



N° JAU/50 - 18 juin 1970

LE REFORMISME MUSULMAN EN ALGERIE DE 1925 A 1940

(Essai d'histoire religieuse et sociale) par Ali MERAD
(Paris - La Haye, Mouton et C^{ie}, 1967, 472. p.)

M. Borrmans

Mises à part l'entreprise inachevée d'Alfred Bel (*La religion musulmane en Berbérie*, tome I, Paris, 1938, 411 p.) et quelques monographies sur les confréries maraboutiques, rares sont les études qui ont abordé l'un ou l'autre aspect de l'histoire religieuse du Maghreb. C'est donc avec un intérêt particulier que l'on aborde la lecture de la thèse récente d'Ali Merad, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, qui voudrait être un "Essai d'histoire religieuse et sociale" du devenir algérien dans "l'entre-deux-guerres" (1). Les nombreux articles publiés jusqu'ici par l'Auteur (2) laissaient présager, par leur convergence, cette tentative de synthèse sur le seul mouvement structuré de "réformation religieuse" que l'Islam ait connu, au Maghreb, depuis un siècle. En effet, "l'apparition du réformisme musulman en Algérie, au lendemain de la première Guerre mondiale, a bouleversé dans ce pays les données religieuses traditionnelles, non sans avoir eu de profondes répercussions sur la vie morale et le comportement social d'une importante fraction de la communauté musulmane... Il y a rapidement acquis une ampleur qu'il ne put aucunement atteindre, à la même époque, dans les deux autres pays du Maghreb" (p. 9). C'est que "né de la prédication solitaire d'Ibn Bâdîs, le mouvement réformiste algérien devint, en l'espace d'une dizaine d'années seulement, un véritable parti religieux, aux ambitions sociales et politiques nettement discernables" (pp. 9-10). Comment expliquer l'homme qui en fut "la tête pensante et le centre moteur", et comment apprécier ce qu'il advint du Réformisme musulman en Algérie, telles semblent être les deux questions auxquelles l'Auteur a essayé de répondre dans l'ouvrage nous offre aujourd'hui. Pour ce faire, il a puisé à bonnes sources, tant celles de la presse arabe et française de l'époque, ainsi que des livres publiés par les "maîtres" du Mouvement, que celles des témoins vivants qu'il a pu approcher ou dont il a connu personnellement les disciples immédiats.

Sans nous étendre sur les particularités algériennes du Réformisme d'Ibn Bâdîs, nous essaierons de dégager, à partir du livre ici analysé, les étapes et les lois propres de tout Réformisme ainsi que les évolutions inhérentes à tout Maraboutisme à partir des Confréries religieuses qui l'engendrent (3) : d'un côté comme de l'autre, des valeurs sont engagées, qu'il faut connaître, et des évolutions amorcées, dont il faut prévoir l'aboutissement. Reprenant donc la présentation du livre telle qu'elle fut rédigée par la revue *IBLA*, nous illustrerons, par de plus amples citations et de nouveaux commentaires, les chapitres qui ont trait aux deux réalités sociales et religieuses que l'on vient d'évoquer.

La Première Partie de l'ouvrage se devait de nous décrire le milieu social et culturel de l'Algérie vers les années 1919-1925 (pp. 29-76), après les quelques manifestations préliminaires du Réformisme musulman en Algérie entre 1903 (date de la visite de Md. 'Abduh) et 1914. L'opinion musulmane semblait y suivre "l'orientation presque exclusivement francisante de l'élite indigène.

d'avant-garde" (p. 45). Le fait est que les éléments dynamiques de la société musulmane d'Algérie étaient des intellectuels de formation française : ceux que l'on appelait alors les Jeunes Algériens, ayant parfois accédé à la citoyenneté française, "en étaient venus à identifier la cause de la France à la leur propre" (p. 50), quitte à se montrer par la suite de plus en plus exigeants. Les forces religieuses en présence, dûment contrôlées par l'Administration qui avait "sa politique" et "ses thèses" en la matière, se répartissaient inégalement entre le "clergé officiel" (formé dans les Médersas de l'État) et ses ouailles, d'une part, et les confréries maraboutiques qui avaient leurs institutions, leurs clientèles et leurs doctrines (l'Auteur insiste en passant sur la triple fonction religieuse, culturelle et sociale de la zaouia), mais semblaient déjà en décadence par suite des profondes transformations économiques et humaines que connaissait alors le monde rural algérien. Le mouvement réformiste devait y faire son apparition comme un "tiers-parti" et entrer en conflit avec les uns et les autres.

En effet, "le conflit entre les tenants de l'Islam traditionnel et les partisans de ce qu'il est convenu d'appeler le Réformisme, musulman orthodoxe, n'atteignit probablement dans aucun autre pays musulman les dimensions qu'il prit en Algérie, en raison des conditions sociales, culturelles et politiques propres à ce pays. Car ce conflit, d'abord essentiellement doctrinal, fut compliqué ensuite par les options politiques des deux adversaires". (pp. 53-54). "Avant l'apparition du Réformisme, comme le notait Ibn Bâdîs lui-même, personne ne pensait (en Algérie) que l'Islam pût être autre chose que le maraboutisme... Il y avait, évidemment, un semblant de "clergé" officiel musulman. Mais ce "clergé", outre qu'il était présent uniquement dans les principaux centres urbains, là où se trouvaient des mosquées sous contrôle de l'État, ne jouissait en fait d'aucun prestige et n'exerçait pas sur les populations musulmanes une influence religieuse et morale notable. Les vrais représentants de l'Islam, en Algérie, c'étaient donc les "marabouts" et leurs adeptes, dont les diverses organisations étaient omniprésentes, dans les villes comme dans les agglomérations rurales et même chez les tribus nomades" (pp. 58-59) (4).

"Comment s'exerçait l'influence du maraboutique en Algérie ?... On sait la distinction classique entre les marabouts dont la filiation remonte à un saint personnage local (walî pl. awliyâ) et ceux dont l'origine remonterait au Prophète et qui, de ce fait, sont réputés être des nobles (charîf, pl. churafâ', en dialectal : chorfa). Mais, que le marabout soit l'héritier spirituel d'un charîf ou d'un walî ou qu'il doive sa réputation à sa propre sainteté, cela est à peu près égal pour le simple fidèle : tous les marabouts, tous les saints, tous les hommes de Dieu participent de la même grâce divine et possèdent également le pouvoir de bénédiction (baraka)... Le nom d'un saint, qu'il soit mort ou vivant, est généralement attaché à une réalité concrète, une institution maraboutique, un lieu de pèlerinage et de dévotion, une œuvre de bienfaisance, une mosquée, une école coranique, etc... Souvent, dans la même institution, la tradition spirituelle d'un saint mort est renforcée par la présence et l'action d'un saint vivant" (p. 66).

Quand le marabout est un personnage mort, "sa tombe, son mausolée acquièrent ses vertus, comme par transfert. On viendra quérir auprès de lui bénédictions, inspirations, guérison, consolations, raisons de vivre et d'espérer un sort meilleur. La tombe pourra devenir un lieu de pèlerinage... (Quand le marabout est un personnage vivant), la résidence de (celui-ci), ordinairement appelée zaouia, est dans ce cas un lieu de rencontre permanent. Le chef de la zaouia est soit un saint local, soit l'héritier spirituel et temporel d'un charîf ou d'un walî, soit enfin le supérieur régional d'une confrérie attachée au nom d'un saint étranger au territoire (c'est le cas de la Qâdiriyya algérienne dont le patron, 'Abd al-Qâdir al-Jilânî, mort en 561/1166, est d'origine orientale). Les zaouias algériennes constituent des institutions à la fois religieuses, enseignantes et charitables" (pp. 66-67). "Se prêtant aux retraites spirituelles..., les zaouias développèrent une forme de piété méthodique, visant au salut éternel. (Ce faisant), les zaouias furent des hauts lieux de spiritualité islamique et contribuèrent pour beaucoup à entretenir parmi les masses musulmanes un vif sentiment religieux et un souci constant de perfection morale. (De plus) chaque zaouia fut en même temps une école. La fonction essentielle de l'école maraboutique était de perpétuer la parfaite connaissance du texte coranique et de donner aux jeunes du douar (village) ou de la tribu une éducation islamique de base. (Enfin, grâce à leurs réseaux de succursales "pieuses"), les zaouias s'étaient efforcées de "civiliser" les rudes populations campagnardes, en leur inculquant les principes d'une morale sociale indispensable, fondée sur le respect de la parole donnée, l'hospitalité envers l'étranger, le sens de l'équité, la vertu du pardon. Elles avaient constamment soulagé selon leurs moyens, les misères et les souffrances physiques. En répandant le bien autour d'elles, en assurant une relative tranquillité dans les campagnes, elles avaient amorcé la promotion humaine et intellectuelle des populations défavorisées, parmi lesquelles elles furent longtemps les seules institutions en mesure de dispenser les bienfaits de l'instruction et de la justice" (pp. 67-69). Initialement opposées à l'Étranger et longtemps animatrices des "résistances nationales et provinciales", elles avaient fini par vivre en coexistence pacifique avec son organisation administrative avant de s'allier tacitement avec celle-ci pour assurer leur propre stabilité menacée par les évolutions

en cours, en particulier ce surgissement entre 1919 et 1925, d'une "sorte d'élite de formation arabe, le plus souvent strictement monolingue, et foncièrement opposée aux institutions maraboutiques et plus encore aux croyances entretenues par la crédulité naïve des populations rurales et nomades, croyances qui relevaient plus de la magie et des superstitions que de la pure tradition muhammadienne" (p. 65).

La Deuxième Partie décrit la Formation du Mouvement réformiste (pp. 79-133). Il y a d'abord la personnalité et l'action du chaykh 'Abd al-Hamid b. Bâdis (1889-1940) (5), puis, dans son sillage et collaborant avec lui à la revue réformiste al-Chihâb (nov. 1925-1939), les Compagnons de la première heure, le chaykh Md al-Bâchir al-Ibrâhîmi (1889-1965) l'organisateur efficace et le "régénérateur de la 'arabiyya", l'historien Mubârak (1897-1945) à qui l'on doit un "Traité sur le chirk (associationisme) et ses manifestations" (1937), le chaykh al-Tayyib al-'Uqbi (1888-1960), prédicateur fougueux résolument apolitique qui, par la suite, se dissocia du Mouvement, et enfin le "moraliste" Muhammad al-'Id (né en 1904), le "prince des poètes". Viennent ensuite les Grands Auxiliaires tels que Lamine Lamoudi, Sa'id Zâhiri, Larbi Tébessi et l'écrivain Tawfiq Madânî dont l'œuvre littéraire fut d'un appoint sérieux pour le Réformisme algérien. Les efforts des uns et des autres devaient entraîner la naissance, le 5 mai 1931, de l'Association des 'Ulamâ' musulmans algériens, véritable "parti religieux" résolu à promouvoir la "réformation" (islâh) au triple plan religieux, culturel et patriotique (6).

Dans la Troisième Partie, L'expansion du mouvement réformiste (pp. 135-210) est tour à tour envisagée lors des Années difficiles, car sitôt réalisée la première expansion (1931-1932), la réaction antiréformiste de 1932-1933 allait d'autant plus s'affirmer, avec l'appui de l'Administration, qu'elle s'appuyait sur l'attitude des agents officiels du culte musulman et celle des opportunistes conservateurs, et sur une résistance plus organisée des confréries maraboutiques qui se sentaient menacées. Les événements dramatiques de Constantine (août 1934) furent une épreuve au cours de laquelle les Réformistes purent affirmer leur sagesse politique. Les années 1935-1936 virent donc une marche vers l'apogée marquée d'abord par le Premier Congrès réformiste (15-17 sept. 1935) puis par l'engagement politique du Mouvement au sein du Congrès Musulman Algérien tenu à Alger le 7 juin 1936. Le Réformisme était désormais un fait national : l'Auteur tente l'esquisse d'une géographie de son implantation dans le pays en même temps qu'il analyse, sous forme monographique, le développement de l'unité réformiste de Laghouat et son support sociologique (pp. 198-210) (7).

"La cause réformiste devint (ainsi) l'affaire de toute la Communauté... Il apparut en définitive qu'il ne pouvait y avoir pour les Musulmans Algériens que deux voies : celle de l'Islam rénové et purifié, de la culture arabe restaurée, de la personnalité algérienne réhabilitée et de la solidarité maghrébine et arabo-islamique, ou bien celle du maraboutisme, de la stagnation culturelle, de la résignation devant la tutelle administrative sur le culte musulman, du repli sur soi et de l'indifférence à l'actualité politico-culturelle du monde arabe... (Mais) il serait inexact de dire que la totalité des adeptes du mouvement réformiste l'étaient par conviction ou conversion religieuse. Ceux qui cherchaient en (lui) un approfondissement de la foi (et) une épuration de la croyance (n'étaient qu') une minorité de croyants exigeants... Plus nombreux étaient les partisans du Réformisme, surtout parmi les jeunes, qui y voyaient essentiellement un mouvement culturel, une ouverture sur le monde arabe contemporain : il faisait vibrer leur sensibilité... Il est incontestable que le mouvement réformiste bénéficia d'une espèce de snobisme parmi la jeune génération des années 1930... Pour d'autres catégories d'Algériens, l'attrait du Réformisme résidait dans son désintéressement, contrastant souvent avec l'égoïsme de nombreuses maisons maraboutiques... En ce qui concerne d'autres Algériens, le mouvement réformiste soulevait leur enthousiasme par sa résistance à l'Administration (et) sa volonté de soustraire le culte musulman à l'État... Ce faisant, les Réformistes allaient plus loin que les hommes politiques musulmans, (si bien que) les implications politiques de la propagande réformiste étaient indéniable" (pp. 207-210).

La Quatrième Partie (pp. 213-446) est, de loin, la plus importante puisqu'elle se propose d'exposer, de comprendre et d'apprécier les aspects doctrinaux du Réformisme musulman d'Algérie. L'originalité même de celui-ci n'est-il pas de puiser à plusieurs Sources d'inspiration ? Qu'ils soient de solide formation mâlékite, et donc peu au fait des autres Écoles orthodoxes, cela ne saurait en rien expliquer l'attitude fondamentale des Réformistes algériens : celle-ci est dictée doctrinalement par leur référence constante à Rashîd Ridâ dont ils se veulent les disciples, ce qui les amène à se référer constamment au néo-hanbalisme d'Ibn Taymiyya et d'al-Jawziyya, et sentimentalement (et peut-être politiquement ?) par leur admiration envers le roi d'Arabie Ibn Sa'ûd et son rigorisme wahhâbite, ce qui les fit souvent accuser de néo-wahhâbites par leurs adversaires maraboutiques. Tout comme Md 'Abduh et Rachid Rida, ils se situent au-delà des divergences (ikhtilâf) d'Écoles et de Voies,

réhabilitant le Zahirisme et tenant Chi'ites et Khârijites (l'Algérie en compte de nombreux au Mزاب, les Ibadites) pour les musulmans aussi orthodoxes que les autres.

"La tolérance manifestée par les Réformistes à l'égard des Ecoles non malékites, et même non sunnites, ne dénotait pas seulement chez eux le triomphe de l'esprit moderne sur la mentalité médiévale. Elle découlait aussi de l'option fondamentale du réformisme orthodoxe, visant à renouer avec la tradition primitive, antérieure aux systèmes élaborés par les différentes Ecoles. Les Réformistes ne se sentaient par conséquent liés par aucune doctrine "définitive" ; ils s'estimaient parfaitement disponibles à l'égard des hommes ayant la même foi qu'eux et se réclamant, comme eux, de la même Révélation et de la même tradition prophétique" (p. 226).

Leur méthodologie est dans la logique même de cette attitude fondamentale. Récusant le principe d'autorité qui incite à l'imitation servile (taqlid), ils entendent récupérer leur droit à l'ijtihād (effort personnel d'interprétation). Cette prétention, de leur part, était innovation blâmable (bid'a) pour le parti maraboutique, alors que l'attachement de ce dernier aux traditions accumulées, avec un développement hypertrophique du culte des Saints, apparaissait la bid'a majeure que les Réformistes se devaient de combattre, en appelant des traditions à la Tradition des Anciens (les Salaf). Leur ijtihād, à la différence de celui des Réformistes du Moyen-Orient "qui s'exerçait dans le cadre du Fiqh", se développa surtout en exégèse et un peu en théologie : il devait les amener à une exploitation originale (et parfois curieusement conservatrice) du Coran et du Hadith, car "il serait possible d'assimiler le retour aux sources prôné par eux, à une forme de réaction devant les progrès intellectuels, moraux et matériels de la société musulmane contemporaine" (p. 249).

Il n'en demeure pas moins que le Réformisme algérien, comme tout réformisme, "invoquait la prééminence du texte sacré et l'exemplarité de la Tradition, la vraie, celle du Prophète et de ses Compagnons, contre le règne triomphant du Fiqh (Droit) et contre le culte de la règle,... suivant la formule suivante : Le Coran et la Sunna avant toute chose" (p. 241). Pour eux, "en s'en tenant fidèlement aux données du Livre et de la Sunna, en fondant sa vie religieuse et morale, et sans doute même ses attitudes sociales, sur ces deux bases, le Musulman serait en droit de s'estimer en plein accord avec sa religion et pourrait légitimement s'abstenir de chercher ailleurs les éléments de son information religieuse et les principes de son action dans le monde" (p. 243).

La doctrine théologique des Réformistes algériens, prisonnière sans doute de la situation où elle s'était développée, "semble avant tout répondre à une double visée : affirmer avec le plus d'éclat (possible) l'unitarisme islamique et mettre en relief la simplicité de la croyance musulmane, afin de concilier autant que possible la foi avec les exigences de l'esprit dans le monde contemporain, (d'une part, et) combattre le maraboutisme, soupçonné d'accommoder la théologie musulmane aux besoins de son système, et de propager, dans les milieux peu éclairés, des croyances incompatibles avec les données coraniques et les conceptions du Prophète" (p. 255). Le livre d'al-Milî "s'inscrit dans la ligne théologico-morale du néohanbalisme... (et) s'inspire souvent du rigorisme wahhabite" (p. 268). Comme on le voit, "les Réformistes algériens sont donc demeurés fidèles à l'orthodoxie la plus stricte en matière théologique... A vrai dire, trop absorbés par l'action, ils n'avaient même pas cultivé une sorte de "mysticisme discipliné" à la manière de leur grand docteur, Ibn Taymiyya (d'autant plus qu'ils) ne manifestèrent nul engouement pour les idées théologiques de Md. 'Abduh" (p. 279).

De fait, "les Réformistes eurent à cœur de dépouiller au maximum les concepts théologiques, de réduire à leur plus simple expression les enseignements dogmatiques ayant pour objet la saisie intelligible de l'être divin" (p. 258). Par cette "volonté d'assumer la plus ancienne tradition, (les Réformistes) aboutissait à une régression de l'intelligibilité et même de la rationalisation, par ailleurs si hautement revendiquées par quelques-uns de leurs apologistes... Invoquant volontiers l'argument de la Raison ('aql) pour combattre les superstitions populaires, ils n'eurent pas l'audace de réexaminer le problème des rapports entre la Foi et la Raison, à la lumière des tendances modernes de l'Islam, bien qu'ils aient nourri l'ambition de ramener dans le giron de l'Islam une jeunesse algérienne de plus en plus ouverte à la culture française et gagnée par les idéologies contemporaines. Leur attitude incertaine devant un tel problème se trouve accusée par leur prudente réserve, sinon leur méfiance déclarée, à l'égard du mu'tazilisme" (p. 259). S'agit-il, chez eux, d'une "faiblesse de moyens intellectuels" ? En insistant sur le "sens littéral", ils ont voulu éviter tout dépassement du donné scripturaire" toute leur œuvre est marquée par la hantise de "dépister" le chirk (l'associationisme) à travers les croyances et pratiques religieuses populaires ; le maraboutisme n'aboutissait-il pas, dans les faits, à donner des "associés" à Dieu ?

Ici encore la doctrine est tributaire des circonstances où elle s'est exprimée. "La motivation profonde de l'âpre critique du maraboutisme par les Réformistes paraît être d'essence théologique. La puissance de fait des organisations maraboutiques a été interprétée par les adversaires de celle-ci comme la résultante d'une domination spirituelle et temporelle qui n'a pu être instaurée qu'au mépris de l'esprit unitariste de l'Islam. En se présentant comme des êtres choisis par Dieu pour assumer des missions spirituelles exceptionnelles et investis par Lui de pouvoirs surnaturels inaccessibles au commun des hommes, en s'érigeant en intermédiaires entre les fidèles et leur Dieu, en imposant leur magistère comme une condition nécessaire au bonheur terrestre des Croyants, en même temps qu'à leur salut dans la vie future, les marabouts ont cherché à organiser une sorte de religion populaire dont maintes manifestations culturelles et sociales trouvent leur condamnation dans la doctrine unitariste.

Certes, nombreux étaient les marabouts qui vivaient en sainteté et se dépensaient en œuvres de charité, sans prétendre à un mysticisme exemplaire et sans nullement se permettre d'"innover" en dehors de la saine tradition mâlékite, qu'ils s'efforçaient d'assumer aussi pieusement et sincèrement que possible. L'existence de quelques "déviation" doctrinales chez les maraboutiques, le comportement suspect de quelques-uns d'entre eux, les élucubrations fantaisistes de certains esprits aventureux ou franchement enclins à l'imposture, tout cela légitimait-il la mise en œuvre d'un tel arsenal de combat de la part des Réformistes ?

Compte tenu de l'orientation générale de la prédication réformiste, qui vise à l'édification morale plutôt qu'à la réfutation théorique, compte tenu aussi de l'argumentation antimaraboutique des grands auteurs réformistes algériens, il semble que l'objectif de ces derniers n'ait pas été à proprement parler de faire la critique technique du soufisme dont se réclamaient les marabouts. Du reste, ils posaient comme un postulat que les doctrines maraboutiques étaient foncièrement souillées d'"associationnisme" (chirk).

Aussi, leur critique théologique du maraboutisme se limitera-t-elle à des protestations indignées, étayées par d'abondantes citations du Coran, du Hadith et des opinions des Docteurs peu favorables au soufisme. En revanche, les Réformistes mèneront un combat passionné et de longue haleine contre les effets des doctrines maraboutiques sur les attitudes religieuses et le comportement moral des populations musulmanes plongées dans l'ignorance et soumises à l'emprise directe des zaouias et des confréries" (pp. 273-274).

"Les Réformistes ne pouvaient pardonner aux marabouts de perpétuer, sous le couvert de l'Islam, cette forme intolérable de protectorat qu'ils exerçaient sur les foules algériennes... (dans le cadre d'une) société religieuse "féodalisée)..., les soustrayant à l'action émancipatrice du mouvement réformiste, d'autant plus qu'ils les soupçonnaient d'user de leur prestige auprès de leurs nombreux clients et de leur crédit auprès de l'Administration pour contrecarrer secrètement l'œuvre religieuse et culturelle des agents réformistes" (p. 277).

Pour toutes ces raisons, "il apparaît que l'École réformiste (algérienne) n'a pas su (ou n'a peut-être pas voulu) élaborer une doctrine théologique originale... Les Réformistes algériens... étaient des hommes affairés, intensément accaparés par leur action pédagogique et les questions d'organisation et de propagande. Partisans d'une religion dépouillée, d'un culte ramené à l'essentiel, ils n'étaient nullement portés aux méditations solitaires, aux épanchements spirituels" (p. 279) : ce furent les meilleurs et les plus stricts des Salafiyya contemporains.

Aucune systématisation doctrinale, par suite, n'essaya de rassembler les idées morales de leur Islâh. Ici plus qu'ailleurs, les Réformistes algériens se montrent les disciples inconditionnels des thèses rigoureuses de Rachid Ridâ pour lequel la morale ne s'élabore qu'à partir du Coran, du Hadith et des exemples des pieux Ancêtres musulmans (al-Salaf al-sâlihûn). En "réaction contre les mœurs européennes, jugées dangereuses pour l'équilibre moral de la société musulmane" (p. 295), les exigences morales des Réformistes les firent apparaître "comme les partisans d'un traditionalisme modéré et d'un modernisme modéré, c'est-à-dire comme les représentants de cette "voie moyenne"..., qui peut être identifiée à la vocation profonde de l'Islam" (p. 293).

On comprend alors que les idées sociales des Réformistes algériens aient été prisonnières de cette attitude éthique de fond. Les "problèmes sociaux" de la société algérienne en pleine mutation économique et humaine furent à peine effleurés par eux par le biais d'une réflexion sur la zakât (aumône légale) et d'un appel constant aux riches pour qu'ils partagent avec les pauvres. S'ils tentèrent d'animer et de "former", en profondeur, les cercles culturels et les divers scoutismes qui se multiplièrent, à cette époque, en Algérie, ils restèrent "sur une grande réserve" face aux requêtes du

féminisme d'alors. Une fois de plus, leur modèle moyen-oriental, Rachid Ridâ, ne pouvait que les amener à refuser les thèses modernistes en la matière. "Dans le domaine du statut personnel de la femme musulmane,... les Réformistes demeurent paradoxalement attachés aux normes classiques établies par les fuqahâ (juristes)... Ils semblent vouloir persuader les Musulmans de l'inopportunité des mesures libératrices de la femme... (et) on pourrait dire qu'à force de redouter le spectre de la dépersonnalisation, ils en vinrent à défendre jalousement certains faits sociaux (claustration des femmes, port du voile, etc...) quand bien même ils ne correspondraient ni à l'esprit de l'Islam ni aux nécessités reconnues de son harmonieuse évolution dans le monde moderne" (pp. 329-331).

Les Réformistes, en Algérie, ne furent pas que des prédicateurs religieux ; ils y furent aussi les "restaurateurs" de la culture nationale et, à ce titre, eurent dès le début une Doctrine culturelle, laquelle était "motivée, organisée et intégrée parfaitement dans le système de l'islâm" (p. 334). Le retour aux Sources religieuses ne pouvait se faire que par la langue qui en était l'expression. Les 'Ulamâ' eurent donc le souci, face aux développements de l'école française en Algérie, d'y promouvoir l'enseignement arabe "libre". Liées aux associations culturelles et aux "mosquées libres", les écoles que multiplia cet enseignement furent surtout élémentaires, visant soit à compléter l'école française en ce qu'elle ne donnait pas, à savoir la langue arabe et la culture nationale, le Coran y ayant bien entendu une place de choix, soit à la remplacer parfois en assumant jusqu'à l'enseignement du français en une formule bilingue qui correspondait assez bien à l'esprit de tolérance du Mouvement à ce sujet. Mais, à côté de cet effort pédagogique où le nombre eut parfois raison de la qualité, les Réformistes s'attachèrent surtout à la Défense de l'Arabisme, à temps et à contre-temps, car en plus de leur arabisme culturel que requéraient "un Islam sain (sahîh) et une langue classique (fushâ)", leur arabisme sentimental visait à combattre le faux "berbérisme" ou à intégrer le simple "fait berbère", au nom de l'unité algérienne par la langue arabe, et leur arabisme politique s'efforçait de rappeler aux Algériens que leur pays n'était pas isolé, mais bien plutôt l'un des prolongements occidentaux de l'unique Nation arabe. Au-delà des références linguistiques et psychologiques admissibles par tous, les 'Ulamâ' réussirent presque toujours à limiter leur adhésion au panarabisme dont les séductions, pourtant, n'étaient pas sans les tenter ! Leur panislamisme eut à se prononcer sur la question du Califat et il est à noter qu'après l'échec des tentatives de restauration de celui-ci (1926-1931), Ibn Bâdîs se prononça pour une espèce de Concile permanent (Jamâ'at al-muslimîn) car, "dans l'Islam, après le Prophète, nul ne peut-être regardé comme un personnage sacré ; nul ne peut être tenu pour infailible" (p. 376) : solution originale s'il en est, où certains pourraient découvrir ce souci de la collégialité dont les Algériens ont souvent fait montre au cours des quinze dernières années. Enfin, fidèles à l'humanisme musulman de toujours, les 'Ulamâ' algériens surent exprimer parfois leur souci d'ouverture sur le monde et eurent souvent l'occasion de pratiquer un sain discernement entre le colonialisme officiel et les valeurs humaines de la France.

Il est certain que "l'arabisme des 'Ulamâ' algériens n'a pris une tournure nettement politique qu'au lendemain de la célébration du Centenaire (du débarquement des Français à Sidi Ferruch, 1830-1930). En effet, à partir de cette dernière date, le problème algérien commence à être posé en termes politiques, tant du côté algérien que dans les milieux politiques français de gauche. Mais, en même temps, la doctrine de l'assimilation faisait de tels progrès et entraînait de telles adhésions que les Réformistes se sentirent alors appelés à défendre le point de vue arabo-musulman face à tous ceux qui ne voyaient d'autre destin pour l'Algérie que dans la nation française" (p. 363)... Mais "l'arabisme politique des 'Ulamâ' réformistes paraît moins engagé que leur arabisme culturel et bien moins fervent que leur arabisme sentimental. On sent, à lire le Chihâb, que ces 'Ulamâ' étaient non seulement conscients des innombrables difficultés qui, pour le moment, rendaient illusoires les prétentions du panarabisme, mais qu'ils étaient également conscients, sinon jaloux, de leur originalité maghrébine" (p. 371).

Il reste néanmoins que le Mouvement eut très tôt ses Idées politiques, même s'il s'affirma volontiers apolitique dans les débuts. Furent-elles le fruit d'un développement homogène de la doctrine ou vinrent-elles se surimposer à celle-ci au lendemain' des désenchantements du trop fameux Centenaire (1930) par suite des urgences de l'heure ? L'Auteur lui-même hésite à se prononcer. Il semble bien que les Réformistes algériens pratiquèrent toujours un certain loyalisme fondamental vis-à-vis de la France (Par conviction personnelle ou par réalisme politique ? Nul n'en peut décider) mais il est tout aussi manifeste que, dans le cadre de ce loyalisme, ils affirmèrent de plus en plus la personnalité algérienne, la défendant vigilement contre les "atteintes dépersonnalisantes" (refus du modernisme, condamnation des "naturalisés") et refusant obstinément l'assimilation culturelle. C'est pour mieux assurer cette même personnalité algérienne qu'ils œuvraient à en restaurer la culture arabe et qu'ils réclamaient la séparation du culte et de l'État afin que mosquées, médersas et magistrature soient remises entre les mains de musulmans "réformés" (muslihûn).

"Que l'on considère le mouvement réformiste algérien sous l'angle religieux, culturel ou politique, on ne peut méconnaître l'ampleur de son action, ni la profonde influence dont celle-ci marqua la vie de la société algérienne, au cours de l'entre-deux-guerres": le lecteur rejoindra l'Auteur dans ce jugement qui ouvre sa Conclusion (pp. 433-441), de même qu'il le suivra encore en regrettant que "nombre d'entre (les Réformistes) ne résistèrent point à la tentation de jouer un rôle immédiat dans l'histoire de leur Communauté, plutôt que de s'adonner au patient labeur de "revivification" religieuse et de réformation morale, dans une obscurité consentie, mais féconde, pour préparer la régénération de la vie et de la pensée islamique dans leur pays" (p. 433). "On pourrait même ajouter, dit encore l'Auteur, que le succès des Réformistes auprès des populations algériennes s'explique précisément par l'orientation socio-culturelle, plutôt que dogmatique, de leur enseignement" (p. 435). Cependant, "s'ils purent innover sur le plan culturel, ils se montrèrent beaucoup moins hardis dans leur doctrine religieuse... On ne voit trace de modernisme ni dans leur conception de la Loi religieuse ni dans leurs attitudes face à des problèmes aussi importants que celui de la condition féminine dans la société musulmane" (p. 436).

Qui plus est, "malgré l'affirmation constante de leur fondamentale opposition à l'argument d'autorité et leur ferme dénonciation du magistère des Écoles, les Réformistes ne purent s'empêcher de s'enfoncer à leur tour dans un conformisme doctrinal ayant ses guides sacro-saints, ses auteurs tenus pour quasi-infaillibles et même ses condamnations définitives. La manière dont (ils) se référèrent à Ibn Taymiyya... dénote autant d'idolâtrie que la vénération des Mâlikites pour les classiques de leur École" (p. 437). Remis dans son cadre algérien, "le Réformisme a pu ainsi représenter une sorte d'offensive de la religion citadine, soucieuse d'intelligibilité et de simplicité, contre la religion du monde rural et tribal, portée au mysticisme, au surnaturel, aux croyances plus ou moins superstitieuses" (p. 437). Jugeant alors les résultats acquis, l'Auteur reconnaît que "l'action réformiste (sinon leur enseignement explicite) eut pour conséquence de favoriser les tendances individualistes et de préparer le terrain à la sécularisation de la vie musulmane en Algérie" (p. 438) et le croyant qui s'apprête à fermer le livre n'est pas sans s'interroger sur la portée de cet autre constat : "C'est pourquoi, en dépit des efforts qu'ils déploierent pour enraciner la vie musulmane dans la tradition éthico-religieuse la plus proche de la Tradition muhammadienne, les Réformistes contribuèrent davantage à dépouiller la vie musulmane de ses valeurs religieuses et à vulgariser, au niveau du peuple, des notions de modernisme assez confuses et pourtant séduisantes" (p. 439).

Il reste que "c'est comme mouvement de résistance culturelle que (le mouvement bâdîsien) prend sa pleine signification". (p. 440) : "la vraie dimension de l'action réformiste semble avoir été d'ordre psychologique et moral..., et les initiatives (des Réformistes) furent davantage porteuses de symboles que de réussites" (pp. 440-441). C'est dans cette perspective qu'avec l'Auteur il faut apprécier, en fin de compte, l'œuvre entreprise par les 'Ulamâ' algériens : ils ont été l'un des éléments déterminants qui ont amené cette prise de conscience aiguë et cette action militante continue auxquelles l'Algérie d'aujourd'hui doit d'exister en la forme qui est la sienne.

De fait, "quels qu'aient pu être les faiblesses de la doctrine sociale et politique des Réformistes algériens, la verbosité et le dogmatisme intolérant de certains d'entre eux, leur béate admiration de l'Orient, leur engouement excessif pour la théocratie sa'ûdienne, on doit bien constater que leur mouvement correspondait à un vaste souffle de l'époque et que leur enseignement séduisait la génération montante en Algérie. D'autre part, dans le monde en pleine mue de la période de l'entre-deux-guerres, il est incontestable que c'étaient les Réformistes qui tâchaient de se mettre au rythme de l'histoire, tandis que leurs adversaires maraboutiques se complaisaient encore dans les rêves d'antan. En outre, les Réformistes avaient contribué puissamment à redonner à leur Communauté le sentiment de sa dignité nationale, en lui révélant son histoire, ses valeurs culturelles, et en lui insufflant la fierté d'appartenir à la grande patrie arabo-islamique" (p. 427).

Le livre d'Ali Merad est cependant plus qu'une histoire et un bilan, enrichis de documents, notes, index et illustrations : il est aussi une tranche de vie sociale, appréhendée dans ses dimensions religieuses et culturelles, et c'est ici que la réflexion reste ouverte. Car d'autres études seraient à entreprendre qui, par comparaison, permettraient de préciser l'originalité doctrinale du Réformisme algérien. Ancien étudiant de la Zaytûna, Ibn Bâdîs, plus d'une fois, ne fut pas tendre pour ses Maîtres. Une histoire de la pensée religieuse contemporaine reste à faire, en Tunisie, où voisinaient l'étude des doctrines officiellement enseignées et celle des représentants locaux du Réformisme musulman, tout comme un travail identique devrait être fourni sur le Maroc "religieux".

Mais c'est sans doute à de nouvelles interrogations sur le devenir effectif des divers Réformismes musulmans contemporains que la lecture du livre nous porte "comme de lui-même". Qu'est-il advenu des disciples de Rachîd Ridâ au Moyen-Orient et que sont devenus les disciples d'Ibn

Bâdis en Algérie ? Ont-ils été emportés par la réussite même du Mouvement dont ils avaient été les protagonistes secondaires ? Le fait est que souvent ces Réformismes, poussés par certaines de leurs exigences, se sont transformés, plus ou moins, en mouvements politiques : pour mieux agir dans la cité à réformer, ils semblent avoir renoncé au "patient labeur de revivification religieuse" qu'exigeait leur projet initial. S'agissait-il alors d'une évolution ou d'une involution ? Une question similaire se pose au plan des doctrines elles-mêmes : comment expliquer qu'un Réformisme initialement "ouvert" au renouveau finisse par adopter des attitudes assez rigoristes qui le feraient taxer d'intégrisme au plan de la pensée ? On sait que les thèses de Rachid Ridâ ne sont déjà plus tout à fait celles de Md 'Abduh et que les héritiers actuels de l'animateur du *Manâr* ont repris à leur compte la pensée néo-hanbalite d'Ibn Taymiyya. Les Réformistes algériens eux-mêmes paraissent avoir connu une évolution analogue : Md 'Abduh semble leur avoir été étranger et leur pensée, après 1945, pourrait paraître plus "durcie", comparée à la souplesse de celle du fondateur.

Tout Réformisme, qu'il le veuille ou non, est prisonnier, plus ou moins, de la situation qui en a appelé, exigé et facilité le surgissement : parce qu'il doit combattre des doctrines jugées par lui hétérodoxes et des attitudes estimées par lui "innovatrices", le Réformateur n'a ni le temps ni la possibilité d'explicitier son message dans sa totalité, d'où l'aspect partiel et, par suite, partial des éléments de doctrine qu'il proclame et diffuse. Peut-il vraiment en être autrement, dans un premier temps ? C'est ensuite qu'une synthèse doctrinale devrait être proposée comme couronnement de l'action entreprise afin de nourrir celle-ci du dedans : les Réformismes musulmans contemporains donnent l'impression de n'avoir pu aller jusque là. Comment expliquer le fait ? Il est certain que les Réformateurs, qu'ils fussent du Moyen-Orient ou d'Algérie, avaient bénéficié d'une solide formation "sunnite" avant d'oser leur "re-lecture" des Sources et de refuser "les alluvions de l'histoire" : ils étaient "riches" et pouvaient donc se permettre un tel dépouillement, sans trop de risque. Mais le disciple ou l'émule, avec sa seule formation "réformiste" dépouillée, peut-il prétendre à un "ressourcement" aussi riche et à la rectitude de jugement de ses Maîtres ? La question n'est pas sans gravité et aucun élément ne permet d'y répondre à ce jour.

Ainsi donc l'histoire du Réformisme algérien ne suscite pas simplement l'intérêt immense qu'il mérite légitimement, elle contraint aussi le chercheur à s'interroger sur sa signification propre et même, au-delà du cas particulier, sur le "sens" profond de tout Réformisme authentique. Avec Ali Merad encore, nous reprenons "à notre compte ce mot de Paul Valéry : "Nous aimons que les nouveautés s'expliquent et que les traditions se défendent" (p. 10),

Maurice BORRMANS

NOTES

1. La thèse secondaire d'Ali Merad, *Ibn Bâdis, Commentateur du Coran* (polycopié, 1967, 352 p.) tend à compléter l'ouvrage ici analysé, en insistant sur les méthodes d'exégèse du chaykh constantinois et le contenu de son *Tafsîr* (commentaire), qu'il y a intérêt à comparer à celui de *Manâr* (de Md 'Abduh et Rachid Rida).
2. - Cf. Origines et Voies du Réformisme en Islam, in *Annales de l'I.E.O.* , Alger, tome XVIII - XIX, 1960-1961, pp. 359-404.
 - L'enseignement des Musulmans en Algérie, (1880-1960) in *Confluent*, Paris, juin-juillet 1963, pp. 596-646.
 - L'enseignement politique de Md 'Abduh aux Algériens (1903), in *Orient*, Paris, n° 28, 4^{ème} tr. 1963, pp. 75-123.
 - La formation de la presse musulmane en Algérie (1919-1939), in *IBLA*, Tunis, n° 105, 1^{er} tr. 1964, pp. 9-29.
 - Maraboutisme et Réformisme en Algérie, in *Regards sur l'Islam*, publ. des Annales de la Fac. des Lettres d'Aix-en-Provence, n° XXXIV, 1965, pp. 103-142.
3. On sait que les aspirations mystiques conduisirent certains musulmans, dès les premiers siècles de l'Islam, à poursuivre seuls leur aventure spirituelle dans ou au-delà du Sunnisme (Orthodoxie) officiel, tels Râbi'a al-'Adawiyya (713-801), al-Hasan al-Basrî (642-728), al-Bistâmî (801-874), al-Hallâj (858-922)... (cf. Louis Gardet, *Expériences mystiques en terres non-chrétiennes*, Paris, Alsatia, 1953, 181 p., et Document *Comprendre* (jaune, 25, du 1/12/1961), Soufisme où mystique musulman : Bibliographie succincte, 9 p.). Les Confréries religieuses (tarîq, pl, turuq) répandirent peu à peu leur message et organisèrent, sous forme de Tiers-Ordres, des "spiritualités musulmanes" se réclamant de tel ou tel saint personnage au charisme extraordinaire devenu légendaire. En Afrique du Nord, aux premiers siècles de l'Islam, de pieux musulmans se consacraient à la dévotion et à la défense des frontières maritimes dans des couvents-fortifiés (ribât-s), d'où leur nom de marabouts (murâbit ; la dynastie marocaine des Almoravides porte elle-même ce nom), qui fut appliqué, par la suite, à tous les saints personnages et

aux titulaires d'une puissance bénéfique quelconque (baraka).

4. L'implantation du maraboutisme, en Algérie, vers 1920, se ramenait à "cinq zones d'influence" :
 - une zone constantinoise, comprenant le triangle Souk-Ahras-Biskra-Sétif, où prédominait la Rahmâniyya ;
 - une zone algéro-saharienne, au sud d'une ligne Laghouat-El Oued où triomphait la Tîjâniyya dont la maison-mère est à Ain-Madhi ;
 - une zone oranaise, le grand quadrilatère Tiaret-Oran-Marnia-Ain-Sefra, où la Tayyibiyya et la confrérie des Darqâwa, toutes deux d'origine marocaine, comptaient de nombreux adeptes ;
 - une zone proprement kabyle, où, à côté de la Rahmâniyya, souvent prépondérante, coexistaient de nombreuses confréries et zaouias locales, indépendantes les unes des autres ;
 - une zone représentée par le Tel et le littoral, où l'implantation maraboutique était assez éparse, avec quelques concentrations dans la vallée du Chélif et les zaouias de Mazouna, Ibn Takkouk (sanûsite) et des 'Alawiyya (Mostaganem, d'obédience darqâwa) (pp. 59-61).
5. Ibn (Ben) Bâdîs, né à Constantine en 1889, appartenait à une "grande famille" de l'endroit. Après de solides études à l'Université islamique de Tunis (al-Zaytûna) et un pèlerinage qui le transforma spirituellement grâce à certains contacts noués à Médine et au Caire, il revint à Constantine muni d'une ijâza (lettre d'obédience) du chaykh Bakhîr, un des disciples de Rachîd Ridâ et apôtre lui-même du Réformisme en Égypte. Il se consacra dès lors à l'enseignement à la Mosquée Verte où il exerça jusqu'à sa mort. En 1925, il publie *al-Muntaqid* (Le Censeur), vite interdit ; il fonde alors *al-Chihâb* (Le Météore) qui paraîtra jusqu'en 1939. Son histoire se confond dès lors avec celle du Mouvement réformiste : il sera le Président de l'Association en mai 1931 et le demeurera jusqu'à sa mort prématurée, le 16 avril 1940.
6. Faut-il souligner ici que les Compagnons de la première heure étaient tous originaires du Constantinois ?
 - Le chaykh al-Ibrâhîmî, né à Bougie (1889), avait fait un séjour à Médine et à Damas (où il enseigna) de 1912 à 1922, avant d'être l'apôtre du Réformisme à Sétif puis à Tlemcen : vice-président de l'Association, il en devint le Président en 1940. Fin lettré, il fut aussi un organisateur et avait une forte notoriété au Moyen-Orient où il fut le porte-parole de l'Algérie de 1952 à la date de l'indépendance. *Al-Basâ'ir*, l'hebdomadaire des 'Ulamâ' (de 1936 à la Révolution) lui doit les meilleurs de ses éditoriaux.
 - Mubarak al-Mîlî était natif d'El-Milia (Petite Kabylie). Diplômé de la Zaytûna, il fut longtemps l'animateur de la cellule réformiste de Laghouat (1927-1933). On lui doit une *Histoire ancienne et moderne de l'Algérie*, en arabe, en 2 volumes (Constantine, 1928-32), plusieurs fois rééditée (et augmentée) depuis.
 - Le chaykh al-'Uqbî, né près de Biskra, avait passé toute sa jeunesse au Hijâz, à Médine, d'où il était rentré en 1920 pour enseigner à Biskra. Par la suite, il fut l'apôtre du Réformisme à Alger où il anima longtemps le Cercle du Progrès. Impliqué malgré lui dans l'affaire du meurtre du Grand Mufti d'Alger, le chaykh Ibn Dâlî, dit Kakhûl (été 1936) et ayant bénéficié d'un non-lieu, il se sépara des 'Ulamâ' et continua son entreprise réformiste suivant une ligne apolitique stricte.
 - Muhammad al-'Id, le poète, était né, lui, à Ain Beida : après sa formation à la Zaytûna, il enseigna à Biskra et devint rapidement le "chantre officiel" du mouvement. On lui doit un *Diwân* (Recueil de poésie).
 - Parmi les Auxiliaires, Tawfîq al-Madani, algérien né à Tunis en 1889 et de formation zaytûnienne, avait milité très tôt dans les rangs du Destour tunisien. Expulsé de Tunis en 1925, il revint alors en Algérie et mit sa plume au service de la Réforme culturelle publiant divers ouvrages scolaires et autres. Au cours de la guerre d'Algérie, il fut le porte-parole de la Révolution algérienne, puis du Gouvernement Provisoire de la République Algérienne auprès des pays arabes.



S. M. A. Comprendre 20, rue du Printemps PARIS C. C. P. : 15 263 74
--