypt", *in* J. Brown *et al.* (eds), *Post-Revolutionary Egypt: New Trends in Islam*, Washington D.C., Carnegie Endowment for International Peace, 2011.

11. Rabha ʻAllâm, chercheur au "Al-Ahram Center of Political and Strategic Studies", a parlé de la confrérie *ʻAzâmiyya* comme « *the most politicized order in terms of opposing the old regime* ». Fondée au Soudan par un cheikh égyptien, Sayyid Muhammad Mâdî Abû Al-ʻAzâyim (1869 – 1937), qui joua un rôle important dans le débat sur le califat (il se montra hostile au transfert du califat contre la position officielle du cheikh suprême des confréries soufies) et dans la lutte anti-britannique. Elle fut la seule confrérie, durant la guerre de Palestine (1948–1949), à armer et à envoyer au front un certain nombre d'adeptes. Cette confrérie s'imposa rapidement comme le porte-parole d'un énergique soufisme réformiste. Voir R. Chich, *op. cit.*, p. 36.

12. Parmi les raisons qui justifiaient le « coup d'État » commis à l'intérieur du Conseil supérieur des confréries soufies, il y avait aussi la suspicion selon laquelle le cheikh ʻAzâyim et sa confrérie étaient manipulés par l'Iran. D'autre part, la confrérie a souvent été accusée d'avoir appelé les Égyptiens à suivre la foi chiite. Ce qui n'est pas du tout étrange, si l'on tient compte du fait que la *ʻAzâmiyya* a été la première confrérie égyptienne a célébrer la naissance de ʻAlî ibn Abû-Tâlib. Il faut toutefois rappeler que l'équation entre soufisme et chiisme et surtout entre cheikh de confrérie et imâm chiite fait partie de l'arsenal traditionnel des arguments avancés par les adversaires du soufisme.

13. Entre autres les *tarîqas* : *Jâzûliyya, Sâwiyya-Khalwatiyya, Tijâniyya, Khalwatiyya-Châdiliyya, Jaririyya, Hâchimiyya, Jaʻfariyya Ahmadiyya, Khatîbiyya, Hisafiyya.*

14. Le dernier président qui est intervenu directement dans les affaires du Conseil des soufis est Nasser. Le cheikh Ahmad Al-Sawî fut démis de ses fonctions en 1957 et remplacé par le cheikh Muhammad Mahmûd ʻIlwân qui dirigea le Conseil durant tout l'époque nassérienne (Pierre-Jean Luizard, « Le soufisme égyptien contemporain », *Égypte/Monde arabe*, vol. 1, n° 2, 1990, *op. cit.*, p. 47-48).

15. Les confréries sont : *Tijâniyya, Jazûliyya, Hâchimiyya-Khalwatiyya, Sâwiyya-Khalwatiyya, Disûqiyya – Muhammadiyya.*

16. Les cheikh*s* sont : le cheikh ʻAbd Al-Khâliq Al-Chabrâwî de la confrérie *Al-Chabrâwiyya*, le cheikh Muhammad Al-Charnûbî de la confrérie *Charnûbiyya*, le cheikh ʻIsa Al-Jûharî de la confrérie Al-Jûhariyya, le cheikh Mustafâ Al-Sâfî de la confrérie *Al-Hâchimiyya Al-Châdiliyya*, le cheikh ʻAlî Al-Khudhîrî de la confrérie *Al-Saʻîdiya*, le cheikh Hânî Al-Imbâbî de la confrérie *Al-Imbâbiyya*, le cheikh Muhammad Yûsif Marwân de la confrérie *Al-Marwâniyya Al-Khalwatiyya*, le cheikh Sayyid Al-Dhahbî et le cheikh ʻAbd Al-Bâqî Al-Habîbî de la confrérie *Al-Habîbiyya*.

17. En réalité la confrérie *ʻAzâmiyya* dont le cheikh Abû Al-ʻAzâyim est le chef ont soutenu la révolution égyptienne dès les premiers jours. Ces communiqués sont présents sur Internet dans le site de la revue de la confrérie *Al-Islam Watan* (« L'Islam est une patrie »). http://www.islamwattan.com/

18. *Al-ʻArabiyya*, 17 février 2011, http://www.alarabiya.net/articles/2011/02/17/138082.html

19. Al-Masrî Al-Yawm, 03 mars 2011, http://www.almasryalyoum.com/node/338369

20. Le communiqué est présent sur la page Facebook du parti. Il a été publié sur le site le 2 mars 2011 : https://www.facebook.com/HizbalTahririalMisry.

21. La position du parti est bien expliquée dans le *bayân* de la confrérie *ʻAzâmiyya*, numéro 8 du 19 juillet 2011. Il déclare : « Nous, en dépit de notre soutien aux révoltes de la place Tahrir, ne sommes pas contre le Conseil militaire. Néanmoins nous présentons nos réclamations au Conseil Militaire en sa qualité de tuteur du pays à l'heure actuelle ».

22. Sarah Ben Néfissa, « Trajectoires transitionnelles et élections en Tunisie et en Égypte », *Confluences méditerranée*, vol. 3, n° 82, 2012, p. 9-27.

23. S. Ben Néfissa, « Temps électoral, temps révolutionnaire et idiome islamiste en Égypte », *in* « La gouvernance en révolution(s) », *Chroniques de la Gouvernance 2012*, Paris, ECLM, 2012, p. 205-215.

24. Dans ce sens il faut dire que la position du parti de la Libération Égyptienne (*Al-Tahrîr Al-Masrî*) reproduit les thèses de Al-Azhar et du Conseil supérieur des confréries soufies. À ce propos voir le numéro 404 (juin 2012) de la revue *Al-Tassawuf wal-Islâm* qui s'appelle *Al-Islâm wal-dawlâ al-madaniyya.*

25. *Masress*, 6 août 2011, http://www.masress.com/rosaweekly/120819

26. Le communiqué se trouve sur la page Facebook du parti. La date de publication est le 2 mars 2011.

27. *Al-Ahrâm*, 7 août 2011, http://digital.ahram.org.eg/articles.aspx?Serial=594552&eid=701

28. *Al-Misriyyûn*, 1er novembre 2011, http://www.almesryoon.com/news.aspx?id=51426

29. *Al-Yawm Al-Sâbiʻ*, 1er novembre 2011, http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=473267&SecID=97

30. *Al-Tasawwuf*, n° 398, janvier 2012.

31. *Al-Watan*, http://www.elwatannews.com/news/details/277

32. *Al-Masrî Al-Yawm*, 25 octobre 2011, http://www.almasryalyoum.com/node/508659

33. Voir le site officiel du « Conseil judiciaire supérieur pour les élections », http://www.elections2011.eg/index.php/statistics/lists-results-on-map

34. Ces données ont finalement été confirmées par le président du parti, Ibrâhîm Mustafâ Zahrân, dans un entretien privé. Les deux candidats sont Zaynab Muhammad dans le gouvernorat de Sohag et Fahmî Abâza dans Charqiyya.

35. *Al-Masrî Al-Yawm*, 6 novembre 2011, http://www.almasryalyoum.com/node/512465

36. Les confréries sont : la Rifâʻiyya, la Barhâmiyya, la Saʻîdiyya, la Disûqiyya, la Muhammadiyya, la Naqchbandiyya, la Jâzûliyya, la Muhammadiyya Châdhiliyya, la Hâmidiyya Châdhiliyya.

37. *Al-Yawm Al-Sâbiʻ*, 5 novembre 2011, http://www1.youm7.com/News.asp?NewsID=546159&SecID=97

38. Le début de la systématisation et de l'institutionnalisation des confréries soufies date du XIXe siècle, plus précisément du règne de Muhammad ʻAli. En 1812, le vice-roi promulgua un *firman* attribuant au cheikh Muhammad Al-Bakrî une autorité exclusive sur toute la mystique. Sur l'institutionnalisation de la mystique en Égypte voir F. de Jong, 1978, *Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt*, Leiden, Brill.

39. *Al-Youm Al-Sâbiʻ*, 2 octobre2011, http://www3.youm7.com/News.asp?NewsID=545721

40. Ahmed Chanfi, « Introduction : le renouveau de l'islam soufi », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 135, 2006, p. 9-15.

41. Il faut rappeler à ce propos que les confréries soufies ont déjà été utilisées par le régime de Nasser pour combattre l'opposition menée par les Frères Musulmans. À ce propos, voir : F. de Jong, "Opposition to Sufism in Twentieth-Century Egypt (1900-1970): A Preliminary Survey", *in* F. de Jong and Bernd Radtk (eds.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden, Brill, 1999, p. 310 ; F. de Jong, "Aspects of the Political Involvement of the Sufi Orders", *op. cit.*, p. 161.

42. P.-J. Luizard, *op. cit.*, p. 72.

43. R. Chih, « Un soufi réformiste, le cheikh Muhammad Hasanayn Makhlûf (1861-1936) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 95-98, 2002, p. 203.

RÉSUMÉS

Les premières élections législatives égyptiennes suivant la révolution de 2011 ont été les plus compétitives de tous les temps. Des dizaines de nouveaux partis politiques étaient prêts à remplir le vide laissé par la disparition de Moubarak et du parti national démocratique. Dans ce nouveau contexte, une minorité de confréries soufies se sont mobilisées. Ainsi, plusieurs partis pro-soufis sont apparus sur la scène politique, et des sheikhs soufis de premier plan ont rompu avec leur tradition d'« apolitisme » en participant ouvertement à l'arène politique. Ce processus a été encouragé par de vieilles rancunes à l'encontre du Conseil suprême des confréries soufies, le spectre de l'islam politique et la peur de l'hostilité des salafistes. Ils semble cependant, étant donné leurs mauvais résultats électoraux, que les partis pro-soufis se révéleront incapables de transformer en influence politique la forte présence des confréries soufies au sein de la société égyptienne. Cet article présente les premiers résultats d'une analyse des programmes électoraux et des campagnes menées par les principaux partis soufis, en se concentrant sur l'impact des facteurs historiques, mais aussi de celui du processus révolutionnaire et de la complexe « transition du pouvoir » sur leurs stratégies politiques. Par ailleurs, cet article se saisit de l'occasion pour s'interroger sur le soufisme contemporain, ses permanences et ses changements.

The first Egyptian parliamentary election after the 2011 revolution was more competitive than ever before. Dozens of new parties were ready to fill the political gap of the post-Mubarak era. In this new context, a minority of Sufi brotherhoods was also mobilized. So far, various political pro-sufi parties have turned up on the scene and prominent Sufi sheikhs broke with their "apolitical" tradition by openly participating in the political arena. Old grudges against the leadership of the Supreme Council of Sufi Orders, the spectrum of political Islam and the fear of Salafists' hostility have encouraged this process. It seems likely, however, that in view of the bad election results, the pro-sufi parties will be incapable to extend the ubiquity of the brotherhoods in Egyptian society into real political influence. This article presents a preliminary analysis of electoral programs and campaigns of the principal Sufi parties, focusing on the impact of the historical background, the revolutionary process and the complex phase of "power transition" on their political strategies. Moreover, this is an occasion to reflect on Sufism today and its developments and continuities.

INDEX

Mots-clés : soufisme, sheikhs, confréries, politisation, partis
Keywords : Sufism, Sheikhs, Brotherhoods, Politicization, Political Parties

AUTEUR

COSTANTINO PAONESSA

Costantino Paonessa est inscrit à l'université *La Sapienza* de Rome, où il termine une thèse portant sur « l'antagonisme entre la *Salafiya* et le soufisme en Égypte à la fin du XIX^{e} siècle et début du XX^{e} siècle à travers le cas du sheikh Muḥammad Amîn Al-Kurdî ».
Costantino Paonessa is a PhD candidate at the Roma university La Sapienza*. His thesis concerns the "antagonism between* Salafiya *and Sufism in Egypt at the end of the 19th century and at the beginning of the 20th century through the case of the sheikh Muḥammad Amîn Al-Kurdî".*