ميكام
مركز ميريان
للدراسات المتقدمة
في المنطقة المغاربية

MECAM
Merian Centre
For Advanced Studies
In The Maghreb

MECAM Papers

5

Quietist Salafsm Between (Neo)liberal Apprehensions and Convergence

Le salafsme quiétiste entre appréhensions et convergences (néo) libérales

Guy Eyre

Philipps Universität Marburg
UNIVERSITÄT LEIPZIG
UNIVERSITÉ DE TUNIS جامعة تونس
Université de Sfax TUNISIE
GIGA German Institute for Global and Area Studies Leibniz-Institut für Globale und Regionale Studien
Forum Transregionale Studien
Bundesministerium für Bildung und Forschung

Table of content
Table des matières

Version Anglais : **Quietist Salafsm Between (Neo)liberal Apprehensions and Convergence** 1

Version Francais : **Le salafsme quiétiste entre appréhensions et convergences (néo) libérales** 9

ميكام
مركز ميريان
للدراسات المتقدمة
في المنطقة المغاربية
MECAM
Merian Centre
For Advanced Studies
In The Maghreb
MECAM Papers

Guy Eyre

Quietist Salafism Between (Neo)liberal Apprehensions and Convergence

MECAM Papers | Number 05 | July 15, 2023 | https://doi.org/10.25673/108767 | ISSN: 2751-6474

Salafism – a scripturalist, literalist, transnational Sunni Islamic movement – is one of the most influential contemporary Islamic ideologies. Salafis tend to reject liberalism and democratic politics and often urge strict obedience to incumbent regimes, including illiberal and authoritarian states, in the name of political security.

- The typical Salafi rejection of liberal democratic politics and liberalism is generally based on the argument that these concepts and practices are "un-Islamic" and rooted in "forbidden," "Western" ideologies. Further, there is usually little convergence between the thinking of Salafi actors and the economic injunctions of liberalism and neoliberalism.
- Through an in-depth study of the largest and most prominent Salafi group in Morocco – the quietist Dor al-Qur'an association, centred around Sheikh Muhammad ibn 'Abd al-Rahman al-Maghrawi – this paper argues that despite these Salafis' deep apprehensions vis-à-vis liberalism and their general disregard for questions of the economy and the market, there are in fact striking affinities between the political and societal prescriptions of liberalism and neoliberalism and those of Dor al-Qur'an.
- The paper contrasts these Dor al-Qur'an Salafis' thinking vis-à-vis individual responsibility, "crisis," the state, and societal transformation with that of their Islamist competitor, the Moroccan Islamist Party of Justice and Development (PJD).

CONTEXT

There are some striking similarities between quietist Salafi thinking in Morocco and key political and societal dictates of liberal and neoliberal logics. These traditions all variously vilify the state as a means of effecting individual and, ultimately, societal transformation. They also variously locate matters of responsibility at the level of each individual, rather than at the level of society or the state.

SALAFISM AND ITS SUB-TYPES – CONTEXTUALIZING THE DEBATE

Salafism is one of the most influential contemporary Islamic ideologies (Bano 2021: 3). It can be described as a scripturalist, literalist, transnational Sunni Islamic movement. It is also centred on a theology (or '*aqīda*) stressing a return to the beliefs and practices of the first three generations of Muslims – *al-salaf al-ṣāliḥ* ("pious ancestors") – and a particular conception of *tawḥīd*, or God's oneness, and thus of a complete submission to God. Scholarship on Salafism analyses the basic tenets of Salafi doctrine, Salafism's popular appeal, its relationship with politics and violence, and its nature as both a transnational and local phenomenon.

Scholars identify several Salafi sub-types: quietists (*al-salafiyya al-'ilmiy*), politicos, and jihadis. Quietist Salafis, the focus of this paper, view institutional and oppositional politics as a diversion that threatens to degrade the purity of Islam by introducing human desires and emotions into it. They also disavow criticism of Muslim rulers. Quietist Salafis are in many ways the true heart of the movement and the largest cohort within contemporary Salafism. By contrast, politico Salafis believe that they understand the intricacies of current affairs and are therefore better placed to apply the Salafi creed to contemporary issues. They thus engage in institutional and oppositional politics. Finally, jihadi-Salafis argue that neither quietist nor politico Salafis sufficiently comprehend the amount of un-Islamic influence and corruption amongst (Arab) rulers today. They therefore advocate unseating these leaders through revolutionary violence.

Existing scholarship argues that given their focus on the purification of religious doctrine and ritual worship, quietist Salafis typically have little to say about the economy. Perhaps unsurprisingly, there has therefore been fairly limited scholarly work on the relationship between neoliberal logics and Salafi political thinking. One recent exception, however, is Cavatorta and Resta's work (2019; see also Adraoui (2019) and Amghar (2020)), which shows that with the recent emergence of Salafi political parties – particularly in Egypt – Salafis have formulated economic policies that emphasise job creation, welfare, and income redistribution. These Salafis do so via their increasingly pragmatic approach to policymaking, one that seeks to appeal to a broader set of voters beyond the confines of Salafi communities. Cavatorta and Resta observe that whilst these Salafi approaches appear to be "in line with traditional leftist thinking about state intervention" (Ibid: 2), these Salafi parties envision a restricted role for the state in redistributive policies and tend to underscore the role of "private or semi-private religious entities" in leading "welfare programmes" or conducting "productive investments." In short, Cavatorta and Resta conclude that these Salafi parties emphasise "greater reliance on social solidarity than on the state" (Ibid: 3). In doing so, Salafi economic thought appeals not only to these redistributive ideas but also to "neoliberal economic principles." By contrast, other, smaller Salafi parties in Egypt endorse this relationship between individual piety and neoliberal economic policies.

Elsewhere, Stadlbauer (2021) underscores Salafis' adherence to what she calls the "modern" "values of individuality and reliance on the 'self'." Rock-Singer (2022: 2) points to Salafis' particular "approach to the social world" whereby they assume "a broad, anonymous, and homogenous space [that is] bereft of stabilizing social structures, yet filled with individuals tasked with regulating themselves as they communicate ethical positions and political allegiances alike." Building on this analysis, this paper fleshes out this strand of thinking within Morocco's quietist Salafi milieu and, in doing so, outlines key points of convergence and difference vis-à-vis liberalism and neoliberal logics specifically.

On first blush, connecting quietist Salafism with liberalism and neoliberalism appears oxymoronic. Quietist Salafis in Morocco, for example, focus on individual piety, Islamic

education, and the "purification" of religious doctrine and prayer rituals. They generally appear to have little to say about the economy and the market. Furthermore, scholars observe that where quietist Salafis do engage directly with matters of politics, they berate liberalism – particularly its focus on individual rights and liberal democracy – as "un-Islamic" and as exemplifying "Western" ideas and practices. For example, in the published works and lectures of quietist Salafis associated with the Dor al-Qur'an group in Morocco, and during my conversations with them (2016–2020), they explicitly rebuke "liberalism" and liberals' advocacy of "secularism" and "democracy" as "foreign" and "non-Islamic" concepts and practices that, through their majoritarianism, have allowed for the rule of "unlearned" individuals. In the words of Dor al-Qur'an's founder and leader, al-Maghrawi, political participation "in all Arab countries [has been] mostly a failure because it follows the path of [...] liberal currents" (Maghress 2011). The persistent dominance of other political forces in Morocco – not just "secularists" and "liberals," but also Sufis, Shī'ī, and poorly educated individuals – means that politicians legislate not God's laws and rules, but rather "what most people want." In the eyes of Dor al-Qur'an, therefore, liberalism and democracy preclude any substantive Islamic reform and facilitate the grave sin of positioning humans as elected political rulers in ways that violate the sole dominion of God.

Additionally, quietist Salafis are typically distinguished by a strict avowal of obedience towards the incumbent political ruler (*walī al-āmr*). This means that they publicly support incumbent autocratic regimes – regimes that engage in policies of repression that neglect and violate liberal rights. Additionally, this quietist Salafi injunction to political obedience often encompasses a harsh rebuke of citizens who publicly criticise or protest illiberal and/or authoritarian regimes.

However, by closely analysing the everyday thinking practices of not just elite, but also middle-ranking and rank-and-file, quietist Salafi actors in Morocco, this paper argues that the thinking of these quietist Salafi figures in Morocco encompasses a set of ideas about state power, societal reform, state–society relations, and individual responsibility. These ideas indicate a series of oppositions to, but also convergences with, facets of liberalism and neoliberalism. By contrasting the ideas of these quietist Salafis with those of competing Islamist political parties in Morocco, this paper maintains that liberalism's and neoliberalism's vilification of the state as a means of effecting individual and, ultimately, societal transformation, their radical emphasis on the individual, and their insistence on the state's primary role as providing social order are also at the core of Salafi quietist contemporary political thinking in Morocco.

QUIETIST SALAFISM IN MOROCCO

A Salafi trend slowly metamorphosed into a movement in Morocco centred on Marrakech following the 1974 return to Morocco of the preacher Muhammad Taqi al-Din 'Abd al-Qader al-Hilali (d. 1987) (Tozy 2009). Al-Hilali studied in Saudi Arabia and taught as a professor of Islamic Studies at the Islamic University of Medina under his patron, 'Abd al-'Aziz ibn Baz (d. 1999) (Lauzière 2015: 202). Maintaining private correspondence and close relations with key figures within the Wahhabi '*ulamā*' – Muhammad Hamid al-Fiqqi (d. 1959), Muhammad Nasir al-Din al-Albani (d. 1999) and, in particular, the aforementioned Ibn Baz – al-Hilali received financial support from Saudi Wahhabi institutions (Ibid: 209 & 214). Few Moroccans benefitted more directly from al-Hilali's close connections to the Saudi religious establishment than his protégé, Muhammad ibn 'Abd al-Rahman al-Maghrawi (1948–). A native of eastern Morocco, al-Maghrawi attended classes run by al-Hilali, where the former won a letter of recommendation from his mentor that paved the way for his studies at the Islamic University of Medina (Aboullouz 2008: 131). Having completed his Ph.D. there on Salafi doctrine (*'aqīda*), al-Maghrawi returned to Marrakech

and established a Salafi association popularly referred to as Dor al-Qur'an in 1976. He remained closely aligned with Ibn Baz, the grand mufti of Saudi Arabia and luminary of quietist Salafism.

Between 1979 and 2000, the palace-oriented political establishment in Morocco (or *makhzen*) permitted the spread of Salafism. It considered Dor al-Qur'an a means of undercutting domestic Islamist and leftist challenges. Consequently, Dor al-Qur'an expanded its socio-religious presence through mosques and associations. However, the terrorist bombings in Casablanca on 16 May 2003 shattered Dor al-Qur'an's working relationship with the makhzen. A regime crackdown on Salafi networks ensued, and although the wider quietist Salafi milieu had not been implicated in the attacks, Dor al-Qur'an's centres in Marrakech were closed en masse.

Yet, eight years later in 2011, a wave of demonstrations under the banner of the 20 February movement spread across Morocco. Protestors called for economic and political reform. Unlike their counterparts elsewhere in the region, they did not publicly challenge King Mohammed VI's position or impugn the monarchy. On the condition that al-Maghrawi not join the protests, the *makhzen* allowed the sheikh to return to the public sphere from which he, and other elements within Morocco's broader Salafi milieu, had effectively been banned since the 2003 bombings. Whilst al-Maghrawi did not participate in the protests, he did renege on his pre-2011 disavowal of protests as impermissible and instead came out in support of the demonstrations (Medi1 TV 2011). Having long proclaimed that participation in the formal political game was forbidden, for the first time al-Maghrawi reasoned that electoral participation was a permissible practice. This was short-lived, however: as the *makhzen* reasserted its control over the Moroccan political system in 2013, it once again closed Dor al-Qur'an's centres in Marrakech in retaliation for its alliance with the then increasingly powerful Party of Justice and Development (PJD). Al-Maghrawi quickly returned to rejecting all forms of contemporary politics and political protest as "un-Islamic."

LIBERALISM AND NEOLIBERALISM

At the core of the liberal tradition is a commitment to the freedom of the individual as normatively basic, and thus the primacy of individual rights and freedom over and above collective claims. It is therefore characterised by a "profound concern with the overpowering state" (Etzioni 1999). It broadly advocates limited government interference in the conduct of individual life generally, and limited government interference in promoting a particular notion of the "good society." Liberalism is then "a political ideology aligned to the historical emergence of 'free market' capitalism and Western-style representative democracy" (Bell 2014: 704). Classical liberalism and, in effect, libertarianism, theorises liberty as freedom from external constraints. It considers the state as the principal threat to individual liberty and so calls for strict limits to its powers.

Neoliberalism, then, is the upshot of what Cahill et al. (2018: xxvii) call "normative neoliberal doctrines" that seek to return societies to classical liberalism and its notion of the self-regulating market. As Schmidt (2018: 69) writes, neoliberalism in "advanced industrialized countries" – as a "substantive political economic philosophy" – in part encompasses ideas related to political economy: the benefits of unfettered markets, the perils of interventionist state structures, the importance of deregulation and privatisation, and the necessities of austerity and structural reform. As I go on to argue, quietist Salafis in Morocco have little to say about the (political) economic dimensions of neoliberalism.

However, for Schmidt, other core neoliberal principles that focus more on matters of politics and societal transformation conceive of the polity as "made up of the individual first [and] the community second, with regard to community-based demands on the individual" (Ibid: 70). Here, then, neoliberalism envisions the state as "inherently

dangerous" because of its tendency to negatively affect not simply the "freedom of market actors' transactions in capitalism economies" but also the freedom of individuals to choose. In this way, Schmidt argues that whilst all "such neoliberal philosophies" consider the state as the main problem, they simultaneously acknowledge the importance of a strong state as a precondition for forging and maintaining the sorts of institutions required for a free market to proliferate (Ibid). It is these socio-political facets of liberalism and neoliberalism that, I argue, dovetail with aspects of quietist Salafi thinking in Morocco.

SALAFISM, (NEO)LIBERALISM, AND INDIVIDUAL RESPONSIBILITY

Under neoliberalism, the state per se should play a limited role in social change. Instead, the *market* operates as the "vehicle of individual transformation and, indirectly, of social reformation" (Iqtidar 2017: 794). My Salafi participants spent almost no time theorising the market, nor did they often discuss whether the state should abstain from interfering in citizens' economic activities and instead deploy its capabilities to secure open economic activity. Despite this, however, I argue here that quietist Salafis in Morocco espouse an approach to the location and nature of contemporary "crisis" (*azma*) and *fitna* (tribulation or chaos) that converged on several core features of liberal and neoliberal thinking regarding politics, society, the individual, and the state. Specifically, I contend that the quietist Dor al-Qur'an Salafi movement in Morocco shares with liberal and neoliberal logics a propensity to locate responsibility not at the level of society or the state and its political leaders or leadership, but rather at the level of the individual.

For Dor al-Qur'an Salafis, the "crisis" of contemporary Moroccan society comprises "inauthentic" Islamic practices of worship and a range of personal and public morality issues. Accordingly, the principal element of *fitna*, they argue, is a lack of the individual's confidence associated with access to authentic religious knowledge about God, the Qur'an, and the Sunna. In short, they define the notions of "ignorance" and "ethical crisis" in ways that foreground ritualistic worship-focused and personal and public morality issues. Other issues that competing Islamist groups, such as the PJD, variously bound up within their own understandings of "crisis," such as political crisis and problems associated with infrastructure, are explicitly *excluded* from Dor al-Qur'an's own notion of "crisis."

Not only do Dor al-Qur'an Salafis link *fitna* to an absence of "authentic" religious knowledge, they also see it as rooted in matters of individual responsibility. They therefore push back on the rhetoric of the PJD and other competing Islamist groups in Morocco who argue that Morocco's contemporary crisis is located in the structures of social and political life – in political culture, legislation, institutionalised corruption, social groups, and forces opposed to Islamic practice. In fact, by contrast, the PJD disputes Dor al-Qur'an's analysis by arguing that these structural obstacles to everyday Moroccans' practice of Islam are so powerful that individuals alone cannot be expected to overcome them as part of any challenge or "test" of faith.

For Dor al-Qur'an, obstacles related to a Western secular culture infiltrating Morocco, the malicious role of Sufi guilds, and Shi'ite "cells" are important at the level of individual choices. While Dor al-Qur'an's Islamist competitors describe "crisis" as due to the failure of social institutions and, thereby, as *external* to the individual's Islamic practices, faith, and religious commitment (for example, the collapse of the family unit and political corruption), Dor al-Qur'an Salafis tend to locate this tribulation or chaos, and deviation *internally* – that is, at the level of the individual.

These Salafis explain their focus on the individual and its religious knowledge and practices (narrowly understood) in terms of a particular reflection on the relationship between (a) the moral standing of each individual political subject and (b) political governance. Specifically, they see individuals as particularly powerful vis-à-vis the state

because they understand the state and society more generally as a reflection of the internal condition of the individual. Converging on classical liberal and neoliberal conceptions of the polity as constituted of, first and foremost, the individual, for my Salafi respondents it is the individual's internal religious beliefs and the individual's decision to evade religious knowledge that reflect an internal, introspective "tunnel" to the true nature of social and political life. They theorise their evasion of politics and their concomitant focus on reforming the individual's religious knowledge and religious practices (narrowly understood) in terms of the widely repeated hadith: "As you are, so your rulers will be" (Islamweb). One Dor al-Qur'an respondent reasoned as follows: "The situation you are in [...,] what you do in your life, your ethics are not a result of the state, or the ruler, or society! It's the other way around: if you are good, then your governor will be good, because he is one of you, he comes from you."[1] Dor al-Qur'an members thus emphasise individual responsibility for social and religious "crisis." This paper proposes, therefore, that this approach shares with neoliberal thinking what Iqtidar (2017) describes as neoliberalism's "decoupling of political transformation from individual transformation through an economization of social life."

However, rather than invoking the powers of the market as neoliberal thinking does, Dor al-Qur'an Salafis in Morocco propose that correcting the doctrinal errors and ritual and public morality practices of each individual via self-education and through intimate modes of reformist interventions such as one-on-one advice-giving conversations, is instead the only suitable vehicle of individual transformation and, ultimately, social reform. In short, it is the individual's self-education and intimate advice-giving/advice-seeking conversations in matters of authentic Islamic doctrine and prayer practices, rather than the market, that my Salafi participants hold superior in all issues related to social organisation. Yet, this Salafi emphasis on individuals as self-governing entities might also be seen as consistent with neoliberal ideas about not only state–society relations but also the (free) market as honouring or respecting the self-governing nature of individuals to engage in economic transactions freely.[2]

SALAFISM AND (NEO)LIBERAL APPROACHES TO STATE POWER AND POLITICS

Quietist Salafis in Morocco share classical liberalism's and neoliberalism's deep scepticism regarding the state's role in bringing about individual and societal transformation. Yet where neoliberal thinking typically considers the state as dangerous because of its tendency to limit the freedom of individuals to choose freely as market actors in their transactions, Dor al-Qur'an Salafis instead fret about the Moroccan state's capacity to curtail the freedom of Moroccans to choose "authentic" Islam (in a Salafi sense). They argue that because the contemporary Moroccan state and other Arab states are not truly "Muslim" but rather "secular"-leaning systems, state-directed societal reform is unlikely to succeed in Islamising society (in a Salafi sense).[3] Moreover, they maintain that state regulation of moral behaviour is unlikely to succeed because they believe that society can only come to accept "true (Salafi) Islam" by means of individuals undertaking self-focused religious education and learning in order to relinquish their religious deviancy and secure personal piety. Any coercive state attempt to Islamise society will fail to convince society of "true" (Salafi) Islam.

BIBLIOGRAPHY

Aboullouz, Abdelhakim (2008), *Al-Haraka al-Salafiyya Fil-Maghreb (1971-2004)*, PhD Thesis, Hassan II University.

Adraoui, Mohamed-Ali (2019), French Salafists' Economic Ethics: Between Election and New Forms of Politicization, in: *Religions*, 10, 11, page 635.

Amghar, Samir (2020), Political Parties and Neo-Liberal Economics, in: Francesco Cavatorta, Lise Storm and Valeria Resta (eds.), *Routledge Handbook on Political Parties in the Middle East and North Africa*, Routledge.
Ayalon, Ami (1987), From Fitna to Thawra, in: *Studia Islamica*, 66, 145–174.
Bano, Masooda (2021), *Salafi Social and Political Movements*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
Bell, D. (2014), What Is Liberalism?, in: *Political Theory*, 42, 6, 682–715.
Cahill, Damien, Melinda Cooper, Martijn Konings, and David Primrose (2018), *The SAGE Handbook of Neoliberalism*, Sage Publications.
Cavatorta, Francesco, and Valeria Resta (2019), *Money and Morals: Salafi Economics in the Arab World*, Carnegie Middle East Center Publication.
Etzioni, Amital (1999), The Good Society, in: *Journal of Political Philosophy*, 7, 88–103.
Foucault, Michel (1978), Governmentality. Lecture at the Collège de France, in: Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 87–104.
Iqtidar, Humeira (2017), How Long Is Life? Neoliberalism and Islamic Piety, in: *Critical Inquiry*, 43, 4, 790–812.
Islamweb (n.d.), *Kuma tkono yowla ,alaykum*, online: https://www.islamweb.net/ar/fatwa/18065 (25 May 2023).
Qur'an: With Surah Introductions and Appendices - Saheeh International Translation, edited by The Qur'an Project, Birmingham, United Kingdom: Maktabah Publications.
Lauzière, Henri (2015), *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*, Columbia University Press.
Maghress (2001), *Al-Maghrawi: Hadha Khitatna fi Muwajahat al-Harb 'ala al-Wahabiyya*, online: https://www.hespress.com/videos/8344.html (23 May 2023).
Medi1 TV (2011), *Hawl al-Sheikh Mohammed al-Maghrawi*, online: https://www.youtube.com/watch?v=vEDaihYzHJI (25 May 2023).
Rock-Singer, Aaron (2022), *In the Shade of the Sunna: Salafi Piety in the Twentieth-Century Middle East,* University California Press.
Schmidt, Vivien A. (2018), Ideas and the Rise of Neoliberalism in Europe, in: *The Sage Handbook of Neoliberalism*, Sage Publications, 69–81.
Stadlbauer, Susanne (2021), Salafist Third Spaces and Hybridic Purity on YouTube, in: *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 10, 1, 13–29.
Tozy, Mohamed (2009), L'évolution Du Champ Religieux Marocain Au Défi de La Mondialisation, in: *Revue Internationale de Politique Comparée*, 16, 1, 63–81.

ENDNOTES

1 Conversation with the author, 11 March 2018, in Marrakech, Morocco.

2 I'm thankful to Theo Blanc for raising this point and for his comments on an earlier draft of this text.

3 Some did, however, identify the Saudi Arabian state as an exception to this rule (for example, see al-Maghrawi's comments here, online: https://www.youtube.com/watch?v=wqrEpv1vFhc (25 May 2023)).

ABOUT THE AUTHOR

Guy Eyre is an ESRC Post-Doctoral Fellow at SEPAD in Lancaster University and an incoming Postdoctoral Fellow (Gerda Henkel Foundation) at the Alwaleed Centre in Edinburgh University. He holds a PhD from the Department of Politics and International Studies in the School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London.

E-mail: guyrpeyre@googlemail.com

IMPRINT

The MECAM Papers are an Open Access publication and can be read on the Internet and downloaded free of charge at: https://mecam.tn/mecam-papers/. MECAM Papers are long-term archived by MENALIB at: https://www.menalib.de/en/vifa/menadoc. According to the conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International Public License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode), this publication may be freely reproduced and shared for non-commercial purposes only. The conditions include the accurate indication of the initial publication as a MECAM Paper and no changes in or abbreviation of texts.

MECAM Papers are published by MECAM, which is the Merian Centre for Advanced Studies in the Maghreb – a research centre for interdisciplinary research and academic exchange based in Tunis, Tunisia. Under its guiding theme “Imagining Futures – Dealing with Disparity,” MECAM promotes the internationalisation of research in the Humanities and Social Sciences across the Mediterranean. MECAM is a joint initiative of seven German and Tunisian universities as well as research institutions, and is funded by the German Federal Ministry of Education and Research (BMBF).

MECAM Papers are edited and published by MECAM. The views and opinions expressed are solely those of the authors and do not necessarily reflect those of the Centre itself. Authors alone are responsible for the content of their articles. MECAM and the authors cannot be held liable for any errors and omissions, or for any consequences arising from the use of the information provided.

Editor: Dr. Thomas Richter

Editorial Department: Meenakshi Preisser, Christine Berg

Merian Centre for Advanced Study in the Maghreb (MECAM)
GIGA | Neuer Jungfernstieg 21
20354 Hamburg | Germany
https://mecam.tn
mecam-office@uni-marburg.de

ميكام
مركز ميريان
للدراسات المتقدمة
في المنطقة المغاربية

MECAM
Merian Centre
For Advanced Studies
In The Maghreb

MECAM Papers 5

Le salafsme quiétiste entre appréhensions et convergences (néo) libérales

Guy Eyre

ميكام
مركز ميريان
للدراسات المتقدمة
في المنطقة المغاربية
MECAM
Merian Centre
For Advanced Studies
In The Maghreb
MECAM Papers

Guy Eyre

Le salafisme quiétiste entre appréhensions et convergences (néo) libérales

MECAM Papers | Number 05 | July 15, 2023 | https://doi.org/10.25673/108768 | ISSN: 2751-6482

Le salafisme - un mouvement islamique sunnite transnational scriptural et littéraliste - est l'une des idéologies islamiques contemporaines les plus influentes. Les salafistes ont tendance à rejeter le libéralisme et les politiques démocratiques et préconisent souvent une obéissance stricte aux régimes en place, y compris aux États illibéraux et autoritaires, au nom de la sécurité politique.

- Le rejet typique des politiques démocratiques libérales et du libéralisme par les salafistes repose généralement sur l'argument selon lequel ces concepts et pratiques sont „non islamiques" et enracinés dans des idéologies „interdites" et „occidentales". En outre, il y a généralement peu de convergence entre la pensée des acteurs salafistes et les injonctions économiques du libéralisme et du néolibéralisme.
- Grâce à une étude approfondie du groupe salafiste le plus important et le plus en vue au Maroc - l'association quiétiste Dor al-Qur'an, articulée autour du cheikh Muhammad ibn ,Abd al-Rahman al-Maghrawi - cet article soutient que, malgré les profondes appréhensions de ces salafistes vis-à-vis du libéralisme et leur mépris général pour les questions d'économie et de marché, il existe en fait des affinités frappantes entre les prescriptions politiques et sociétales du libéralisme et du néolibéralisme, et celles de Dor al-Qur'an.
- L'article compare la pensée de ces salafistes de Dor al-Qur'an par rapport à la responsabilité individuelle, à la „crise", à l'État et à la transformation de la société avec celle de leur concurrent islamiste, le Parti islamiste marocain de la justice et du développement (PJD), le parti islamiste marocain, dit Parti de la justice et du développement.

CONTEXTE

Il existe des similitudes frappantes entre la pensée salafiste quiétiste au Maroc et les dictats politiques et sociétaux clés des logiques libérales et néolibérales. Dans leur ensemble, ces traditions vilipendent l'État comme moyen de susciter la transformation de l'individu et, en fin de compte, celle de la société. Elles situent aussi diversement les questions de responsabilité au niveau individuel, plutôt qu'au niveau de la société ou de l'État.

LE SALAFISME ET SES SOUS-TYPES – CONTEXTUALISATION DU DÉBAT

Le salafisme est l'une des idéologies islamiques contemporaines les plus influentes de l'Islam (Bano 2021: 3). Il peut être décrit comme un mouvement de l'Islam sunnite transnational scriptural et littéraliste. En outre, il est centré sur une théologie (ou *'aqīda*) qui met l'accent sur un retour aux croyances et aux pratiques des trois premières générations de musulmans - *al-salaf al-ṣāliḥ* („pieux ancêtres") - et sur une conception particulière du *tawḥīd*, ou de l'unicité de Dieu, et donc d'une soumission complète à Dieu. Les études sur le salafisme analysent les principes fondamentaux de la doctrine salafiste, l'attrait populaire du salafisme, sa relation avec la politique et la violence, et sa nature en tant que phénomène à la fois transnational et local.

Les spécialistes identifient plusieurs sous-types de salafistes : les quiétistes (*al-salafiyya al-'ilmiy*), les politiques et les jihadistes. Les salafistes quiétistes, qui font l'objet du présent document, considèrent la politique institutionnelle et oppositionnelle comme une diversion qui menace de dégrader la pureté de l'islam en y intégrant des désirs et des émotions humaines. Ils refusent également de formuler des critiques à l'égard des dirigeants musulmans. Les salafistes quiétistes constituent à bien des égards le véritable cœur du mouvement et représentent de loin la cohorte la plus importante du salafisme contemporain. En revanche, les salafistes politiques estiment qu'ils comprennent les subtilités de l'actualité et sont donc mieux placés pour appliquer le credo salafiste aux questions contemporaines. Ils s'expriment donc sur des questions politiques. Enfin, les salafistes jihadistes affirment que ni les salafistes quiétistes, ni les salafistes politiques ne comprennent suffisamment l'ampleur de l'influence non-islamique et de la corruption parmi les dirigeants (arabes) d'aujourd'hui. Ils préconisent donc de renverser ces dirigeants par la violence révolutionnaire.

Cet article soutient qu'étant donné l'importance qu'ils accordent à la purification de la doctrine religieuse et au culte rituel, les salafistes quiétistes n'ont typiquement pas grand-chose à dire en termes d'économie. Il n'est donc pas surprenant qu'il y ait eu peu de travaux universitaires sur la relation entre les logiques néolibérales et la pensée politique salafiste. Une exception récente, cependant, est le travail de Cavatorta et Resta (2019 ; voir également Adraoui (2019) et Amghar (2020)), qui montre qu'avec l'émergence récente de partis politiques salafistes - en particulier en Égypte - les salafistes ont formulé des politiques économiques qui mettent l'accent sur la création d'emplois, l'aide sociale et la redistribution des revenus. Ces salafistes y parviennent grâce à leur approche de plus en plus pragmatique de l'élaboration des politiques, qui cherche à séduire un ensemble plus large d'électeurs au-delà des limites des communautés salafistes. Cavatorta et Resta observent que si ces approches salafistes semblent „conformes à la pensée traditionnelle de la gauche sur l'intervention de l'État" (Ibid: 2), ces partis salafistes envisagent de limiter le rôle de l'État dans les politiques de redistribution et tendent à souligner le rôle des „entités religieuses privées ou semi-privées" dans la mise en œuvre des „programmes d'aide sociale" ou la réalisation des „investissements productifs". En bref, Cavatorta et Resta concluent que ces partis salafistes mettent l'accent sur „une plus grande dépendance à l'égard de la solidarité sociale qu'à l'égard de l'État" (Ibid: 3). Ce faisant, la pensée économique salafiste fait appel non seulement à ces idées de redistribution, mais aussi aux „principes économiques néolibéraux". En revanche, d'autres partis salafistes plus modestes en Égypte approuvent cette relation entre la piété individuelle et les politiques économiques néolibérales.

Par ailleurs, Stadlbauer (2021) souligne l'adhésion des salafistes à ce qu'elle appelle les „valeurs modernes" „de l'individualité et de l'autonomie." Rock-Singer (2022: 2) souligne l'approche particulière des salafistes à l'égard de la sphère sociale, selon laquelle ils „supposent [...] un espace vaste, anonyme et homogène [qui est] dépourvu de structures

sociales stabilisantes, mais rempli d'individus chargés de se réguler eux-mêmes en communiquant leurs positions éthiques et leurs allégeances politiques." S'appuyant sur cette analyse, le présent article développe ce courant de pensée au sein du milieu salafiste quiétiste marocain et, ce faisant, souligne les principaux points de convergence et de différence par rapport au libéralisme et aux logiques néolibérales en particulier.

Au premier abord, le fait d'établir des liens entre le salafisme quiétiste et le libéralisme et le néolibéralisme semble oxymorique. Les salafistes quiétistes du Maroc, par exemple, se consacrent à la piété individuelle, à l'éducation islamique et à la „purification" de la doctrine religieuse et aux rituels de prière. En règle générale, ils ne semblent pas avoir grand-chose à dire sur l'économie et le marché. En outre, les chercheurs constatent que lorsque les salafistes quiétistes s'engagent directement dans des questions politiques, ils critiquent le libéralisme - en particulier sa focalisation sur les droits individuels et la démocratie libérale - qu'ils considèrent comme „non-islamique" et comme illustrant des idées et des pratiques „occidentales". Par exemple, dans les ouvrages publiés et les conférences des salafistes quiétistes associés au groupe Dor al-Qur'an au Maroc, et au cours de mes conversations avec eux (2016-2020), ils fustigent explicitement le „libéralisme" et la défense par les libéraux de la „laïcité" et de la „démocratie" en tant que concepts et pratiques „étrangers" et „non-islamiques" qui, par leur majoritarisme, ont permis le règne d'individus „non éduqués". Selon le fondateur et dirigeant de Dor al-Qur'an, al-Maghrawi, la participation politique „dans tous les pays arabes [a été] principalement un échec parce qu'elle suit la voie des [...] courants libéraux" (Maghress 2011). La domination persistante d'autres forces politiques au Maroc - non seulement les „laïcs" et les „libéraux", mais aussi les soufis, les chiites et les personnes peu éduquées - signifie que les politiciens ont légiféré non pas les lois et les règles de Dieu, mais plutôt „ce que la plupart des hommes veulent". Aux yeux de Dor al-Qur'an, le libéralisme et la démocratie excluent donc toute réforme islamique substantielle et facilitent le grand péché consistant à positionner les humains en tant que dirigeants politiques élus d'une manière qui porte atteinte à la souveraineté divine.

En outre, les salafistes quiétistes se distinguent généralement par un engagement rigoureux d'obéissance envers le dirigeant politique en place (*walī al-āmr*). Cela signifie qu'ils soutiennent publiquement les régimes autocratiques en place - des régimes qui s'engagent dans des politiques de répression, qui négligent et violent les droits libéraux. De plus, cette injonction salafiste quiétiste à l'obéissance politique s'accompagne souvent d'une réprobation sévère des citoyens qui critiquent ou protestent publiquement contre les régimes illibéraux et/ou autoritaires.

Néanmoins, en analysant de près les pratiques quotidiennes de réflexion des acteurs salafistes quiétistes au Maroc, non seulement ceux des premiers rangs, mais aussi ceux de rangs moyens ou encore ceux de base, cet article avance un argument surprenant : La pensée de ces figures salafistes quiétistes au Maroc englobe un ensemble d'idées sur le pouvoir de l'État, la réforme de la société, les relations entre l'État et la société et la responsabilité individuelle. Ces idées indiquent une série d'oppositions, mais aussi des convergences saisissantes avec des facettes du libéralisme et du néolibéralisme. En mettant en contraste les idées de ces salafistes quiétistes avec celles des partis politiques islamistes concurrents au Maroc, cet article soutient que la diffamation par le libéralisme et le néolibéralisme de l'État en tant que moyen d'effectuer une transformation individuelle et, en fin de compte, sociétale, leur accent radical sur l'individu et leur insistance sur le rôle principal de l'État en tant que garant de l'ordre social sont, en fait, également au cœur de la vision politique contemporaine des salafistes quiétistes au Maroc.

LE SALAFISME QUIÉTISTE AU MAROC

Un courant salafiste s'est lentement transformé en mouvement au Maroc, autour de Marrakech, à la suite du retour au Maroc, en 1974, du prédicateur Muhammad Taqi al-Din ,Abd al-Qader al-Hilali (m. 1987) (Tozy 2009). Al-Hilali a fait des études en Arabie Saoudite et a enseigné en tant que professeur d'études islamiques à l'Université islamique de Médine sous la direction de son mentor, ,Abd al-'Aziz ibn Baz (m. 1999) (Lauzière 2015: 202). Entretenant une correspondance privée et des relations étroites avec des figures clés des ,*ulamā*' wahhabites - Muhammad Hamid al-Fiqqi (m. 1959), Muhammad Nasir al-Din al-Albani (m. 1999) et, en particulier, Ibn Baz précité - al-Hilali a reçu un soutien financier de la part d'institutions wahhabites saoudiennes (Ibid: 209 & 214). Rares sont les Marocains qui ont bénéficié plus directement des liens étroits d'al-Hilali avec l'establishment religieux saoudien que son protégé, Muhammad ibn ,Abd al-Rahman al-Maghrawi (1948-). Originaire du Maroc oriental, al-Maghrawi a suivi les cours d'al-Hilali, où le premier a obtenu une lettre de recommandation de son mentor qui lui a ouvert la voie vers des études à l'Université islamique de Médine (Aboullouz 2008: 131). Après y avoir obtenu un doctorat sur la doctrine salafiste (*'aqīda*), al-Maghrawi est retourné à Marrakech et a créé une association salafiste connue sous le nom de Dor al-Qur'an en 1976. Il est resté étroitement lié à Ibn Baz, grand mufti d'Arabie saoudite et figure de proue du salafisme quiétiste.

Entre 1979 et 2000, le système politique marocain (ou *makhzen*), dirigé par le palais, a permis la propagation du salafisme. Il considérait Dor al-Qur'an comme un moyen d'affaiblir les défis islamistes et gauchistes internes. Par conséquent, Dor al-Qur'an a étendu sa présence socio-religieuse par le biais de mosquées et d'associations. Cependant, les attentats terroristes de Casablanca du 16 mai 2003 ont brisé les relations de travail de Dor al-Qur'an avec le *makhzen*. Une répression du régime contre les réseaux salafistes s'en est suivie et, bien que le milieu salafiste quiétiste au sens large n'ait pas été impliqué dans les attentats, les centres de Dor al-Qur'an à Marrakech ont été fermés en masse.

Toutefois, huit ans plus tard, en 2011, une vague de manifestations sous la bannière du mouvement du 20 février s'est propagée à travers le Maroc. Les manifestants ont appelé à des réformes économiques et politiques. Cependant, contrairement à leurs semblables dans le reste de la région, ils n'ont pas contesté publiquement la position du roi Mohammed VI, ni mis en cause la monarchie. À la condition que M. al-Maghrawi ne se joigne pas aux manifestations, le *makhzen* a autorisé le cheikh à réintégrer la sphère publique d'où lui et d'autres éléments du milieu salafiste marocain avaient été bannis depuis les attentats à la bombe de 2003. Bien qu'al-Maghrawi n'ait pas participé aux manifestations, il est revenu sur le désaveu qu'il avait exprimé avant 2011 à l'égard des manifestations, qu'il considérait comme inadmissibles, et s'est prononcé en faveur des manifestations (Medi1 TV 2011). Après avoir proclamé pendant longtemps que la participation au jeu politique formel était interdite, al-Maghrawi affirme pour la première fois que la participation électorale est une pratique permise. Mais ce n'est que de courte durée : alors que le *makhzen* réaffirme son contrôle sur le système politique marocain en 2013, il ferme à nouveau les centres de Dor al-Qur'an à Marrakech en représailles à son alliance avec le Parti de la justice et du développement (PJD), qui gagne en puissance à l'époque. Al-Maghrawi a rapidement recommencé à rejeter toutes les formes de politique et de protestations politiques actuelles comme étant „non-islamiques".

LIBÉRALISME ET NÉOLIBÉRALISME

Au cœur de la tradition libérale se trouve l'engagement en faveur de la liberté de l'individu en tant que norme fondamentale, et par conséquent la primauté des droits et de la liberté de l'individu sur les revendications collectives. Cette tradition se caractérise donc par une „profonde inquiétude à l'égard de l'État surpuissant" (Etzioni 1999). Le

libéralisme prône une ingérence limitée du gouvernement dans la conduite de la vie individuelle en général, et une ingérence limitée du gouvernement dans la promotion d'une notion particulière de la „bonne société". Ainsi, le libéralisme est „une idéologie politique alignée sur l'émergence historique du capitalisme de „libre marché" et de la démocratie représentative de modèle occidental" (Bell 2014 : 704). Le libéralisme classique et, en fait, le libertarianisme, définit la liberté comme l'absence de contraintes extérieures. Il considère l'État comme la principale menace pour la liberté individuelle et appelle de ce fait à une limitation stricte de ses pouvoirs. Le libéralisme moderne, en revanche, peut être considéré comme collectiviste et, dans une optique plus large de la liberté, il légitime une plus grande implication de l'État.

Le néolibéralisme est donc le résultat de ce que Cahill et al. (2018: xxvii) appellent les „doctrines néolibérales normatives" qui cherchent à ramener les sociétés au libéralisme classique et à sa notion de marché autorégulateur. Comme l'écrit Schmidt (2018: 69), le néolibéralisme dans les „pays industrialisés avancés" - en tant que „philosophie économique politique substantielle" - englobe en partie des idées liées à l'économie politique : les avantages des marchés libres, les périls des structures étatiques interventionnistes, l'importance de la déréglementation et de la privatisation, et les nécessités de l'austérité et de la réforme structurelle. Comme je l'affirme, les salafistes quiétistes au Maroc ont peu de choses à dire sur les dimensions (politiques) économiques du néolibéralisme.

Cependant, selon Schmidt, d'autres principes néolibéraux fondamentaux qui se concentrent davantage sur les questions de politique et de transformation sociétale conçoivent la politique comme „composée de l'individu d'abord [et] de la communauté ensuite, par rapport aux demandes de la communauté envers l'individu" (Ibid: 70). Par conséquent, le néolibéralisme considère l'État comme „intrinsèquement dangereux" en raison de sa tendance à affecter négativement non seulement la „liberté des transactions des acteurs du marché dans les économies du capitalisme", mais aussi la liberté de choisir pour les individus. Dans cette perspective, Schmidt avance que si toutes ces „philosophies néolibérales" considèrent l'État comme le véritable problème, elles admettent en même temps l'importance d'un État fort comme condition préalable à la création et au maintien des institutions indispensables à la prolifération d'un marché libre (Ibid). Ce sont ces facettes sociopolitiques du libéralisme et du néolibéralisme qui, à mon sens, s'accordent avec certains aspects de la pensée salafiste quiétiste au Maroc.

SALAFISME, (NÉO)LIBÉRALISME ET RESPONSABILITÉ INDIVIDUELLE

Dans le cadre du néolibéralisme, l'État en tant que tel est appelé à jouer un rôle très restreint dans la transformation sociale. Au lieu de cela, le *marché* fonctionne comme le „véhicule de la transformation individuelle et, indirectement, celui de la réforme sociale" (Iqtidar 2017: 794). Mes interlocuteurs salafistes n'ont pratiquement pas dit grand-chose à propos des théories du marché et n'ont pas souvent discuté de la question de savoir si l'État devait s'abstenir d'interférer dans les activités économiques des citoyens et déployer au lieu de cela ses capacités pour garantir la liberté de l'activité économique. Malgré cela, je souligne ici que les salafistes quiétistes du Maroc adoptent une approche pour la localisation et de la nature de la crise (*azma*) contemporaine et de la *fitna* (tribulation ou chaos) qui converge vers plusieurs caractéristiques fondamentales de la pensée libérale et néolibérale au sujet de la politique, de la société, de l'individu et de l'État. Plus précisément, j'affirme que le mouvement salafiste quiétiste Dor al-Qur'an au Maroc rejoint les logiques libérales et néolibérales dans sa propension à situer la responsabilité non pas au niveau de la société ou de l'État et de ses dirigeants politiques ou de son leadership, mais plutôt au niveau de l'individu.

Selon les adeptes salafistes de Dor al-Qur'an, la „crise" de la société marocaine

contemporaine comprend des pratiques cultuelles islamiques „peu authentiques“ ainsi que toute une série de sujets liés à la moralité personnelle et publique. En conséquence, l‘élément principal de la *fitna*, selon eux, est un manque de confiance de l‘individu associé à l‘accès à un savoir religieux authentique sur Dieu, le Coran et la Sunna. En bref, ils définissent les notions d‘ „ignorance“ et de „crise éthique“ d‘une manière qui met l‘accent sur des questions liées à la pratique des rituels du culte et à la moralité personnelle et publique. Quant aux autres questions que les groupes islamistes concurrents, tels que le PJD, ont de diverses manières intégrées à leur propre conception de la „crise“, telles que la crise politique et les problèmes liés aux infrastructures, elles sont explicitement *exclues* de la notion de „crise“ établie aux termes de Dor al-Qur‘an.

Non seulement les salafistes de Dor al-Qur‘an lient la *fitna* à l‘absence de connaissances religieuses „authentiques“, mais ils la considèrent tout autant comme enracinée dans les questions de responsabilité individuelle. Ils s‘opposent donc à la rhétorique du PJD et d‘autres groupes islamistes concurrents au Maroc qui affirment que la crise contemporaine du Maroc se situe dans les structures de la vie sociale et politique - dans la culture politique, la législation, la corruption institutionnalisée, les groupes sociaux et les forces hostiles à la pratique de l‘Islam. En fait, le PJD conteste l‘analyse de Dor al-Qur‘an en affirmant que ces obstacles structurels à la pratique quotidienne de l‘Islam par les Marocains sont si puissants que l‘on ne peut attendre des individus qu‘ils les surmontent dans le cadre d‘un défi ou d‘un „test“ de foi.

Pour Dor al-Qur‘an, les obstacles liés à l‘infiltration de la culture laïque occidentale au Maroc, le rôle malveillant des confréries soufies et les „cellules“ chiites sont importants au niveau des choix individuels. Alors que les concurrents islamistes de Dor al-Qur‘an décrivent la crise comme étant due à l‘échec des institutions sociales et, par conséquent, comme étant extérieure aux pratiques islamiques, à la foi et à l‘engagement religieux de l‘individu (par exemple, l‘effondrement de la cellule familiale et la corruption politique), les salafistes de Dor al-Qur‘an de leur côté ont tendance à situer cette tribulation ou ce chaos et cette déviation sur le plan interne, c‘est-à-dire au niveau de l‘individu.

Ces salafistes expliquent l‘importance qu‘ils accordent à l‘individu, à son savoir et à ses pratiques religieuses (au sens strict) par une réflexion particulière sur la relation entre (a) les valeurs morales de chaque individu politique et (b) la gouvernance politique. Plus précisément, ils considèrent que les individus sont particulièrement puissants face à l‘État parce qu‘ils considèrent que l‘État et la société en général sont le reflet de l‘état interne de l‘individu. Rejoignant les conceptions libérales et néolibérales classiques de la politique comme étant constituée, avant tout, de l‘individu, pour mes interlocuteurs salafistes, ce sont les croyances religieuses internes de l‘individu et sa décision de se soustraire à la connaissance religieuse qui reflètent un „tunnel“ interne et introspectif de la véritable nature de la vie sociale et politique. Ils élaborent des théories sur leur volonté de se détourner de la politique et de se concentrer sur la réforme du contenu et des pratiques religieuses de l‘individu (au sens étroit du terme) en s‘appuyant sur un hadith largement répété : „Tels que vous êtes, tels seront vos dirigeants“ (Islamweb). L‘un des répondants de Dor al-Qur‘an a raisonné comme suit : „La situation dans laquelle vous vous trouvez [...], ce que vous faites de votre vie, votre éthique ne proviennent pas de l‘État, ni du souverain, ni de la société ! C‘est tout le contraire : si vous êtes bons, alors votre dirigeant sera bon, parce qu‘il est l‘un de vous, il vient de vous.“[1]

Les membres de Dor al-Qur‘an mettent ainsi l‘accent sur la responsabilité individuelle dans les „crises“ sociales et religieuses. Cet article propose donc que cette approche partage avec la pensée néolibérale ce que Iqtidar (2017) décrit comme le „découplage de la transformation politique de la transformation individuelle par une économisation de la vie sociale“ du néolibéralisme.“

Cependant, plutôt que d‘invoquer les pouvoirs du marché comme le fait la pensée

néolibérale, les salafistes de Dor al-Qur'an au Maroc proposent que la correction des erreurs doctrinales et des pratiques rituelles et de moralité publique de chaque individu par l'auto-éducation et par des modes personnels d'interventions réformistes, telles que les conversations individuelles pour donner des conseils, est en fait le seul moyen adéquat de transformation individuelle et, en fin de compte, de réforme sociale. En résumé, c'est l'auto-éducation de l'individu et les conversations privées pour fournir/demander des conseils en matière de doctrine islamique authentique et de rituels de prière, plutôt que le marché, que mes interlocuteurs salafistes considèrent comme supérieurs dans toutes les questions liées à l'organisation sociale. Cependant, l'accent mis par les salafistes sur les individus en tant qu'entités autonomes peut également être considéré comme cohérent avec les idées néolibérales concernant non seulement les relations entre l'État et la société, mais aussi le marché (libre), qui honorent ou respectent la nature autonome des individus pour s'engager dans des transactions économiques en toute liberté.[2]

SALAFISME ET APPROCHES (NÉO)LIBÉRALES DU POUVOIR DE L'ÉTAT ET DE LA POLITIQUE

Les salafistes quiétistes du Maroc partagent le profond scepticisme du libéralisme classique et du néolibéralisme quant au rôle de l'État dans la transformation de l'individu et de la société. Pourtant, là où la pensée néolibérale considère généralement l'État comme dangereux en raison de sa tendance à limiter la liberté des individus de choisir librement en tant qu'acteurs du marché dans leurs transactions, les salafistes de Dor al-Qur'an s'inquiètent plutôt de la capacité de l'État marocain à restreindre la liberté des Marocains de choisir l'islam „authentique" (au sens salafiste du terme). Ils affirment qu'étant donné que l'État marocain contemporain et d'autres États arabes ne sont pas véritablement „musulmans", mais plutôt des systèmes à tendance „laïque", les réformes sociétales dirigées par l'État ont peu de chances de parvenir à islamiser la société (au sens salafiste du terme).[3] En outre, ils soutiennent que la réglementation par l'État du comportement moral a peu de chance de réussir parce qu'ils pensent que la société ne peut accepter le „véritable Islam (salafiste)" que si les individus entreprennent une éducation et un apprentissage religieux centrés sur eux-mêmes afin de renoncer à leur déviance religieuse et de s'assurer une piété personnelle. Toute tentative coercitive de l'État pour islamiser la société ne parviendra pas à la convaincre du „véritable" Islam (salafiste).

BIBLIOGRAPHIE

Aboullouz, Abdelhakim (2008), *Al-Haraka al-Salafiyya Fil-Maghreb (1971-2004)*, PhD Thesis, Hassan II University.

Adraoui, Mohamed-Ali (2019), French Salafists' Economic Ethics: Between Election and New Forms of Politicization, in: *Religions*, 10, 11, page 635.

Amghar, Samir (2020), Political Parties and Neo-Liberal Economics, in: Francesco Cavatorta, Lise Storm, and Valeria Resta (eds.), *Routledge Handbook on Political Parties in the Middle East and North Africa*, Routledge.

Ayalon, Ami (1987), From Fitna to Thawra, in: *Studia Islamica*, 66, 145–174.

Bano, Masooda (2021), *Salafi Social and Political Movements*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Bell, D. (2014), What Is Liberalism?, in: *Political Theory*, 42, 6, 682–715.

Cahill, Damien, Melinda Cooper, Martijn Konings, and David Primrose (2018), *The SAGE Handbook of Neoliberalism*, Sage Publications.

Cavatorta, Francesco, and Valeria Resta (2019), *Money and Morals: Salafi Economics in the Arab World*, Carnegie Middle East Center Publication.

Etzioni, Amital (1999), The Good Society, in: *Journal of Political Philosophy*, 7, 88–103.

Foucault, Michel (1978), Governmentality. Lecture at the Collège de France, in: Graham

Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 87–104.
Iqtidar, Humeira (2017), How Long Is Life? Neoliberalism and Islamic Piety, in: *Critical Inquiry*, 43, 4, 790–812.
Islamweb (n.d.), *Kuma tkono yowla ,alaykum*, online: https://www.islamweb.net/ar/fatwa/18065 (25 May 2023).
Qur'an: With Surah Introductions and Appendices - Saheeh International Translation, edited by The Qur'an Project, Birmingham, United Kingdom: Maktabah Publications.
Lauzière, Henri (2015), *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*, Columbia University Press.
Maghress (2001), *Al-Maghrawi: Hadha Khitatna fi Muwajahat al-Harb 'ala al-Wahabiyya*, online: https://www.hespress.com/videos/8344.html (23 May 2023).
Medi1 TV (2011), *Hawl al-Sheikh Mohammed al-Maghrawi*, online: https://www.youtube.com/watch?v=vEDaihYzHJI (25 May 2023).
Rock-Singer, Aaron (2022), *In the Shade of the Sunna: Salafi Piety in the Twentieth-Century Middle East,* University California Press.
Schmidt, Vivien A. (2018), Ideas and the Rise of Neoliberalism in Europe, in: *The Sage Handbook of Neoliberalism*, Sage Publications, 69–81.
Stadlbauer, Susanne (2021), Salafist Third Spaces and Hybridic Purity on YouTube, in: *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 10, 1, 13–29.
Tozy, Mohamed (2009), L'évolution Du Champ Religieux Marocain Au Défi de La Mondialisation, in: *Revue Internationale de Politique Comparée*, 16, 1, 63–81.

NOTES FINALES

1 Conversation avec l'auteur, 11 mars 2018, à Marrakech, Maroc.

2 Je remercie Theo Blanc d'avoir soulevé ce point et commenté une première version de ce texte.

3 Quelques-uns ont néanmoins identifié l'Arabie Saoudite comme exception à cette règle (Consulter ce lien pour voir les commentaires de al-Maghrawi : https://www.youtube.com/watch?v=wqrEpv1vFhc (25 May 2023)).

A PROPOS DE L'AUTEUR

Guy Eyre est chercheur boursier postdoctoral auprès du ESRC (Conseil de la recherche économique et sociale) à la SEPAD (Sectarisme, substituts et désectarisation) de l'université de Lancaster. Il est également chercheur boursier postdoctoral (Fondation Gerda Henkel) au Centre Alwaleed de l'université d'Édimbourg. Il est titulaire d'un doctorat du département de politique et d'études internationales de la SOAS (Éole d'études orientales et africaines) de l'université de Londres.

Email : guyrpeyre@googlemail.com

IMPRINT

The MECAM Papers are an Open Access publication and can be read on the Internet and downloaded free of charge at: https://mecam.tn/mecam-papers/. MECAM Papers are long-term archived by MENALIB at: https://www.menalib.de/en/vifa/menadoc. According to the conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-Share Alike 4.0 International Public License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode), this publication may be freely reproduced and shared for non-commercial purposes only. The conditions include the accurate indication of the initial publication as a MECAM Paper and no changes in or abbreviation of texts.

MECAM Papers are published by MECAM, which is the Merian Centre for Advanced Studies in the Maghreb – a research centre for interdisciplinary research and academic exchange based in Tunis, Tunisia. Under its guiding theme "Imagining Futures – Dealing with Disparity," MECAM promotes the internationalisation of research in the Humanities and Social Sciences across the Mediterranean. MECAM is a joint initiative of seven German and Tunisian universities as well as research institutions, and is funded by the German Federal Ministry of Education and Research (BMBF).

MECAM Papers are edited and published by MECAM. The views and opinions expressed are solely those of the authors and do not necessarily reflect those of the Centre itself. Authors alone are responsible for the content of their articles. MECAM and the authors cannot be held liable for any errors and omissions, or for any consequences arising from the use of the information provided.

Editor: Dr. Thomas Richter

Editorial Department: Christine Berg, Meenakshi Preisser

Translation from English into French: Prof. Dr. Amel Guizani

Merian Centre for Advanced Study in the Maghreb (MECAM)

GIGA | Neuer Jungfernstieg 21

20354 Hamburg | Germany

https://mecam.tn

mecam-office@uni-marburg.de

ميكام
مركز ميريان
للدراسات المتقدمة
في المنطقة المغاربية

MECAM
Merian Centre
For Advanced Studies
In The Maghreb

MECAM Papers 5

السلفية العلمية بين التخوفات الليبرالية [الجديدة] والتقارب

جاي آير

ميكام
مركز ميريان للدراسات المتقدمة في المنطقة المغاربية
MECAM
Merian Centre For Advanced Studies In The Maghreb
MECAM Papers

جاي آير

السلفية العلمية بين التخوفات الليبرالية (الجديدة) والتقارب

MECAM Papers | Number 05 | July 15, 2023 | https://doi.org/10.25673/108766 | ISSN: 2751-6490

السلفية هي حركة إسلامية سنية كتابية وحرفية، عابرة للحدود - وهي واحدة من أكثر الأيديولوجيات الإسلامية المعاصرة تأثيراً. ويميل السلفيون إلى رفض الليبرالية والسياسة الديمقراطية ويحثون في كثير من الأحيان على الطاعة التامة للأنظمة القائمة، بما في ذلك الدول غير الليبرالية والسلطوية، باسم الأمن السياسي.

- يستند الرفض السلفي النمطي للسياسات الديمقراطية الليبرالية ولمفهوم الليبرالية بشكل عام إلى الحجة القائمة على أن هذه المفاهيم والممارسات „لا تمت للإسلام بصلة" وهي متأصلة في الأيديولوجيات „الغربية" و"المحرمة". وعلاوة على ذلك، ينعدم عموما الالتقاء بين تفكير الفاعلين السلفيين والأوامر الاقتصادية لليبرالية والنيوليبرالية.

- من خلال دراسة معمقة لأكبر وأبرز الجماعات السلفية في المغرب – أي جمعية السلفية العلمية المسمات دور القرآن، والمتمحورة حول تعاليم الشيخ محمد بن عبد الرحمن المغراوي - تؤكد هذه الورقة أنه على الرغم من المخاوف الجدية لهؤلاء السلفيين تجاه الليبرالية وتجاهلها العام لقضايا الاقتصاد والسوق، توجد في الواقع صلات ملفتة للنظر بين التوصيفات السياسية والمجتمعية لليبرالية والنيوليبرالية وتلك الخاصة بدور القرآن.

- تعرض هذه الورقة مقارنة بين تفكير هؤلاء السلفيين المنتمين لدُور القران، فيما يتعلق بالمسؤولية الفردية، و „الأزمة"، والدولة، والتحول المجتمعي وتفكير منافسهم الإسلامي، حزب العدالة والتنمية الإسلامي المغربي (PJD).

الإطار

توجد بعض أوجه الشبه اللافتة للنظر بين تفكير السلفية العلمية في المغرب والإملاءات السياسية والمجتمعية الجوهرية للمنطق الليبرالي والنيوليبرالي. كل هذه التقاليد تشوه سمعة الدولة بأشكال مختلفة كوسيلة لإحداث التحول الفردي والمجتمعي في نهاية المطاف. كما أنها تحدد شؤون المسؤولية على المستوى الفردي، أكثر منه على مستوى المجتمع أو الدولة.

السلفية وفروعها - إطار المسألة

تُعد السلفية من أكثر الأيديولوجيات الإسلامية المعاصرة تأثيرًا (Bano 2021: 3). حيث يمكن تصنيفها على أنها حركة إسلامية سنية دينية عابرة للحدود. وعلاوة على ذلك، تتمحور السلفية حول عقيدة تؤكد على ضرورة العودة إلى معتقدات وممارسات الأجيال الثلاثة الأولى من المسلمين - أي السلف الصالح - ومفهوم معين عن التوحيد، أو وحدانية الله، وبالتالي طاعة الله طاعة كاملة. وتحلل الدراسات في هذا الشأن المبادئ الأساسية للعقيدة السلفية، والاهتمام الشعبي بالسلفية، وعلاقتها بالسياسة والعنف، وطبيعة الظاهرة لكونها محلية وكذلك عابرة للحدود.

يحدد الدارسون عدة فروع للسلفية: العلمية والسياسية والجهادية. والسلفية العلمية التي تمثل محور هذه الورقة، تعتبر السياسة المؤسساتية والمعارضة انحرافا يهدد بتقويض نقاء الإسلام من خلال إدراج الرغبات والعواطف الإنسانية فيه. كما أنهم يتنصلون من انتقاد الحكام المسلمين. وتشكل السلفية العلمية، من نواحٍ عديدة، القلب الحقيقي للحركة، وهي تمثل إلى حد بعيد أكبر الفرق المكونة للسلفية المعاصرة. وعلى النقيض من ذلك، يعتقد السلفيون السياسيون أنهم يفهمون تعقيدات الشؤون الحالية، وبالتالي فهم في وضع أفضل لتطبيق العقيدة السلفية على القضايا المعاصرة. وهم بذلك يتداولون صراحة في الشأن السياسي. وفي الأخير، يعتقد السلفيون الجهاديون في عدم قدرة أي من السلفية العلمية أو السياسية على الفهم الصحيح لمدى تأثير الحكام (العرب) المعادي للإسلام ولا لمدى فسادهم في وقتنا الحاضر. ولذلك فهم يدعون إلى الإطاحة بهؤلاء القادة من خلال العنف الثوري.

ترى الدراسات المتوفرة في هذا الموضوع أنه نظراً لتركيز السلفية العلمية على تزكية العقيدة الدينية وطقوس العبادة، فإنه ليس لديهم إجمالا إلمام بشؤون الاقتصاد. وقد يفسر ذلك العدد المحدود من الأعمال الأكاديمية التي تتناول بالدرس العلاقة بين المنطق النيوليبرالي والتفكير السياسي السلفي. ومع ذلك، فإن أحد الاستثناءات الأخيرة يتمثل في عمل كافاتورتا (Cavatorta) وريستا (2019) (Resta؛ انظر أيضا (2019) (2020) Adraoui Amghar / (، مما يدل على أنه مع ظهور الأحزاب السياسية السلفية مؤخرا - لا سيما في مصر - صاغ السلفيون رؤى اقتصادية، تؤكد على خلق فرص العمل والرعاية الشاملة وإعادة توزيع المداخيل. ويتمكن هؤلاء السلفيون من ذلك من خلال البراغماتية المتزايدة التي تطبع مقاربتهم في رسم السياسات، وهو نهج يسعون عن طريقه إلى استمالة شرائح أوسع من الناخبين، من خارج دوائر التجمعات السلفية. ويلاحظ كافاتورتا وريستا أنه بينما تبدو هذه المقاربات السلفية „منسجمة مع التفكير اليساري التقليدي حول تدخل الدولة" (المرجع نفسه: 2)، إلا أن هذه الأحزاب السلفية تدعو إلى دور محدود للدولة في سياسات إعادة التوزيع وتميل إلى التأكيد على أهمية دور „الكيانات الدينية الخاصة أو شبه الخاصة ,في تسيير برامج المصلحة العامة" أو كذلك في إدارة مشاريع „الاستثمارات المنتجة". وباختصار، فقد خلُص كافاتورتا وريستا إلى أن هذه الأحزاب السلفية تؤكد على „الاعتماد على التكافل الاجتماعي بدرجة أكبر من الاعتماد على الدولة" (المرجع نفسه: 3). وبذلك، فإن الفكر الاقتصادي السلفي لا يقتصر على مبادئ إعادة التوزيع فحسب، بل يدعو أيضا „للمبادئ الاقتصادية النيوليبرالية". وعلى النقيض من ذلك، تؤيد الأحزاب السلفية الأصغر في مصر هذه العلاقة بين الاستقامة الفردية والسياسات الاقتصادية النيوليبرالية.

ومن ناحية أخرى، تؤكد ستادلباور (Stadlbauer 2021) تَمَسك السلفيين بما تسميه „القيم الحديثة للفردية والاعتماد على , الذات , „. ويشير روك سنغر (Rock-Singer 2) 2022: إلى مقاربة السلفيين الخاصة للمجتمع حيث „يفترضون [...] مساحة واسعة، غير محددة الهوية، ومتجانسة [أي] خالية من الهياكل الاجتماعية المحققة للتوازن، لكنها تضم أفرادا مهمتهم ضبط النفس في تعبيرهم عن المواقف الأخلاقية والولاءات السياسية على حد سواء". وبناءً على ما ذكر، تحلل هذه الورقة هذا التوجه الفكري داخل محيط السلفية العلمية في المغرب، ومن خلال ذلك تحدد النقاط الرئيسية للتقارب والاختلاف في مواجهة الليبرالية والمنطق النيوليبرالي على وجه التحديد.

للوهلة الأولى، تبدو فكرة ارتباط السلفية العلمية بالليبرالية والنيوليبرالية أمرا ينطوي على التناقض. إذ تركز السلفية العلمية في المغرب، على سبيل المثال، على التزام الفرد بالتقوى،

والتعليم الإسلامي، و „تزكية" العقيدة الدينية وأداء الصلاة. ولا يبدو بشكل عام أن لديهم دراية كافية في مجال الاقتصاد والسوق. وعلاوة على ذلك، يلاحظ الدارسون أنه في الحالات التي ينخرط فيها أفراد السلفية العلمية بشكل مباشر في مسائل السياسة، فإنهم ينتقدون مبادئ الليبرالية - لا سيما في تركيزها على الحقوق الفردية والديمقراطية الليبرالية - على أنها ممارسة „غير إسلامية"، بل هي في نظرهم تجسيد للأفكار والسلوكيات „ الغربية". وعلى سبيل المثال، ففي المنشورات الصادرة عن أعضاء السلفية العلمية المرتبطين منهم بجماعة دور القرآن في المغرب، ومن خلال ما كان لي معهم من محادثات (2016-2020)، يتبين لي انتقادهم الصريح تجاه „الليبرالية" وتأييد الليبراليين للعلمانية وللديمقراطية حيث يعتبرونها مفاهيم وممارسات „دخيلة" و „غير إسلامية" يسرت، من خلال انتشارها بين غالبية الناس، وصول أفراد „غير متعلمين" إلى سدة الحكم. وعلى حد تعبير المغراوي، وهو مؤسس دور القرآن وشيخها، فإن المشاركة السياسية „في جميع البلدان العربية [كانت] في الغالب فاشلة لأنها تتبع مسار [...] التيارات الليبرالية" (Maghress 2011). إن الهيمنة المستمرة للقوى السياسية الأخرى في المغرب – والتي تعد بالإضافة إلى „العلمانيين" و „الليبراليين"، كذلك الصوفية والشيعة والأفراد ذوي التعليم المحدود – تعني أن السياسيين لا يشرعون بما أمر الله من قوانين وقواعد، بل ب „ ما يرتضيه معظم الناس". ولذلك، فإن الليبرالية والديمقراطية في نظر الموالين لدور القرآن، تمنع أي إصلاح إسلامي جوهري وتسهل الخطيئة الجسيمة المتمثلة في تنصيب البشر حكاما سياسيين منتخبين، بما من شأنه انتهاك سيادة الله المطلقة.

وعلاوة على ذلك، تتميز السلفية العلمية عادة بإقرار جازم بالطاعة تجاه الحاكم السياسي القائم، أو ولي الأمر. وهذا يعني أنهم يدعمون علناً الأنظمة الاستبدادية الحالية – أي الأنظمة التي تمارس سياسات القمع وتنتهك الحقوق الليبرالية وتتجاوزها. كما إن فرض السلفية العلمية لأمر الطاعة تجاه الحاكم غالبًا ما يشمل جزرا شديدا للمواطنين الذين يحتجون علنا أو \ينتقدون الأنظمة غير الليبرالية و / أو الاستبدادية.

ومع ذلك، فمن خلال التحليل الدقيق للممارسات الفكرية اليومية للفاعلين من الصفوف الأولى ومن ذوي الرتب المتوسطة والقاعديين ضمن السلفية العلمية في المغرب، تعرض هذه الورقة فكرة مثيرة للدهشة: ذلك أن تفكير هذه الشخصيات من السلفية العلمية المغربية يشمل مجموعة من الأفكار حول سلطة الدولة، والإصلاح المجتمعي، والعلاقات بين الدولة والمجتمع، والمسؤولية الفردية. وتشير هذه الأفكار إلى جوانب من تناقضات السلفية العلمية مع الليبرالية والنيوليبرالية، بل وكذلك إلى نقاط التقاء ملفتة. فمن خلال مقارنة أفكار هؤلاء السلفيين بأفكار الأحزاب السياسية الإسلامية المتنافسة في المغرب، تؤكد هذه الورقة أن إساءة الليبرالية والنيوليبرالية لسمعة الدولة ليس إلا وسيلة للدفع نحو التحول الفردي ثم المجتمعي في النهاية، كما إن تركيزهم الجوهري على الفرد، وإصرارهم على الدور الأساسي للدولة في تحقيق النظام داخل المجتمع هي أيضا أمور في صميم الفكر السياسي المعاصر للسلفية العلمية في المغرب.

السلفية العلمية في المغرب

تَحَوَلَ اتجاهٌ سلفيٌ في المغرب تدريجيا إلى حركة تركزت في مراكش بعد عودة الداعية محمد تقي الدين عبد القادر الهلالي (توفي عام 1987 ;Tozy 2009) إلى المغرب عام 1974. وكان الهلالي قد درس في المملكة العربية السعودية ثم عمل أستاذاً للدراسات الإسلامية في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة وتتلمذ على يدي عبد العزيز بن باز (ت. 1999) (Lauzière 2015: 202). وكان يهتم بالمراسلات الخاصة والعلاقات الوثيقة مع الشخصيات الرئيسية من بين علماء الوهابية، على غرار محمد حامد الفقي (ت. 1959)، ومحمد ناصر الدين الألباني (ت. 1999)، وعلى وجه الخصوص، ابن باز (سالف الذكر)، وحصل الهلالي على دعم مالي من مؤسسات وهابية سعودية (المرجع نفسه: 209 و214). ولم يستفد سوى قلة من المغاربة بشكل مباشر من صلات الهلالي الوثيقة بالمؤسسة الدينية السعودية بقدر ما استفاد تلميذه محمد بن عبد الرحمن المغراوي (-1948). وقد ولد المغراوي في شرق المغرب، وحضر حلقات الدرس التي يديرها الهلالي، وكان قد تحصل من معلمه على خطاب توصية مهد له الطريق للدراسة في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة (أبو اللوز 2008: 131). وبعد أن أتم المغراوي هنالك رسالة الدكتوراه حول موضوع العقيدة السلفية، عاد إلى مراكش وأنشأ في عام 1976جمعية سلفية عرفت باسم دور

القرآن. وظل على ارتباط وثيق مع ابن باز، المفتي العام للمملكة العربية السعودية وأحد أعلام السلفية العلمية.
بين عامي 1979 و2000، سمح النظام السياسي الخاضع لسلطة القصر في المغرب (أو المخزن) بانتشار السلفية. واعتبر أن دور القرآن وسيلة لتقويض التحديات الإسلامية واليسارية المحلية. وتبعا لذلك، وسعت دور القرآن حضورها الاجتماعي والديني من خلال المساجد والجمعيات. غير أن التفجيرات الإرهابية في الدار البيضاء في 16 مايو 2003 حطمت علاقة العمل التي ربطت بين دور القرآن والمخزن. وتلا ذلك قيام النظام بحملة قمع استهدفت الشبكات السلفية، وعلى الرغم من عدم تورط الوسط الموسع للسلفية العلمية في الهجمات، فقد تقرر إغلاق كافة مراكز دور القرآن في مراكش.
ومع ذلك، فقد انتشرت بعد ثماني سنوات، أي في عام 2011، موجة من المظاهرات تحت راية حركة 20 فبراير في جميع أنحاء المغرب. ودعا من خلالها المتظاهرون إلى الإصلاح الاقتصادي والسياسي. لكنهم خلافا لنظرائهم في أماكن أخرى من المنطقة، لم يتحدوا علنا موقف الملك محمد السادس أو يطعنوا في النظام الملكي. وقد اشترط المخزن عدم انضمام المغراوي إلى الاحتجاجات، ليسمح للشيخ بالعودة إلى المجال العام الذي سبق أن منع من التواجد به، شأنه في ذلك شأن عناصر أخرى من الوسط السلفي الموسع في المغرب منذ تفجيرات عام 2003. وبينما التزم المغراوي بعدم المشاركة في الاحتجاجات، إلا أنه تراجع عن الموقف الذي اتخذه قبل عام 2011 باعتبار الاحتجاجات شيئا غير مسموح به، وبدلا من ذلك خرج لدعم المظاهرات (مدي 1 تيفي - أخبار المغرب 2011). فبعد أن أعلن منذ فترة طويلة أن المشاركة في اللعبة السياسية الرسمية أمر محظور، قال المغراوي لأول مرة أن المشاركة الانتخابية ممارسة مسموح بها. لكن هذا لم يدم طويلا، حيث استعاد المخزن سيطرته على النظام السياسي المغربي في عام 2013، وأعاد غلق مراكز دور القرآن في مراكش رداً على تحالف هذه المؤسسة مع حزب العدالة والتنمية الذي كان يتمتع بقوة متزايدة في ذلك الوقت. وحينئذ، عاد المغراوي سريعا إلى رفض جميع أشكال السياسة المعاصرة والاحتجاج السياسي باعتباره "غير إسلامي".

الليبرالية والنيوليبرالية

القاعدة العامة في صميم التقليد الليبرالي تتمثل في الالتزام بحرية الفرد، وبأولوية الحقوق الفردية والحرية على المطالبات الجماعية. ومن ثم فالليبرالية تتميز "باهتمام عميق بالدولة المتسلطة" (Etzioni 1999). وهي تدعو بشكل عام إلى الحد من تدخل الدولة في سير الحياة الأفراد، وفي الترويج لمفهوم معين بخصوص "المجتمع الصالح". فالليبرالية إذن هي "أيديولوجية سياسية تتماشى مع الظهور التاريخي لرأسمالية 'السوق الحرة' والديمقراطية التمثيلية على النمط الغربي" (Bell 2014: 704). إن الليبرالية الكلاسيكية، أو الليبرتارية في الواقع تعرف على أنها تحرر من القيود الخارجية. فهي تعتبر أن الدولة تمثل التهديد الرئيسي للحرية الفردية وبالتالي فهي تدعو إلى قيود صارمة على سلطات الدولة. وعلى النقيض من ذلك، يمكن فهم الليبرالية الحديثة على أنها جماعية، وهي في مفهومها الأوسع للحرية تضفي الشرعية على تدخل أكبر للدولة.
النيوليبرالية، إذن، هي حصيلة ما يسميه كاهيل (وآخرون) "العقائد المعيارية النيوليبرالية" (Cahill et al. 2018: xxvii) التي تسعى إلى إعادة المجتمعات إلى الليبرالية الكلاسيكية ومفهومها حول السوق ذاتية التنظيم. وكما يقول شميدت، فإن النيوليبرالية في "البلدان الصناعية المتقدمة" - باعتبارها "فلسفة اقتصادية سياسية جوهرية"(Schmidt 2018: 69) - تشمل جزئيًا أفكارا متعلقة بالاقتصاد السياسي، مثل فوائد الأسواق غير الخاضعة للقيود، ومخاطر هياكل الدولة المتدخلة، وأهمية رفع القيود والخصخصة وضرورات التقشف والإصلاح الهيكلي. وكما سأبين لاحقا، ليس لدى السلفية العلمية في المغرب إلمام كبير بالأبعاد (السياسية) الاقتصادية للنيوليبرالية.
ومع ذلك، فإن شميدت يرى أن المبادئ النيوليبرالية الأساسية الأخرى التي تركز أكثر على مسائل السياسة والتحول المجتمعي تصور النظام السياسي على أنه "قائم على الفرد أولاً [و] المجتمع ثانياً، مع اعتبار حقوق المجتمع على الفرد" (المرجع نفسه: 70). وبالتالي، تتصور النيوليبرالية الدولة على أنها "خطرة بطبيعتها" بسبب ميلها إلى التأثير سلباً، لا فقط على "حرية معاملات الفاعلين في أسواق الاقتصادات الرأسمالية"، ولكن أيضا على حرية الاختيار لدى الأفراد. وبهذه الطريقة، يؤكد شميدت أنه بينما تعتبر جميع "الفلسفات

النيوليبرالية" أن الدولة هي المشكلة الرئيسية، فإنها تعترف في نفس الوقت بأهمية الدولة القوية كشرط مسبق لتكوين المؤسسات والحفاظ على أنواعها المطلوبة لتوسع السوق الحرة (المرجع نفسه). إن هذه الجوانب الاجتماعية السياسية لليبرالية والنيوليبرالية هي التي أعتقد أنها تتوافق مع جوانب من تفكير السلفية العلمية في المغرب.

السلفية والليبرالية (الجديدة) والمسؤولية الفردية

في ظل النيوليبرالية، ينبغي على الدولة في حد ذاتها أن تلعب دورًا محدودًا للغاية في التحول الاجتماعي. وبدلا من ذلك، تعمل السوق باعتبارها "أداة للتحول الفردي، وبشكل غير مباشر، للإصلاح الاجتماعي" (Iqtidar 2017: 794). بالكاد تطرق السلفيون الذين تحدثت إليهم إلى نظريات السوق. وهم غالبا لم يناقشوا ما إذا كان على الدولة الامتناع عن التدخل في الأنشطة الاقتصادية للمواطنين واستخدام قدراتها بدلاً من ذلك لتأمين نشاط اقتصادي مفتوح. ومع ذلك، فإنني أزعم هنا أن أتباع السلفية العلمية في المغرب يتبنون مقاربة لتحديد مركز وطبيعة الأزمة والفتنة المعاصرة (المحنة أو الفوضى) التي تقاطعت في العديد من السمات الأساسية مع الفكر الليبرالي والنيوليبرالي فيما يتعلق بالسياسة والمجتمع والفرد، والدولة. على وجه التحديد، فأنا أجزم أن حركة دور القرآن، التي تنضوي تحت لواء السلفية العلمية في المغرب، تلتقي مع المنطق الليبرالي والنيوليبرالي في الميل إلى تحديد المسؤولية لا على مستوى المجتمع أو الدولة وقادتها السياسيين أو قيادتها، بل على مستوى الفرد.

ويرى السلفيون المنتمون لدُور القرآن أن "أزمة" المجتمع المغربي المعاصر تشمل ممارسات "غير صحيحة" لشعائر إسلامية ومجموعة من القضايا المتعلقة بالأخلاق الشخصية والعامة. وبناءً على ذلك، فإن العنصر الرئيسي للفتنة، كما يقولون، هو قلة ثقة الفرد في القدرة على معرفة الله والقرآن والسنة، معرفة دينية حقيقية. وباختصار، فهم يعرّفون مفهومي "الجهل" و "الأزمة الأخلاقية" بطرق تبرز المسائل المتعلقة بشعائر العبادة وكذلك بالأخلاق الفردية والعامة. وتم بشكل صريح استبعاد مسائل أخرى من مفهوم "الأزمة" كما يراها سلفيو دور القرآن. ومن هذه المسائل ما ارتبط بالفهم الخاص "للأزمة" لدى الجماعات الإسلامية المنافسة، على غرار حزب العدالة والتنمية، ومنها الأزمة السياسية والمشاكل المتصلة بالبنية التحتية.

لا يقتصر السلفيون المنتمون لدُور القرآن على ربط الفتنة بغياب المعرفة الدينية "الأصيلة" فحسب، بل يرونها أيضا متجذرة في شؤون المسؤولية الفردية. وبالتالي، فإنهم يقاومون خطاب حزب العدالة والتنمية والجماعات الإسلامية المتنافسة الأخرى في المغرب ممن يرون أن أزمة المغرب المعاصرة تقع في هياكل الحياة الاجتماعية والسياسية - في الثقافة السياسية والتشريع والفساد المؤسساتي والمجموعات الاجتماعية والقوى المعارضة للممارسة الإسلامية. في الواقع، على النقيض من ذلك، يجادل حزب العدالة والتنمية فيما تصدره دور القرآن من تحليل، قائلين إن هذه العوائق الهيكلية التي تعترض ممارسة المغاربة اليومية للإسلام هي قوية جدا إلى درجة أنه من غير المنتظر أن يكون الأشخاص قادرين على مواجهتها بمفردهم على اعتبار أنها جزء من أي تحد أو "اختبار" لدرجة الإيمان.

وحسب الرؤية السائدة ضمن المنتمين إلى دور القرآن، فإن العوائق المرتبطة بالثقافة العلمانية الغربية التي تتسلل إلى المغرب، والدور الخبيث للجمعيات الصوفية و"الخلايا" الشيعية مهمة على مستوى الخيارات الفردية. وبينما يصف المنافسون الإسلاميون لدور القرآن الأزمة بأنها ناجمة عن فشل المؤسسات الاجتماعية، وبالتالي، باعتبارها خارجة عن ممارسات الفرد الإسلامية وعقيدته والتزامه الديني (على سبيل المثال، انهيار وحدة الأسرة والفساد السياسي)، يميل السلفيون في دور القرآن إلى تحديد مصدر هذا الاضطراب أو الاختلال والانحراف داخليا - أي على مستوى الفرد.

يشرح هؤلاء السلفيون الأهمية التي يعلقونها على الفرد ومعرفته وممارساته الدينية (بالمعنى الدقيق للكلمة) من خلال تفكير معين في العلاقة بين (أ) القيم الأخلاقية لكل فرد سياسي و (ب) الحكم السياسي. وهم يرون الأفراد أقوياء بشكل خاص في مواجهة الدولة لأنهم يعتقدون أن الدولة والمجتمع عموما يمثلان انعكاسا للحالة الداخلية للفرد. وفي تناغم فكري مع المفاهيم الكلاسيكية الليبرالية والنيوليبرالية للمنظومة السياسية التي تتألف أولاً وقبل كل شيء من الفرد، يرى من تحاورت معهم من السلفيين أن المعتقدات الدينية الداخلية للفرد وقرار الفرد بالتهرب من المعرفة الدينية يعكس "نفقًا" داخليًا استبطانيا

لإدراك جوهر الحياة الاجتماعية والسياسية. إنهم يفسرون تهربهم من السياسة وتركيزهم بدلاً من ذلك على إصلاح المعرفة الدينية للفرد والممارسات الدينية (في مفهومها الضيق) أسوة بالحديث المتداول على نطاق واسع: „كيفما تكونوا يولى عليكم" (موقع إسلام ويب). قال أحد المجيبين من دور القرآن: „ما أنت فيه [...] وما تفعله في حياتك، وأخلاقك ليست من صنع الدولة، أو الحاكم، أو المجتمع! بل الأمر بالعكس: إذا كنت صالحا، فسيكون حاكمك كذلك، لأنه واحد منكم، ويأتي من بينكم".[1]

وهكذا يؤكد أتباع دور القرآن على المسؤولية الفردية تجاه „الأزمة" الاجتماعية والدينية. وبالتالي، ترتئي هذه الورقة أن هذا النهج يتشارك مع التفكير النيوليبرالي فيما تصفه الباحثة حميرة أقتدار (2017) بأنه „فصل النيوليبرالية للتحول السياسي عن التحول الفردي من خلال إدارة الحياة الاجتماعية بنجاعة".

ومع ذلك، بدلاً من التذرع بسبب قوى السوق كما يفعل التفكير النيوليبرالي، يقترح سلفيو دور القران في المغرب تصحيح ما يحصل من أخطاء تمس العقيدة وممارسة الطقوس والأخلاق العامة لكل فرد من خلال التعليم الذاتي ومن خلال الأساليب الشخصية للتدخلات الإصلاحية مثل المحادثات الفردية لتقديم المشورة، فهي الأداة الوحيدة المناسبة لتغير الفرد، وبالتالي للإصلاح المجتمعي. وباختصار، فإن التعليم الذاتي للفرد ومحادثات إسداء النصح أو طلبه بخصوص مسائل العقيدة الإسلامية الأصيلة والممارسات الدينية، بدلاً من شؤون السوق، هي التي يعتبرها السلفيون المستجوبون هامة في علاقة بجميع قضايا النظام الاجتماعي. غير أن هذا التركيز السلفي على الأفراد ككيانات متحكمة بذاتها قد ينظر إليه أيضا على أنه متناسق مع الأفكار النيوليبرالية بخصوص العلاقات بين الدولة والمجتمع، بل وكذلك بخصوص السوق (الحرة) في التزامها أو احترامها للحرية الذاتية للأفراد للانخراط في الأنشطة الاقتصادية.[2]

السلفية والنهج الليبرالي (الجديد) لسلطة الدولة وسياستها

تشترك السلفية العلمية في المغرب مع الليبرالية الكلاسيكية والنيوليبرالية العميقة في الموقف المتشكك بخصوص دور الدولة في إحداث التحول الفردي والمجتمعي. ومع ذلك، فحيث يعتبر التفكير النيوليبرالي الدولة خطرة بسبب ميلها إلى تقييد حرية الأفراد في الاختيار الحر بصفتهم فاعلين في السوق من خلال معاملاتهم، فإن سلفيي دور القران قلقون بدلاً من ذلك بشأن قدرة الدولة المغربية على تقييد حرية المغاربة لاختيار الإسلام „الأصيل" (بالمعنى السلفي). وهم يقرون بأنه نظرا لأن الدولة المغربية المعاصرة والدول العربية الأخرى لا تعد أنظمة „مسلمة" حقا، بل هي أنظمة ذات توجه „علماني"، فإن مشروع إصلاح مجتمعي تشرف عليه الدولة سوف لن ينجح في أسلمة المجتمع (بالمعنى السلفي).[3] وعلاوة على ذلك، فهم يؤكدون أنه من غير المتوقع أن تنجح الدولة في تقنين السلوك الأخلاقي لاعتقادهم أن المجتمع لا يمكن أن يقبل إلا „الإسلام (السلفي) الحقيقي" من خلال انخراط الأفراد في التعليم والتعلم الديني الذي يركز على الذات للنأي بها عن الانحراف عن الدين وعلى التزام الشخص بالتقوى. ذلك أن أي محاولة قسرية من الدولة لأسلمة المجتمع ستفشل في إقناعه بالإسلام (السلفي) „الحقيقي".

المراجع

Aboullouz, Abdelhakim (2008), *Al-Haraka al-Salafiyya Fil-Maghreb (1971-2004)*, PhD Thesis, Hassan II University.

Adraoui, Mohamed-Ali (2019), French Salafists' Economic Ethics: Between Election and New Forms of Politicization, in: *Religions*, 10, 11, page 635.

Amghar, Samir (2020), Political Parties and Neo-Liberal Economics, in: Francesco Cavatorta, Lise Storm, and Valeria Resta (eds.), *Routledge Handbook on Political Parties in the Middle East and North Africa*, Routledge.

Ayalon, Ami (1987), From Fitna to Thawra, in: *Studia Islamica*, 66, 145–174.

Bano, Masooda (2021), *Salafi Social and Political Movements*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Bell, D. (2014), What Is Liberalism?, in: *Political Theory*, 42, 6, 682–715.

Cahill, Damien, Melinda Cooper, Martijn Konings, and David Primrose (2018), *The SAGE Handbook of Neoliberalism*, Sage Publications.
Cavatorta, Francesco, and Valeria Resta (2019), *Money and Morals: Salafi Economics in the Arab World*, Carnegie Middle East Center Publication.
Etzioni, Amital (1999), The Good Society, in: *Journal of Political Philosophy*, 7, 88–103.
Foucault, Michel (1978), Governmentality. Lecture at the Collège de France, in: Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 87–104.
Iqtidar, Humeira (2017), How Long Is Life? Neoliberalism and Islamic Piety, in: *Critical Inquiry*, 43, 4, 790–812.
Islamweb (n.d.), *Kuma tkono yowla ,alaykum*, online: https://www.islamweb.net/ar/fatwa/18065 (25 May 2023).
Qur'an: With Surah Introductions and Appendices - Saheeh International Translation, edited by The Qur'an Project, Birmingham, United Kingdom: Maktabah Publications.
Lauzière, Henri (2015), *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*, Columbia University Press.
Maghress (2001), *Al-Maghrawi: Hadha Khitatna fi Muwajahat al-Harb 'ala al-Wahabiyya*, online: https://www.hespress.com/videos/8344.html (23 May 2023).
Medi1 TV (2011), *Hawl al-Sheikh Mohammed al-Maghrawi*, online: https://www.youtube.com/watch?v=vEDaihYzHJI (25 May 2023).
Rock-Singer, Aaron (2022), *In the Shade of the Sunna: Salafi Piety in the Twentieth-Century Middle East,* University California Press.
Schmidt, Vivien A. (2018), Ideas and the Rise of Neoliberalism in Europe, in: *The Sage Handbook of Neoliberalism*, Sage Publications, 69–81.
Stadlbauer, Susanne (2021), Salafist Third Spaces and Hybridic Purity on YouTube, in: *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 10, 1, 13–29.
Tozy, Mohamed (2009), L'évolution Du Champ Religieux Marocain Au Défi de La Mondialisation, in: *Revue Internationale de Politique Comparée*, 16, 1, 63–81.

التعليقات الختامية

1 محادثة مع المؤلف، 11 مارس 2018، في مراكش، المغرب.
2 أنا ممتن لشيو بلان لإثارة هذه النقطة وتعليقاته على مسودة سابقة لهذا النص
3 ومع ذلك، حدد البعض المملكة السعودية كاستثناء لهذه القاعدة (على سبيل المثال، انظر تعليقات المغراوي هنا (https://www.youtube.com/watch?v=wqrEpv1vFhc).

نبذة عن الكاتب

جاي آير باحث ما بعد الدكتوراه ضمن ESRC (مجلس البحوث الاقتصادية والاجتماعية) في مشروع SEPAD (الطائفية والبدائل ومقاومة الطائفية) بجامعة لانكستر. وهو أيضا باحث ما بعد الدكتوراه (بمؤسسة جيردا هنكل) في مركز الوليد بجامعة إدنبرة. كما إنه حاصل على درجة الدكتوراه من قسم السياسة والدراسات الدولية بمعهد الدراسات الشرقية والإفريقية (SOAS)، بجامعة لندن.
البريد الإلكتروني: guyrpeyre@googlemail.com

IMPRINT

The MECAM Papers are an Open Access publication and can be read on the Internet and downloaded free of charge at: https://mecam.tn/mecam-papers/. MECAM Papers are long-term archived by MENALIB at: https://www.menalib.de/en/vifa/menadoc. According to the conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International Public License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode), this publication may be freely reproduced and shared for non-commercial purposes only. The conditions include the accurate indication of the initial publication as a MECAM Paper and no changes in or abbreviation of texts.

MECAM Papers are published by MECAM, which is the Merian Centre for Advanced Studies in the Maghreb – a research centre for interdisciplinary research and academic exchange based in Tunis, Tunisia. Under its guiding theme “Imagining Futures – Dealing with Disparity,” MECAM promotes the internationalisation of research in the Humanities and Social Sciences across the Mediterranean. MECAM is a joint initiative of seven German and Tunisian universities as well as research institutions, and is funded by the German Federal Ministry of Education and Research (BMBF).

MECAM Papers are edited and published by MECAM. The views and opinions expressed are solely those of the authors and do not necessarily reflect those of the Centre itself. Authors alone are responsible for the content of their articles. MECAM and the authors cannot be held liable for any errors and omissions, or for any consequences arising from the use of the information provided.

Editor: Dr. Thomas Richter

Editorial Department: Christine Berg, Meenakshi Preisser

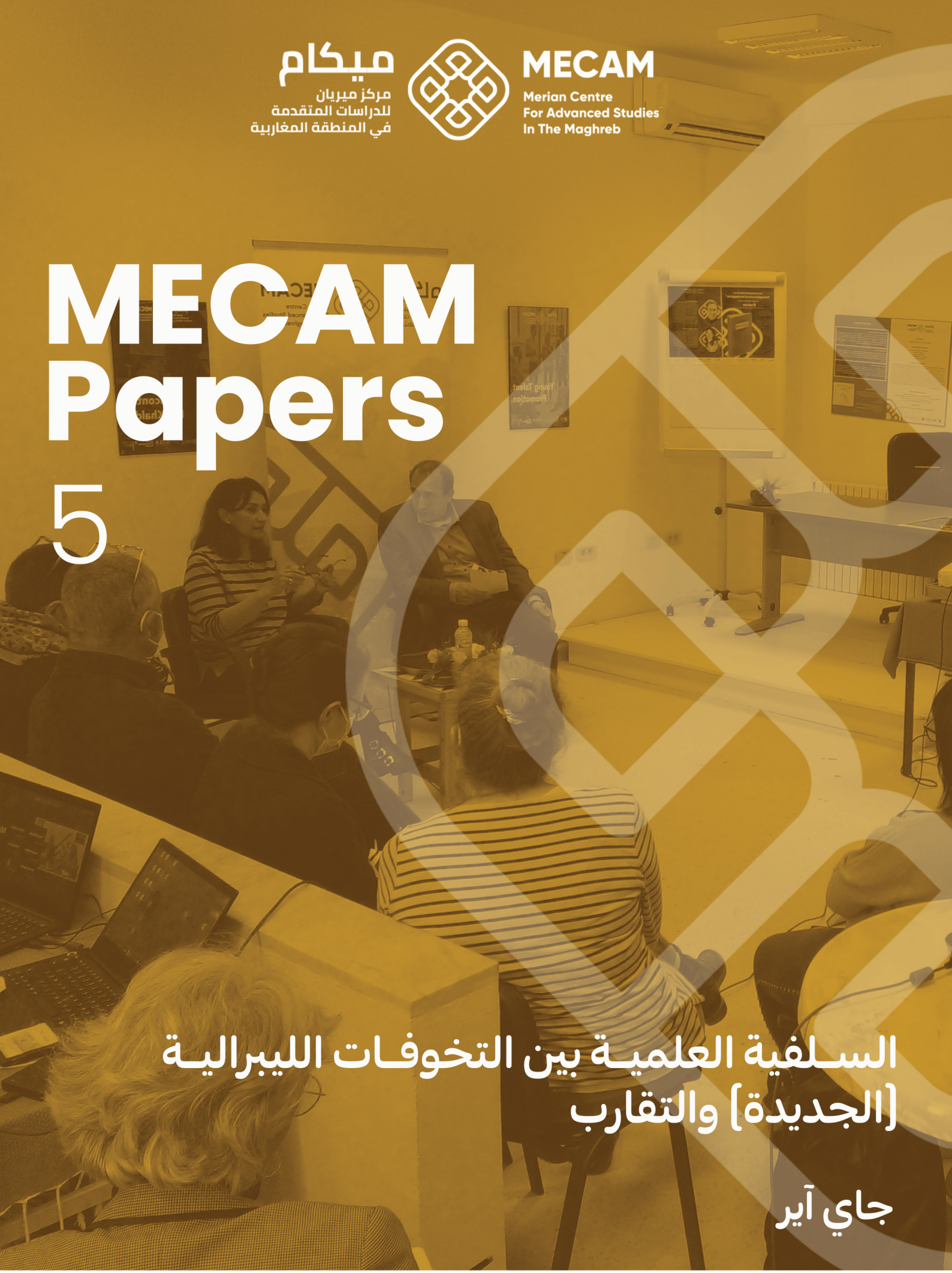
Translation from English into Arabic: Prof. Dr. Amel Guizani

Merian Centre for Advanced Study in the Maghreb (MECAM)
GIGA | Neuer Jungfernstieg 21
20354 Hamburg | Germany
https://mecam.tn
mecam-office@uni-marburg.de

ميكام
مركز ميريان
للدراسات المتقدمة
في المنطقة المغاربية

MECAM
Merian Centre
For Advanced Studies
In The Maghreb

MECAM Papers 5



السلفية العلمية بين التخوفات الليبرالية [الجديدة] والتقارب

جاي آير

Philipps Universität Marburg
UNIVERSITÄT LEIPZIG
UNIVERSITÉ DE TUNIS جامعة تونس
Université de Sfax TUNISIE
GIGA German Institute for Global and Area Studies Leibniz-Institut für Globale und Regionale Studien
Forum Transregionale Studien
Bundesministerium für Bildung und Forschung