



HAL
open science

L'Association des Oulémas Musulmans Algériens et la construction de l'État algérien indépendant : fondation, héritages, appropriations et antagonismes (1931-1991)

Charlotte Courreye

► To cite this version:

Charlotte Courreye. L'Association des Oulémas Musulmans Algériens et la construction de l'État algérien indépendant : fondation, héritages, appropriations et antagonismes (1931-1991). Littératures. Université Sorbonne Paris Cité, 2016. Français. NNT : 2016USPCF022 . tel-01938826

HAL Id: tel-01938826

<https://theses.hal.science/tel-01938826>

Submitted on 29 Nov 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Institut National des Langues et Civilisations Orientales

École doctorale N°265

Langues, littératures et sociétés du monde

CERLOM

THÈSE

présentée par

Charlotte COURREYE

soutenue le 28 novembre 2016

pour obtenir le grade de **Docteur de l'INALCO**

Discipline : Littératures et Civilisations

L'Association des Oulémas Musulmans Algériens et la construction de l'État algérien indépendant : fondation, héritages, appropriations et antagonismes (1931-1991)

Thèse dirigée par :

Mme Catherine MAYEUR-JAOUEN

Professeur des universités, INALCO

RAPPORTEURS :

M. James McDOUGALL

Professeur, Université d'Oxford

Mme Sylvie THENAULT

Directrice de recherches au CNRS, CHS du XXe siècle,

Paris I

MEMBRES DU JURY :

M. Mohammed Hocine BENKHEIRA

Directeur d'études, EPHE

M. Omar CARLIER

Professeur des universités, émérite, Université Paris-Diderot

M. Rémy MADINIER

Chargé de recherches au CNRS, CASE

Mme Catherine MAYEUR-JAOUEN

Professeur des universités, INALCO

M. James McDOUGALL

Professeur, Université d'Oxford

M. Abdelmadjid MERDACI

Professeur des universités, Université de Constantine

Mme Sylvie THENAULT

Directrice de recherches au CNRS, CHS XXe siècle, Paris

**L'Association des Oulémas Musulmans Algériens
et la construction de l'État algérien indépendant :
fondation, héritages, appropriations et
antagonismes (1931-1991)**

Prix Michel Seurat, CNRS, 2014.

Lauréate de la Fondation Martine Aublet, 2013.

Remerciements

Je ne saurais exprimer tout ce que ce travail doit à ma directrice de recherche, Madame le Professeur Catherine Mayeur-Jaouen, qui a patiemment relu, corrigé, commenté mes textes depuis le début de la thèse, et m'a conseillée et soutenue dans les nombreuses étapes d'apprentissage du métier de chercheur. Son exigence et sa rigueur m'ont permis de me dépasser. Ces années auprès d'elle ont fait de l'étudiante passionnée d'arabe une historienne, non moins passionnée.

Cette thèse a été soutenue par des organismes de recherche et fondations qui en ont financé les nombreux terrains, alors que je ne bénéficiais pas de contrat doctoral, et m'ont permis de mener ce projet à son terme dans des conditions idéales. Je suis reconnaissante envers mon laboratoire initial le CERMOM, l'École doctorale de l'Inalco, la région Île-de-France et l'IRMC. En 2013, j'ai été lauréate de la Fondation Martine Aublet du Musée du Quai Branly. Ma gratitude est immense envers son Président, M. Bruno Roger, ainsi que son équipe : Jessica De Largy Healy, Marine Degli, Frédéric Keck, qui ont suivi attentivement projets de recherche et terrains. Enfin, j'ai eu le grand honneur de voir mon projet de thèse distingué en 2014 par le Prix Michel Seurat du CNRS. Je renouvelle mes profonds remerciements au jury qui a choisi de me faire confiance. Je remercie pour leur soutien lors de mes candidatures Sylvie Thénault, Omar Carlier, M'hmad Oualdi, Khaoula Taleb-Ibrahimi, ainsi que Christine Jungen.

Augustin Jomier a suivi cette thèse avec enthousiasme tout au long de son élaboration. Ce travail doit énormément à nos échanges sur les Oulémas et sur bien d'autres sujets, et à ses encouragements. Ses relectures et son expérience m'ont été précieuses pour avancer. Qu'il trouve ici l'expression de ma reconnaissance et de mon amitié.

Pour les entretiens et l'accès aux sources, je voudrais remercier chaleureusement Ahmed Taleb-Ibrahimi, les membres de l'actuelle Association des Oulémas Musulmans Algériens, et en particulier Abderrazak Guessoum, El-Hadi El-Hassani, Ammar Talbi, Abdelhamid Abdous, et les secrétaires de l'Association. Mouloud Aouimeur m'a aidée et m'a mise en contact avec Mohammed Salah Seddiq. Merci à Saïd Chibane et à Zhor Ounissi. J'ai une pensée pour le défunt Belkacem Saadallah. À Constantine, la famille Merdaci et leurs amis m'ont accueillie, orientée et choyée. Grâce à Aïcha Khedri, Mustapha Benabderrahmane, son épouse, ses enfants, et sa mère m'ont accueillie et fait rencontrer Abdelhamid Ounissi, ainsi que Abdelaziz Filali. Qu'ils en soient chaleureusement remerciés. Le travail de terrain s'est prolongé à Paris, avec Ahmed Bennamane, et surtout avec Djamila Foudala, que je remercie tout particulièrement. Je n'ai pu rencontrer Fatiha Zemmouchi malgré nos premiers contacts, ni Lalmi Hadbaoui, avec qui Salim Dada m'a mise en contact, qui s'est

montré très disponible par mail et Amine Cherif-Zahar qui m'a fait confiance en me donnant accès sur dérogation des archives inédites de son grand-père Aḥmad Tawfiq al-Madanī sur son site.

Les Glycines furent un havre de travail et de rencontres. Je pense à Guillaume Michel, Mgr Henri Teissier, Jean-Marie, ainsi que les bibliothécaires et le personnel, mais aussi les habitué(e)s qui en font un lieu d'échanges intenses. Merci à Djamel, le taxieur, pour ses conseils et sa disponibilité. Merci aux centres de Constantine (Bon Pasteur) et d'Oran (Claverie). Je remercie le CEMA, Robert Parks et Karim Ouaras en particulier, qui ont aidé et valorisé cette recherche. Merci à la famille Bahi qui m'a accueillie chaleureusement à Oran. Merci à Norig Neveu et Fred pour leur accueil à Marseille lors d'un séjour d'archives aux ANOM, ainsi qu'à l'Association Paul-Albert Février.

J'ai bénéficié de riches et généreux échanges avec M'hamed Oualdi, Madjid Merdaci, Khaoula Taleb-Ibrahimi, Malika Rahal, Afaf Zekkour et Nadjib Achour, que je souhaite remercier pour ses nombreuses pistes de lectures et les images de documents d'archives qu'il m'a transmises, ainsi que Hocine Chougui. Merci à Sylvie Thénault et Emmanuel Blanchard pour le séminaire qu'ils animent, pépinière de projets. Je remercie M. Cherouanet, rencontré à leur séminaire, qui m'a spontanément ramené des sources d'un séjour en Algérie. Les séminaires d'Omar Carlier et d'Alain Messaoudi avec Claire Fredj ont suscité de nombreuses pistes. Celui de Claire Zalc et Claire Lemerrier a nourri mes questionnements sur mon travail, après les généreux conseils initiaux de Stéphane Lamassé et du PIREH sur les méthodes quantitatives en histoire. Tal Dor, à l'Inalco, m'a ouvert de nouveaux horizons historiographiques. Mohammed Hocine Benkheira, Kamel Chachoua, Anna Bozzo, ainsi que Christine Passerieux ont contribué à faire avancer mes réflexions. Mes jeunes aînés de la recherche ont partagé avec moi leurs solutions, leurs techniques, leurs conseils, je salue particulièrement Mounia Chekhab-Abudaya, Augustin Jomier, Annick Lacroix, Norig Neveu, Matthieu Rey, ainsi que Tristan Leperlier.

Cette thèse doit beaucoup aux formations de doctorants et aux activités de valorisation de la recherche, je pense particulièrement à la Halqa (en particulier à Philippe Pétriat, Augustin Jomier, Mehdi Sakatni), à l'atelier doctoral co-organisé par l'IISMM en 2013 et à l'atelier philologique de la Baume-les-Aix (organisé par Catherine Mayeur-Jaouen), ainsi que tous ceux avec qui j'ai partagé ces expériences. Les colloques auxquels j'ai été invitée à participer en Algérie furent des expériences fortes. Je remercie le Ministère de la Culture, Constantine capitale de la culture arabe, et l'Université de l'Émir Abdelkader (M. Boukhalkhal en particulier) pour leur invitation. Les collègues et étudiants de l'Inalco où j'ai eu l'honneur d'enseigner pendant la thèse, ont aidé ce travail à murir et à s'enrichir. Merci aux personnels des archives françaises et algériennes, ainsi qu'à ceux de la BnF (Slimane Tounsi en particulier), de la Bulac, du Centre Culturel Algérien. J'ai enfin une pensée pour les pirates anonymes qui ont téléchargé sur internet nombre d'ouvrages qu'on ne trouve qu'en Algérie, et difficilement.

Cette thèse n'existerait pas non plus sans le soutien aimant de mes parents, Martine Hénaff et Jean-Marie Courreye, à qui je dois tout. Merci à tous deux pour leur aide technique et leurs relectures en fin de rédaction.

Slimane Majdi a accepté de bon cœur de partager son quotidien avec les cheikhs Ibn Bādīs et al-Ibrāhīmī toutes ces années. Cette thèse a bénéficié de ses talents de coach, d'artiste et de psychologue, c'est un bonheur d'avancer ensemble.

Il me tient à cœur de remercier ma famille pour son soutien constant, Antoine Le Graët spécialement pour ses conseils techniques et historiographiques. Merci à Yamina Belmokhtar et Hocine Metchat pour leurs encouragements et la mobilisation de leur réseau algérien, qui veillait discrètement au grain lors de mes premiers terrains de master. Merci aux fidèles et nombreux amis, dont je ne cite ici que celles et ceux avec qui j'ai partagé les joies et les angoisses de la recherche : Mounia Chekhab-Abudaya, Amandine Lefol-Adwan, Bahaa Abudaya, Menem Adwan, Béatrice Garapon, Mathilde Zederman, aux nombreux acolytes des Glycines, parmi lesquels Camille Tchero, Pauline Poupart, Tristan Leperlier, Mohammed Latreche, Elizabeth Perego, Saadia Gacem, Ismet Touati, Francesco Binaghi, Kahina Mazari. Merci à Léa Baert et Hortense Belhôte (Sciences Pop). Je pense aussi à toutes celles et tous ceux qui ont égayé les pauses-déjeuner à la bibliothèque.

J'ai une pensée particulière pour mon grand-père Auguste Hénaff, qui nous a quittés à l'orée de cette thèse, mais n'a cessé de m'accompagner pendant ces quatre ans. Ce travail doit beaucoup aux échanges avec mon ami Pierre Sterckx, parti trop vite en avril 2015. J'aurais aimé aussi que Marc Nicolas puisse voir l'achèvement de cette thèse. Qu'ils reposent en paix.

Remarques liminaires

- Les transcriptions de noms communs sont écrites en italique. Les noms propres apparaissent en transcription, en roman, tandis que les noms d'associations sont passés en italique.

- Le terme « oulémas » apparaît avec minuscule lorsqu'il s'agit du nom commun, à portée générale. « Les Oulémas » (avec majuscule) désigne uniquement les membres de l'Association des Oulémas.

- Il a été choisi de transcrire *ibn* et *bin* sous la même forme *Ibn* (ou *b.*).

- Les noms des Oulémas étudiés apparaissent dans leur forme transcrite de l'arabe le plus souvent, tandis que les noms connus comme Ferhat Abbas ou Ahmed Ben Bella sont écrits dans leur forme courante, avec à la première occurrence la transcription en arabe.

Des noms à prononciation dialectale arabe ou berbère, ou en langues étrangères comme l'ourdou, sont majoritairement transcrits en arabe standard, par souci d'uniformisation de la transcription. Ainsi, Krîm devient Karîm et Mûlûd, Mawlûd. Le choix fut parfois difficile, lorsque les sources en arabe avaient elles-mêmes intégré la transcription locale des noms comme Bulqâsim et non Bû l-Qâsim. La forme retenue suit celle utilisée par les auteurs concernés dans la signature de leurs articles et ouvrages, selon qu'elle affiche Abû l-Qâsim ou Bû l-Qâsim ou Bulqâsim.

- Certains noms ne sont pas orthographiés de la même façon selon les sources, c'est le cas de Bûkûşa qui apparaît parfois sous Bukûşa (voyelle courte). Nous avons gardé la première forme.

- Lorsque les auteurs écrivent eux-mêmes en langue française, tout en apparaissant dans les sources arabes, on a préféré utiliser la forme courante francisée, comme pour Ahmed Taleb-Ibrahimi ou Ghaleb Bencheikh.

- Il a été choisi, pour le confort du lecteur, d'ignorer les *hamza* initiales pour faire la liaison avec le déterminant (« d'al-Ibrâhîmî » plutôt que « de al-Ibrâhîmî »).

- En Algérie, le patronyme est souvent donné devant le prénom. Il a été choisi le plus souvent de restaurer l'ordre du prénom suivi du nom, malgré l'usage courant, inversé. Kateb Yacine devient donc ici Yacine Kateb par exemple.

- Pour éviter de perdre le lecteur non-arabophone, déjà aux prises avec la transcription utilisée, j'ai conservé les singuliers arabes en les passant au pluriel par l'ajout d'un « -s » plutôt que de respecter les pluriels arabes qui modifient parfois la structure même du mot

singulier : *zāwiya* au pluriel deviendra ici *zāwiya-s* et non *zawāya*. J’ai essayé de traduire toutes les expressions et titres en arabe, pour que les lecteurs francophones profitent pleinement de ce travail.

- Toutes les traductions de l’arabe vers le français sont miennes, sauf mention contraire.

Tableau du système de transcription

1. Consonnes			
b	ب	n	ن
t	ت	h	ه
ṭ	ط	'	ء
ḡ	ج	2. Voyelles longues	
ḥ	ح	ā	ا
ḫ	خ	ū	و
d	د	ī	ي
ḏ	ذ	3. Voyelles brèves	
r	ر	a	اَ
z	ز	u	اُ
s	س	i	اِ
ṣ	ص	4. Semi-voyelles	
ḍ	ض	w	و
ṭ	ط	y	ي
ẓ	ظ	5. Diphtongues	
'	ع	aw	أو
ḡ	غ	ay	أي
f	ف		
q	ق		
g	ك		
k	ك		
l	ل		
m	م		

NB 1 : l'article est toujours noté *al-* ou *l-* (même avant les consonnes « solaires » avec lesquelles il y a assimilation du *l*).

NB 2 : la prononciation dialectale du *q* est notée par *g* pour certains termes.

Tableau extrait de la thèse de Mounia CHEKHAB-ABUDAYA, *Patrimoine architectural du Sud algérien : le qṣar*, thèse sous la direction d’Alaistair Northedge, Paris I, 2012, p. 10.

Introduction

Alger, novembre 2013. Je rentre en fin d'après-midi au Centre diocésain des Glycines, où je loge comme de nombreux chercheurs français pendant mon séjour à Alger. J'ai passé la journée au Salon International du Livre d'Alger (SILA) en quête d'ouvrages sur l'Association des Oulémas Musulmans Algériens (AOMA) – publiés régulièrement en langues arabe et française en Algérie sans que ces publications ne traversent la Méditerranée, faute de diffusion – et à l'affût des séances de dédicaces à l'occasion desquelles je pourrais prendre contact pour un éventuel entretien. Je croise en rentrant deux jeunes Algériens venus travailler à la bibliothèque des Glycines pour la journée. Nous faisons connaissance dans le patio fleuri du Centre. Elle est traductrice, lui prépare un doctorat en linguistique à Paris. J'explique que je prépare une thèse sur l'Association des Oulémas Musulmans Algériens, surtout après l'indépendance. La discussion prend alors soudainement une intensité que je n'aurais pas soupçonnée : la jeune femme s'emporte sur ces « produits de l'import wahhabite, le salafisme », qui ont dénaturé l'islam soufi, « l'islam algérien », tandis que lui affirme que les Oulémas ont lutté à leur époque contre le charlatanisme et les dérives de certains marabouts. Le débat s'emballe. Le jeune homme n'est pas forcément partisan des Oulémas mais il insiste pour reconnaître un rôle positif de leur action sur l'islam en Algérie, ce qui fait réagir vivement son interlocutrice. Ils ont complètement oublié ma présence.

Cette discussion est révélatrice des enjeux sous-jacents de l'objet de recherche que constitue l'Association des Oulémas et son héritage dans l'Algérie contemporaine. Elle synthétise à elle seule de nombreux débats similaires que j'ai pu entendre directement ou lire dans la presse en Algérie entre 2012 et 2016, au cours des séjours de terrain que nécessitait ce travail de thèse. En entamant mes recherches, je n'avais pas conscience de la charge polémique d'un tel sujet en Algérie. J'avais conçu mon sujet de thèse comme la continuité de mon sujet de master qui portait sur l'Association des Oulémas entre 1936 et 1939 mais je me

trouvais aux prises avec les débats d'une société quant à son identité. Mon statut d'étrangère me garantissait dès lors une approche différente de celle des Algériens.

L'Association des Oulémas de 1931 à 1991, du centenaire de l'Algérie française aux victoires électorales du Front Islamique du Salut

L'Association des Oulémas Musulmans Algériens (AOMA) fut créée en 1931 à Alger, juste après les fêtes du Centenaire de la conquête française en Algérie. Elle regroupait des savants religieux ('*ālim*, pl. '*ulamā*') qui avaient éprouvé le besoin de s'unir pour porter la voix des musulmans algériens en contexte colonial. Très vite, la direction de cette association de loi 1901 fut dominée par les tenants d'un courant « réformiste » (*muṣliḥ*) dont la figure de proue était le Constantinois 'Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs (1889-1940). L'*iṣlāḥ* (réforme ou réformisme en français, deux termes qui n'ont pas la même portée) signifiait pour ces oulémas un retour aux sources scripturaires et la condamnation des pratiques liées au culte des saints, le « maraboutisme », que la majorité des musulmans considéraient comme une part de l'islam au Maghreb dans les années 1930. La prédication devait ainsi permettre la diffusion de l'islam réformé défendu par les Oulémas.

En remontant jusqu'à 1931 dans notre étude, il ne s'agit pas pour nous de refaire une énième fois le récit mythique des origines et de la lutte supposée entre réformistes et soufis, ou entre indépendantistes et assimilationnistes en Algérie coloniale, mais de tenter de comprendre comment s'est construite l'Association des Oulémas, ce que représente son évolution dans l'Algérie coloniale, comment elle interagit en situation coloniale. Son rapport aux partis politiques et à l'Administration coloniale seront étudiés. C'est l'enseignement qui est au cœur de notre analyse, parce qu'il est le point névralgique de l'activité des Oulémas algériens.

La promotion de la langue arabe et de l'islam est la principale mission que se donnèrent ces hommes, rejoints par quelques femmes qui enseignent dans les écoles libres de l'Association. L'AOMA développe un réseau d'écoles privées (*madrasa*-s) dans les mosquées ou dans les locaux mis à leur disposition par des mécènes ou financés par les dons des fidèles, qui contribuent à alphabétiser en arabe un certain nombre d'enfants musulmans algériens, sans se limiter à l'apprentissage par cœur de versets coraniques en usage au *kuttāb*, l'école

coranique. Le développement de l'Association après la mort d'Ibn Bādīs en avril 1940 et la Seconde Guerre mondiale est marqué, sous la Présidence du cheikh al-Ibrāhīmī (1889-1965), par la structuration renforcée de ce système d'enseignement, au point de constituer un véritable petit ministère de l'enseignement islamique en Algérie.

Par la diffusion d'une conception de l'identité algérienne comme arabe et musulmane, l'Association joue un rôle majeur dans la construction nationale dès l'indépendance de l'Algérie. Tout le travail de l'AOMA en faveur de la séparation de l'islam et de l'État colonial est politique : les Oulémas argumentent, négocient, se conforment aux lois coloniales pour faire entendre leur voix avec celle des réformistes politiques comme Farḥat 'Abbās (Ferhat Abbas ; 1899-1985). En 1952, le Président de l'Association, le cheikh al-Ibrāhīmī, quitte l'Algérie pour Le Caire, alors capitale du nationalisme arabe. Il y représente l'AOMA auprès des leaders arabes et musulmans, renforce les liens avec les mouvements nationalistes et islamiques et favorise ainsi la venue d'étudiants de l'Institut Ibn Bādīs, créé en 1947 à Constantine, dans les établissements supérieurs du Moyen-Orient.

Un aspect important de notre démarche sera de resituer l'Algérie dans le monde arabe et le monde musulman, au moment où l'Association des Oulémas joue un rôle majeur dans la représentation de l'Algérie sur la scène panarabe et panislamique. L'exil au Caire du cheikh al-Ibrāhīmī est le prolongement d'années de contact et d'échanges avec l'Égypte d'abord et de façon plus large avec le monde musulman. Sans ce cadre élargi, il n'est pas possible de comprendre comment l'Association construit l'identité arabe et musulmane de l'Algérie.

Partisans de principe du légalisme, les Oulémas s'adaptent aux bouleversements politiques en Algérie après le déclenchement par le Front de Libération Nationale (FLN) de l'insurrection armée au 1^{er} novembre 1954. Ils poursuivent dans la guerre d'indépendance leur défense d'un islam fédérateur pour la cause nationale, autour de valeurs morales et éthiques. Leur culture religieuse réprouve la violence mais ils s'investissent à titre individuel dans des actions de soutien à la lutte armée en transmettant des courriers, en délivrant de fausses attestations de résidence, parfois même en montant au maquis. Les Oulémas n'apportent toutefois pas de soutien ouvert au FLN pour préserver l'Association et ses écoles. La déclaration de l'Assemblée Générale, parue dans la presse en janvier 1956, qui officialisait leur soutien à la lutte armée, entraîne l'interdiction des activités de l'Association, l'arrestation de nombreux membres et la fermeture en 1956-1957 de la plupart des écoles de l'AOMA par

les autorités coloniales. Sans être interdite, l'Association, privée de ses militants, de ses revenus et de ses principaux centres d'activité disparaît de fait pendant la guerre.

À l'indépendance, l'Association n'est pas autorisée à reprendre ses activités dans le cadre de l'État postcolonial, avec le système du parti unique. Un réseau informel d'anciens membres de l'Association engage des orientations différentes tout en entretenant la mémoire d'un combat commun pour la langue arabe et l'islam dans l'Algérie indépendante. La plupart des anciens membres de l'AOMA poursuivent leur activité d'enseignants de langue arabe en l'exerçant désormais sous contrôle de l'État, leur État. Ceux qui avaient eu des responsabilités au sein du FLN prennent part à la vie politique de l'Algérie indépendante et recréent des réseaux au sein de l'Assemblée constituante et dans les Ministères.

Parmi les Ministères où la place de l'AOMA est clairement identifiable se trouve le Ministère des Affaires religieuses confié à Aḥmad Tawfīq al-Madanī (1899-1983), secrétaire général de l'AOMA de 1951 à 1956. C'est ainsi que de nombreux anciens membres de l'Association participent à la constitution d'un islam d'État, inspiré de leur vision devenue dominante au cours de la lutte nationale. La fonctionnarisation des Oulémas signifie alors la sécularisation de l'Algérie. Certains anciens dirigeants de l'Association se démarquent très rapidement du pouvoir socialiste instauré par Ben Bella et de leurs anciens confrères qui réclament une place centrale de l'islam, comme le cheikh 'Abd al-Laṭīf Sulṭānī (1902-1984) et le cheikh Aḥmad Saḥnūn (1907-2003) qui furent des piliers de l'islam contestataire dans les années 1970.

Le développement d'un courant islamiste en Algérie dans les années 1970 oblige des figures éminentes de l'ancienne Association des Oulémas à prendre position sur une vision de l'islam et sur la légitimité historique de l'AOMA. L'Association fait alors l'objet d'un travail de mémoire de la part de ses anciens membres qui rééditent des journaux et publient leurs mémoires, parfois sur fond de polémiques. Au cours des années 1980, le réseau informel de ceux qui se sentent appartenir à l'AOMA est soudé par la défense de cette légitimité face aux nouvelles voix de l'islam en Algérie, celles de prédicateurs d'un islam en rupture avec l'État. Avec l'ouverture démocratique provoquée par les émeutes d'octobre 1988, une nouvelle Association des Oulémas voit le jour, en 1991, avec une réactivation de l'Association historique mais dans un contexte profondément différent.

L'histoire de l'Association de sa création à sa réactivation met en évidence des enjeux liés à l'histoire de l'Algérie dans son ensemble. Le passage de l'État colonial à l'État postcolonial ainsi que les choix politiques faits à l'indépendance, la place de l'islam en Algérie et sa définition, le rôle de la langue arabe littéraire choisie comme « langue nationale » à l'indépendance (tandis que les élites au pouvoir avaient majoritairement reçu une formation francophone), témoignent des divers positionnements au sein de l'AOMA dès 1931 et de la ferveur des débats sur l'identité algérienne. Ce travail veut ainsi montrer les continuités et les ruptures dans l'histoire de l'Association afin de dépasser la vision de l'AOMA comme bloc monolithique et faire émerger des visages multiples, unis par l'idée d'une identité arabe et musulmane de l'Algérie.

***al-‘ulamā’ al-muṣliḥūn* : quels oulémas pour quel « réformisme musulman » en Algérie contemporaine ?**

La thèse d'Ali Mérad, publiée en 1967, reste aujourd'hui la référence fondamentale sur l'Association des Oulémas historique¹. Dans son avant-propos, il insistait l'unité du « réformisme musulman en Algérie », identifié à l'Association des Oulémas :

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. [...] En outre, le réformisme musulman peut être caractérisé, sinon par une extrême simplicité, du moins par une frappante unité. Il était fortement concentré autour d'un homme, ‘Abd al-Ḥamīd b. Bādīs qui en était la tête pensante et le centre moteur.²

Le réformisme musulman en Algérie est le fait d'oulémas issus d'un savoir lettré acquis dans les *zāwiya*-s algériennes puis en Tunisie et au Moyen-Orient, qui militent pour un islam réformé, épuré des pratiques liées au culte des saints et aux coutumes, pour retrouver le modèle des pieux ancêtres (*al-salaf al-ṣalīḥ*), le Prophète et ses Compagnons, ainsi que les premières générations de musulmans (*al-tābi ‘ūn*).

¹ MÉRAD Ali, *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940, essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris / La Haye, Mouton et Cie, 1967, 472 p.

² MÉRAD Ali, *Le Réformisme musulman*, pp. 9-10 (Avant-Propos).

L'évolution de l'historiographie sur ces questions depuis l'ouvrage de Mérad en 1967 invite à questionner cette « unité » du réformisme musulman et sa construction en opposition à la tradition (« les données religieuses traditionnelles »). Muhammad Qasim Zaman a démontré, à partir du cas pakistanais, que cette tradition restait le « cadre de référence fondamental, la base de l'identité et de l'autorité » des oulémas³. C'est aussi tout l'enjeu de la thèse de Gilbert Delanoue en 1982, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^e siècle (1798-1882)*, qui révèle la forte dimension soufie (traditionnelle donc) du modernisme égyptien du XIX^e siècle⁴.

Talal Asad en 1986⁵ relève qu'il n'existe pas de tradition homogène en islam, mais bien des traditions hétérogènes, selon les époques et les lieux où elles se sont développées, qui aspirent bien sûr à la cohérence. Les travaux de Talal Asad, repris en 2002 par Muhammad Qasim Zaman, insistent sur la notion de « tradition discursive » comme savoir dynamique non pas figé mais :

constitué et reconstitué non seulement par une constante interaction entre présent et passé [...] mais aussi par la façon dont les relations de pouvoir et autres formes de contestation et de conflit empiètent sur toute définition de ce que c'est qu'être musulman.⁶

L'attachement des Oulémas algériens à la tradition malékite témoigne ainsi de leur ancrage dans une « tradition discursive », qu'ils entendaient renouveler par le retour aux sources scripturaires.

À l'heure où le colonisateur cherchait à codifier l'islam par la délimitation de corpus de textes et à rationaliser le système d'éducation musulmane, Muhammad Qasim Zaman met en évidence que les oulémas durent faire preuve de créativité pour démontrer l'utilité de leurs savoirs et exprimer, par leurs moyens d'actions, une résistance politique. Les Oulémas

³ ZAMAN Muhammad Qasim, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*, Princeton, Princeton University Press, 2002, p. 10.

⁴ DELANOUE Gilbert, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^e siècle (1798-1882)*, Institut Français D'Archéologie Orientale du Caire, 2 vol., 1982, 739 p.

⁵ ASAD Talal, « The Idea of an Anthropology of Islam », Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, « Occasional Papers Series », Washington, mars 1986, p. 16.

⁶ ZAMAN Muhammad Qasim, *The Ulama in Contemporary*, pp. 5-6.

algériens s'emparèrent ainsi des nouveaux moyens de diffusion de leurs idées et des évolutions de leur temps : journaux, impression de tracts, écoles « modernes », étaient autant d'évidences et d'atouts pour imposer leur autorité dans le champ religieux algérien.

Le 'ālim, une autorité concurrentielle

Le rôle de l'Association des Oulémas Musulmans Algériens dans la vie religieuse mais aussi politique et culturelle de l'Algérie coloniale a eu pour effet de transformer un nom commun (*'ulamā'*) en une catégorie identifiée politiquement et idéologiquement dans l'Algérie coloniale et postcoloniale, « les Oulémas ». Cette synecdoque (partie pour le tout) résulte de l'importance politique à la période coloniale de l'Association, qui se voulait porte-parole de l'islam en Algérie dans son ensemble. C'est cela, davantage que l'aspect doctrinal, qui nous intéresse dans ce travail.

En 1931, l'Association des Oulémas désigne dans les statuts ses membres actifs comme « ceux qui sont appelés (*yutbiqū 'alayhim laqab*) *'ālim* sur le territoire algérien »⁷, *'ālim* que, cinquante ans plus tard, Ḥayr al-Dīn définit comme « celui qui a des diplômes, qui pratique l'enseignement, ou que son groupe (*qawm*)⁸ désigne comme savant »⁹. Ces définitions soulignent l'importance pour acquérir le statut de *'ālim* de la reconnaissance de ses pairs et plus largement de la société. Avant les réformes instaurant les diplômes dans les universités islamiques comme la Zaytūna et al-Azhar (*taṭwī'* ou *taḥṣīl*, puis *'ālimiyya* pour le cycle le plus élevé) ou les diplômes des médersas franco-musulmanes du système colonial, on était *'ālim* parce qu'on détenait des *iğāza*-s de cheikhs, soit une autorisation d'enseigner parachevant la quête de science auprès des plus savants.

Être *'ālim* n'est donc pas un métier. Comme l'ont montré Gilbert Delanoue et avant lui André Raymond, pour l'Égypte « les *'ulamā'* ne constituent pas un groupe homogène uni en

⁷ AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr, *Siğill mu'tamar ġam'iyyat al-'ulamā' al-muslimīn al-ğazā'iriyyīn (Registre du Congrès de l'AOMA)*, Constantine, Imprimerie algérienne musulmane, 1935, réédition Alger, Dār al-Kutub al-Ġazā'ir (La Maison des Livres), 1982, en annexe.

Reproduit dans ḤAYR AL-DĪN Muḥammad, *Mudakkirāt (Mémoires)*, vol. 1, Alger, Mu'assasat al-Ḍuḥā, 2002 (1985), pp. 104-109.

⁸ Le terme coranique de *qawm* sous-entend un groupe national, une appartenance commune.

⁹ ḤAYR AL-DĪN Muḥammad, *Mudakkirāt*, vol. 1, p. 97.

toutes circonstances ; ceci, sans doute à cause de la grande diversité, dans ce groupe, des conditions économiques ». ¹⁰ Les Oulémas de l'Association, à la période coloniale, sont principalement enseignants, directeurs d'école, journalistes, tout en assumant des fonctions d'imam et de prêcheur. Les Oulémas de l'Association relèvent à la fois du *'ālim* (savant religieux) et du *adīb* (homme de lettres). Leur action en faveur de la langue arabe est nourrie par l'étude de la langue pour elle-même, grâce à la littérature, à la poésie, ainsi qu'aux traités de grammaire. Elle n'est donc pas une science « sèche », mais bien tout un univers culturel transmis dans leurs écoles. Les Oulémas sont souvent aussi commerçants ou artisans pour subvenir aux besoins de leurs familles, refusant par conviction politique une place de fonctionnaire du culte dans les mosquées officielles avec un modeste salaire, l'enseignement libre étant uniquement financé par la communauté. Si le *'ilm* ne garantissait donc pas la subsistance des Oulémas, il leur conférait une certaine autorité religieuse.

Dans l'Algérie indépendante, où l'Université des sciences islamiques n'ouvre qu'en 1984 à Constantine, le statut de *'ālim*, sans toutefois disparaître, est victime de la sécularisation de l'État bien davantage qu'au Maroc ou en Égypte, où les oulémas disposent d'institutions propres avec la Qarawiyyīn et al-Azhar¹¹. Les anciens membres de l'AOMA fonctionnarisés passent de leur statut de *'ālim* (pleinement exploité par exemple pour siéger au Conseil supérieur islamique) à leur statut de fonctionnaire (Ministre ou inspecteur académique selon la situation). Ils poursuivent pour la majorité leur activité d'enseignant. Ils sont aussi diplomates, journalistes, cadres de l'Éducation nationale, écrivains, ministres, hauts fonctionnaires, la liste est longue. La légitimité politique des anciens cadres de l'AOMA trouve pourtant son origine dans leur savoir religieux.

La plupart des étudiants de l'AOMA, partis au Caire dans les années 1950, étaient quant à eux diplômés de cursus profanes en langue arabe, pas de sciences religieuses. Ce qui pose la question du devenir du statut de *'ālim* dans l'Algérie indépendante : s'ils étaient associés à l'AOMA, qui les avait formés jusqu'à l'accès à l'université et dont ils se réclamaient, ces nouveaux diplômés, titulaires de licences en philosophie, en littérature arabe

¹⁰ DELANOUE Gilbert, *Moralistes et politiques musulmans*, p. XX (introduction).

¹¹ ZEGHAL Malika, *Les islamistes marocains: le défi à la monarchie*, Paris, La Découverte, 2005, 332 p.

ZEGHAL Malika, *Gardiens de l'islam: les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996, 381 p.

ou en sciences de l'éducation d'universités arabes étaient pourtant davantage des intellectuels (*mutaqqaf*) que des oulémas.

L'émergence d'intellectuels islamiques, dès la fin des années 1920 en Égypte avec les Frères musulmans, pose la question de la concurrence entre autorités religieuses.

La formulation « nouveaux intellectuels religieux »¹² se réfère à ceux qui contribuent à des débats sur toutes les questions islamiques dans la sphère publique musulmane contemporaine, mais sans une éducation formelle du type de celle acquise à la *madrasa* ou dans des institutions comparables.¹³

L'exemple même d'une telle catégorie est incarné par le fondateur des Frères Musulmans en 1928, Ḥasan al-Bannā (1906-1949). Instituteur et imam, il n'a pas suivi de formation supérieure en sciences religieuses, mais a été formé à l'École normale de Damanhūr puis à Dār al-'Ulūm au Caire, destinée à former des professeurs « modernes » par rapport à al-Azhar. Sayyid Quṭb (1906-1966) est lui-même d'abord un intellectuel bien intégré dans le champ littéraire égyptien avant de s'affilier à l'organisation des Frères musulmans dans les années 1950 et de changer de milieu¹⁴.

Dans l'Algérie coloniale, cette concurrence entre oulémas et intellectuels islamiques aurait pu provenir de l'opposition entre les établissements d'instruction islamique comme les ont développés les Oulémas (*madrasa-s* puis *ma'had*) et les médersas franco-musulmanes instituées par l'Administration coloniale pour former de futurs agents de l'État, spécialisés en droit musulman ou traduction, au moyen d'une formation bilingue puisant ses normes dans le système français¹⁵. Tous deux se réclamaient pourtant de la modernité et des étudiants de médersa pouvaient adhérer à l'Association des Oulémas, tandis que les étudiants formés dans

¹² Voir EICKELMAN Dale and PISCATORI James, *Muslim Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1996, 246 p.

¹³ ZAMAN Muhammad Qasim, « The Ulama and Contestations on Religious Authority », in MASUD Muhammad Khalid, SALVATORE Armando et VAN BRUINEN Martin. *Islam and Modernity. Key Issues and Debates*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2009, p. 231.

¹⁴ ŠABASEVIČIŪTĒ Giedrė, *Du littéraire au religieux en passant par le politique : une trajectoire d'engagement intellectuel révolutionnaire : le cas de Sayyid Qutb (1906-1966)*, thèse de doctorat sous la direction de Hamit Bozarslan, EHESS, Paris, 2015, 366 p.

¹⁵ GERIN Alexandre, *Des médersas coloniales aux lycées franco-musulmans (1944-1958)*, mémoire de master, sous la direction de Catherine Mayeur-Jaouen et Anne-Laure Dupont, Université Sorbonne Paris IV, 2011, non-paginé.

les écoles de l'AOMA pouvaient occuper un poste de fonctionnaire du culte à la fin de leurs études moyennant un concours d'entrée. Les mémoires de Malek Bennabi (1905-1973) évoquent la proximité entre les étudiants des deux institutions, ainsi que les doubles appartenances au mouvement réformiste et à une confrérie soufie, avec la figure de son grand-père¹⁶. La dichotomie entre 'ālim et intellectuel n'est donc pas tout à fait pertinente pour la période coloniale, comme l'a démontré Tristan Leperlier à propos des hypothèses de Mustapha Haddab sur les catégories d'intellectuels¹⁷. Ainsi, les étudiants de l'Institut Ibn Bādīs de Constantine envoyés en Égypte pour poursuivre leurs études supérieures étaient souvent inscrits à Dār al-'Ulūm, rattachée à l'Université du Caire en 1946, plutôt qu'à al-Azhar.

C'est davantage dans l'Algérie indépendante que s'est creusé un certain fossé entre anciens membres de l'AOMA et nouveaux « intellectuels et militants de l'islam »¹⁸. Tandis que des diplômés de sciences profanes s'investissaient dans la défense de l'islam et sa réforme d'un côté, naissait le mouvement islamiste d'un autre côté, qui préférait, aux consensuels oulémas, des prédicateurs (*du'āt*) convaincus et convaincants, même s'ils n'étaient formés que par l'écoute de cassettes de cheikhs égyptiens ou saoudiens vendues en Algérie. Le monde avait changé, et la force d'un discours critique de la société promettant le retour à la justice sociale par une application totale de l'islam séduisait davantage la jeune génération que les raisonnements juridiques des savants malékites.

La contestation de l'autorité des oulémas dans le monde musulman à partir des années 1980 est liée à leur insertion même dans les sphères de pouvoir de la société postcoloniale, où ils furent fonctionnarisés dans des fonctions tant religieuses que politiques. Cela au moment

¹⁶ BENNABI Malek, *Mémoires d'un témoin du siècle*, Alger, Éditions Nationales Algériennes, 1965, p. 102. et pp. 36-37.

¹⁷ LEPELIER Tristan, *Une guerre des langues ? Le champ littéraire algérien pendant la « décennie noire » (1988-2003), Crise politique et consécration transnationales*, thèse sous la direction de Gisèle Sapiro, EHESS, 2015, n. p., pp. 280-283.

HADDAB, Mustapha, « Types d'intellectuels en Algérie. Problèmes de classification et de méthode », in TALEB-IBRAHIMI Khaoula, HADDAB Mustapha, LARDJANE Omar, *Élites et questions identitaires*, Alger, Casbah Éditions, 1997, pp. 25-37.

¹⁸ KEPEL Gilles et RICHARD Yann (dir.), *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, Paris, Seuil, 1990, 287 p.

même où l'opposition aux régimes autoritaires se radicalisait et se teintait davantage d'islam contestataire après la Révolution islamique en Iran (1979). Comme le relevait Thomas Pierret à propos des oulémas syriens en 2011 :

À l'époque contemporaine, la limite séparant cette catégorie de la société subit un double processus de clarification et de brouillage : clarification parce que les États en construction entendent délimiter le corps des oulémas par le biais d'un encadrement juridique et administratif ; brouillage, parce que la modernisation de l'enseignement entraîne l'apparition de nouvelles élites lettrées susceptibles de revendiquer l'exercice du magistère au nom de l'idéal sunnite de sacerdoce universel (« pas de clergé en islam »).¹⁹

On retrouve donc ce que Muhammad Qasim Zaman a mis en évidence dans *The Ulama in Contemporary Islam* : à côté de l'islam « moderniste » (souvent diffusé par les États postcoloniaux) et de l'islamisme, une troisième force se maintient dans les « mouvements politico-religieux musulmans », celle des oulémas de formation « traditionnelle » qui sans cesse renouvellent cette tradition pour s'adapter aux réalités du temps. C'est entre cette catégorie et celle de l'islam « moderniste » que l'on pourrait situer les Oulémas algériens qui émergent dans l'entre-deux-guerres, entre conscience nationale, ancrage malékite et panislamisme militant.

Tandis que les Oulémas algériens représentent ce que Reinhard Schulze nomme, d'après les orientalistes français, la « *salafīya* » qu'il définit comme des oulémas musulmans « cherchant à inventer une nouvelle théorie islamique de la modernité »²⁰, les Frères Musulmans appartiennent eux à la « *néo-salafīya* », composée d'intellectuels islamiques en rupture avec le « juste milieu » sunnite²¹ comme l'Égyptien Sayyid Quṭb (1906-1966) ou l'Indo-Pakistanaï al-Mawdūdī (1903-1979). Cette dernière catégorie constituerait un « point

¹⁹ PIERRET Thomas, *Baas et islam en Syrie: la dynastie Assad face aux Oulémas*, Paris, Presses universitaires de France, 2011, p. 22.

²⁰ SCHULZE Reinhard, *Geschichte der Islamischenwelt im 20. Jahrhundert*, Munich, C.H. Beck, 1994, p. 32.
SCHULZE Reinhard, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert: Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga*, Leyde, Brill, 1990, pp. 191-192.

²¹ GARDET Louis, *Les hommes de l'islam*, Paris, Hachette, 1977, pp. 254-256.

de référence culturel » dans le monde musulman, dont le parti de l'Istiqlāl au Maroc, dirigé par 'Allāl al-Fāsī (1910-1974) aurait été le premier représentant au Maghreb²².

En des termes différents, Henri Lauzière s'est intéressé à l'origine de la catégorie *salafiyya* pour en contester la pertinence et clarifier l'équivoque qu'entraîne l'utilisation récente du terme « salafisme » dans les sphères scientifiques et médiatiques, en français comme en anglais, pour qualifier le wahhabisme et ses dérivés²³. Lauzière considère, à partir d'un corpus de sources arabes, que le terme de *salafiyya* a été forgé par Louis Massignon en 1919 et repris par Henri Laoust en 1932, qui ont tous deux ainsi érigé en un mouvement unifié des figures, comme al-Afġānī (1838-1897), 'Abduh (1849-1905) et Rašīd Riḏā (1865-1935) – cette trinité « sainte Trinité du réformisme musulman »²⁴ –, qui avaient en réalité des identités et des affiliations savantes diverses et ne se réclamaient pas eux-mêmes d'un mouvement commun²⁵.

C'est la raison pour laquelle Henri Lauzière suggère de repenser la catégorie « *salafiyya* » en la subdivisant en deux branches distinctes. D'un côté un « salafisme moderniste », correspondant peu ou prou à la *salafiyya* de Schulze (groupe qui reste attaché à une culture nationale et au terreau traditionnel dont il est issu tout en cherchant à s'en détacher par une épuration des pratiques), d'un autre côté le « salafisme puriste », inspiré de la théologie néo-ḥanbalite, correspondant à un rejet des écoles juridiques (*lā-madhābiyya*) et de toute influence occidentale. Ce salafisme puriste revêt un caractère transnational dans la description de Lauzière.

²² SCHULZE Reinhard, *Geschichte der Islamischenwelt im 20. Jahrhundert*, p. 126.

²³ LAUZIÈRE Henri, *The Making of Salafism*, New-York, Columbia University Press, 2015, 328 p.

²⁴ MAYEUR-JAOUEN Catherine, « "Aufklärung islamique", "néo-soufisme", "réformisme musulman", "islamismes". Renouveaux historiographiques de l'histoire de l'islam moderne et contemporain depuis les années 1960 », novembre 2009, conférence donnée à l'Association des Historiens Contemporanéistes de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche. En ligne :

Url : <https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/870/files/2016/04/AHCESR-nov-2009.pdf>

Consulté le 10 septembre 2016.

²⁵ LAUZIÈRE Henri, « The Construction of Salafiyya : Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History », *IJMES*, vol. 42, août 2010, p. 378.

La réfutation par Henri Lauzière de la catégorie *salafîyya*, si stimulante soit-elle²⁶, ne doit pas faire oublier les débats historiographiques en cours depuis les années 1980 au sujet des idées de modernité et tradition que nous avons évoquées plus haut²⁷ et autour du « néo-soufisme » ou du « renouveau soufi »²⁸. Ce concept vise à mettre en lumière des mouvements de réforme de l'islam au sein même des confréries soufies, qui atténuait ainsi l'exceptionnalité du « réformisme musulman » de la fin du XIX^{ème} siècle (si tant est donc que celui-ci ait existé comme courant défini).

²⁶ Voir la réponse critique que fit Franck Griffel à Henri Lauzière dans *Die Welt des Islams* en 2015, et la réponse de Lauzière dans le numéro suivant :

GRIFFEL Franck, « What Do We Mean By "Salafi" ? Connecting Muḥammad 'Abduh With Egypt's Nūr Party in Islam's Contemporary Intellectual History », *Die Welt des Islams*, n° 55, 2015, pp. 186-220.

LAUZIÈRE Henri, « What We Mean Versus What They Meant by "Salafi" : A Reply to Franck Griffel », *Die Welt des Islams*, n° 56, 2016, pp. 86-96.

²⁷ ASAD Talal, « The Idea of an Anthropology of Islam », Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, « Occasional Papers Series », Washington, mars 1986, 23 p.

HOBBSAWM Eric et RANGER Terence (dir.), *The Invention of Tradition*. New-York, Cambridge University Press, 1983, 322 p.

ZAMAN Muhammad Qasim, *The Ulama in Contemporary Islam*, 294 p.

MASUD Muhammad Khalid, SALVATORE Armando et VAN BRUINESSEN Martin. *Islam and Modernity. Key Issues and Debates*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2009, 296 p.

²⁸ O'FAHEY Sean et RADTKE Bernd, « Neo-Sufism reconsidered, » *Der Islam*, n° 70, 1993, p.p 52-87.

LEVIZION Nehemiah et VOLL John (dir.), *Eighteenth Century Revival and Reform in Islam*, New-York, Syracuse University Press, 1987, 200 p.

TOTTOLI Roberto (dir.) *Islam*, vol. III : FILORAMO Giovanni (dir.), *Le religioni e il mondo moderno*, Turin, Einaudi, 2009, 756 p.

VOLL John Obert, « Renewal and Reform in Islamic History: Tajdīd and Iṣlāh », in ESPOSITO John L., *Voices of Resurgent Islam*, New York, Oxford University Press, 1983, pp. 32–47.

MAYEUR-JAOUEN Catherine, « "Aufklärung islamique", "néo-soufisme", "réformisme musulman", "islamismes". Renouveaux historiographiques de l'histoire de l'islam moderne et contemporain depuis les années 1960 », novembre 2009, conférence donnée à l'Association des Historiens Contemporanéistes de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche. En ligne.

Url : <https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/870/files/2016/04/AHCESR-nov-2009.pdf> Consulté le 10 septembre 2016.

La nécessité du *tağdīd* (réforme, renouvellement), justifiée par un hadith célèbre sur le *muğaddid*, revient de manière cyclique dans les sources sur l'islam. Les périodes du XV^{ème} siècle et du XVIII^{ème} siècle sont particulièrement identifiées par l'historiographie comme des périodes où un déclin, une décadence sont dénoncées par des discours appelant à la réforme³⁰. D'autres thèmes resurgissent à ces occasions : « la critique des soufis, et notamment des pseudo-soufis par les soufis eux-mêmes, ou encore la critique de soufis populaires, [...] un soufisme démonstratif en plein essor. »³¹ C'est ainsi qu'en Algérie, des mouvements de réforme de l'islam en milieu soufi ont pu être étudiés pour le XVII^{ème} siècle, chez le cheikh 'Abd-al-Karīm al-Fakkūn (Abdelkrim Lefgoun ; m. 1673) à Constantine³², le cheikh de la Raḥmāniyya en Kabylie, al-Ḥaddād (1790-1873)³³ ou encore Ibn Zikrī qui préconisait une réforme (*iṣlāḥ*) des *zāwiya*-s en Kabylie dès 1903³⁴. Leurs écrits témoignent déjà d'une volonté de renforcer la pratique des musulmans et de faire revivre l'islam face au « déclin » évoqué plus haut.

²⁹ JOMIER Augustin, *Un réformisme islamique dans l'Algérie coloniale, Oulémas ibadites et société du Mزاب*, thèse sous la direction de Dominique Avon et Sabrina Mervin, Université du Maine, Le Mans, 2015, n. p., p. 22.

³⁰ CHIH Rachida et MAYEUR-JAOUEN Catherine (dir.), *Le Soufisme à l'époque ottomane, XVI^{ème}-XVIII^{ème} siècle*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale (IFAO), Cahier des Annales Islamologiques, n° 29, 2010, p. 51.

DAKHLIA Jocelyne, *Islamicités*, Paris, PUF, 2005, pp. 65-86.

VIMERCATI SANSEVERINO Ruggero, *Fès et sainteté, de la fondation à l'avènement du Protectorat (808-1912)*, Rabat / Paris, Centre Jacques Berque / CNRS, 2014, 695 pages. Particulièrement le chapitre « La fondation des grands ordres et le renouveau du soufisme : entre les influences extérieures et la réforme interne (fin XII^e-XIII^e/XVIII^e-XIX^e siècles) », pp. 391-427.

³¹ CHIH Rachida et MAYEUR-JAOUEN Catherine (dir.), *Le Soufisme à l'époque ottomane*, p. 51.

³² SA'DALLĀH Abū l-Qāsim, *Ṣayḥ al-islām 'Abd-al-Karīm al-Fakkūn dā'iyyat al-salafīyya (Cheikh al-islām 'Abd-al-Karīm al-Fakkūn, propagateur de la salafīyya)*, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1986, 255 p.

GRANGAUD Isabelle, *La ville imprenable. Une histoire sociale de Constantine au 18^e siècle*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2002, pp. 249-252.

³³ SALHI Mohammed Brahim *La tariqa Rahmaniyya, de l'avènement à l'insurrection de 1871*, Alger, Haut Commissariat à l'Amazighité, 2008, pp. 78-80

³⁴ CHACHOUA Kamel, *L'Islam kabyle (XVIII^e-XX^e siècles) Religion, État et Société en Algérie*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001, 448 p.

Il n'est pas anodin que l'historien algérien Abū l-Qāsim Sa'dallāh, proche de l'AOMA, ait qualifié ainsi le cheikh al-Fakkūn dans le sous-titre de l'ouvrage qu'il lui consacrait en 1986 : « *dā'iyyat al-salafiyya* », propagateur de la *salafiyya*. Tout comme la trilogie al-Afgānī, 'Abduh, Riḍā, résulte d'un discours téléologique qui veut mettre en lumière la continuité et la légitimité du mouvement des Frères musulmans en Égypte³⁵, des « manifestations préliminaires du réformisme en Algérie » comme les nomme Ali Mérad, ou des personnalités « pré-réformistes » selon Allan Christelow ont été valorisées pour l'Algérie. Partie prenante, Ali Mérad écrivait dans les journaux de l'AOMA (*Le Jeune Musulman*), tandis qu'Allan Christelow s'appuie sur les travaux de Muḥammad 'Alī Dabbūz, lui-même acteur et historien du mouvement réformiste au Mزاب dans les années 1960-70³⁶. Si la mise en lumière de personnalités comme al-Wunīsī (1856-1920), qui fut le maître de Ibn Bādīs, Ibn Smāya (1866-1933), al-Mağğāwī (1848-1913)³⁷ ou Ibn al-Muḥūb (1863-1935), actifs en Algérie dans les années 1900-1910, vise à prouver le caractère endogène de la réforme et à resituer le contexte de création de l'Association des Oulémas, il existe une réelle rupture entre les deux générations à cause du tournant nationaliste des années 1930³⁸.

C'est ce nationalisme caractérisant la période de création de l'Association qui classerait les mouvements réformistes des années 1930 au Maghreb dans la catégorie des « salafistes modernistes » d'Henri Lauzière³⁹. S'ils utilisent régulièrement le terme *salafī*, c'est effectivement dans « une acception large (*loose interpretation*) qui avait peu à voir avec la théologie néo-ḥanbalite » et désignait pour eux tout réformiste qui constaterait le déclin des mœurs et se chargerait de réformer l'islam afin d'y remédier⁴⁰. À la lecture des sources

³⁵ MAYEUR-JAOUEN Catherine, « "Aufklärung islamique", "néo-soufisme", "réformisme musulman", "islamismes". Renouveaux historiographiques de l'histoire de l'islam moderne et contemporain depuis les années 1960 », novembre 2009.

³⁶ MÉRAD Ali, *Le Réformisme musulman en Algérie*, p. 29.

CHRISTELOW Allan, *Algerians without Borders*, Gainesville, University Press of Florida, 2012, p. 263.

CHRISTELOW Allan, *Muslim Law Courts and the French Colonial State in Algeria*, Princeton, Princeton University Press, pp. 230-233.

³⁷ Voir ŪLMĀN Sūmiyya, *Dawr al-ṣauḥ 'Abd al-Qādir al-Mağğāwīwa kitābihi Iršād al-muta'allimīn fī l-ṣumūd al-fikrī bi-l-Ġazā'ir*, Alger, ONDA, 2013, 143 p.

³⁸ CARLIER Omar, *Entre nation et jihad, Histoire sociale des radicalismes algériens*, Paris, Presses de Sciences Po, 1995, p. 213.

³⁹ LAUZIÈRE Henri, *The Making of Salafism*, New-York, Columbia University Press, 2015, pp. 149-151.

⁴⁰ LAUZIÈRE Henri, *The Making of Salafism*, p. 149-150.

algériennes, les termes *muṣliḥ* et *salafī* sont utilisés de façon équivalente dans *al-Šihāb* et *al-Baṣā'ir*, pendant toute la période coloniale. Après l'indépendance, le terme le plus utilisé reste *al-iṣlāḥ*⁴¹, jusqu'à un retour du terme *salafī* dans les années 1980, ce qui n'est donc pas anodin, nous allons le voir.

Les réformistes du Maghreb, en contact avec les orientalistes français et informés de leur production, se seraient approprié le terme *salafīyya*, utilisé par Massignon et Laoust, pour désigner leur propre mouvement (*ḥaraka*) en lui donnant le sens qu'eux-mêmes y projetaient⁴². Il en résulte que la notion de *salafīyya* en tant que mouvement cohérent fait sens pour le Maghreb à partir des années 1930, comme un courant prônant une réforme de l'islam par l'épuration des coutumes et le retour au Coran et à la Sunna, allant de pair avec une conscience nationaliste. L'interaction entre orientalistes et acteurs réformistes aurait donc fait émerger au Maghreb dans les années 30 une définition propre du « réformisme musulman », appelé de façon équivalente *iṣlāḥ* ou *salafīyya*. Nous rejoignons ainsi Augustin Jomier qui proposait, à partir des oulémas réformistes du Mزاب, de penser l'*iṣlāḥ* en Algérie comme un « objet historique d'interface »⁴³.

L'indépendance de l'Algérie ne mit pas fin à cet « interface » entre science orientaliste et acteurs maghrébins. La résurgence du terme « salafisme » dans les années 1980-90, pour désigner les islamistes qui prônaient une lecture à la lettre du Coran, en témoigne. Il s'agit dès lors d'une émanation du salafisme que Lauzière qualifie de « puriste », rejetant la *salafīyya* des Oulémas comme imprégnée d'influences occidentales dans sa quête de modernité. Ils lui préféraient la *salafīyya* diffusée par l'Arabie saoudite, terme substitué par les autorités saoudiennes à celui de « wahhabisme » (*wahhābiyya*) pour lutter contre les accusations d'hétérodoxie dès les années 1920-1930⁴⁴. C'est cet usage de « salafisme » qui s'est alors

⁴¹ DABBŪZ Muḥammad 'Alī, *A'lām al-iṣlāḥ fī-l-Ġazā'ir, min 'ām 1340 h. (1921) ilā 'ām 1395 h. (1975)*, vol. 1, Constantine, Maṭba'at al-Ba'ṭ, 1974.

FUḌALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a'lām al-iṣlāḥ fī al-Ġazā'ir (Les grands noms du réformisme en Algérie)*, 3 volumes, Alger, Dār Hūma, 1999-2000.

⁴² LAUZIERE Henri, *The Making of Salafism*, p. 22 et p. 151.

⁴³ JOMIER Augustin, *Un réformisme islamique dans l'Algérie coloniale*, p. 22.

⁴⁴ MOULINE Nabil, *Les Clercs de l'islam. Autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite, XVIII^e-XXI^e siècle*, Paris, PUF, 2011, pp. 19-20.

Et MÉNORET Pascal, *L'énigme saoudienne*, Paris, La Découverte, 2003, p. 67.

développé en Algérie dans les années 1980. Le terme arabe de *salafiyya* conserve donc aujourd’hui pleinement l’ambiguïté entre *iṣlāḥ* des années 1930-1950 et salafisme actuel.

Ainsi, on peut légitimement se demander si, lorsqu’en 1985 Ḥayr al-Dīn qualifie le cheikh al-Ibrāhīmi de « *al-imām al-salafī l-akbar* »⁴⁵, il n’utilise pas un langage de son temps tout en faisant référence à celui d’un passé glorieux. À l’inverse, Aḥmad Tawfiq al-Madanī dans ses mémoires estimait *a posteriori* que l’AOMA des années 1930 « propageait dans son ensemble les idées du grand rénovateur musulman (*al-muṣliḥ al-islāmī al-akbar*), *ṣayḥ al-islām Ibn Taymiyya* »⁴⁶, dont on sait qu’il était une influence majeure de Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb⁴⁷. Tandis que les articles d’*al-Šihāb* se défendaient d’être influencés par le courant wahhabite dans les années 1930⁴⁸, il y a fort à penser qu’al-Madanī, dans les années 1970, reconstruit les références de l’Association à partir des évolutions de son temps.

Les Oulémas algériens sont donc au cœur d’enjeux historiographiques cruciaux, pour tenter de cerner au plus près la définition par les acteurs eux-mêmes de leurs mouvements et de leurs références, mais aussi pour apporter un regard critique sur ces catégories comme l’a fait Dyala Hamzah à propos du « réformisme musulman » en étudiant Rašīd Riḍā⁴⁹. Si l’on peut déplorer avec elle « l’appareil fumigène » que des catégories imposent entre le chercheur et les sources, il n’est toutefois pas souhaitable d’ignorer les dénominations utilisées par les acteurs eux-mêmes. Avec l’utilisation prudente des catégories d’Henri Lauzière, nous

COMMINS David, « From Wahhabi to Salafi », in HAYKEL Bernard, HEGGHAMMER Thomas, and LACROIX Stéphane, *Saudi Arabia in Transition*, New York, Cambridge University Press, 2015, pp. 151-166.

⁴⁵ ḤAYR AL-DĪN Muḥammad, *Muḍakkirāt (Mémoires)*, Mu’assasat al-Ḍuḥā, Bordj El-Kiffan, 2002 (1985), vol. 2, p. 100.

⁴⁶ AL-MADANĪ Aḥmad Tawfiq, *Ḥayāt kifāḥ (Une vie de combat)*, vol. 2, Alger, SNED, 1977, p. 173.

⁴⁷ LACROIX Stéphane, « Les nouveaux intellectuels religieux saoudiens : le Wahhabisme en question », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 4 juillet 2008, n° 123, pp. 141-159.

⁴⁸ IBN BĀDĪS ‘Abd al-Ḥamīd, « ‘*Abdāwīyyūn ! Ṭumma wahhābiyyūn ! Ṭumma māḍā ? Lā nadrī. Wallāh ! (Abduhistes ! Puis wahhabites ! Puis quoi encore ? Je ne sais. Par Dieu !)* », in AL-ṬĀLBĪ ‘Ammār (dir.), *Atār Ibn Bādīs (Les Œuvres d’Ibn Bādīs)*, Alger, al-Šarika al-Ġazā’iriyya (SNED), 1997 (1968), vol. 2, 1^{re} partie, pp. 27-32.

⁴⁹ HAMZAH Dyala, *L’intérêt général (maslaha ‘amma) ou le triomphe de l’opinion : fondation délibératoire (et esquisses délibératives) dans les écrits du publiciste syro-égyptien Muhammad Rashīd Riḍā (1865-1935)*, thèse sous la direction de Hamit Bozarslan et Gudrun Krämer, EHESS / Freie Universität, Paris / Berlin, 2008, p. 17.

pouvons rendre compte de réalités complexes, que l'idée d'« objet historique d'interface » suggérée par Augustin Jomier aide à penser dans leur dynamisme.

L'Association des Oulémas Musulmans Algériens : le paysage historiographique d'une rive à l'autre⁵⁰

Comme nous l'avons vu, il serait impossible d'évoquer l'Association des Oulémas Musulmans Algériens sans citer la thèse d'Ali Mérad, publiée en 1967. Elle reste la référence principale jusqu'à aujourd'hui. Si elle n'est pas exempte d'une dimension apologétique (l'auteur étant lui-même acquis aux idées des Oulémas), Ali Mérad ne néglige pas d'exercer un regard critique sur de nombreux aspects. À la même époque, Ahmed Nadir préparait une thèse de doctorat sur le même sujet qu'Ali Mérad et avait dû réorienter son sujet de recherche vers la « contribution du mouvement réformiste algérien dans la formation de l'idéologie nationale » de la période coloniale à la prise de pouvoir de Boumediène (1965). La thèse fut soutenue en 1968, soit six années seulement après l'indépendance. Les deux thèses avaient été préparées en France, par des Algériens liés à l'Association⁵¹. Si elles restent des travaux de référence, elles ne peuvent désormais plus être considérées isolément.

De manière tout à fait significative par rapport à notre démonstration dans cette thèse, la seconde phase de publications sur l'histoire générale de l'Association des Oulémas correspond aux années 1980. La thèse en langue arabe, soutenue en 1978 et publiée en 1981, de 'Abd al-Karīm Bū al-Şafşāf (Bousafsaf) s'intéressait aux relations entre l'Association et les partis politiques du mouvement national, celle de Fatma-Zohra Guechi en 1982 à la presse algérienne de langue arabe, accordant donc une belle place à la presse de l'AOMA. Un livre en langue arabe signé Aḥmad al-Ḥaṭīb sortit en 1985 à Alger sur l'Association et le réformisme. Mohammed El-Korso s'intéressa pour sa part à l'Association dans l'Oranie, en 1989, tandis que la thèse d'Ahmed Sarri était consacrée en 1990 aux relations de

⁵⁰ Pour éviter d'alourdir le texte des nombreuses références qui font l'objet de cette section, nous invitons le lecteur à se reporter à la bibliographie figurant en fin de thèse pour y trouver les références détaillées des travaux évoqués.

⁵¹ À propos d'Ahmed Nadir, Mohammed Harbi écrivait : « L'historien Ahmed Nadir, qui leur témoigne beaucoup d'admiration et qu'on ne peut suspecter de partialité [hostile] à leur égard, [...] ». HARBI Mohammed, *La Guerre commence en Algérie*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1984, p. 45.

l'Association avec l'Administration française. Parmi les chercheurs cités, Guechi, El-Korso et Sarri étaient inscrits dans des universités françaises. De la même génération, Abdelmadjid Merdaci a contribué à la connaissance des réseaux constantinois et des associations éducatives.

De nombreux travaux sont publiés depuis les années 1990 sur l'Association des Oulémas, en Algérie et en langue arabe surtout. Ils bénéficient d'aides de la Fondation Ben Badis, créée en 2000, ou de l'actuelle Association des Oulémas et comportent souvent une dimension apologétique. Cela n'empêche pas ces travaux d'être extrêmement utiles à l'historien car, s'ils ne questionnent pas les catégories et les présupposés liés à l'histoire de l'AOMA, ils apportent en revanche une foule de détails issus de leur connaissance souvent empirique du mouvement et de leurs acteurs et reproduisent quantité de documents en annexe de leurs travaux. Citons par exemple Yūsuf Būgāba, *Ma 'ālim al-fikr al-siyāsī li-Ġam 'iyyat al-'ulamā' al-muslimīn al-ġazā'iriyyīn* (*Les étapes de la pensée politique de l'AOMA*) en 2013, ou encore 'Abdallāh Maqlātī, dont l'ouvrage *Ishām šuyūh Ma 'had 'Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs* (*Contribution des cheikhs de l'Institut Ibn Bādīs et de ses étudiants dans la révolution de libération*), publié en 2014, nous a été particulièrement utile. Il faut distinguer parmi ces recherches récentes les travaux sur l'AOMA (dont il est membre) de Mouloud Aouimeur (Mawlūd 'Awīmur), historien diplômé de l'Université Paris VIII et enseignant à l'Université d'Alger II.

Outre-Manche, l'ouvrage de James McDougall, *History and the Culture of Nationalism* (2006) permet de repenser la construction de l'histoire par les Oulémas, à travers notamment la figure d'Aḥmad Tawfīq al-Madanī. Ses articles questionnant l'*iṣlāh* et les enjeux culturels en Algérie apportent une dimension critique et novatrice sur l'histoire des idées de l'AOMA. Le travail de son étudiant Ed McAllister sur les années Boumediène ont nourri mes propres questionnements sur les liens entre passé et présent et les discours *a posteriori* dans l'Algérie que nous fréquentons sur le terrain.

Cette histoire des idées vient compléter un courant d'histoire sociale dont les fers de lance sont Fanny Colonna et Omar Carlier, qui ont inscrit le mouvement des Oulémas et le nationalisme algérien dans leur ancrage local et social. La finesse de leurs analyses nous semble venir de leur propre histoire, entre l'Algérie où ils avaient grandi et enseigné et la France qu'ils rejoignirent au moment des années noires. Comme eux, de nombreux auteurs de

travaux sur l'Algérie et en particulier sur la période postcoloniale, ont une histoire personnelle avec ce pays, qu'ils y soient nés, comme Mohammed Hocine Benkheira, spécialiste du droit musulman mais aussi observateur attentif des phénomènes culturels, ou qu'ils y aient travaillé à l'indépendance, comme Gilbert Grandguillaume, qui a consacré de nombreux travaux depuis sa thèse à l'étude de l'arabisation au Maghreb, un travail fondamental pour comprendre la société algérienne contemporaine.

Il apparaît que cette génération, à laquelle il convient d'ajouter les organisateurs de séminaires sur l'Algérie « colonisée », Sylvie Thénault et Emmanuel Blanchard, comme Alain Messaoudi, a formé par la direction de recherches, l'organisation de séminaires, les échanges autour de leurs travaux, de jeunes chercheurs sensibles aux questions sociales de la période coloniale, comme en témoignent les récentes thèses d'Annick Lacroix, Claire Marynower, Julien Fromage, ou encore Augustin Jomier. Je m'inscris moi-même pleinement dans cette génération. Parmi les thèses de doctorat tout juste terminées ou encore en cours, celles de Nadjib Achour (Paris VII) et Afaf Zekkour (Alger) sur l'AOMA ont réinvesti la période des années 1950, souvent délaissée au profit de celle du cheikh Ibn Bādīs.

Pour la période de la guerre d'indépendance, les travaux de témoins-historiens comme Mohammed Harbi ou Ali Haroun donnent presque autant d'éléments historiques sur les enjeux culturels de l'Algérie indépendante que sur la guerre elle-même. La synthèse de Sylvie Thénault sur la guerre d'indépendance permet ainsi de resituer et de dépassionner certains aspects, ce qui me fut utile lorsqu'il fallut à mon tour repérer le rôle des Oulémas dans le cadre plus large de la lutte armée pour l'indépendance. La thèse de Amar Mohand-Amer sur la crise de 1962 et l'ouvrage dirigé avec Belkacem Benzenine m'ont été d'un grand secours pour y voir plus clair dans les oppositions de clans et de personnes, révélées par l'accès à l'indépendance.

Pour la période indépendante, Malika Rahal évoque le « seuil de 1962 » que les historiens de l'Algérie peinent à franchir. J'ai toutefois pu m'appuyer sur les travaux de Luc-Willy Deheuvels, qui s'est intéressé à l'islam d'État par le prisme de la revue *al-Aṣāla*, tandis qu'Henri Samson l'étudiait d'un point de vue davantage juridique et politique. La thèse de Kamel Chachoua consacrée à une étude sociologique de l'*iṣlāḥ* en Kabylie depuis les débuts du XX^{ème} siècle jusqu'aux années 1990 ainsi que ses articles de réflexion sur les liens entre géographie et sociologie nous ont inspiré. Les si précieux *Annuaire de l'Afrique du Nord*,

alimentés par des chercheurs des deux rives à partir de 1962, fournissent à l'historien de l'Algérie contemporaine des analyses « à chaud » et des informations factuelles de grande valeur. La thèse de Natalya Vince fut également une lecture stimulante pour penser ce passage de la période coloniale à l'Algérie postcoloniale, au moyen d'un regard décalé et d'une exploitation optimale des sources orales.

Deux démarches se sont avérées particulièrement proches de celle que j'avais entreprise. La thèse de Mustapha Haddab, soutenue en 1993 à Paris VII, consacrée aux intellectuels et au « statut des langues » dans l'Algérie indépendante a confirmé nombre d'intuitions et suggéré des pistes de travail qui ont enrichi cette thèse. Publiée en 2012, la thèse de Tahar Saoud (al-Ṭāhir Sa'ūd) qui couvre les mouvements islamiques en Algérie pour la période allant de 1962 à 1982 est un apport considérable en terme de synthèse sur les différents mouvements et d'analyse des évolutions de l'islam contemporain.

Sur les années 1990, il me faut dire ici ma dette reconnaissante envers l'analyse d'Omar Carlier, écrite en 1992 mais qui reste convaincante plus de vingt ans après, sur la construction idéologique du FIS et sa filiation avec le FLN, bien plus qu'avec les seuls Oulémas. Renouvelant les travaux de politistes axés sur la guerre civile comme Luis Martinez et Séverine Labat, ou sur l'islamisme avec François Burgat, la récente thèse de Myriam Aït-Aoudia sur la démocratisation des années 1990 et celle de Tristan Leperlier consacrée à la sociologie du champ littéraire des années 1990-2000 apportent des clés de compréhension d'une histoire encore trouble. Je dois aussi signaler la thèse de Thomas Serres sur les structures politiques de la période contemporaine, que je n'ai malheureusement pas encore pu consulter.

Les grandes lignes de l'historiographie sur les Oulémas algériens que nous avons esquissées ne sont pas exhaustives, et nous renvoyons à la bibliographie pour les champs d'étude thématiques comme l'islam au Maghreb, le « réformisme musulman », la vie culturelle, l'enseignement, la langue arabe ou encore la construction de l'État, qui ont déterminé nos propres choix. La dimension comparative a été fondamentale dans la construction de notre objet de recherche, les études consacrées aux oulémas dans d'autres pays musulmans et à l'histoire politique du monde arabe y sont essentielles.

Les différents chemins qui se font jour dans cette esquisse du paysage historiographique sur l'Association des Oulémas algériens ont permis de contextualiser et d'enrichir ma propre lecture des sources et du terrain, indissociables dans ce travail de recherche.

La construction d'un corpus de sources, indissociable du travail de terrain

La constitution de mon corpus de sources est étroitement lié à la fois à mon cursus universitaire à l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO) et au travail de terrain en Algérie. Il me faut donc revenir brièvement sur ce qui m'a conduite à l'Algérie dans un premier temps et au choix de mon sujet de recherche.

L'Algérie, de Cheb Khaled à Ibn Bādīs : aux origines de ce travail

Tout paradoxal que cela puisse paraître au vu de mon travail, c'est par la musique raï que je suis entrée dans la culture algérienne. Baignant dans la musique algérienne depuis l'adolescence, je souhaitais au départ apprendre l'arabe pour comprendre les paroles de ces chanteurs et pouvoir discuter avec des Algériens dans leur langue. Sur les conseils d'arabophones, j'ai décidé en 2006 d'entreprendre une formation d'arabe littéral à l'INALCO, en parallèle de la licence de Langues Étrangères Appliquées en anglais et allemand que je suivais alors à la Sorbonne Nouvelle (Paris III). J'insérais dans mon cursus des modules d'arabe algérien, enseigné par Madame Jihane Madouni, qui m'a donné les bases linguistiques développées par la suite et qui ont largement facilité mon accès au terrain algérien. Mes motivations étaient alors loin de la thèse que je présente aujourd'hui.

Les Oulémas auraient réprouvé ce penchant pour une musique synonyme de mots crus, de cabarets et d'amours déçues. Mon goût pour cette musique et la conscience que j'avais dès lors des différentes cultures de l'Algérie me gagnèrent pourtant de nombreuses sympathies, des complicités amusées auprès des Algériens. Lorsque j'ai avoué à des héritiers de l'Association des Oulémas que je venais d'interroger pour ma recherche, avoir choisi d'apprendre l'arabe pour comprendre les textes des chansons de Cheb Khaled, ils m'ont signifié en riant que « ce qui compte n'est pas d'où l'on vient, mais où l'on arrive ». Et j'étais arrivée chez eux. Une autre fois, des femmes voilées qui semblaient froncer les sourcils sur

mes goûts musicaux rayonnèrent soudain à l'évocation de Reda Taliani ou Kader Japonais, la jeune génération raï. Par cet angle d'approche involontaire qui surgissait de discussions privées et informelles, j'ai pu saisir des complexités qui ont nourri ma recherche et ma compréhension de la société sur laquelle je travaillais, alors même que la presse et les débats quotidiens donnaient plutôt l'image de clivages entre groupes culturels et sociaux distincts.

La richesse de la formation en arabe littéral de l'INALCO m'a permis d'accéder rapidement à la langue et avec elle à une culture diversifiée sur le monde arabe, tant littéraire qu'historique. À l'issue de la licence, le master constitua un choix déterminant vers la thèse. C'est dans le cours d'anthropologie de l'islam contemporain, assuré par Madame Catherine Mayeur-Jaouen en dernière année de licence, que j'ai découvert l'existence en Algérie d'un courant « réformiste musulman » qui suscita ma curiosité. Je décidai d'en faire le sujet de mon mémoire de master, sous sa direction, consacré à la défense de la langue arabe et la construction de l'algérianité pour l'Association des Oulémas Musulmans Algériens entre 1936 et 1939⁵². Ce mémoire se fondait déjà sur un riche séjour de terrain à Alger et Constantine en janvier-février 2012.

Lors de communications à l'occasion des Journées Ageron organisées au Centre diocésain des Glycines en décembre 2012, puis de conférences que le Centre américain d'Études Maghrébines en Algérie (CEMA) m'offrit de donner sur mes recherches, à Oran en juin 2013 et en octobre 2013 à Mostaganem, je perçus que le sujet de la langue, du rôle de l'Association des Oulémas dans la construction nationale et de la place de l'islam en Algérie était encore aujourd'hui un sujet brûlant qui menait à des débats très animés au sein même du public venu assister à ces conférences. L'Association des Oulémas était tantôt assimilée positivement à la lutte indépendantiste, tantôt décriée pour son assimilationnisme. Elle avait soit sauvé l'islam en Algérie grâce à une conception moderniste, soit introduit le wahhabisme et préfiguré l'islamisme des années 1990. Ces débats contradictoires dont j'étais spectatrice m'ont donné envie d'approfondir ces questions par un travail d'histoire qui se situerait hors d'une écriture de l'histoire proprement algérienne. La volonté de mieux comprendre l'Algérie contemporaine a guidé ce choix.

⁵² COURREYE Charlotte, *La langue arabe et la construction de l'algérianité pour l'Association des Oulémas Musulmans Algériens (1936-1939)*, mémoire de master, sous la direction de Catherine Mayeur-Jaouen, INALCO, Paris, n. p., 2012, 277 p.

Poursuivre l'étude de l'Association des Oulémas dans l'après-1962 était un travail qui s'inscrivait dans la continuité du travail de master, mais en était radicalement différent. De l'étude cadrée d'une structure associative avec archives coloniales et articles de presse en arabe, je passais à une étude de l'informel, d'un réseau social et me confrontais à la recherche de sources pour une période où les archives sont difficiles d'accès. C'est la forme même prise par mes recherches de sources qui a modelé mon objet de recherche, le travail de terrain et le corpus de sources étant indissociables dans ce travail.

Dans le cadre de la thèse, j'ai effectué sept séjours de terrain longs de deux semaines à trois mois consécutifs entre 2012 et 2016, en décembre 2012, septembre-novembre 2013, janvier 2014, juin 2014, septembre-octobre 2014, avril 2015 et avril 2016. Je restai principalement dans les villes d'Alger et Constantine, où se trouvaient les institutions dont j'avais besoin et les personnes que je souhaitais interroger. J'ai aussi pu me rendre à Oran et Mostaganem à deux occasions pour de très courtes périodes.

Le corpus de sources primaires

Mes sources primaires, en langue arabe et française, sont principalement composées de publications de membres de l'Association des Oulémas, de revues et journaux de l'Association et de l'Algérie indépendante, de recueils d'articles et de lettres manuscrites numérisées des dirigeants de l'Association. J'ai consulté de nombreux documents dans les centres d'archives français et algériens : les Archives Nationales d'Outre-Mer (Aix-en-Provence), les archives du Service Historique de la Défense (Vincennes), les archives du Ministère des Affaires Étrangères (La Courneuve), les Archives Nationales algériennes (Birkhadem à Alger), les archives des wilayas d'Alger et de Constantine. Les sources orales, entretiens et discussions informelles (en Algérie principalement mais aussi en France), et les ressources audiovisuelles (photographies et vidéos mises en ligne sur internet par des médias et des particuliers) ont donné corps et vie à toute cette littérature, elles ont aussi permis de combler certaines lacunes des sources écrites.

Les publications écrites par les acteurs de l'AOMA ou de leurs descendants ont constitué la matière première de cette thèse : mémoires et biographies, ouvrages thématiques, recueils posthumes d'œuvres et d'Œuvres complètes (*Ātār*), en langue arabe. Parmi celles-ci,

je fonde une partie de mon travail sur les dictionnaires encyclopédiques rédigés dans les années 1980 par Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā', *Min a' lām al-iṣlāḥ fī l-Ġazā'ir* (Les grands noms du réformisme en Algérie) et *Al-masīra al-rā'ida li-l-ta'līm al-'arabī l-ḥurr* (Le parcours pionnier de l'enseignement arabe libre en Algérie). Dans une moindre mesure, j'ai eu recours aux travaux similaires, plus anciens, de Muḥammad 'Alī Dabbūz, *A' lām al-iṣlāḥ* (Grands noms du réformisme) et *Nahḍat al-Ġazā'ir* (Renaissance de l'Algérie). Les *Œuvres complètes* de Ibn Bādīs et d'al-Ibrāhīmī rassemblent leurs articles parus dans la presse de leur vivant, les archives personnelles, certains courriers et leurs discours, ce qui m'a fait gagner un temps précieux.

La deuxième source principale est constituée par les journaux et revues disponibles en Algérie, dans les bibliothèques ou centres d'archives et en France, à la Bibliothèque Nationale de France, à la BULAC, aux ANOM ou au Centre Culturel Algérien. De plus en plus, on les trouve également en téléchargement sur internet. Parmi ces revues et journaux, la presse de l'Association en langue arabe (*al-Šihāb*, *al-Baṣā'ir*) et française (*La Défense*, *Le Jeune Musulman*), les revues du Ministère des Affaires religieuses (*al-Ma'rifa*, *al-Qabas*, *al-Aṣāla*), mais aussi les journaux de l'Algérie indépendante parmi lesquels *Révolution Africaine* et *El-Moudjahid* pour la première période, *al-Šurūq* (*Echorouk*) et *al-Watan* en ligne pour les articles plus récents. Lors des séjours en Algérie, je rassemblais aussi de façon un peu aléatoire, au gré d'un détour par une librairie excentrée, lors d'une Foire du livre ou sur les rayons d'une bibliothèque toute une littérature grise qui a aussi alimenté mon corpus.

J'ai consulté en France les archives coloniales à Aix-en-Provence, ainsi que celles de l'Armée au Service Historique de la Défense pour la période de la guerre d'indépendance, et les archives diplomatiques de la Courneuve pour l'après-1962. Au contact des dossiers de renseignement, il m'a parfois fallu un certain temps avant de comprendre que « El-Gentri Abdellatif » était la même personne que « Abdellatif Soltani », dont la ville d'origine était al-Qantara ou El-Kantara (al-Qantarī étant devenu « El-Gentri »), ou que le « Djilali El-Farissi » que je trouvais dans les listes des services de renseignement français correspondait à « Henni Adda » dans d'autres rapports issus des mêmes archives, ou encore à « cheikh Boudali » dans certaines sources algériennes postindépendance : le cheikh al-Ġilālī al-Fārisī s'appelait en effet Hanī 'Adda al-Ġilālī Muḥammad b. al-Būdālī. Né à Awlād Fāris, dans l'actuelle wilaya de Chlef, al-Ġilālī devenait ainsi al-Fārisī.

Penchée sur les fiches de renseignement, je me suis longtemps interrogée sur l'identité possible des indicateurs de police, notamment pour les réunions du Comité directeur à effectif réduit. Le témoignage de Zaynab al-Tabassī al-Mīlī à la télévision algérienne en 2013, découvert en toute fin de thèse, donne une clé à ce sujet⁵³ : le beau-frère du cheikh al-Tabassī travaillant dans l'administration coloniale, le cheikh s'aperçut un jour que sa femme transmettait ses comptes rendus de réunion à son frère, dont il a été supposé par la famille qu'il devait les transmettre aux services de renseignement, ce qui entraîna un divorce⁵⁴.

Les archives algériennes qu'il m'a été permis de consulter portaient sur la période coloniale ou celle de la guerre d'indépendance, à l'exception de quelques documents du Fonds Mehri. Le principe du versement des archives personnelles aux archives nationales, bien qu'entamé dans les années 1990-2000 par des personnalités publiques comme 'Abd al-Ḥamīd Mahrī (Abdelhamid Mehri), n'a pas été intégré en Algérie, malgré les appels de l'ancien directeur des Archives nationales, 'Abd al-Karīm Baḡāḡa (Abdelkrim Badjadja)⁵⁵. Le problème ne serait qu'en partie résolu avec des versements aux Archives nationales puisque ces dernières ne sont pas ouvertes aux chercheurs pour la période indépendante. De nombreuses voix s'élèvent dans les milieux universitaires en Algérie pour que cela change.

La plupart des documents ont donc été conservés dans les familles, comme en témoigne l'ouvrage déjà cité de Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā', *Al-masīra al-rā'ida li-l-ta'īm al-'arabī al-ḥurr bi-l-Ġazā'ir*. Il est certain que d'autres ont disparu au fil du temps. Ces archives privées sont difficiles à identifier et nous n'avons pas pu y avoir accès autant que nous l'aurions souhaité pour ce travail. J'ai toutefois bénéficié des initiatives de descendants d'Oulémas qui publient les archives personnelles de leur père ou grand-père sur internet. Il s'agit principalement du site « elmadani.org » alimenté par le petit-fils d'Aḥmad Tawfīq al-

⁵³ Témoignage de Zaynab al-Tabassī al-Mīlī, invitée d'al-*Šurūq* TV, « *al-ḥalqa al-mafqūda* », interview par Muḥammad Ya'qūbī, décembre 2013. Nous utilisons ici les deux premiers épisodes, sur quatre, disponibles en ligne :

<https://www.youtube.com/watch?v=dsX6yBSassE>

<https://www.youtube.com/watch?v=MhDpewV8KnE>

Consultés le 26 août 2016.

⁵⁴ Sa fille Zaynab est issue de son second mariage.

⁵⁵ BADJADJA Abdelkrim, « Panorama des archives de l'Algérie moderne et contemporaine », in HARBI Mohamed et STORA Benjamin, *La Guerre d'Algérie, 1954-2004*, Paris, Robert Laffont, 2004, pp. 631-682.

Madanī, Amine Cherif-Zahar, avec lequel j'ai échangé par mail, et de celui du fils de Abū Bakr al-Ḥāğğ 'Īsā, « sidielhadjaissa.com ».

J'ai mené quinze entretiens (quatre en français, trois en arabe et en français, et huit en arabe littéral, souvent mâtiné d'arabe algérien), enregistrés pour la plupart ou en prenant des notes pendant et après l'entretien⁵⁶ si la personne que j'interrogeais ne souhaitait pas d'enregistrement. Au moment de commencer l'enquête de terrain, je n'avais pas encore de vision méthodologique arrêtée. Il s'agissait d'entretiens personnalisés, en fonction de ce que j'avais lu auparavant. Notre projet pourrait aujourd'hui *a posteriori* être résumé par les mots de Stéphane Beaud :

Restreindre le travail intensif sur un nombre somme toute limité d'entretiens, c'est d'une certaine manière faire confiance aux possibilités de cet instrument d'enquête, notamment celle de faire apparaître la cohérence d'attitudes et de conduites sociales, en inscrivant celles-ci dans une histoire ou une trajectoire à la fois personnelle et collective.⁵⁷

Les contacts que j'avais pris lors de mon séjour de terrain de master en janvier-février 2012 m'ont permis de commencer les entretiens lors de mon premier terrain de thèse avec les personnes que j'avais déjà rencontrées, comme M. Ahmed Taleb-Ibrahimi (Aḥmad Ṭālib-al-Ibrāhīmī), fils du second Président de l'AOMA historique, et lui-même Ministre à plusieurs reprises depuis 1965, Abderrazak Guessoum ('Abd al-Razzāq Qassūm) ou El-Hadi El-Hassani (al-Hādī l-Ḥasanī), dirigeants de l'actuelle AOMA. Par effet « boule de neige », j'ai pu étendre mes contacts à partir de ce noyau de départ. Des rencontres m'ont permis de suivre d'autres chemins, ainsi une de mes étudiantes à l'INALCO s'est avérée être la tante de M. Benabderrahmane (Muṣṭafā Ibn 'Abd al-Raḥmān) qui m'a reçue à Constantine comme l'une des leurs. J'ai pu, par son intermédiaire, réaliser des entretiens à leur domicile, notamment avec sa propre mère et l'un de ses anciens camarades M. Abdelhamid Ounissi ('Abd al-Ḥamīd Wunīsī), tous deux enseignants d'*al-Tarbiya wa-l-ta'lim*, filiale de l'AOMA. J'ai ainsi recueilli de nombreux détails sur des aspects quotidiens et des anecdotes qui font le sel de l'histoire et qui sont parfois si difficiles à obtenir de la part de témoins cherchant à prendre de la hauteur ou désireux de montrer leur légitimité à répondre aux questions du chercheur.

⁵⁶ La liste de ces entretiens figure dans la bibliographie.

⁵⁷ BEAUD Stéphane, « L'usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour l'"entretien ethnographique" », *Politix*, vol. 9, n° 35, troisième trimestre 1996, p. 234.

Le corpus de sources est donc varié, ce qui est son atout autant que sa faiblesse. Si les sources sont disparates et comportent des lacunes, elles obligent à penser à de nouvelles ressources, à formuler des hypothèses. Il est parfois difficile d'identifier ce qui relève d'une littérature secondaire et de le différencier des sources primaires, comme dans certaines encyclopédies mêlant inserts autobiographiques et extraits de poèmes au milieu de la notice biographique d'un cheikh. C'est caractéristique de l'implication des anciens membres et sympathisants de l'Association dans la construction de la mémoire de l'AOMA. Il m'a donc fallu revoir mes sources avec un autre regard, prendre en compte ces matériaux hybrides et les exploiter pleinement comme tels, la difficulté de rassembler les « bonnes » sources venant principalement du fait qu'après 1962 l'AOMA n'existait plus.

Le(s) réseau(x) de l'Association des Oulémas, de l'Algérie coloniale à l'Algérie indépendante

J'ai mentionné dès le prologue que ce projet, ou plutôt son objet (car personne, pas même moi, ne savait au départ quelles en seraient exactement les modalités pratiques), rencontrait une certaine perplexité parmi les chercheurs en sciences sociales travaillant au Caire. Cette réticence n'a pas été sans enseignements ni profits pour moi dans la conduite de cette recherche. Après tout, ceux qui se montraient sceptiques savaient beaucoup plus de choses que moi-même sur l'Égypte, les uns comme chercheurs et les autres comme chercheurs et comme citoyens à la fois. Il y avait donc à l'interroger elle aussi, au même titre que les personnes visées directement par l'enquête.

« Ce que vous cherchez n'existe pas ! » Ces mots pourraient résumer en première approximation l'ensemble des mises en garde entendues.⁵⁸

Que l'on remplace Le Caire par Alger et Égypte par Algérie et ces mots de Fanny Colonna, en introduction de ses *Récits de la province égyptienne: une ethnographie Sud-Sud* (enquête sur un terrain égyptien réalisé avec les sociologues algériens Kamel Chachoua et Mohand-Akli Hadibi) pourraient être nôtres. Nous ne pourrions mieux exprimer l'accueil

⁵⁸ COLONNA Fanny, *Récits de la province égyptienne: une ethnographie Sud-Sud*, Arles, Sindbad-Actes Sud, 2004, p. 455.

surpris de certains chercheurs algériens face à notre décision de travailler sur l'Association des Oulémas après 1962.

Il nous paraît pourtant que c'est tout l'intérêt de notre recherche d'observer le passage d'une Association structurée, occupant une place importante sur la scène culturelle et politique, à un ensemble d'individus agissant plus ou moins de concert, dans des directions plus ou moins communes. À partir d'un groupe restreint d'adhérents à l'Association, les membres de l'AOMA trouvent leur caractère propre d'individus partageant une culture et une sociabilité commune. Ils s'assimilent ainsi à ces « couronnes extérieures » dont parle Annie Kriegel à propos du Parti Communiste français, constituées des sympathisants, électeurs du parti et lecteurs de la presse communiste⁵⁹. S'il était déjà ardu de délimiter le rayonnement de l'Association dans les années 1930 à 1950 à cause de ces cercles extérieurs pourtant profondément ancrés dans l'organisation générale de l'AOMA, le problème se pose à nouveau, et à plus forte raison, face à la disparition de la structure associative. Est-ce que, dès lors, étudier le devenir de ces membres de l'Association disparue est nul et non-avenue ? L'évidence avec laquelle la référence aux Oulémas est diffusée dans la société algérienne à propos d'anciens membres de l'Association qui ont eu une vie publique entre les années 1960 et 1990 nous persuade du contraire. La catégorie est tellement identifiée qu'elle en est rarement questionnée, ou alors dans le débat d'idées lorsqu'il s'agit de retirer à quelqu'un l'appartenance symbolique à cette catégorie et contester ainsi sa légitimité.

Cette catégorie ou cette étiquette « Oulémas » puise ses origines dans un maintien informel de l'Association dans l'Algérie indépendante. Informel et non pas clandestin, ce qui impliquerait que l'organisation ait continué à fonctionner secrètement. Plus d'organisation ici, mais bien un ensemble de relations personnelles tissant un large réseau (peut-être même plus large que celui que l'AOMA avait laissé en 1956-57) de sociabilités et d'identification sociale. C'est ainsi que des étudiants de l'Institut Ibn Bādīs ou même des écoles primaires de l'Association ont pu se voir étiqueter, ou s'inclure d'eux-mêmes dans cette catégorie des « badissiens » ou des « Oulémas » en Algérie. Nombre d'entre eux n'ont pourtant jamais appartenu à l'Association parce qu'ils étaient trop jeunes lors du déclenchement de la guerre et non encore diplômés. Or à partir de 1951, il fallait avoir un diplôme équivalent au *taḥṣīl* de

⁵⁹ KRIEGEL Annie, avec la collaboration de BOURGEOIS Guillaume, *Les Communistes français, 1920-1970*, Paris, Seuil, 1985 (1968), p. 21 et pp. 23-45.

la Zaytūna pour pouvoir enseigner. Il fallait aussi participer aux activités de l'Association depuis plusieurs années pour devenir membre actif de l'AOMA⁶⁰. L'appartenance à l'AOMA a profité de ce statut informel pour devenir une appartenance volontaire, une adhésion aux idées de l'Association historique revendiquées dans l'Algérie contemporaine. Pour le sociologue algérien Mustapha Haddab, en 1993, le risque de désagrégation que l'Association avait toujours connu avait préparé ses capacités de résistance en tant que groupe :

Au sein de ce groupe, qui avait ainsi survécu informellement, s'était accumulé, durant la période de la lutte de libération nationale, tout un savoir-faire, un ensemble de techniques et de pratiques, ayant pour fin, le plus souvent inconsciente, de résister aux forces de désagrégation menaçant ce groupe, en multipliant les occasions de communication, de coopération et de manifestations de solidarité entre ses membres. Il est même possible de considérer que cette habileté et ces dispositions à tirer le meilleur parti possible du formel et de l'informel ont commencé à être acquises [...] parmi les Ulémas, depuis la fin des années vingt, à la veille de l'institutionnalisation, en 1931, par la création de l'Association des Ulémas, de relations informelles déjà denses entre des intellectuels liés par de nombreux traits et intérêts communs.⁶¹

Cette identification s'apparente à une « culture d'enclave » (*cultural enclave*), concept de Mary Douglas, utilisé par Nabil Mouline à propos des oulémas saoudiens et repris à propos de l'AOMA par Nadjib Achour : l'enclave est définie par Mary Douglas comme la réponse aux problèmes d'une communauté avec sa délimitation⁶². Autre concept complémentaire pour définir cette catégorie « Oulémas » dans l'Algérie contemporaine, la notion de nébuleuse (*nebula*), utilisée par Augustin Jomier à propos des réformistes du Mزاب⁶³ introduit l'idée d'une relation poreuse entre intérieur-extérieur, contrairement à l'idée d'enclave qui tente de délimiter une frontière difficile à maintenir.

⁶⁰ Voir chapitre 2.

⁶¹ HADDAB Mustapha, *Les intellectuels et le statut des langues en Algérie*, thèse sous la direction de Pierre Ansart, Université Paris VII Diderot, 1993, p. 185.

⁶² Voir la synthèse de la théorie de Mary Douglas par Emmanuel Sivan : SIVAN Emmanuel, « The enclave culture » in MARTY Martin E. (dir.), *Fundamentalism Comprehended*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, pp. 11-68. Repris dans ALMOND Gabriel A., APPELBY R. Scott et SIVAN Emmanuel, *Strong Religion, The Rise of Fundamentalisms around the World*, Chicago, University of Chicago Press, 2003, pp. 23-89.

⁶³ JOMIER Augustin, *Un réformisme islamique dans l'Algérie coloniale*.

Loin de constituer un mouvement structuré autour d'un programme, d'une matrice institutionnelle et d'une hiérarchie, les acteurs et les institutions réformistes de l'entre-deux-guerres s'apparentent davantage à une nébuleuse par leurs « contours indécis », leur « matière discontinue faite de noyaux denses et de zones relativement vides », l'« ensemble d'objets organisés en systèmes partiels mais entraînés dans un mouvement d'ensemble » qu'ils constituent⁶⁴ ⁶⁵.

L'originalité de la catégorie « Oulémas » que nous observons pour l'Algérie contemporaine relève en réalité de ces deux concepts à la fois. Elle constitue une culture d'enclave par la volonté de délimiter l'appartenance à l'héritage d'Ibn Bādīs et al-Ibrāhīmī, et la revendication d'un passé commun qui s'intègre à l'histoire de l'AOMA en plus du passé national partagé par tous les Algériens, l'*habitus* partagé et la fierté d'avoir vécu de l'intérieur le mouvement de l'*iṣlāḥ* en Algérie avant la disparition de l'Association. La porosité de ses contours, la grande part d'autodéfinition dans une telle revendication, bien que sanctionnée à son tour par la reconnaissance d'autres acteurs du groupe informel et l'agglomération de noyaux relatifs à un « mouvement d'ensemble » (sans être forcément structurés les uns par rapport aux autres) marquent en revanche plutôt les signes d'une nébuleuse.

Les travaux d'historiens et sociologues qui se sont intéressés à la période postcoloniale et au devenir des Oulémas après 1962 ont buté sur cet aspect informel. Souvent, ils l'ont contourné en étudiant des catégories qui dépassaient l'AOMA, comme les intellectuels arabisants chez Mustapha Haddab ou les mouvements islamiques (*al-ḥarakāt al-islāmiyya*) en Algérie, pour al-Ṭāhir Sa'ūd. Chez Ahmed Nadir, l'entreprise initiale d'étude des Oulémas dans l'Algérie indépendante est remplacée de façon assumée par une étude de la place de l'islam en Algérie :

Il ne nous est donc pas possible de procéder, dans l'Algérie actuelle, à l'étude du mouvement réformiste en tant que mouvement indépendant ayant ses structures, sa

⁶⁴ TOPALOV Christian, « Les “réformateurs” et leurs réseaux : enjeux d'un objet de recherche », in *Laboratoires du nouveau siècle : la nébuleuse réformatrice et ses réseaux en France, 1880-1914*, Paris, Ed. de l'EHESS, 1999, pp. 11-58.

⁶⁵ JOMIER Augustin, *Un réformisme islamique dans l'Algérie coloniale*, p. 224.

presse, son programme et sa politique. Ce que nous pouvons faire, c'est essayer de dégager la place qui revient à l'Islam en tant qu'idéologie dans l'Algérie nouvelle.⁶⁶

L'approche biographique : des trajectoires dans l'Algérie indépendante

C'est par une étude longitudinale sur une certaine durée, jalonnée d'étapes décisives et multi-niveaux, pour reprendre le vocabulaire de la sociologie de l'analyse de réseaux, où se croisent individuel et collectif, local et national, social et politique, que l'on peut percevoir les évolutions d'un groupe au sein de la société algérienne coloniale et postcoloniale. Cela implique de concevoir l'histoire comme une discipline de sciences sociales au sens large se nourrissant de la sociologie, de l'anthropologie, des sciences politiques, de la démographie.

L'étude prosopographique qui sous-tend ce travail permet d'observer en des cas précis les dynamiques sociales, religieuses et politiques. Les travaux de Thomas Pierret sur les oulémas et leurs rapports avec le parti Baas au pouvoir dans la Syrie contemporaine⁶⁷, de Malika Zeghal sur les oulémas d'al-Azhar en Égypte après les années 1950 et les islamistes marocains des années 1930 à 2000⁶⁸, ainsi que ceux de Rémy Madinier sur le parti islamique Masjumi en Indonésie⁶⁹ ont été des points de départ et des repères pour les questions d'ordre méthodologique comme pour la problématisation du sujet.

L'étude des biographies d'anciens membres du Comité directeur de l'AOMA ne résume pas à elle seule notre travail mais en constitue le fil conducteur et permet de retracer une histoire collective, à partir des parcours individuels. Les trajectoires d'anciens membres du Comité directeur de l'AOMA après 1962 sont en effet significatives d'orientations de certains après l'indépendance. Significatives, mais il faut le préciser, pas forcément représentatives à

⁶⁶ NADIR Ahmed, *Le Mouvement réformiste algérien : son rôle dans la formation de l'idéologie nationale*, thèse sous la direction de M. Colombe, Université Paris III, 1968, n. p., p. 183.

⁶⁷ PIERRET Thomas, *Baas et islam en Syrie: la dynastie Assad face aux Oulémas*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, 329 p.

⁶⁸ ZEGHAL Malika, *Gardiens de l'islam: les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996, 381 p.

ZEGHAL Malika, *Les islamistes marocains: le défi à la monarchie*, Paris, La Découverte, 2005, 332 p.

⁶⁹ MADINIER Rémy, *L'Indonésie entre démocratie musulmane et islam intégral. Histoire du parti Masjumi (1945-1960)*, Paris, IISMM / Karthala, 2012, 466 p.

plus large échelle puisque le Comité directeur ne comptait que vingt-sept membres. Cette étude biographique ne tient donc pas compte de la composition sociologique de la base militante de l'AOMA, malgré nos velléités premières de dépasser le cercle dirigeant de l'AOMA pour aller explorer localement les engagements de ses membres, ce qui aurait demandé un travail beaucoup plus long que ce que permet une thèse de doctorat.

La composition du Comité directeur de l'Association des Oulémas est déclarée aux autorités préfectorales à chaque renouvellement, elle figure aussi dans les comptes rendus de l'Association diffusés dans leurs journaux. Ce Comité constituait donc une unité identifiable, à une échelle permettant d'approcher l'exhaustivité. Même s'agissant de vingt-sept membres, la constitution des biographies ne fut pourtant pas simple à cause du rayonnement moindre de certains restés dans l'ombre. Mon but était, à partir des vingt-sept membres, d'étudier les réseaux de l'AOMA lorsque celle-ci n'existait plus.

De « l'analyse de réseau » au « réseau métaphorique »

J'avais à l'origine envisagé mon objet d'étude comme un réseau mais en suivant plusieurs formations sur l'analyse des réseaux sociaux, j'ai perçu que la méthode ne conviendrait pas : le cumul de sources disparates pouvait fausser l'étude de l'Association désagrégée comme « réseau social » et l'analyse de réseau nécessiterait la réunion de sources suffisantes pour établir de façon presque exhaustive les relations entre individus. Le sociologue Michel Grossetti, lors d'une formation organisée par le CNRS⁷⁰, me suggéra alors la notion de « collectif »⁷¹. À la différence du réseau, qui suppose des liens diadiques – entre diades, soit entre deux points, ici deux acteurs –, le trait distinctif des membres du groupe que j'étudiais se caractérisait dans la relation des uns avec les autres par l'appartenance commune à l'association, l'identification à une culture commune.

⁷⁰ École thématique CNRS « Étudier les réseaux sociaux : espaces, mobilités », Oléron, 21-25 septembre 2015.

⁷¹ DUBOIS Michel, « La construction métaphorique du collectif : dimensions implicites du prêt-à-penser constructiviste et théorie de l'acteur-réseau », *L'Année sociologique*, 1/2007, vol. 57, pp. 127-150.

Pour les travaux de Michel Grossetti, voir GROSSETTI Michel, « Les narrations quantifiées. Une méthode mixte pour étudier des processus sociaux », *Terrains & travaux* 2/2011 (n° 19), pp. 161-182.

BIDART Claire, DEGENNE Alain, GROSSETTI Michel, *La vie en réseau*, Paris, Presses Universitaires de France, « Le Lien social », 2011, 368 pages.

À l'origine même, si l'on suit cette logique plus avant, l'Association est née en 1931 d'un collectif, celui de cheikhs algériens entrés en relation depuis les années 1910-1920. La forme de l'association, imposée par le cadre colonial pour se regrouper et avoir accès à la sphère publique dans un cadre légal, se serait surajoutée à ce collectif. En 1962, avec la fin de la structure associative, on observe un retour à l'état de collectif, soit un état informel soutenu par des réseaux mais difficile à identifier de façon systématique à partir de nos sources. Ces réseaux, associés à de nouveaux réseaux nés du contexte socio-politique de l'Algérie indépendante (on pense par exemple à l'association *al-Qiyam* ou aux mouvements islamistes nés dans les universités dans les années 1970), auraient permis à nouveau la transformation du collectif en association lors de l'ouverture du champ politique et associatif en 1989.

Si le concept de « collectif » m'a aidé à penser mon objet de recherche, je lui ai finalement préféré le terme plus accessible de « réseau métaphorique ». Le « réseau » dont il sera question dans cette thèse n'est donc pas un réseau au sens des *social network analysis*, un ensemble de points (les acteurs) reliés par des liens (la relation) dont il s'agirait de faire l'analyse en termes de densité, d'orientation ou de polarisation. C'est d'un réseau au sens métaphorique, celui de l'usage courant désignant un groupe de personnes liées entre elles, qu'il s'agira⁷².

Le groupe d'acteurs qui est l'objet de notre base de données, est donc le dernier Comité directeur officiel de l'Association des Oulémas (1956). Leur nombre (vingt-sept membres) ne permettant pas d'établir de statistiques, nous avons ponctuellement utilisé des comptages quand ils faisaient sens. Ces comptages, s'ils ne sont pas représentatifs de variables à grande échelle comme le seraient des statistiques sur une population à partir d'une centaine d'acteurs, permettent toutefois d'établir des orientations, de confirmer des intuitions et d'aiguiller le chercheur vers l'approfondissement d'une question. D'autres acteurs de ce réseau de l'AOMA peuvent être considérés comme des acteurs « piliers » occupant des fonctions plus ou moins définies selon les périodes dans l'Association et déterminants dans la construction de sa mémoire après l'indépendance, sans pour autant appartenir au Comité directeur. Il s'agit par exemple de 'Abd al-Raḥmān Šībān ou des frères Muḥammad al-Ḥasan et Muḥammad al-Ṭāhir Fuḍalā'. Nous avons donc combiné des éléments de méthodes

⁷² Cf. TREVISI Marion, *Au cœur de la parenté : oncles et tantes dans la France des Lumières*, Paris, Presses Universitaires de la Sorbonne, 2008, pp. 33-34.

quantitatives à l'étude qualitative des acteurs, afin d'être au plus près de leurs parcours professionnels et sociologiques au moyen des sources disponibles pour la période indépendante⁷³.

Au sein même du Comité directeur, il existait une hiérarchie assez claire entre le Bureau permanent et les responsables régionaux d'une part, et les simples membres de la direction d'autre part. Ce sont les premiers qui apparaissent dans les archives tant coloniales qu'endogènes comme acteurs de l'AOMA. Restituer le parcours biographique de quelques membres du Comité directeur a été parfois ardu, ainsi celui du cheikh al-Habrī l-Mağğāwī ou de Mūlūd Nağğār, peu connus et moins cités dans les sources. S'ajoute à cela l'effet selon lequel on ne retient souvent d'un discours que ce que l'on en savait déjà, les éléments nouveaux demandant un travail d'appropriation plus long. Un nom, inconnu ou négligé en début de recherche, peut se révéler de toute première importance lors de la relecture des sources, à la lumière de la dynamique accumulative des recherches. Le parcours du cheikh al-Mağğāwī, par exemple, m'est resté assez obscur jusqu'à la découverte d'un reportage télévisé qui lui était consacré sur internet. Une fois sa trajectoire mise en lumière, j'ai pu élargir mon corpus de sources que je pensais inexistantes auparavant.

L'Association des Oulémas, une histoire de plis et de déplis

Puisque « l'éclectisme n'est pas une menace mais un prérequis à l'idéal de la conversation interdisciplinaire dans les humanités »⁷⁴, il nous sera permis de faire un détour par la critique d'art pour mener à bien notre raisonnement sur le réseau social informel que constituent les Oulémas après l'indépendance. Dans un texte consacré au peintre hollandais Vermeer, Pierre Sterckx évoque le passage d'un régime formel d'image à un système informel (abstrait) et cite Gilles Deleuze qui écrivait : « L'informel n'est pas la négation de la forme : il pose la forme comme pliée et n'existant que comme *paysage du mental* dans l'âme

⁷³ Cf. LEMERCIER Claire, OLLIVIER Carine et ZALC Claire, « Articuler les approches quali et quanti » in HUNSMANN Moritz et KNAPP Sébastien (dir.), *Devenir chercheur*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2013, pp. 125-144.

⁷⁴ BRECKMAN Warren, « Intellectual History and the Interdisciplinary Ideal » in McMAHON Darrin M. et MOYN Samuel, *Rethinking Modern European Intellectual History*, New-York, Oxford University Press, 2014, pp. 275-293.

ou dans la tête, en hauteur »⁷⁵. Or la forme pliée, transitoire, où le pli est la frontière entre l'intérieur et l'extérieur, celui « qui sépare et connecte », est fondamentale pour observer le développement des Oulémas entre les années 1960 et les années 1990⁷⁶.

La notion de pli trouve des occurrences « discrètes mais répétées » dans la philosophie contemporaine, notamment chez Foucault ou Derrida⁷⁷. Repris et développé par Gilles Deleuze à propos de la philosophie de Leibniz et du Baroque, le concept permet de penser « l'absence d'une origine radicale comme celle d'un terme ultime »⁷⁸. Nous n'exploiterons ici qu'une infime part des possibilités de cette notion⁷⁹ pour penser l'informel et la continuité / discontinuité sans rupture. L'Association naît d'un groupe informel de savants qui souhaite se fédérer pour agir ensemble plus efficacement, en faveur de l'enseignement de l'islam et de la langue arabe en Algérie pendant la colonisation française. Elle se forme en association (loi de 1901) et se dote d'une structure formelle qui lui permet d'exercer une action publique, bien que contrainte. Après la guerre d'indépendance, l'Association disparaît mais un réseau informel d'anciens membres se maintient, s'auto-définissant par le rapport au passé, à l'héritage commun et se différenciant en son sein par des polémiques et des débats. Ces polémiques maintiennent toutefois elles-mêmes l'appartenance commune et permettent la distinction au sein d'un même groupe, d'un même référentiel. Enfin, la reprise d'une structure formelle avec l'ouverture du champ politique en Algérie dans les années 1990 est à nouveau un dépli, un déploiement de l'Association sous une nouvelle forme.

⁷⁵ DELEUZE Gilles, *Le Pli*, Paris, Minuit, 1988, p. 50.

Cf. STERCKX Pierre, *Les Mondes de Vermeer*, Bruxelles, La Lettre Volée, 2009, pp. 117-118 notamment.

⁷⁶ STERCKX Pierre, « Robert Suermondt ou la peinture-cinéma », dans *Redistribution des pièces*, catalogue de l'exposition exposition du peintre à la Galerie Briobox (28 novembre 2009-9 janvier 2010), Bruxelles, La Lettre Volée, 2009, 136 p.

Texte disponible en ligne sur le site de l'artiste : <http://www.robertsuermondt.com/textes/cinemapeinture.htm>

⁷⁷ CORMANN Grégory, LAOUREUX Sébastien, PIERON Julien (dir), *Différence et identité, Les enjeux phénoménologiques du pli*, Hildesheim, Zürich, New-York, Georg Olms Verlag, 2006, p. 1.

⁷⁸ BOUQUIAUX Laurence, « Plis et enveloppements chez Leibniz », in CORMANN Grégory, LAOUREUX Sébastien, PIERON Julien (dir), *Différence et identité, Les enjeux phénoménologiques du pli*, Hildesheim, Zürich, New-York, Georg Olms Verlag, 2006, p. 47.

⁷⁹ L'état de la recherche sur la notion de pli, questionné lors d'un colloque en 2004 à Liège dont les actes furent publiés en 2006, témoigne de la diversité de ces possibilités. CORMANN Grégory, LAOUREUX Sébastien, PIERON Julien (dir), *Différence et identité, Les enjeux phénoménologiques du pli*, Hildesheim / Zürich / New-York, Georg Olms Verlag, 2006, 211 p.

Cette structure expansive, qui passe de l'informel au formel avant de disparaître pour renaître, rappelle la forme que prit le parti islamique Masjumi en Indonésie (1945-1960) tel que l'a décrit Rémy Madinier. Ce qui fit à la fois la force et la faiblesse de ce parti est qu'il fut davantage à l'origine une « nébuleuse » plus qu'un parti politique, constituée d'individus et d'associations, de mouvements de jeunesses, de syndicats et de milices. Le Masjumi chercha à « mettre la main » sur toute initiative relative à l'islam⁸⁰, tout comme l'AOMA se voulait le porte-parole de tous les musulmans algériens à la période coloniale.

Alors qu'il avait été fondé en 1945 sur le rassemblement de diverses initiatives favorables à une identité musulmane de l'État indépendant, l'exercice du pouvoir obligea le parti Masjumi à définir davantage son projet politique, non sans oppositions internes et déceptions électorales⁸¹. Leurs intenses activités parlementaires et une participation au gouvernement indonésien contribuèrent à leur conférer un rôle fondamental dans les débats sur l'identité nationale et la place de l'islam, en opposition avec les nationalistes séculiers. Le régime autoritaire du président Soekarno finit par prononcer l'interdiction du parti en 1960 pour son opposition à la dérive antidémocratique du pouvoir. La perte de structure formelle entraîna la reconstitution d'un réseau informel replié sur la prédication, dont une partie chercha à recréer le parti en 1965-1966 tandis que d'autres, plus jeunes, prônaient une lutte désormais radicale contre le pouvoir au nom de l'islam⁸².

Du point de vue de l'évolution de leurs structures, le parallèle entre le Masjumi et l'histoire de l'Association des Oulémas est évident. C'est le pli et le dépli de l'association ou du parti politique qui forment son histoire dans sa totalité, qui font qu'une histoire commune fait sens englobant des individus, des situations, des projets divers, parfois même opposés. Nous entendons donc resituer l'histoire de l'Association des Oulémas dans ses plis et déplis à travers son étude dans l'Algérie des années 1930 aux années 1990.

⁸⁰ MADINIER Rémy, *L'Indonésie entre démocratie musulmane et islam intégral. Histoire du parti Masjumi (1945-1960)*, Paris, IISMM / Karthala, 2012, pp. 339-340.

⁸¹ MADINIER Rémy, *L'Indonésie entre démocratie musulmane et islam intégral*, p. 224.

⁸² MADINIER Rémy, *L'Indonésie entre démocratie musulmane et islam intégral*, pp. 398-405.

On retrouve plis et déplis dans la relation au terrain et à l'objet de recherche. La relation entre enquêtrice et enquêtés se trouve ainsi souvent à l'interface entre altérité et « connaturalité ».

Une « histoire compréhensive » de l'Association des Oulémas

Comment comprendre, sans cette disposition d'esprit qui nous rend connaturels à autrui, nous permet de ressentir ses passions, de repenser ses idées sous la lumière même où il les vit, en un mot de communier avec l'autre. [...] Non certes qu'une telle conception élimine l'esprit critique : cette tendance à la sympathie qui s'actualise en amitié se développe à l'intérieur de la catégorie fondamentale qui nous a fait définir l'histoire comme connaissance, comme conquête de la connaissance authentique, de la vérité sur le passé.⁸³

C'est cette « histoire compréhensive » que défendait Henri-Irénée Marrou en 1954 à partir de l'étude de l'Antiquité chrétienne, que nous avons mise en œuvre au cours de notre recherche. Sans perdre notre sens critique, nous avons voulu d'abord comprendre. « Ressentir les passions » d'un *'ālim* algérien né à l'aube du XX^{ème} siècle n'est pas chose évidente de prime abord pour la jeune historienne française que je suis. J'ai pourtant le sentiment d'avoir perçu quelque chose de l'humanité des hommes et des quelques femmes dont j'ai traduit les articles, lu les lettres et les mémoires, observé les postures politiques et les alliances stratégiques, les amitiés aussi et même les familles. Cette empathie a été déterminée par le travail de terrain qui m'a donné des clés pour ouvrir certaines portes verrouillées par les pré-supposés.

La rencontre des Algériens et des Algériennes, hors même de la situation de recherche, a contribué à façonner ma vision des enjeux, des contradictions, de la richesse en somme de la société algérienne. Le goût de la langue arabe littéraire comme dialectale m'a permis de pénétrer davantage cette société, avec cette sympathie immédiate de mes interlocuteurs pour l'effort fourni envers la culture de l'autre. L'apport fondamental de discussions informelles, si difficiles à retranscrire dans un travail scientifique, affleure par des intuitions, des hypothèses,

⁸³ MARROU Henri-Irénée, *De la connaissance historique*, Paris, Éditions du Seuil, 1954, p. 98.

le choix d'une source. C'est le terrain qui a nuancé ma vision du sujet, qui a affiné ma compréhension. Je n'ai certainement pas toutes les clés de toutes les portes de ma recherche mais ce que j'en livre est façonné par ces échanges.

Marie Vannetzel, qui a soutenu en 2012 une thèse sur les Frères musulmans égyptiens dans les années 2000 soulignait, dans un article consacré au « jeu d'inclusion et d'exclusion d'une chercheuse chez les Frères musulmans » la position particulière qu'impliquait le fait d'être une jeune chercheuse française auprès de ses enquêtés, dont le profil moyen était un « homme, égyptien, pieux, d'âge mur, 40-50 ans » :

Ce qui me positionne d'emblée dans cette situation d'intermédiaire entre Orient et Occident est non seulement le contexte international, mais encore les différences sociales objectives exacerbées entre mes interlocuteurs et moi-même.⁸⁴

Dans mon cas, la proximité culturelle entre Algérie et France, qui résulte de la part de leur histoire coloniale commune minimise partiellement cet écart « entre Orient et Occident » que l'on qualifierait plutôt, avec François Burgat, d'un écart « Nord-Sud ». La possibilité de l'ombre portée de la colonisation, de celle de la politique française – très suivie en Algérie, particulièrement sur le rapport de la République à l'islam – et de l'écart culturel pouvait toutefois déterminer ma relation aux enquêtés. Ces enquêtés sont majoritairement des hommes, comme pour Marie Vannetzel, Algériens, bien plus âgés que moi, dont l'identité est toujours définie par la culture arabe et l'islam, et qui ont parfois occupé ou occupent de hautes fonctions au sein de l'État ou d'organisations nationales.

Si les différences sociales existent, elles n'empêchent pas et favorisent même cette « tendance à la sympathie » qu'évoquait Henri-Irénée Marrou. Sympathie de l'enquêtrice envers l'enquêté, mais systématiquement sympathie de l'enquêté envers la jeune enquêtrice qu'il s'agit d'aider et de convaincre aussi, bien sûr. Mon goût pour le raï, évoqué plus haut, aurait certainement moins attendri si j'avais été d'origine algérienne. C'est alors l'altérité, le décalage entre ce que l'on attend de la personne que l'on reçoit et celle qui se présente à soi qui déclenche la sympathie. À l'instar de l'épouse de Muḥammad al-Ṣāliḥ al-Ṣaddīq, entrant dans la pièce pendant l'entretien, qui m'entend m'exprimer en arabe : « Ah ! moi je croyais

⁸⁴ VANNETZEL Marie, « À la frontière du parti : jeux d'inclusion et d'exclusion d'une chercheuse chez les Frères musulmans égyptiens », *Revue internationale de politique comparée*, 4/2010, vol. 17, pp. 47-62.

que tu recevais une *gawriyya* ! », s'exclame-t-elle en algérien (*gawrī* et *gawriyya* sont des termes péjoratifs mais courants de l'arabe algérien pour désigner les Français).

L'attention portée par mes hôtes à mon sujet de thèse, à mes motivations, mais aussi à mon confort en Algérie et à la réussite de mon projet de recherche ont leur part dans le texte qui en résulte. Une certaine distance s'est maintenue avec les membres de l'actuelle Association des Oulémas Musulmans Algériens, bien que j'y ai été toujours bien accueillie, précisément parce que j'étais reçue au siège de l'Association. Les relations avec les enquêtés qui m'ont reçue à leur domicile pour des entretiens a en revanche rapidement pris une tournure plus inclusive, provoquée par la présentation de la famille, l'intrusion dans un espace privé, même lorsqu'il s'agit d'un espace de réception. J'ai ainsi été « gardée » à dîner après une après-midi de travail, invitée à revenir pour des fêtes ou couverte de présents à mon départ. Ces liens complexes, où l'étrangeté se mêle à la familiarité sans toutefois se confondre l'une dans l'autre, contribuent à l'exigence que le chercheur porte ensuite sur son travail. Ce que les enquêtés nous donnent, il faudra le rendre par un travail sérieux, respectueux mais sans complaisance.

Les Oulémas et la construction de l'État, d'une définition de la nation à une définition de l'islam en Algérie

Les Oulémas dans un autre entre-deux-guerres : 1962-1991

Ce travail de thèse veut sortir des sentiers battus de l'histoire coloniale de l'Algérie avant 1962, ou des études sur l'islamisme pour l'après 1992, pour s'intéresser à l'histoire de l'Algérie contemporaine, de 1931 à l'indépendance et la construction de l'État, jusqu'au bouleversement de son système étatique dans les années 1990. La période 1962-1991 s'avère également pertinente pour resituer l'Algérie au sein d'ensembles plus vastes, comme le Maghreb, le monde arabe et musulman, et les relations avec la France⁸⁵. Étudier l'histoire des

⁸⁵ Le chapitre sur la Guerre froide du volume consacré aux relations internationales de la collection « Que sais-je ? » aux PUF reprend la même chronologie : « Détente et vicissitudes (1962-1991) ».

MOUGEL François-Charles, PACTEAU Séverine, *Histoire des relations internationales, de 1815 à nos jours*, 12^e éd., Paris, Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », 2014, pp. 100-115.

Oulémas dans un temps relativement long, entre 1931 et 1991, permet aussi d'en observer l'évolution, cette « infinité de changements lents, minuscules mais continus » dont parlait Fanny Colonna en 1995⁸⁶ à propos de l'Aurès du début du XX^{ème} siècle dans *Les Versets de l'invincibilité*

Il me semblait important de franchir le « seuil de 1962 » dont on a parlé plus haut. Le chercheur algérien al-Ṭāhir Sa'ūd, auteur d'une thèse en langue arabe publiée à Dubaï en 2012, a fait le même constat⁸⁷. Dans *al-Ḥarakāt al-islāmiyya fī l-Ġazā'ir* (Les mouvements islamiques en Algérie), il s'étonne de la rareté des ouvrages en langue arabe sur la période et sur la naissance de l'islamisme, alors que beaucoup de chercheurs occidentaux s'intéressent dans le même temps « aux sociétés arabes et musulmanes ». Le titre de Sa'ūd joue, en arabe, sur l'indistinction entre islamique et islamiste (*al-islāmiyya*). En cherchant à démontrer le passage de l'un à l'autre, il retrace à partir de 1962 les « racines historiques et conceptuelles » du mouvement islamiste des années 1990.

Ce n'est pas cette démarche à rebours (dont le risque est qu'elle devienne bientôt téléologique) que nous préconisons pour notre part, puisque nous avons choisi de suivre chronologiquement le parcours des anciens membres du dernier Comité directeur de l'AOMA en observant leurs évolutions, plutôt que de leur plaquer une grille de lecture *a posteriori*. Cette thèse elle-même n'est évidemment pas exempte de conceptions *a posteriori*, puisqu'elle est écrite en 2016 sur une période que, née en 1988, je n'ai pas vécue. Mais la démarche elle-même qui a porté ce travail est de décaler le regard, d'avancer avec les acteurs « dans le sens de la marche » en évitant donc le cadre téléologique et en apportant un regard renouvelé sur notre objet de recherche.

Plusieurs raisons ont présidé au choix initial de centrer notre étude sur la période durant laquelle le réseau de l'AOMA est informel. La première est que l'AOMA de la période coloniale était déjà bien connue, en France comme en Algérie⁸⁸. Même si le sujet est loin

⁸⁶ COLONNA Fanny, *Les versets de l'invincibilité: permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1995, p. 65.

⁸⁷ SA'ŪD al-Ṭāhir, *Al-Ḥarakāt al-islāmiyya fī l-Ġazā'ir, al-ġuzūr al-tāriḥiyya wa-l-fikriyya (Les mouvements islamiques en Algérie, les racines historiques et intellectuelles)*, Dubaï, Al-Mesbar, 2012, pp. 13-32.

⁸⁸ Voir le paysage historiographique présenté plus haut.

d'être épuisé⁸⁹, il nous est apparu plus urgent de s'atteler à une phase moins connue et plus difficile à observer, celle de la période de l'indépendance. Pour mener à bien l'étude des Oulémas dans l'Algérie postcoloniale, il a toutefois fallu revenir aux sources de leur association. Reprendre l'histoire de l'Association à partir de 1931 nous permet ainsi de penser la construction de la mémoire de l'Association et de son histoire.

Le basculement vers l'État indépendant, introduit par la guerre, fut un moment crucial pour tous les acteurs. L'étude des comportements et des discours des membres du Comité directeur – la représentation de l'AOMA, que conditionne l'existence même de la structure formelle – et de membres plus secondaires d'un point de vue hiérarchique mais centraux dans ce qui constitue ensuite le réseau AOMA dans l'Algérie indépendante, apporte de nombreux éléments sur les stratégies individuelles et collectives dans ce basculement. Si le passage à l'indépendance est radical – la guerre, l'indépendance, la définition de soi par les Algériens – c'est en fait très progressivement que les structures étatiques, juridiques et donc la hiérarchie sociale furent remises en cause dans l'Algérie indépendante.

La date de fin de cette étude, 1991, correspond d'abord à la victoire électorale du Front islamique du Salut au premier tour des élections qui entraîna l'interruption du processus électoral par le pouvoir en janvier 1992. Cette date faisait sens à l'échelle de l'Algérie puisqu'elle marquait le début de la guerre civile, soit la fin de cet « entre-deux-guerres ». L'ouverture démocratique de 1989-1990 a permis le multipartisme et le développement de nouveaux partis ; 1991 marque le passage vers une autre réalité dans laquelle « l'islamisme » semble être le maître-mot. C'est la raison pour laquelle la période qui suit 1991 est à nouveau l'objet de nombreuses recherches, qui se focalisent sur le mouvement islamiste et sur la guerre civile, souvent étudié par l'angle des sciences politiques, au cœur de débats épistémologiques très animés⁹⁰.

La raison principale de notre choix de nous arrêter en 1991 découle de ce que nous venons d'exposer. Avec l'ouverture démocratique, l'Algérie a vu la naissance de nouvelles associations et partis politiques. Parmi ces organisations, une nouvelle Association des

⁸⁹ Il y aurait de belles pistes à développer en terme d'histoire sociale, d'étude de l'Association par le local, et sur les sections de l'AOMA en métropole et sa présence au Caire, notamment.

⁹⁰ Voir l'introduction de notre troisième partie.

Oulémas Musulmans Algériens, fondée par d'anciens cadres de l'Association comme Aḥmad Ḥammānī, 'Abd al-Raḥmān Šībān, Muḥammad Ḥayr al-Dīn, Muḥammad al-Ṭāhir Fuḍalā', et leurs élèves. Cette nouvelle association agréa ensuite des personnes qui n'avaient jamais fait partie de l'AOMA historique, parce qu'ils étaient trop jeunes pour l'avoir connue ou parce que, militants politiques dans d'autres organisations, ils se sont retrouvés dans ses motivations : entretenir la mémoire de l'Association des Oulémas historique et tenter de renouveler son action dans un contexte complètement différent de celui des années 1930.

Cette refondation marque la fin de notre étude. Étudier l'actuelle Association des Oulémas et son insertion dans le champ religieux, politique et social en Algérie aujourd'hui eût été un tout autre travail que celui que nous avons entrepris. Il ne s'agissait pas de faire abstraction de cette renaissance dans les années 1990, puisque nous avons rencontré les dirigeants de l'Association des Oulémas à Alger, mené avec eux des entretiens sur la période entre 1962 et 1991 et bénéficié de leur aide généreuse pour constituer un corpus de sources le plus exhaustif possible. Les quelques questions que j'ai pu poser lors des entretiens au sujet de la reformation de l'association ou de leurs parcours personnels a montré que la réticence ne venait pas des membres de l'actuelle Association, puisqu'ils répondaient bien volontiers à mes interrogations. Par souci de cohérence et par honnêteté envers ceux qui m'avaient aidée, je n'ai pas souhaité constituer l'actuelle AOMA en objet d'étude propre. Sa réactivation en 1991 est signifiante dans mon travail surtout parce qu'elle marque le retour à une organisation formelle, à partir du réseau informel issu de l'Association historique entre 1962 et 1991.

À travers l'histoire des Oulémas, nous sommes donc amenés à interroger la définition de la nation algérienne, de son identité au cours de la période coloniale mais aussi lors de la construction de l'État indépendant. La constante que représente la défense de la langue arabe et de l'islam comme fondements de l'identité algérienne pour les Oulémas algériens n'empêche pas la diversité des rapports à l'État et au politique parmi les anciens membres de l'Association. La diversité des parcours que nous souhaitons mettre en lumière permet de remettre en cause certains clichés sur l'Association des Oulémas. L'étude de ces parcours nous amène aussi à resituer l'histoire de l'Algérie au sein du monde arabe et musulman, dans les rapports avec le Moyen-Orient et, dans une moindre mesure, l'Asie du Sud. L'évolution des définitions de l'islam dans l'Algérie contemporaine est enfin illustrée par la refondation en 1991 de l'AOMA, correspondant à un positionnement dans le champ culturel, politique et religieux de l'Algérie indépendante.

Plan

Cette thèse suit un plan chrono-thématique. Elle est divisée en trois parties. La première porte sur les années 1931 à 1954 et analyse la structuration de l'Association des Oulémas dans l'Algérie coloniale, la deuxième observe les parcours des Oulémas dans la construction de l'État de 1954 aux années 1970, et la troisième partie porte sur les années 1980 à 1991, qui marquent la réactivation d'un réseau de l'AOMA dans le contexte de l'essor de l'islamisme.

La première partie concerne la période coloniale. La création en mai 1931 de l'Association des Oulémas, présidée par Ibn Bādīs, est étudiée à travers les mémoires des acteurs de l'AOMA qui ont reconstruit a posteriori un âge d'or de l'Association. Nous analysons le développement d'un réseau d'écoles et les relations entre l'Association et les partis politiques algériens légalistes (chapitre 1). La mort du cheikh Ibn Bādīs place le cheikh al-Ibrāhīmī à la tête de l'AOMA en 1940. À partir de 1946, sa présidence marque une phase de structuration intense de l'Association, autour d'un Comité directeur dont l'équipe reste la même pendant dix ans. La structuration de l'Association est visible également dans le champ éducatif, avec la création de l'Institut Ibn Bādīs en 1947 à Constantine (chapitre 2). Le cheikh al-Ibrāhīmī peut ainsi partir pour Le Caire en mars 1952, afin d'y représenter l'AOMA auprès des États arabes et musulmans et des organisations islamiques. L'un des objectifs de ce départ est de recueillir des financements pour les envois d'étudiants vers le Moyen-Orient que l'Association a développés dans les années 1950. La direction de l'Association en Algérie subit à cette période une crise interne qui n'affecte pas ses activités (chapitre 3).

Le déclenchement de la guerre d'indépendance vient perturber les projets de l'AOMA. La direction de l'Association est en prise avec des réalités différentes en Égypte, où réside le cheikh al-Ibrāhīmī et en Algérie, où se trouve le reste de l'équipe dirigeante. Après un soutien individuel et discret, l'AOMA diffuse par voie de presse en janvier 1956 une déclaration pour soutenir officiellement le FLN. Plusieurs membres du Comité directeur, al-'Abbās Ibn al-Šayḥ al-Ḥusayn, Ahmad Tawfīq al-Madanī et Muḥammad Ḥayr al-Dīn quittent à leur tour Alger pour Le Caire. La répression coloniale s'abat dès lors sur l'Association des Oulémas, la plupart des écoles sont fermées et le Vice-Président al-Tabassī est assassiné à Alger en 1957,

ce qui marque la mise en sommeil de l'AOMA (Chapitre 4). Le chapitre 5 propose un bilan de la période 1931-1957 à travers une analyse d'anthropologie historique qui revient sur les milieux sociaux des Oulémas, leurs ancrages territoriaux et leurs familles, à partir des vingt-sept membres du Comité directeur.

À l'indépendance (1962), les membres de l'AOMA réapparaissent au grand jour : ceux qui s'étaient investis dans le FLN sont pris dans la crise entre camps opposés au sein du Parti. Ils prennent part aux débats autour de la définition de l'identité nationale pour la Constitution et certains se voient proposer des postes dans le gouvernement de Ben Bella. D'autres espèrent encore reformer l'Association mais le système du Parti unique s'oppose à toute réactivation (chapitre 6). Aḥmad Tawfiq al-Madanī est nommé Ministre des Affaires religieuses et de nombreux anciens membres de l'Association y sont recrutés comme fonctionnaires. Des Instituts islamiques sont créés ainsi qu'un Conseil supérieur islamique, sur lesquels ont la main d'anciens membres de l'AOMA tandis que des voix s'élèvent parmi eux contre l'option socialiste et la sécularisation dès 1964 (chapitre 7).

Nombreux sont ceux qui ont poursuivi des activités d'enseignement après l'indépendance. Cadres du Ministère de l'Éducation nationale, des figures éminentes de l'Association rédigent des manuels et contrôlent l'enseignement en langue arabe. Les enseignants de l'Association sont toutefois confrontés à un nouvel *habitus*, induit par la domination de la langue française dans l'Algérie tout juste indépendante et l'arrivée de nombreux coopérants pour faire face aux besoins d'un pays accédant à l'indépendance avec une population à 90% analphabète (chapitre 8). Cette partie se termine avec l'étude des politiques d'arabisation de l'Algérie et la polarisation des enjeux culturels et politiques autour des langues (français, arabe littéral, arabe algérien et berbère) dans les années 1960 et 1970. Nous montrons que c'est bien le FLN qui a mené la politique d'arabisation (et non pas les seuls Oulémas) mais aussi que la question des langues révèle en réalité des enjeux avant tout politiques liés au capital social (chapitre 9).

La troisième partie de cette thèse est consacrée aux années 1980, qui voient l'émergence de l'islamisme parmi un foisonnement culturel et politique où la contestation du pouvoir en place prime. On observe, face à la contestation islamiste qui se développe au tout début des années 1980 après la Révolution islamique d'Iran en 1979, que les anciens cadres de l'AOMA cherchent à redéfinir une orthodoxie dont ils seraient les représentants :

Ḥammānī et Šībān sont les tenants de l’islam d’État qui prétend mettre en œuvre le programme de l’Association des Oulémas, tandis que Sulṭānī et Saḥnūn, qui soutiennent le mouvement de la jeune génération islamiste, condamnent les « oulémas du pouvoir » et revendiquent une critique de la fonctionnarisation de l’islam, défendue par l’Association en contexte colonial (chapitre 10).

Dans ces revendications de l’héritage de l’AOMA se perçoit la redéfinition de l’islam en Algérie par toutes ses composantes. La réédition des journaux de l’AOMA historique et la parution des mémoires de ses acteurs marquent la réactivation symbolique de l’Association. Paradoxalement, les polémiques qui ont lieu entre anciens membres de l’AOMA dans les années 1980 (par exemple autour de la publication des mémoires d’Aḥmad Tawfiq al-Madanī) permettent aux anciens membres de l’Association de se retrouver, de partager à nouveau des projets communs. C’est de l’extérieur que vient l’occasion de se fédérer à nouveau, face à la concurrence de nouveaux militants religieux. Les émeutes de la jeunesse, en octobre 1988, provoquent une démocratisation du régime. Cette ouverture démocratique s’accompagne de l’essor du Front Islamique du Salut (FIS), victorieux aux élections locales de juin 1990, qui revendique pour lui l’héritage de l’AOMA historique. La réactivation légale de l’Association des Oulémas en 1991 par un petit groupe d’anciens cadres témoigne de la volonté de conserver la légitimité de l’héritage de l’AOMA grâce à une structure qui ne cesse de rappeler sa filiation avec l’Association d’Ibn Bādīs (chapitre 11).

**Partie I . De la fondation de l'AOMA à la
guerre d'indépendance : l'évolution d'un
mouvement religieux, éducatif et politique
(1931-1954)**

Chapitre 1. La présidence d'Ibn Bādīs (1931-1940) : un « âge d'or » de l'AOMA à la période coloniale

Débordant l'histoire comme science et comme culte public, à la fois en amont en tant que réservoir (mouvant) de l'histoire, riche d'archives et de documents / monuments, et en aval, écho sonore (et vivant) du travail historique, la mémoire collective fait partie des gros enjeux des sociétés développées et des sociétés en voie de développement, des classes dominantes et des classes dominées, luttant toutes pour le pouvoir ou pour la vie, pour la survie et pour la promotion.

(...)

La mémoire, où puise l'histoire qui l'alimente à son tour, ne cherche à sauver le passé que pour servir au présent et à l'avenir.¹

À l'échelle de l'AOMA, les problématiques soulevées par Jacques le Goff en 1977 sur la mémoire collective et l'écriture de l'histoire se mêlent à la question cruciale de l'héritage de l'association. Dans l'Algérie indépendante, chaque ancien membre de l'Association des Oulémas s'efforce de prouver son lien au cheikh fondateur, premier président de l'association en 1931, Ibn Bādīs. Il impose donc de revenir sur les débuts mythiques de l'association pour resituer le mouvement dans son histoire, et appréhender les différents enjeux de la mémoire de l'AOMA. Nous présenterons ainsi les récits de la construction de l'Association et les divergences qui ont pu naître autour de ce qui devient un mythe des origines, ce « temps fabuleux des "commencements" »².

Ce chapitre vise donc à situer l'Association des Oulémas et à en présenter les fondateurs. Il retrace la naissance de l'AOMA et ses objectifs dans les années 1930-40, pour saisir comment s'est construit le mouvement, les affinités, les rivalités, et percevoir les enjeux des polémiques de l'Algérie indépendante autour de l'AOMA. En présentant rapidement la « vulgate » de l'association, nous mettrons en avant la construction du mythe (sur quels éléments s'appuie-t-il concrètement, qu'est-ce que cette construction dit aussi des enjeux mis en œuvre) et nous évoquerons les différents récits qui ont constitué, de manière contradictoire, la mémoire de l'Association.

¹ LE GOFF Jacques, *Histoire et Mémoire*, Paris, Gallimard, 1988 (1977), pp. 174-177.

² ELIADE Mircea, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, p. 16.

I. La naissance de l'AOMA selon ses acteurs

L'AOMA est bien, à son origine, une association. Le développement du cadre associatif dans l'Algérie coloniale comme au Proche-Orient favorisa les échanges et la structuration des mouvements de pensée, qui s'accélérent au début de XXe siècle. Les associations algériennes étaient régies par la loi française de 1901³. Si les « Européens » s'emparèrent les premiers de cet outil en Algérie, les « musulmans » ne tardèrent pas à y voir un moyen de développer leurs activités et de défendre leurs intérêts dans une « structure juridique qui permet de réorganiser un autre soi, en dehors de l'État et en face de lui, dans l'énergie retrouvée d'un groupe solidaire et autonome »⁴.

Alors que les sociétés et associations étaient très développées depuis la fin de l'Empire ottoman en Syrie, au Liban ou en Égypte⁵, avant de connaître un nouvel essor dans les années 1920-30⁶, les premières associations algériennes étaient des amicales comme l'« Union franco-indigène », « association qu'avaient fondée avec [l'émir Khaled] en 1914 deux personnages de renom, naturalisés français, le Docteur Benthami et Boudierba, un gros commerçant d'Alger », et des associations d'anciens combattants souhaitant faire respecter

³ Maurice Agulhon a été pionnier dans l'étude du phénomène associatif de la France du XIXe siècle, qui a conduit à la loi sur les associations de 1901, soulignant la pertinence du concept de sociabilité pour l'histoire. Cf. AGULHON Maurice, « Vers une histoire des associations », *Esprit*, n° 18, juin 1978, pp. 13-18.

Voir aussi LAVILLE Jean-Louis et SAINSAULIEU Renaud, *L'Association, Sociologie et économie*, Paris, Pluriel, 2013 (1982), 437 p. En particulier le passage consacré à l'émergence associative et ses prolongements, pp. 181 à 194.

⁴ CARLIER Omar, *Entre nation et jihad, Histoire sociale des radicalismes algériens*, Paris, Presses de Sciences Po, 1995, p. 151.

⁵ DUPONT Anne-Laure et MAYEUR-JAOUEN Catherine, « Monde nouveau, voix nouvelles : États, sociétés, islam dans l'entre-deux-guerres », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 95-98, avril 2002, pp. 9-39.

⁶ L'exemple le plus célèbre est l'Association des Frères musulmans fondée en 1928 en Égypte par Ḥasan al-Bannā'. Les années 1930-1940 furent marquées par l'établissement d'une législation *ad hoc* sur les associations et les Affaires sociales. Cf. PETRICCA Francesca, « Aux origines du phénomène associatif en Égypte (1888-1952). Sondages dans les fonds d'archives et pistes de recherche », in BOZZO Anna et LUIZARD Pierre-Jean, *Les sociétés civiles dans le monde musulman*, Paris, La Découverte, 2011, p. 159.

leurs droits, au retour de la Première Guerre mondiale⁷. Dans l'entre-deux-guerres, le développement des associations se généralisa dans la société toute entière, définissant de nouvelles relations et de nouveaux lieux de sociabilité, à l'échelle du Maghreb. Augustin Jomier observe pour le Mزاب que la presse réformatrice incita dès les années 1920 à la création d'associations et incite les Algériens, et localement les Mozabites, à utiliser un outil venu d'Europe mais identifié à des valeurs considérées islamiques d'entraide et de solidarité⁸.

La formation d'un "ethos associatif", écrit Abdelmadjid Merdaci dans son article consacré à l'Association *al-Tarbiya wa al-ta'lim* à Constantine, sanctionnant la substitution de normes légales d'organisation des rapports et des activités aux légitimités segmentaires, et l'émergence de nouveaux cadres de sociabilité, rend compte de l'urbanisation progressive du lien social. L'association, dans ces années trente à Constantine, incorpore, avec le local, la réunion, la manifestation, les codes d'une acculturation consentie qui d'ailleurs prolonge, le plus souvent, des investissements plus visibles dans le champ politique même.⁹

Pour Omar Carlier, cette dynamique collective apparaît comme « le meilleur indice d'émergence d'une société civile »¹⁰. Dans la sphère religieuse aussi, des initiatives locales de création de journaux, de cercles culturels ou d'écoles coraniques constituèrent petit à petit un réseau d'oulémas qui se tenaient informés des actions entreprises en dehors de leur localité et qui tissaient des liens. C'est ainsi que des lettrés musulmans de diverses tendances (appartenant à une confrérie, au mouvement de la *salafiyya*, ou indépendants) commencèrent à penser la création d'un « parti musulman » ou *ḥizb dīnī*¹¹, qui prit la forme d'une association.

⁷ BOZZO Anna, « Société civile et citoyenneté en Algérie : essor et déclin d'un mouvement associatif indépendant (XIX-XXe siècle) », in BOZZO Anna et LUIZARD Pierre-Jean, *Les sociétés civiles dans le monde musulman*, Paris, La Découverte, 2011, p. 95-114.

⁸ JOMIER Augustin, *Un réformatrice islamique dans l'Algérie coloniale, Oulémas ibadites et société du Mزاب*, Université du Maine, Le Mans, 2015, n.p., p. 578.

⁹ MERDACI Abdelmadjid, « "Djam'iyat ettarbiya oua etta'lim" (1930-1957). Au carrefour des enjeux identitaires », *Insaniyat*, n° 35-36, 2007, pp. 97-107.

¹⁰ CARLIER Omar, *Entre nation et jihad, Histoire sociale des radicalismes algériens*, Paris, Presses de Sciences Po, 1995, p. 152.

¹¹ Le terme est employé dans un article d'Ibn Bādīs, Ali Mérad développe dans *Le Réformatrice musulman en Algérie de 1925 à 1940 les facteurs qui ont favorisé cette idée en Algérie dans les années 1920*, pp. 120-124.

1.1 Les mots de l'association : Congrès / Assemblée générale, Comité directeur / Conseil d'Administration et Bureau Permanent

L'Association des Oulémas, créée le 5 mai 1931 selon le modèle de la loi française de 1901, se définit elle-même en arabe comme *ğam'iyya*. L'association est plus qu'un collectif en ce qu'elle pose des bases institutionnelles à son action. Au-delà d'un groupement d'individus à la recherche de réalisations par des valeurs communes et la quête de l'intérêt général, elle regroupe des personnes, « socialement contrainte[s] sur le plan institutionnel et située[s] au niveau morpho-structurel »¹². Ces individus sont le cœur de l'organisation, en même temps qu'ils sont dépassés par elle, puisque l'objectif d'une telle structure est de voir l'action se perpétuer quels que soient les acteurs qui se succèdent. Les statuts de l'AOMA, établis en arabe et en français, annonçaient la tenue d'une assemblée générale (*al-iğtimā' al-'āmm*) annuelle, l'existence d'un comité directeur ou conseil d'administration (*al-mağlis al-idārī*). Ce sont là les termes administratifs français, transposés en arabe, et dont l'usage est similaire dans les deux langues.

La vitalité d'une association dépend largement des individus qui la composent, à commencer par ses dirigeants. Cela apparaît clairement avec l'Association des Oulémas, que ce soit sous la présidence d'Ibn Bādīs ou d'al-Bašīr al-Ibrāhīmī. Les membres de l'Association sont répartis en 1931 en deux catégories :

Article 12 : Les membres actifs sont ceux qui sont appelés (*yutbiqū 'alayhim laqab*) *'ālim* sur le territoire algérien, sans distinction entre ceux qui ont étudié et obtenu leur diplôme dans les médersas (*madāris*) officielles algériennes et ceux qui ont étudié dans les autres instituts de sciences islamiques.

Article 13 : Les membres assesseurs et honoraires (*al-mu'ayyidūn wa l-musā'idūn*) sont composés de tous ceux à qui plait le projet de l'association, de toutes les catégories autres que celles précédemment mentionnées, et qui souhaite l'aider par son argent ou ses actions, à diffuser la propagande réformatrice (*da'watihā l-işlāhiyya*).¹³

¹² JUAN Salvador, « La sociologie des associations », in HOARAU Christian et LAVILLE Jean-Louis, *La gouvernance des associations : économie, sociologie, gestion*, Toulouse, Érès, 2013 (2008), pp. 86-114.

¹³ Statuts de l'Association, diffusés dans le Registre du Congrès de l'Association des Oulémas :

Si les membres de l'Association peuvent être recrutés dans toutes les catégories professionnelles, les membres actifs, eux, doivent être des oulémas. C'est parmi les membres actifs que sera élu le Comité directeur ou Conseil d'administration, qui présidera à la destinée de l'Association. Jusqu'à la modification des statuts en 1951, l'organisation de la direction au sein du Comité directeur n'est pas précisée. Ce Comité directeur devient *de facto* le terme utilisé pour évoquer les membres impliqués, qui sont porteurs d'une fonction statutaire et/ou participent activement au développement de l'association. Pourtant, la confrontation aux sources montre qu'une certaine confusion règne dans la désignation de ces différents organes de l'association. L'utilisation du terme *al-mağlis al-idārī* peut désigner le Comité directeur (vingt-sept membres), ou un Comité exécutif, correspondant à une réalité de fait.

Les modifications de 1951, en inscrivant dans les statuts l'existence d'un Bureau ou Secrétariat permanent (*al-maktab al-dā'im*), officialisent, vingt ans après la création de l'association, une pratique qui apparaît clairement dans les sources, et qui semble inévitable dans cette configuration : il faut une direction restreinte en mesure de prendre rapidement des décisions, en dehors du cercle élargi de direction. Le passage de l'arabe au français accentue encore la confusion présente sur ce point, alors même que les termes arabes sont calqués sur les termes français. L'ambiguïté réside dans le terme « *idārī* », littéralement « d'administration », qui signifie tantôt « directeur », tantôt « exécutif ». C'est ainsi que souvent, dans les notes de renseignements français, une réunion du Bureau permanent devient une réunion du Comité directeur, ou une Assemblée générale devient un Congrès. Le sens de l'événement se déduit du contexte mais il est significatif d'observer tant de variations dans les désignations alors que les statuts sont clairement établis dans les deux langues. Le paragraphe ajouté dans les statuts modifiés en 1951 clarifie donc cet état de fait : « La société est dirigée au nom du Conseil d'Administration par un Secrétariat permanent exécutif, composé d'un Président, d'un Vice-Président, d'un Secrétaire général et d'un Trésorier général »¹⁴.

AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr, *Siğill mu'tamar ġam'iyyat al-'ulamā' al-muslimīn al-ğazā'iriyyīn (Registre du Congrès de l'AOMA)*, Constantine, Imprimerie algérienne musulmane, 1935, réédition Alger, Dār al-Kutub al-Ġazā'ir (La Maison des Livres), 1982, en annexe.

Reproduit dans de nombreux ouvrages comme les Mémoires de Ḥayr al-Dīn, l'ouvrage d'Amar Hellal ou celui de Maṭbaqānī, qui figurent dans la bibliographie.

¹⁴ FR ANOM ALG ALGER 4I/14. Statuts modifiés de l'Association des Oulama Musulmans Algériens, octobre 1951.

L'importance ici du Secrétariat permanent, plus encore que du Comité directeur, implique de focaliser dans une certaine mesure la recherche sur les dynamiques lancées d'en haut, sans toutefois négliger l'aspect fédéral de l'organisation de l'AOMA, qui se décline très rapidement en comités locaux et associations autonomes, rattachés à l'association-mère. Des associations locales préexistantes ont favorisé l'émergence de l'AOMA et s'intégrèrent plus ou moins officiellement en son sein. Les initiatives venues « d'en bas » sont plus difficiles à saisir dans les sources que les décisions officielles des instances dirigeantes de l'AOMA. Le biais est inévitable, mais quelques sources permettent de retracer des initiatives prises par les habitants¹⁵.

Processus de création de l'AOMA

Revenons donc sur le processus de création de l'Association des Oulémas Musulmans Algériens. La littérature en attribue l'initiative au cheikh Ibn Bādīs, par l'intermédiaire de son journal *al-Šihāb* à partir de 1925¹⁶. Une visite à al-Ibrāhīmī à Sétif en 1924 aurait été à l'origine de l'idée de création d'une « Fraternité scientifique » (*al-iḥā' al-'ilmī*)¹⁷. Al-Ibrāhīmī fut désigné pour rédiger les statuts de la nouvelle association. Revenant tout juste de dix ans entre Médine et Damas, où il était enseignant, il était considéré au fait de ce type de structures nouvelles ayant cours au Moyen-Orient, comme nous l'avons vu. Ils firent valider ces statuts par les oulémas qu'ils connaissaient mais l'entreprise resta sans suite. Ibn Bādīs et al-Ibrāhīmī décidèrent alors de publier un article dans *al-Šihāb* pour diffuser plus largement leurs idées¹⁸. L'article, intitulé « *Inna al-ta'āruf asās al-ta'āluf wa l-ittiḥād šarḥ al-nağāḥ* (La connaissance mutuelle est la base de l'harmonie et l'union est la condition du succès) », est significatif de la volonté de renouveau des cheikhs, pour qui l'association est le lieu de réalisation de l'union

¹⁵ Cette question du biais des sources pour étudier les populations dans des sociétés colonisées est récurrente chez les historiens, à la suite du mouvement des *Subaltern studies*. Cf. SPIVAK Gayatri Chakravorty, « Can the Subaltern Speak ? », in NELSON Cary, and GROSSBERG Lawrence, *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago, University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313.

¹⁶ MÉRAD Ali, *Le Réformisme musulman*, p. 119 et suivantes.

¹⁷ BŪ AL-ŠAFŠĀF 'Abd al-Karīm, *Ġam' iyyat al-'ulamā' al-muslimīn al-ğazā' iriyīn wa dawruhā fī taṭawwur al-ḥaraka al-waṭaniyya al-ğazā' iriyya, 1931-1945 (L'Association des 'Ulamā' Musulmans Algériens et son rôle dans le développement du mouvement national algérien, 1931-1945)*, Dār al-Ba't., 1981, p. 76.

¹⁸ *Al-Šihāb* (rédaction) « *Inna al-ta'āruf asās al-ta'āluf wa l-ittiḥād šarḥ al-nağāḥ* (La connaissance mutuelle est la base de l'harmonie et l'union est la condition du succès) », n° 3, 26 novembre 1925, p. 5.

des musulmans. Ce récit des origines épouse celui que narrent les articles du cheikh al-Ibrāhīmī sur les débuts de l'AOMA, dans le numéro de mai 1931 d'*al-Šihāb* et dans le *Siġill* (registre) de l'AOMA en 1935¹⁹. L'initiative de cette entreprise serait venue d'un comité d'organisation composé de membres actifs du Cercle du Progrès (*nādī al-taraqqī*), fondé en 1927.

Les versions divergent légèrement sur ce comité d'organisation. Ali Mériad le présente comme l'œuvre d'un « bourgeois d'Alger », 'Umar Ismā'īl :

[Il] décida de jouer le rôle du deus ex machina dans la constitution du fameux « parti religieux » tant attendu par l'opinion musulmane, depuis de longues années. Impatient de voir aboutir les 'ulamā' à une décision définitive, 'Umar Ismā'īl offrit un prix de mille francs « à tout lettré qui réussirait à jeter les bases d'une association sous le nom d' « Association des 'Ulamā' ». Il promet également « de verser mille autres francs à la caisse de ladite association, aussitôt que sa création serait annoncée et ses statuts élaborés. »²⁰

Il s'appuie en cela sur un article publié dans *al-Šihāb* en février 1931 qui appelait sur cinq pages à la création de l'Association des Oulémas²¹. Le nom de 'Umar Ismā'īl n'y apparaît pas, mais l'article évoque « celui qui a encouragé la relance de ce sujet important (*al-dā'ir ilā i'āda baḥt hādā l-mawḍū' al-hāmm*), un homme de qualité (*aḥad al-fuḍalā'*) qui travaille avec passion à l'amélioration de la situation des nations en éveil (*al-umam al-munāhiḍa*) », qui proposa au *Šihāb* d'offrir ces sommes pour favoriser la création de l'association.

Dans ses mémoires, Aḥmad Tawfīq al-Madanī retranscrit quant à lui une discussion qui aurait eu lieu en 1931 autour d'un thé, après une séance du Cercle du Progrès, en présence du cheikh Muḥammad al-'Āšimī (mufti à Alger), de 'Umar Ismā'īl (commerçant), de

¹⁹ AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr, « *al-Ġalsa al-tamhidiyya li ḡam'iyat al-'ulamā' al-muslimīn* (Réunion préparatoire de l'Association des Oulémas Musulmans) », *Al-Šihāb*, mai 1931, n° 5, 7^e année, p. 341. Réédition Dār al-Ġarb al-Islāmī, 2001, p. 306.

²⁰ MÉRAD Ali, *Le Réformisme musulman*, p. 119.

²¹ *Al-Šihāb* (rédaction), « *Fī l-muḡtama' al-ġazā'irī. Hal min ḥāzīm yuwaffiq li-ta'sīs ḡam'iyat al-'ulamā', fa yanālu ḡā'iza māliya, ma'a taḥlīd dīkrihi* (Dans la société algérienne. Y a-t-il quelqu'un de déterminé pour réussir la création de l'Association des Oulémas ? Il gagnerait une somme d'argent et son souvenir sera perpétué) », février 1931, n° 1, volume 7, p. 47-51.

Muḥammad ‘Abābsa de Biskra (poète²²) et de lui-même²³. ‘Umār Ismā‘īl aurait proposé de financer à hauteur de mille francs une tentative de fédérer les différents représentants de l’islam en Algérie par le biais d’une association. Al-Madanī évoque son intervention dans la discussion (présentée comme un dialogue, entrecoupé de narration) :

Il fallait comme condition indispensable que tous les courants et toutes les écoles (*maḏhāb*) soient représentés dans cette association, pour qu’elle soit une représentation de l’unité des musulmans. Puisque les partisans de l’*iṣlāḥ* y seraient présents de toute façon, il nous fallait solliciter les confréries.²⁴

Aḥmad Tawfīq al-Madanī évoque ensuite l’étape de la collecte des noms (*iṣṭiyād al-asmā’*) pendant environ un mois, que Ḥamza Būkūša se charge ensuite de contacter en vue du Congrès de fondation de l’association. « Après quelques jours, nous avons reçu nombre de réponses, et sont venus à nous les cheikhs Ibn Bādīs, al-Ibrāhīmī, al-Mīlī, al-Qāsīmī, Ibn ‘Alīwa... »²⁵. Il indique que sur cent-vingt invitations, les initiateurs de l’association reçurent cent-neuf réponses. Le compte rendu du Congrès²⁶ mentionne soixante-douze présents, chiffre que donne également al-Madanī : « Soixante-douze savants et lettrés en sciences religieuses (*‘ulamā’ al-quṭr al-ḡazā’irī wa ṭalabat al-‘ilm*) se sont réunis sur invitation du comité fondateur à Alger. » Exceptionnellement pour ce premier Congrès, le comité fondateur suggéra une liste de noms, sur laquelle les adhérents étaient appelés à voter. Par la suite, les statuts (rédigés par lui) stipulaient qu’un appel à candidatures devait être lancé préalablement à toute élection, et que le vote était secret. À l’issue de ce vote sur liste, Ibn Bādīs fut élu président de l’association. Al-Madanī rapporte dans son récit qu’il lui aurait lancé, lors de la

²² Ali Mérad évoque ce dernier dans une note du *Réformisme musulman* à propos d’une pièce « en vers, en arabe dialectal, d’un poète très en vogue à l’époque : Muḥammad ‘Ababsa Laḥḍarī, qui était un chanteur « engagé », très proche des milieux nationalistes et réformistes. (Il avait même édité un petit journal humoristique, *al-Mirṣād* – « L’Affut », Alger, 1932 – tout dévoué à la cause des ‘ulamā’ »).

MÉRAD Ali, *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940, essai d’histoire religieuse et sociale*, Paris, La Haye, Mouton et Cie, 1967, p. 187.

²³ AL-MADANĪ Aḥmad Tawfīq, *Ḥayāt kifāḥ* (*Une vie de combat*), vol. 2, Alger, SNED, 1977, p. 172.

²⁴ AL-MADANĪ Aḥmad Tawfīq, *Ḥayāt kifāḥ*, vol. 2, p. 175.

²⁵ AL-MADANĪ Aḥmad Tawfīq, *Ḥayāt kifāḥ*, vol. 2, p. 177.

²⁶ AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr, « *al-Ḡalsa al-tamhidiyya li ḡam ‘iyyat al-‘ulamā’ al-muslimīn* (Réunion préparatoire de l’Association des Oulémas Musulmans) », *al-Šihāb*, mai 1931, n° 5, 7^e année, p. 341.

préparation du Congrès : « Tu vas être le Président, que ça te plaise ou non ! », approuvé en cela par les autres organisateurs²⁷.

Il fut effectivement élu Président, et le Conseil d'Administration fut composé comme suit : 'Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs, Président ; Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī, Vice-Président ; Muḥammad al-Amīn al-'Ammūdī, Secrétaire ; al-Ṭayyib al-'Uqbī, Vice-Secrétaire ; Mubārak al-Mīlī, Trésorier ; Ibrāhīm Bayyūḍ, Vice-Trésorier ; al-Mūlūd al-Ḥāfiẓī, Mulāy Ibn al-Šarīf, al-Ṭayyib al-Mahāgī, al-Sa'īd al-Yağrī, Ḥasan al-Trābulsī, 'Abd al-Qādir al-Qāsimī, Muḥammad al-Fuḍayl al-Yarātnī, membres (*mustašār*, litt. : conseiller). A la même occasion fut désigné un Comité permanent, composé de membres résidant à Alger, chargés de gérer les affaires courantes. Il était composé de 'Umar Ismā'īl, Président ; Muḥammad al-Hādī, Secrétaire ; Ayt Sī Aḥmad 'Abd al-'Azīz, Trésorier ; Muḥammad al-Zamirī, membre ('*aḍū*) et al-Ḥāgğ 'Umar al-'Unq, membre.²⁸

Tout le passage des mémoires d'al-Madanī consacré à la création de l'AOMA a été largement débattu dans le milieu des Oulémas lors de sa publication en 1977 et depuis²⁹. Dans ses mémoires, le cheikh Ḥayr al-Dīn donne une version différente qui attribue directement au cheikh Ibn Bādīs le déclenchement du projet d'association :

Le cheikh al-Mīlī et moi étions au bureau d'Ibn Bādīs à Constantine le jour où il invita le cheikh Muḥammad 'Abābsa, propriétaire des journaux *al-Miršād* puis *al-Ṭabāt*, et lui demanda d'agir pour la fondation d'une association dans la capitale. Il le chargea de désigner un groupe dont les noms n'attireraient pas l'attention de l'Administration, ni ceux des *zāwiya*-s. Ce groupe se chargerait de mener la propagande en faveur de la fondation d'une association au Cercle du Progrès à Alger, jusqu'à ce que cela se réalise, dans la paix et le calme.³⁰

Les mémoires de Ḥayr al-Dīn ayant été publiés huit ans après ceux d'al-Madanī³¹, il s'agit là d'une défense et illustration du rôle d'Ibn Bādīs. Tout le paragraphe est destiné à prouver que

²⁷ AL-MADANĪ Aḥmad Tawfiq, *Ḥayāt kifāh*, vol. 2, p. 177.

²⁸ *Al-Šihāb* (la rédaction), « *Ḥiṭābāni li šāḥib al-ğalsa fī iğtimā' ġam'iyyat al-'ulamā' al-muslimīn bi-l-'āšima* (Deux discours du président de séance de l'assemblée de l'Association des Oulémas Musulmans à Alger) », juin 1931, n° 6, volume 7, pp. 1-6 (pp. 351-356).

²⁹ Voir le chapitre 10.

³⁰ ḤAYR AL-DĪN Muḥammad, *Muḍakkirāt (Mémoires)*, vol. 1, Mu'assasat al-Ḍuḥā, Bordj El-Kiffan, 2002 (1985), p. 88.

³¹ Voir le chapitre 10.

c'est bien le cheikh Ibn Bādīs qui est à l'origine de l'Association, et non pas un groupe mené par Aḥmad Tawfīq al-Madanī au Cercle du Progrès. L'explication de l'absence d'Ibn Bādīs aux premiers jours du Congrès entérine la démonstration. Ibn Bādīs fut effectivement plébiscité par les membres présents pour assumer la présidence de l'association. Dans son discours final, retranscrit par al-Ibrāhīmī dans l'article de mai 1931, Ibn Bādīs se justifie d'avoir manqué les deux premiers jours d'assemblée générale, parce qu'il était retenu à Constantine³². Écrivant plus de cinquante ans après les faits, le cheikh Ḥayr al-Dīn déclare révéler les raisons de l'absence du cheikh Ibn Bādīs au début de l'Assemblée générale :

L'imam Ibn Bādīs nous a confié alors un secret, que nous avons promis de garder à l'époque mais qui doit aujourd'hui être répété et connu de tous. Il nous a confié qu'il n'allait pas répondre à l'invitation à la réunion et qu'il ne s'y présenterait pas le premier jour, avant d'être officiellement invité à l'Assemblée générale, de façon à être un invité et non pas celui qui invite, pour écarter ce que pourrait être la réaction des autorités françaises, des *zāwiya*-s et autres.

En évoquant un tel secret, partagé avec le cheikh al-Mīlī, autre grande figure nationale de l'*iṣlāḥ*, Ḥayr al-Dīn montre sa proximité avec le cheikh, la confiance que celui-ci avait pu placer en lui en 1931. Implicitement, cette confiance est un gage d'authenticité d'un récit qui n'est pas isolé, mais ne fait pas l'unanimité.

Le cheikh Ibn Bādīs aurait voulu protéger le mouvement en ne s'investissant pas officiellement dans sa création, parce qu'il se savait la cible de critiques et d'hostilités de la part de l'Administration et de certains chefs confrériques avec lesquels il avait pu échanger, parfois vivement, sur le dogme et les pratique de l'islam. Cette idée est également avancée par Aḥmad Tawfīq al-Madanī pour expliquer l'absence de son propre nom dans les différents comptes rendus de l'époque :

Je n'ai pas assisté à la réunion et ai prétendu ne pas être parmi les signataires de l'appel pour que l'Administration française ne sache pas que j'étais là. Mon appartenance au Destour³³ était un moyen facile pour l'Administration d'attaquer l'association. J'étais

³² Il s'en excuse devant les participants en faisant référence à Abū Ḥayṭama, resté en arrière lors de la Bataille de Tabūk, mais qui s'en repent et rejoint le Prophète à temps pour être pardonné.

³³ Aḥmad Tawfīq al-Madanī, issu d'une famille algérienne, grandit en Tunisie. Il s'exila en Algérie en 1925 après avoir participé avec le cheikh Ta'ālībī à la fondation en 1920 du Destour, parti politique nationaliste revendiquant une constitution et la fin du protectorat en Tunisie. Le parti se scinda en 1934 entre Vieux Destour et Néo-Destour, parti de masse réclamant l'indépendance.

convaincu que c'était travailler qu'il fallait et non pas paraître. Mon frère et ami cher le cheikh Būkūša se tenait près du téléphone et me tenait informé de toutes les petites et grandes choses de la réunion.³⁴

La version d'al-Madanī fut largement contestée à sa sortie, par un groupe d'élèves du cheikh Ibn Bādīs, membres de l'AOMA. Parmi eux, Muḥammad al-Ṭāhir Fuḍalā' publia une réponse, détaillée presque page par page, à ces mémoires. Nous y reviendrons plus tard³⁵. Ce qui transparaît en tout cas dans les récits des origines est surtout la volonté de chaque auteur de prouver sa légitimité, tant religieuse que politique en réalité, dans l'Algérie des années 1980. À cette époque, marquée par les influences marxistes, où des acteurs réclamaient un retour du religieux dans la sphère publique, les anciens membres de l'association se positionnaient dans un débat qui dépassait les simples enjeux de personne. La recrudescence des livres autobiographiques à partir de la fin des années 1970, dans lesquels l'auteur cherche bien souvent à prouver son action pour l'indépendance et dans la construction de l'État algérien, marque une logique de clans ou d'affrontement politique. Ce fut l'amorce de débats sans fin, autour de la véracité ou non des propos de leurs auteurs, débats qui trouvent encore place aujourd'hui dans la société algérienne.

1.2 La figure d'Ibn Bādīs

L'attachement du mouvement à la personne d'Ibn Bādīs est tel qu'il personnifie à lui seul l'*iṣlāḥ* dans de nombreuses sources, et dans la mémoire collective, bien souvent. Récapitulant en 2001 dans l'ouvrage intitulé *Le cheikh Ibn Bādīs, chef de file de la réforme musulmane et de l'éducation en Algérie*, Rābiḥ Turkī par exemple lui attribue entièrement le succès du mouvement : « C'est lui qui a préparé le terrain, a diffusé [la pensée réformiste salafiste (*al-iṣlāḥiyya al-salafiyya*)] et l'a prise en charge jusqu'à ce que ses racines soient profondes, que l'édifice soit solide, et que sa diffusion soit large, pas dans la ville de Constantine seulement, mais dans l'Algérie tout entière, de part en part. »³⁶ Toute

Voir McDOUGALL James, *History and the culture of nationalism in Algeria*, New York, Cambridge University Press, 2006, pp. 22-27.

³⁴ AL-MADANĪ Aḥmad Tawfiq, *Ḥayāt kifāḥ* vol. 2, p. 180.

³⁵ Voir le chapitre 10.

³⁶ TURKĪ 'AMĀMRAH Rābaḥ, *Al-ṣayḥ 'Abd al-Ḥamīd b. Bādīs, rā'id al-iṣlāḥ al-islāmī wa l-tarbiya fī al-Ġazā'ir*, Alger, ANEP (al-Mu'assasa(t) al-waṭaniyya li-l-ittiṣāl, al-naṣr wa l-iṣhār), 2001, p. 196.

l'historiographie postindépendance abonde en ce sens. Si Ibn Bādīs fut présenté comme un guide charismatique, spirituel et politique, c'est avec la célébration de sa mémoire que le personnage est devenu une figure sacrée de l'histoire nationale, tant pour ses proches que pour ceux qui se réclament héritiers du mouvement. À tel point que le penseur Malek Bennabi (Malik Ibn Nābī ; 1905-1973) fait presque, dans ses mémoires, son mea culpa sur ses préférences de jeunesse :

Au demeurant, en faisant un retour sur moi-même, ce n'était pas lui à cette époque qui représentait à mes yeux l'*iṣlāh*, mais plutôt le cheikh El-Okbi. Je n'ai reconnu mon erreur sur ce point qu'un quart de siècle après. [...] Ce n'est que vers 1939 que j'ai commencé à reconnaître mon erreur et vers 1947 que je l'ai reconnue tout à fait.³⁷

La mort du cheikh Ibn Bādīs, en 1940, eut sans doute une influence sur les considérations de Malek Bennabi. Si le cheikh, au charisme incontestable, était admiré de son vivant, c'est après sa mort qu'un mythe se construisit. Il apparaît que la personnalité du cheikh, sa sagesse et son investissement personnel en particulier, a puissamment marqué toute sa génération, et par la mémoire collective, les générations issues de l'AOMA qui ont suivi. Avoir été lié au cheikh, par des liens d'amitiés ou, pour le plus grand nombre, en avoir au moins été l'élève, apporte un crédit certain à ceux qui s'en réclament.

Cette mémoire amplifiée, sacralisée et mythifiée reposait sur un socle incontestable : le charisme d'Ibn Bādīs, reconnu par tous. Les témoignages de ceux qui fréquentèrent le cheikh sont unanimes, comme ceux qu'Ali Mérad recueillit pour son ouvrage *Ibn Bādīs, commentateur du Coran* vers 1970³⁸, à partir desquels il décrit Ibn Bādīs, sa tenue blanche et sa barbe sombre, son « regard ardent » et l'« air de noblesse qui émanait de toute sa personne »³⁹, soulignant la simplicité du cheikh, sa pudeur. Évoquant ses qualités d'enseignant, Ali Mérad écrit :

Dans ses rapports avec ses étudiants, selon le témoignage de ses anciens élèves, Ibn Bādīs faisait preuve de fermeté. Mais, s'il se montrait intraitable sur le chapitre de la discipline et de l'application, sa sévérité était à la mesure de sa bonté et de son dévouement. C'est pourquoi, chez presque tous ceux qui ont bien voulu évoquer pour

³⁷ BENNABI Malek, *Mémoires d'un témoin du siècle, 1^{re} partie*, Éditions Nationales Algériennes, 1965, p. 112-113.

³⁸ MÉRAD Ali, *Ibn Bādīs, commentateur du Coran*, Paris, P. Geuthner, 1971, 261 p.

³⁹ MÉRAD Ali, *Ibn Bādīs*, p. 47.

nous les souvenirs de leurs années d'études à l'école d'Ibn Bādīs, nous avons noté une tendance à grandir la figure de leur ancien maître, et même à l'idéaliser.⁴⁰

Le témoignage livré par 'Umar Dardūr (Si Omar Dardur) en août 1985 à Fanny Colonna, publié dans *Les Versets de l'invincibilité*, fait écho à cette vision : « (...) cette lumière émane de la personne de Ben Badis qui sera "l'exemple de leur vie", "le modèle de leur personnalité". »⁴¹ Fanny Colonna précise dans le même passage :

[Ibn Bādīs] signait « votre père » l'incessante correspondance qu'il entretenait aux quatre coins du pays, et en tout cas de l'Aurès, avec des anciens talamiq̄ (élèves) devenus des continuateurs et des disciples (...).

Le cheikh était un père spirituel pour les étudiants, qui souvent arrivaient à la ville pour la première fois lorsqu'ils venaient suivre les cours de la Mosquée Verte de Constantine⁴². Le cheikh apaisait par son attitude paternelle le déracinement de ces élèves ruraux des Aurès ou d'ailleurs. Il était soucieux des uns et des autres, comme le souligna Malek Bennabi, associant « qualités humaines » et « rigueur de vues »⁴³. Dans ses mémoires (1965), ce dernier rappelle l'importance sociale d'Ibn Bādīs :

Sa légende commençait à prendre corps. Sa rupture avec sa famille – son père gros négociant, son frère avocat, sa femme petite bourgeoise gâtée – nous le rendait sympathique. (...) Il s'arrêtait parfois dans la rue pour causer avec quelqu'un. Ce Constantinois raffiné qui se souvient de sa descendance sanhadjienne avait de l'entregent. Il s'arrêtait pour demander à quelqu'un les nouvelles d'un malade ou d'un absent.⁴⁴

Cette figure paternelle et l'admiration sans borne de ses disciples évoquent évidemment le rôle du cheikh soufi et du saint en islam. Les figures de saints en père de

⁴⁰ MÉRAD Ali, *Ibn Bādīs*, p. 48.

⁴¹ COLONNA Fanny, *Les versets de l'invincibilité: permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1995, p. 321. Entretien avec Si 'Amor Dardur, Batna, août 1985.

⁴² Sur ce rapport des élèves d'origine rurale à la ville, voir McDOUGALL James, « État, société et culture chez les intellectuels de l'*islâh* maghrébin (Algérie et Tunisie, 1890-1940) ou la Réforme comme apprentissage de "l'arriération" », in MOREAU Odile (dir.), *Réforme de l'État et réformismes au Maghreb*, Paris, L'Harmattan-IRMC, 2009, pp. 281-306.

⁴³ BENNABI Malek, *Mémoires*, p. 112.

⁴⁴ BENNABI Malek, *Mémoires*, p. 112.

famille, pour reprendre le titre d'un article de Catherine Mayeur-Jaouen, y sont courantes⁴⁵. Alors que l'*iṣlāḥ* combattit l'idée d'une sainteté humaine, comme en témoigne l'ouvrage d'al-Mīlī sur l'associationnisme (*ṣirk*)⁴⁶, tout concourt dans la production mémorielle de l'Algérie indépendante à donner l'image d'Ibn Bādīs comme saint⁴⁷. Malek Bennabi, puis Ali Mérad, accentuèrent d'ailleurs la dimension mystique des écrits d'Ibn Bādīs, particulièrement à la fin de sa vie⁴⁸.

Les célébrations de la figure d'Ibn Bādīs se multiplièrent après sa mort dans les activités de l'association. Les rituels particuliers, comme la visite annuelle au cimetière où il était enterré, furent rapidement écartée (parce que trop proche des *ziyāra*-s qu'ils ne cessaient de condamner, suggère Nadjib Achour), au profit de commémorations apologétiques annuelles, suivies de dossiers spéciaux dans les journaux de l'association des années 1950⁴⁹. On retrouve ce phénomène dans la presse nationale de l'Algérie indépendante. Un dossier lui fut consacré dans *Révolution africaine* la semaine du 24 au 30 avril 1967. À partir de 1976, *El Moudjahid* publiait chaque année des témoignages à l'occasion de *Yawm al-‘ilm*, le jour de la science, que le gouvernement de Boumediene instaura comme une fête nationale en souvenir d'Ibn Bādīs⁵⁰. Cela marqua une étape dans la sacralisation du cheikh. « Pourtant, écrivait Malek Bennabi dans ce dossier de *Révolution africaine* de 1967, l'idée de présenter un portrait de Ben Badis mystique serait accueillie plutôt comme une originalité dans cette Algérie qui a amené, avec lui et derrière lui le combat de l'Islam. »⁵¹ C'est toute l'apparente

⁴⁵ MAYEUR-JAOUEN Catherine, « Le saint musulman en père de famille », in AMRI Nelly et GRIL Denis, *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam, Le regard des Sciences de l'homme*, Maisonneuve et Larose, 2007, pp. 249-268.

⁴⁶ AL-MĪLĪ Mubārak b. Muḥammad, *Risāla(t) al-Ṣirk (Épître de l'associationnisme)*, Gizeh, Dār al-Rāya li l-naṣr wa l-tawzī', 2001 (1937), 498 pages.

⁴⁷ Nadjib Achour arrive aux mêmes conclusions à partir des célébrations annuelles pour l'anniversaire de la mort du cheikh dans les comités locaux de l'AOMA dans les années 1940-1950.

ACHOUR Nadjib, *Entre tradition et réforme : L'expérience de l'Association des Oulémas dans le département de Constantine (1940-1954)*, thèse sous la direction de Omar Carlier, Université Paris Diderot (Paris VII), Paris, 2014, n. p., pp. 379-382.

⁴⁸ BENNABI Malek, « Ibn Badis le mystique », in *Révolution africaine*, n° 219, 24-30 avril 1967, pp. 12-13.

MÉRAD Ali, *Ibn Bādīs*, p. 49.

⁴⁹ ACHOUR Nadjib, *Entre tradition et réforme*, pp. 268-269 et p. 384.

⁵⁰ Voir *El Moudjahid* du 16 avril 1976.

⁵¹ BENNABI Malek, « Ibn Badis le mystique », p. 12.

contradiction d'une mémoire qui a sanctifié l'homme de sciences et le leader comme modèle à suivre, à la manière des modèles des premiers temps de l'islam (*al-salaf*). Tout l'enjeu consista par la suite à se situer par rapport au cheikh, comme proche compagnon, ou héritier et continuateur. Imitation sans doute consciente du modèle prophétique, suivi par les Compagnons (*al-ṣaḥāba*) puis par les Suivants (*al-tābi 'ūn*).

Diversité de la première AOMA

On remarque dans les récits cités plus haut l'allusion, notamment de Ḥayr al-Dīn aux *zāwiya*-s, dont il fallait éviter d'attirer l'attention lors de la création de l'Association. Le regard a posteriori que l'auteur porte sur cette période définit des camps et des oppositions qui ne se sont dessinées que plus tard. Certes, les rivalités entre « réformistes » et confréries étaient fortes, et de nombreux cheikhs de confréries assuraient pour l'Administration française la gestion religieuse et sociale des territoires. Mais dessiner une frontière nette entre deux camps était en réalité impossible, ou illusoire.

La vulgate contemporaine, influencée par le salafisme actuel, exacerbe ou déforme des tensions réelles, mais aux contours bien différents de ceux que l'on décrirait aujourd'hui. C'est vrai des relations entre Ibn Bādīs et les confréries. Alors que l'on n'y voit souvent qu'une opposition frontale et violente, il est connu à Constantine que le cheikh Ibn Bādīs rendait visite à la *zāwiya* de la Raḥmāniyya⁵² pour la fête du *Mawlid*. Il signa également en 1923 la postface d'une version imprimée de la *Manzūma* de la même Raḥmāniyya, en en faisant l'éloge⁵³. Abū l-Qāsim Sa'dallāh dit de lui qu'il était affilié jusque dans les années

⁵² Sur la Raḥmāniyya en Algérie, voir SALHI Mohammed Brahim, *Étude d'une confrérie religieuse algérienne : la Rahmania à la fin du XIXème siècle et dans la première moitié du XXème siècle*, thèse de 3^e cycle, sous la direction de Camille Lacoste-Dujardin, Paris, EHESS, 1979, n. p., 452 p. Et SALHI Mohamed Brahim, « Confrérie religieuse et champ religieux en Grande-Kabylie au milieu du XXe siècle : la Raḥmāniyya », in *L'Islam pluriel au Maghreb*, CNRS Éditions, Paris, 1996, pp. 253-270.

⁵³ *Al-Manzūma*, éditée par l'Imprimerie *al-Najāh*, Constantine, mai 1923. Ibn Bādīs y écrit que la *manzūma* « incite à la science et à l'enseignement sans lesquels il n'y a pas de bonheur ni de progrès. C'est ainsi qu'ils entendent la vérité de la religion ». Ce document m'a été remis en février 2012 par l'imam de la *zāwiya* Ibn 'Abd al-Raḥmān dans la vieille ville de Constantine.

Cf. Annexe n° 1.

1920 à la *ṭarīqa raḥmāniyya* et qu'il y fut formé par le cheikh Muṣṭafā Bāštārzi⁵⁴. Si les critiques se sont plus sévèrement portées sur la *ṭarīqa 'alawiyya*, il faut y voir les signes d'une concurrence accrue par le fait que cette confrérie avait engagé des réformes quant au rite et à l'enseignement, qui en faisaient en réalité la plus proche parente de l'AOMA. Les controverses que l'on retrouve dans *al-Šihāb* et *al-Balāġ* sont la preuve d'une rivalité de deux attitudes proches, plutôt que de l'opposition radicale de deux camps. Cela n'empêcha pas des conflits et des tensions, que ne pouvaient éviter deux groupes dont chacun condamnait les pratiques de l'autre. Le contexte colonial provoqua cette tension entre « arriération » et « réforme », que les uns et les autres tentaient de dérouler selon leurs propres conceptions de l'islam⁵⁵.

Quelle était cette parenté entre monde des *zāwiya*-s et celui de l'Association à ses débuts ? En premier lieu, il convient de rappeler que les membres de l'AOMA étaient eux-mêmes issus de l'enseignement des *zāwiya*-s⁵⁶. L'implantation même de l'*iṣlāḥ* en Kabylie se fit, selon Kamel Chachoua, en cohabitation avec les pratiques confrériques : les *zāwiya*-s jouaient « le rôle d'étrier pour les médersas »⁵⁷. C'est en cela que l'opposition doctrinale affichée envers les confréries put être si forte dans les débuts de ce mouvement d'*iṣlāḥ*. Elle constituait la construction d'une identité propre, influencée par les tentatives de réformes au sein même des confréries⁵⁸, mais aussi par la poursuite de leurs études au Moyen-Orient et la

⁵⁴ SA'DALLĀH Abū l-Qāsim, « *Murāsila ġarība bayna Ibn Bādīs wa aḥad 'ulamā' sūf* » (L'étrange correspondance entre Ibn Badis et un ouléma du Souf), *Revue d'histoire maghrébine*, n° 19-20, 1980, pp. 255-263.

⁵⁵ Voir McDOUGALL James, « État, société et culture chez les intellectuels de l'*iṣlāḥ* maghrébin (Algérie et Tunisie, 1890-1940) ou la Réforme comme apprentissage de "l'arriération" », in MOREAU Odile (dir.), *Réforme de l'État et réformismes au Maghreb*, Paris, L'Harmattan-IRMC, 2009, pp. 281-306.

⁵⁶ Cf. *Infra*, chapitre 5.

⁵⁷ CHACHOUA Kamel, *L'Islam kabyle (XVIIIe-XXe siècles) Religion, État et Société en Algérie*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001, p. 231.

⁵⁸ La notion de *tagdīd* (renouveau) fut au centre des débats historiographiques sur le soufisme dans les années 1980 et 1990. Le XVIIIe s. aurait été une période de renouvellement ou de réforme du soufisme, par un retour à la figure du Prophète et une structuration plus forte des confréries (Voll, Schulze). Certains auteurs, mettant l'accent sur les continuités, défendent l'idée que cette structuration serait antérieure au XVIIIe (Radtko).

Cf. VOLL John Obert, « Renewal and Reform in Islamic History: Tajdīd and Iṣlāḥ », in ESPOSITO John L., *Voices of Resurgent Islam*, New York, Oxford University Press, 1983, pp. 32-47.

lecture des auteurs égyptiens réformistes, à commencer par le *Manār* (1898-1935) de Rašīd Riḍā. Tout cela, sans toutefois se détacher complètement, sur tout le territoire algérien, des structures locales préexistantes, sans lesquelles l'AOMA n'aurait pas pu mener à bien son action.

L'Association des Oulémas n'a donc pas été exclusivement « réformiste » dès sa naissance et ne pouvait l'être. De même qu'elle n'a en rien eu le monopole de la réforme. Pour les partisans de la 'Alawiyya, l'AOMA aurait même été au départ un moyen de calmer les tensions accrues à la fin des années 1920 entre *iṣlāḥ* et confréries. Une lettre adressée par 'Abd al-Qādir al-Qāsimī, dirigeant de l'Association des confréries, et cheikh de la *zāwiya* d'al-Hāmil (El Hamel), à Augustin Berque, administrateur du Gouvernement Général d'Algérie, en octobre 1936 explique en effet que l'idée de la création d'une association des confréries serait venue pour « faire taire » les réformistes dont certains attaquaient vivement les confréries, en privilégiant la recherche d'intérêts communs comme l'enseignement de la langue arabe ou de la morale⁵⁹. Ibn Bādīs y est désigné comme le plus respectueux de son groupe envers les confréries, c'est en cela qu'il aurait été une figure fédératrice au sein de l'AOMA naissante. Mais la lettre, rédigée en 1936, dénonce ensuite un investissement politique critiqué par la confrérie.

La confrérie 'Alawiyya, grande rivale de l'*iṣlāḥ* pour les raisons évoquées plus haut, a produit des témoignages sur cette rivalité, notamment en réaction à l'ouvrage d'Ali Mérad paru en 1967. Ainsi la thèse de Salah Khelifa, soutenue en 1987, avance-t-elle que c'est *al-Balāḡ al-Ġazā'irī*, journal de la *ṭarīqa 'ālawiyya*, qui mena la campagne de publicité pour la formation d'une association :

Ce que tous les historiens de l'Algérie contemporaine ignoraient pratiquement, c'est que quand l'idée germe dans l'esprit de ce riche bourgeois d'Alger d'origine kabyle, Omar Ismail, celui-ci s'en ouvrit au rédacteur d'*al-Balāḡ al-Jazāiri*, Muhammad al-Mahdi

Sur le néo-soufisme du XVIIIe s. et la notion d' « *Aufklärung* islamique », voir : SCHULZE Reinhard, « Was ist die islamische Aufklärung? », *Die Welt des Islams*, n° 36-3, novembre 1996, pp. 276-325 ; RADTKE Bernd, « Kritik am Neo-Sufismus », in DE JONG Frederick et RADTKE Bernd (éd.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden, Brill, 1999, p. 162-173.

⁵⁹ Lettre de 'Abd al-Qādir al-Qāsimī à Augustin Berque, administrateur, FR ANOM ALG GGA 16H/72.

Citée par un site partisan de la 'Alawiya publiant des articles sur le cheikh et la confrérie, <http://lacaravane.weebly.com/caa0.html>.

qui, de son côté, en fit part à ch. Alawî ; ce dernier ayant jugé l'idée bonne y adhéra. Ce fut alors que l'hebdomadaire du cheikh mena une vaste campagne en vue de mieux faire connaître le projet. « *Al-Balagh* était donc le seul journal algérien qui avait loué les conséquences bénéfiques de la fondation d'une association de cette nature... jusqu'à ce qu'un groupe d'Ulémas répondit à ses exhortations... » Les Ulémas, cependant, étaient inquiets sur le sort de l'association future, ils craignaient qu'elle ne fût un instrument entre les mains des cheikhs de zaouïas, aussi lors de l'assemblée constitutive, s'arrangèrent-ils pour être plus nombreux que les chefs de zaouïas.⁶⁰

Difficile de trancher un débat où peu de preuves sont administrées. Hors des polémiques partisans, il est certes évident que la 'Alawiyya a joué un rôle important dans les tous débuts de l'AOMA. La participation active de la confrérie au processus de création de l'AOMA n'est pas relevée que par ses partisans puisque le *Siğill* (registre) du Congrès de l'AOMA rédigé par al-Ibrāhīmī évoque le tournant de 1932 en ces termes, hostiles :

La première année se termina dans l'ordre et la coordination. Les activités commencèrent et il y eut différentes catégories d'hommes (*marātib al-riğāl*). Les *muşliḥūn* assumèrent seuls les activités préparatoires – ce qui n'était pas une mince affaire – et quand arrivèrent les élections pour la deuxième année, les 'alawiyyūn et leurs partisans menèrent dans leur égarement cette attaque ratée, après avoir manigancé une ruse, dans le but de retirer l'association des mains des *muşliḥūn* et d'en faire une *tarīqa 'alawiyya* pour utiliser ce nom à de mauvaises fins, comme à son habitude, en revêtant des apparences de vérité (*libās al-ḥaqq*). Les *muşliḥūn* stoppèrent fermement cette attaque (*waqfatan ḥāzimatān*), sauvant l'association de la ruine (*suqūṭ*). Ils l'épurèrent de tous ceux aux opinions fluctuantes et aux principes perturbés. Le comité directeur fut composé de leaders de l'*işlāḥ* et des caractéristiques de ses partisans.⁶¹

Comme Ali Mérad le présente dans *Le Réformisme musulman en Algérie*, c'est en 1932 que se produit donc le tournant pour l'AOMA, lorsque les représentants de confréries, après

⁶⁰ KHELIFA Salah, *Alawisme et madanisme des origines immédiates aux années 50*, thèse sous la direction de Roger Deladrière, soutenue à l'Université Jean Moulin Lyon III, n.p., 1987, p. 279-280.

⁶¹ AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Başīr, *Siğill*, p. 59.

Passage relevé par ŞADDĪQĪ Būbakr, *Al-Bu 'd al-maqāsidī fī fatāwā a 'lām ġam 'iyyat al- 'ulamā' al-muslimīn al-ğazā 'iriyīn, dirāsa min ḥilāl ġarīdat al-Başā'ir (1935-1956) (La dimension des finalités dans les fatwas des savants de l'AOMA, à partir du journal al-Başā'ir, 1935-1956)*, thèse de magistère, Université al-Ḥāğğ Laḥḍār, Batna, 2010-2011, n. p., p. 11.

avoir tenté de prendre la main sur la direction sans succès, la quittèrent⁶². Ḥamza Būkūša dans un article de 1955 qui commémore les vingt-cinq ans de l'AOMA évoque exclusivement la 'Alawiyya parmi les confréries⁶³. Sortis de l'AOMA, les partisans de la 'Alawiyya fondèrent en 1932 l'Association des Oulémas Sunnites (*Ġam'iyat Ahl al-Sunna*), dirigée par al-Mawlūd al-Ḥāfiẓī. Certains responsables de confréries, comme 'Abd al-'Azīz al-Hāšimī, chef de la Qādiriyya, restèrent cependant compagnons de route de l'AOMA⁶⁴.

Trois ans plus tard, le *Siġill* (*Registre*) de l'AOMA rédigé par Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī ne se souciait plus de nuances envers les confréries :

Nous savons que les confréries soufies sont répandues (*muntašara*) dans le monde musulman, leur influence est uniforme (*mutašābbiha*), elles sont donc la raison la plus forte (*al-sabab al-aqwā*) de beaucoup de ce qui lui arrive comme calamités (*arzā'*) et catastrophes (*nakbāt*), et elles ont été pour beaucoup des portes d'entrée de la colonisation (*muftāḥan li-l-isti'mār*). C'est pourquoi notre guerre (*ḥarbunā*) est dirigée d'abord et par essence (*wa bi-l-dāt*) envers les confréries d'Afrique du Nord [...]⁶⁵

Les Oulémas étaient donc issus d'un terreau soufi, qu'ils ne reniaient pas. Leur volonté de diffuser la réforme de l'islam entraîna pourtant la rupture entre les membres partisans de l'*iṣlāḥ*, dont la relation à Dieu était individualisée et qui trouvaient dans l'AOMA un cadre d'action commune, et les membres attachés à leur confrérie, soucieux de rattacher à elle leurs activités. Le désir d'autonomie des partisans de l'*iṣlāḥ* apparaît en ce qu'ils sont, d'après al-Ibrāhīmī, les plus actifs : ils sont animés par le sentiment de pouvoir changer leur société et par là même leur condition d'« indigènes » en contexte colonial. L'évolution des réformistes

⁶² 'Umar Ismā'īl et al-Mūlūd al-Ḥāfiẓī, qui souhaitaient obtenir de meilleures fonctions dans la direction, organisèrent la manœuvre. Voir le récit qu'en fait Ali MÉRAD dans *Le Réformisme musulman*, p. 145. Ou directement celui d'Ibn Bādīs dans *al-Šihāb*, « *Ġam'iyat al-'ulamā' al-muslimīn al-ġazā'iriyyīn* (L'AOMA) », août 1932, n° 8, volume 8, pp. 395-401.

⁶³ BŪKŪŠA Ḥamza, « *Ġam'iyat al-'ulamā' al-muslimīn tastaqbilu sanatihā al-ḥāmisa wa l-išrīna* (L'Association des Oulémas Musulmans accueille sa vingt-cinquième année) », *al-Bašā'ir*, n° 317, 6 mai 1955, p. 1. Une version traduite en français par Amine Cherif-Zahar, petit-fils d'al-Madanī est disponible sur son site personnel : <http://www.elmadani.org/fr/atm-lauteur-des-lettres-dinvitation-a-la-seance-de-creation-de-laoma-et-de-ses-statuts/>.

⁶⁴ Voir le chapitre que lui consacre HELLAL Amar, *Le mouvement réformiste algérien, Les hommes et l'histoire, 1831-1957*, Alger, OPU, 2002, p. 15 et suivantes.

⁶⁵ AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr, *Siġill*, pp. 36-37.

peut ainsi être comparée à celle de l'Égyptien Ḥasan al-Bannā, qui anima une association religieuse rattachée à la confrérie Ḥusāfiyya, avant de fonder en 1928 les Frères musulmans⁶⁶.

L'ancienne direction de l'AOMA se présenta à sa réélection, les votants pouvaient élire la liste entière, rejeter la liste entière, ou sélectionner des noms parmi la liste. Tous les anciens furent reconduits sauf un qui fut remplacé par al-Zāhirī. Le Conseil d'administration était donc composé en 1932 de : Ibn Bādīs, Président ; al-Bašīr al-Ibrāhīmī, Vice Président ; Muḥammad al-Amīn al-'Ammūdī, Secrétaire général ; al-'Arbī al-Tabassī, Vice Secrétaire général ; Mubārak al-Mīlī, Trésorier ; Abū al-Yaqzān, Vice Trésorier ; al-Ṭayyib al-'Uqbī, Membre assesseur ; Muḥammad Ḥayr al-Dīn, Membre assesseur ; al-Sa'īd al-Zāhirī, Membre assesseur ; 'Alī Abū al-Ḥyār, Membre assesseur ; Qaddūr al-Ḥalwī, Membre assesseur ; Yaḥyā Ḥammūdī, Membre assesseur ; 'Abd al-Qādir b. Zyān, Membre assesseur.⁶⁷

Cette composition est décrite par Ibn Bādīs en août 1932 dans *Al-Šihāb* comme « composée de l'ensemble des éléments de la *umma* algérienne » : les savants représentant des *zāwiya*-s y étaient représentées par al-Mahāgī, Ibn 'Abdallāh et al-Fuḍayl (Muḥammad al-Fuḍayl al-Yarātnī), ceux qui étaient fonctionnaires étaient Ibn 'Arība, qadi et al-'Ammūdī, ukil. Pour compléter l'ensemble, un Kabyle (le même al-Fuḍayl) et un ibadite (Abū l-Yaqzān, remplaçant Bayyūd, également ibadite) siégeaient à la direction⁶⁸. Ibn Bādīs souligne les parcours et les appartenances multiples des membres de la direction de 1932, malgré le resserrement de l'AOMA autour du pôle « réformiste ». Ce fut toujours le cas, puisque les partisans de l'*išlāḥ* en général, et de l'AOMA en particulier, ne correspondaient pas forcément à un profil social unique, idée pourtant très diffusée. L'étude des adhérents au sein des sections locales permettrait de percevoir encore plus significativement l'apport des artisans, des petits commerçants, des agriculteurs et des ouvriers⁶⁹. Il en est de même pour les

⁶⁶ CARRÉ Olivier et MICHAUD Gérard, *Les Frères musulmans (1928-1982)*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 17-18.

⁶⁷ IBN BĀDĪS 'Abd al-Ḥamīd, « *Ġam'iyat al-'ulamā' al-muslimīn al-ğazā'iriyīn* (L'AOMA) », *Al-Šihāb*, août 1932, n° 8, volume 8, p. 400.

⁶⁸ IBN BĀDĪS 'Abd al-Ḥamīd, « *Ġam'iyat al-'ulamā' al-muslimīn al-ğazā'iriyīn* (L'AOMA) », *Al-Šihāb*, août 1932, n° 8, volume 8, pp. 400-401.

MÉRAD Ali, *Le Réformisme musulman*, p. 132.

⁶⁹ Voir à ce propos EL-KORSO Mohammed, *Politique et religion en Algérie, l'Islah, ses structures et ses hommes, le cas de l'AUMA en Oranie en 1931-45*, thèse sous la direction de René Gallissot, Paris VII, n. p., 1989, vol. 2, p. 417 : « (...) il est d'autres catégories socio-professionnelles qu'il faudrait prendre en

intellectuels associés au mouvement. Une personnalité comme Aḥmad Tiġānī, contributeur d'*al-Baṣā'ir* sous le pseudonyme d'Abū l-'Abbās Aḥmad b. al-Hāšimī et membre de l'AOMA dès les années 1930, est significative de la diversité des adhérents de l'AOMA. Originaire de 'Ayn Mādī, siège de la confrérie al-Tiġāniyya dont il porte le nom, Aḥmad Tiġānī étudia à la médersa officielle d'Alger, et exerça comme qadi avant de rejoindre le gouvernement chérifien au Maroc comme traducteur officiel. Co-auteur en 1936 d'une traduction du Coran en français, avec Octave Pesle, du bureau des Affaires chérifiennes, ce lettré bilingue sort du cadre caricatural d'une mono-sociologie de l'AOMA que sa sacralisation *a posteriori* a contribué à accréditer.

1.3 L'AOMA après 1932, une association de « wahhabites » ?

Malgré cette diversité des réalités dans les appartenances sociologiques et même dans les héritages doctrinaux, la rupture de 1932 renforça la réputation qui, depuis les années 1920, taxait les partisans de l'*iṣlāḥ* en Algérie de wahhabites ou néo-wahhabites⁷⁰. Le wahhabisme, né au XVIII^{ème} siècle dans le Nejd, est à la fois une doctrine et un mouvement dont l'initiateur est Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb (m. 1792). D'un point de vue doctrinal, le wahhabisme s'opposa frontalement au *madḥab* hanbalite, qui constituait son terreau de naissance. Le rejet du *taqlīd* (imitation), le fait de suivre les avis de muftis suivant une école juridique, et l'opposition entre *tawḥīd* (unicité), valorisé, et *širk* (associationnisme), condamné, était au cœur de son enseignement.⁷¹ Au moment même où se constituait en 1932 le Royaume d'Arabie saoudite, fondé sur le wahhabisme, les fondateurs de l'association rivale, *Ahl al-Sunna* s'emparèrent de ce qualificatif, dont l'association n'a jamais tout à fait réussi à se

considération sous peine de fausser l'histoire et de la mettre au service d'une idéologie, surtout quand il s'agit de micro-histoire, comme celle des islamistes de base que leurs activités commerciales, artisanales ou autres aidaient à peine à survivre. »

⁷⁰ Termes courants dans la presse française de l'époque, que l'on retrouve sous la plume d'Augustin Berque, en 1932 : « Quel avenir ? » qui s'interroge sur l'avenir du néo-wahhabisme, dont les tenants seraient le Mufti de Jérusalem, al-Ḥusaynī, Šakīb Arslān, Šadlī Ḥayrallāh en Tunisie, et pour l'Algérie, le cheikh al-'Uqbī ou le cheikh Ibn Bādīs.

⁷¹ PESKES, E. et ENDE, W., « Wahhābiyya », *Encyclopédie de l'Islam, Seconde Edition*. Leyde, Brill, Volume XI, 2010, page 39, col. 2.

dissocier. Les Oulémas interrogèrent donc en réponse cette catégorie dans leurs écrits, dès les années 1920⁷².

Les règles fondamentales de l'AOMA – ou « bases fondamentales » dans le texte français placé en regard du texte arabe – rédigées par le cheikh Ibn Bādīs et publiées en annexe du *Siğill* de 1935, étaient très claires au sujet des pratiques blâmables et des confréries.

L'article XII précise :

Le monothéisme est la caractéristique essentielle de la religion islamique. Toute croyance, toute parole, tout acte emprunté, consciemment ou inconsciemment au paganisme, doivent être énergiquement repoussés, impitoyablement rejetés.⁷³

Ce texte pourrait être revendiqué par tout sunnite, mais le contenu qu'on pouvait y mettre était susceptible de mettre à jour des lignes de fracture. Si la condamnation du culte des saints pouvait rapprocher la conception de l'AOMA des wahhabites, ils n'en suivaient ni le rejet des écoles juridiques, ni la condamnation radicale des confréries. Les réformistes algériens opéraient des distinctions entre « charlatans » et hommes pieux parmi les soufis. Ils n'étaient d'ailleurs pas les premiers au Maghreb à évoquer l'innovation blâmable (*bid'a*), qui a toujours existé entre soufis eux-mêmes⁷⁴.

Au-delà des allusions à des pratiques païennes ou d'idolâtrie constituant des hérésies, l'article consacré aux confréries s'inscrivait dans une dynamique de conflit ouvert, bien que le cheikh s'en défende dans l'article suivant (« Nous prêchons notre doctrine telle qu'elle est

⁷² *Al-Šihāb* (rédaction) « *Fī l-Ḥiğāz* (Au Hedjaz) », n° 6, année 5, juillet 1929, réédition de 2001, volume 5, année 1929-1930, p. 306. L'article reproduit un discours du roi Ibn Sa'ūd qui explique ce qu'est le wahhabisme, sans y apporter de commentaire. Le but est de faire découvrir aux lecteurs la conception religieuse et politique du roi Ibn Sa'ūd.

LAMOUDI Lamine, « L'œuvre de nos Oulamas », *La Défense*, n° 3 (année 1), 9 février 1934, p. 3.

⁷³ IBN BĀDĪS 'Abd al-Ḥamīd, « *Ġam 'iyyat al-'ulamā' al-muslimīn al-ğazā'iriyyīn, qānūnuhā al-asāsiyya wa mabādihā l-iṣlāhiyya* (L'AOMA, ses règles fondamentales et ses principes réformistes) », in AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr, *Siğill mu'tamar ġam 'iyyat al-'ulamā' al-muslimīn al-ğazā'iriyyīn*, Constantine, Imprimerie algérienne musulmane, 1935, p. 57 réédité par Dār al-Kutub al-Ġazā'ir, Alger, 1982, p. 59.

⁷⁴ On pense, sur les conseils de M. Benkheira que je remercie, à Abū Maḥallī (m. 1613), et sa polémique contre Sidi Cheikh, dans BERQUE Jacques, *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb, XVIIe siècle*, Arles, Sindbad Actes Sud, 1998 (1982), pp. 60-70.

définie par le Coran et la Sunna, par la bonté et la persuasion, sans haine ni inimitié pour quelconque ») :

L'institution des confréries est une innovation blâmable. Elle n'existait pas aux premiers temps de l'islam. Elle est d'ailleurs basée sur des principes anti-religieux. Le sectarisme qui la caractérise se traduit par la soumission aveugle au marabout, à la famille du marabout, aux enfants du marabout, ce qui aboutit pratiquement à une exploitation éhontée, à l'asservissement total des esprits, à l'avilissement, à l'abrutissement et à tant d'autres maux.⁷⁵

Ce n'est donc pas le soufisme en soi qui était condamné par les Oulémas algériens, mais le « maraboutisme », la sainteté (*walāya*) héréditaire, et l'accaparement des richesses par certaines familles en raison de leur *barāka*⁷⁶.

On comprend que les chefs de confréries se soient sentis attaqués par le mouvement de l'*iṣlāḥ*. Celui-ci ne remettait pas seulement en cause leurs pratiques religieuses, mais aussi leur autorité au sein de la communauté. Ils organisèrent leur riposte autour des influences étrangères qui inspiraient l'*iṣlāḥ*, à commencer par l'Égypte, puis l'Arabie saoudite. Ces références étaient assumées par les partisans de l'*iṣlāḥ*, qui estimaient toutefois qu'on ne pouvait réduire leur action à un mouvement importé de l'Orient vers l'Occident. Ces débats s'inscrivaient pleinement dans la construction du concept de *salafiyya* que nous avons évoqué en introduction : les orientalistes français Louis Massignon et Henri Laoust se seraient emparés du vocable « *salafiyya* » pour en faire un mouvement cohérent qu'il n'était pas en réalité. L'article d'Henri Laoust sur la *salafiyya* parut justement en 1932. Au Maghreb, les

⁷⁵ IBN BĀDĪS 'Abd al-Ḥamīd, « *Ġam'īyyat al-'ulamā' al-muslimīn al-ġazā'iriyyīn, qānūnuhā al-asāsiyya wa mabādihā l-iṣlāḥiyya* (L'AOMA, ses règles fondamentales et ses principes réformistes) », in AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Baṣīr, *Siġill mu'tamar ḡam'īyyat al-'ulamā' al-muslimīn al-ġazā'iriyyīn*, Constantine, Imprimerie algérienne musulmane, 1935, p. 57 réédité par Dār al-Kutub al-Ġazā'ir, Alger, 1982, p. 59.

⁷⁶ MAYEUR-JAOUEN Catherine, « Le saint musulman en père de famille », in AMRI Nelly et GRIL Denis (dir.), *Saint et sainteté. Le regard des sciences de l'homme*, colloque de Tunis, 1-6 mai 2005, Paris / Aix-en-Provence, Maisonneuve et Larose / MMSH, 2008, pp. 249-267.

VIMERCATI SANSEVERINO Ruggero, *Fès et sainteté, de la fondation à l'avènement du Protectorat (808-1912)*, Rabat / Paris, Centre Jacques Berque / CNRS, 2014, pp. 472-473.

ELBOUDRARI Hassan, « Transmission du charisme et institutionnalisation : le cas de la zāwiya d'Ouezzane, Maroc XVII^e-XIX^e siècles », *QANT*, n° 12, 2, 1991, pp. 523-536.

EICKELMAN Dale, *Moroccan Islam : Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, Austin, University of Texas Press, 1976, pp. 155-182.

réformistes nationalistes récupérèrent cette dénomination, par le truchement des échanges entre savants français et maghrébins, adaptant le concept à leurs propres idées⁷⁷. À la fois « objet historique d'interface »⁷⁸ et « création de soi »⁷⁹, l'*iṣlāḥ* en Algérie avait des inspirations multiples.

Le cheikh Ibn Bādīs se défendit des diverses accusations de ses opposants en 1932 dans un article intitulé « *‘Abdāwiyyūn ! Ṭumma wahhābiyyūn ! (Abduhistes ! Puis wahhabites !)* »⁸⁰. Il y évoque les progrès apportés par le mouvement de l'*iṣlāḥ* en matière d'enseignement (années 1910). Ces innovations louables avaient provoqué, explique-t-il, l'ire des « gens de l'inertie et de l'inactivité (*ahl al-ḡumūd wa l-rukūd*) » qui les appelèrent alors les « abduhistes (*‘abdāwiyyūn*) », « sans que je n'aie – je le jure – à mon retour à Constantine lu que peu les livres du cheikh Muḥammad ‘Abduh ». Puis, lorsque la presse du mouvement de l'*iṣlāḥ* se développa (dans les années 1920), ils les appelèrent des wahhabites. Ibn Bādīs leur répond : « Par Dieu, je n'ai jamais possédé un seul livre d'Ibn ‘Abd al-Wahhāb et je ne connais que peu le récit de sa vie. Et je jure que je n'ai jusqu'à aujourd'hui acheté aucun de ses livres. » Suivent trois pages de citations d'auteurs qui ont dû se défendre, dans l'histoire musulmane, d'allégations mensongères à leur égard.

Il est fort possible que l'accusation de wahhabisme à l'encontre des Oulémas de l'*iṣlāḥ* vint de l'influence de Riḍā sur les écrits des tenants de l'*iṣlāḥ* dans les années 1920-1930. Les liens entre Riḍā et des membres de l'AOMA n'est plus à prouver⁸¹. Bien qu'il n'approuvât pas la « relative ignorance » (*da ffil-ilm*) des wahhabites et leur zèle religieux exagéré, Raṣīd Riḍā appelait ses lecteurs à ne pas prêter attention à leurs tendances extrémistes, pour

⁷⁷ LAUZIÈRE Henri, *The Making of Salafism*, New-York, Columbia University Press, 2015, pp. 149-151.

⁷⁸ JOMIER Augustin, *Un réformisme islamique dans l'Algérie coloniale, Oulémas ibadites et société du Mzab*, thèse sous la direction de Dominique Avon et Sabrina Mervin, Université du Maine, Le Mans, 2015, n. p., p. 22.

⁷⁹ COLONNA Fanny, *Les versets de l'invincibilité: permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1995, 397 p.

McDOUGALL James, « État, société et culture (...) », pp. 281-306.

⁸⁰ IBN BĀDĪS ‘Abd al-Ḥamīd, « *‘Abdāwiyyūn ! Ṭumma wahhābiyyūn ! Ṭumma māḍā ? Lā nadrī. Wallāh ! (Abduhistes ! Puis wahhabites ! Puis quoi encore ? Je ne sais. Par Dieu !)* », in AL-ṬĀLBĪ ‘Ammār (dir.), *Atār Ibn Bādīs (Les Œuvres d'Ibn Bādīs)*, Alger, al-Šarika al-Ġazā’ iriyya (SNED), 1997 (1968), vol. 2, 1^{re} partie, pp. 27-32.

⁸¹ MÉRAD Ali, *Ibn Bādīs*, p. 17.

Abū Ya‘lā al-Zawāwī, membre de l'AOMA, fut publié par les presses d'*al-Manār* dans les années 1920.

considérer plutôt leur rôle positif dans le maintien d'une identité islamique, dans le contexte de l'essor de l'impérialisme européen⁸².

Un article fut publié en 1928 dans *al-Šihāb*, qui renouvelait le credo du journal : appeler les musulmans à revenir au Coran et à la Sunna, suivant les modèles des trois premiers siècles de l'islam, « tels que le faisaient le professeur, l'imam, le cheikh Muḥammad 'Abduh, que Dieu lui accorde sa miséricorde, et le cheikh Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb, que Dieu lui accorde sa miséricorde. Ainsi que tous les *muṣliḥīn* du monde musulman avant eux. » Le *Šihāb*, à l'instar d'*al-Manār*, considérait donc toute action en faveur de l'*iṣlāḥ* comme un engagement utile, quelles que soient les différences entre 'Abduh et Ibn 'Abd al-Wahhāb. Le journal *al-Manār* de Rašid Riḍā, lu au Maghreb, diffusait justement un discours de l'unité et de la filiation au sein de l'*iṣlāḥ*, entre Ibn 'Abd al-Wahhāb et al-Afġānī, 'Abduh et Riḍā lui-même, qui servaient une stratégie de positionnement. L'expression d'Ibn Bādīs « les *muṣliḥūn* avant eux » témoigne de sa volonté d'affirmer un héritage, une légitimité qui relève d'une tradition de l'*iṣlāḥ* à travers les époques.

Et en 1935, le rédacteur d'*al-Šihāb* affirma dans un entrefilet que le mouvement algérien de l'*iṣlāḥ*, « entrepris dans le cadre de la loi (*fi ḥudūd al-qānūn*) » n'était le prolongement d'aucun autre mouvement, « en dehors de ce qui peut faire converger les actions de tout musulman qui voit le bonheur humain général dans l'islam, comme le prescrit le Coran, et le prouva Muḥammad – paix et bénédiction sur lui et sa famille ». Il répondait en cela à un article du journal tunisien *al-Zahra*, fondé en 1890 et subventionné par la Résidence générale, qui reprenait les propos de Marcel Régner (1867-1958), Ministre de l'Intérieur français en 1934 et 1935. Selon ce dernier, la plupart des Oulémas étaient partisans du mouvement wahhabite qui voulait « ramener l'islam à ses fondements les plus anciens (*bi-uṣūlihi al-'arīqa*) »⁸³. La conclusion du court article est citée par Ali Mérad dans *Le Réformisme musulman*, pour expliquer la vision du cheikh Ibn Bādīs quant à la *wahhābiyya* :

Si les Naġdiens se réclament du ṣayḥ I. 'Abd al-Wahhāb, parce qu'il fut le premier réformateur de leur pays, nous ne nous réclavons point de lui, parce que nous n'avons pas été de ses disciples ; nous n'avons pas pratiqué son œuvre. Notre respect pour la

⁸² LAUZIÈRE Henri, *The Making of Salafism*, p. 67.

⁸³ *Al-Šihāb*, article sans titre ni mention d'auteur commençant par « *našarat rašfatunā al-zahra al-zāhira...* (*Nos confrères de la florissante revue al-Zahra ont publié...*) », n° 2 de la 11^e année, 5 mai 1935, p 108.

vérité et pour nous-mêmes nous interdit de nier ce qui nous lie réellement à quoi que ce soit, ou de nous réclamer faussement de quelqu'un.⁸⁴

Cet extrait montre la culture traditionnelle de transmission du savoir que portaient les Oulémas : c'est par la fréquentation d'un maître et de ses œuvres que l'on pouvait s'affilier à son courant de pensée. On ne pouvait s'en revendiquer qu'une fois porteur de l'*iğāza* délivrée par celui-ci.

Même un *'ālim* défendant les principes de l'*iṣlāḥ* de façon radicale, le cheikh Mubārak al-Mīlī, pondérait son propos sur les pratiques associationnistes en 1937 par les mots suivants : « Nous ne taxons aucun musulman de mécréant (*naḥnu lā nukaffir aḥadan min ahl al-qibla*), nous disons [seulement] de façon indéfinie (*fī ḡayr ta'yīn*) : il en existe parmi les musulmans dont les croyances (*'aqā'id*) correspondent (*yudāhūna*) à celles des associationnistes (*mušrikīn*) »⁸⁵. Il se démarquait en cela des pratiques, revendiquées par les wahhabites, d'excommunication (*takfīr*) des musulmans ne pratiquant pas l'islam selon leur dogme⁸⁶.

Il s'agit donc pour Ibn Bādīs et ses confrères, dans un esprit sunnite qui reste assez fidèle à la tradition, de louer toute initiative vers la purification de l'islam des pratiques innovantes, et d'appeler à la lecture du Coran et de la Sunna. Cette attitude n'implique pas forcément une adhésion totale à toutes les composantes d'un tel mouvement ou à tous les éléments d'une doctrine. En se disant *salafī*, Ibn Bādīs souhaitait dépasser les questions d'étiquettes pour considérer les pratiques et les discours en eux-mêmes, leurs transmissions réelles. Cela obligea les Oulémas à donner des comptes de leurs influences et de leur conception de l'islam aux interlocuteurs extérieurs à leur propre logique, qu'ils soient issus des confréries, ou de l'Administration coloniale. Ce phénomène explique aussi dans une certaine mesure la constance et la persistance de telles accusations et de telles identifications dans l'Algérie contemporaine.

⁸⁴ MÉRAD Ali, *Le Réformisme musulman*, p. 219.

Ali Mérad développe la question entre les pages 217 et 220.

⁸⁵ AL-MĪLĪ Mubārak b. Muḥammad, *Risāla(t) al-Širk*, p. 52. On reconnaît ici l'utilisation de la Sourate *al-Tawba* (IX, 30).

⁸⁶ MOULINE Nabil, *Les clercs de l'islam. Autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite, XVIII^e-XXI^e siècle*, Paris, PUF, 2011, pp. 318-319.

Tant sur le plan doctrinal que sur le plan social, la période de la présidence par Ibn Bādīs, de 1931 à 1940, fut celle de la construction de l'association. L'AOMA chercha à devenir centrale dans la société algérienne. Elle y parvint bientôt dans les discours et les préoccupations de l'Administration coloniale, qui lui porta toute son attention. Après la rupture avec les membres de confréries qui quittèrent l'AOMA en 1932, la référence aux « Oulémas » en Algérie colonisée désigna progressivement les oulémas réformistes, et non tout savant religieux musulman comme le voudrait le sens initial. Devenu un nom propre, le terme « les Oulémas » en français se référait, dès les années 1930, aux seuls membres de l'AOMA, tant dans les sources administratives que dans les articles de presse. Cela est toutefois moins vrai en langue arabe, puisque l'usage était d'ajouter *al-muslimīn*, *al-ğazā'iriyīn* ou *al-muṣliḥīn* au terme de *'ulamā'*, lorsque l'on voulait évoquer le groupe de l'AOMA, au sein de la communauté des savants musulmans.

Par son rôle dans la création initiale, Ibn Bādīs, reconnu de tous comme un esprit ouvert et brillant, fut un moteur de cette conquête de l'espace public, religieux et politique. Longtemps après sa mort, il resta un gage de centralité pour les membres de l'AOMA qui s'en réclamaient les héritiers. Le critère principal pour pouvoir hériter du cheikh fut longtemps d'avoir suivi ses enseignements, à Constantine. Les témoignages sanctifiant Ibn Bādīs sont intimement liés à cette expérience d'enseignement, et la relation de maître à élève a forgé cette admiration que pouvait provoquer le charisme de l'homme. Avant d'être le Président de l'AOMA, Ibn Bādīs avait en effet commencé à structurer l'enseignement qu'il dispensait à Constantine depuis 1913 (date de délivrance de son autorisation par les autorités françaises), à la mosquée Sīdī al-Aḥḍar et dans une annexe, à la mosquée Sīdī Qammūš⁸⁷. C'est aussi à partir de l'enseignement qu'il bâtit l'essentiel de l'action des Oulémas.

II. Le développement des filiales associatives et des écoles de l'AOMA : former la *umma*

De nombreux travaux sur les Oulémas se concentrent sur la période des années 1930 à 1950. Les thèses d'Ali Mérad (1967), de Mohammed El Korso (1989), d'Abdelkrim Bousafsaf (1978), d'Ahmed Sarri (1990), plus récemment de Nadjib Achour (2014), le travail en cours de Affaf Zekkour, ainsi que les nombreux magistères soutenus dans les universités

⁸⁷ FR ANOM ALG GGA 3CAB39. Préfecture de Constantine, Constantine le 29 juin 1939.

algériennes, se consacrent à la période d'action effective de l'AOMA, avec les bornes chronologiques maximales de 1931 à 1956. Les travaux d'Ahmed Nadir (1968) et d'Augustin Jomier (2015) dépassent la période de la guerre d'indépendance pour étudier des phénomènes dans la moyenne ou longue durée. Ils nous permettent de revenir, sans trop s'y attarder, sur les activités sociales et culturelles de l'AOMA. La légitimité historique, le rôle éducatif, l'action militante, l'importance culturelle de l'AOMA en Algérie postcoloniale, y trouvent leurs sources. Le premier élément de l'implantation de l'Association était la section locale et ses relations avec les différents lieux et réseaux de sociabilité, par lesquels se retrouvaient différentes sensibilités politiques.

2.1 Des sections locales en lien avec les activités de sociabilité des musulmans algériens

La tendance générale de la société civile algérienne à mener des actions communes, à se retrouver au sein d'associations, qu'elles soient de bienfaisance, de sport ou de musique, et plus largement d'organisations de masse, allait de pair avec une politisation accrue par les célébrations du Centenaire de la conquête française en 1930, qui mobilisa les musulmans algériens pour l'unité et la défense de leurs droits.

Sections locales (šū'ba) et association-filiales: étendre le réseau de l'AOMA

Dans *al-Šihāb* sont régulièrement annoncées les créations de sections locales, avec la composition du Bureau élu par la section. Celles-ci étaient parfois plus faciles à implanter que de créer de nouvelles associations, surtout dans les régions où les colons étaient très présents, dans l'Ouest par exemple⁸⁸. Le fils du cheikh al-Mağğāwī, membre actif de l'AOMA qui entra au Comité directeur en 1946, raconte ainsi que son père s'était vu interdire à Remchi (Montagnac) la création d'une société de bienfaisance dans les années 1940. « S'en étant ouvert à des amis de Tlemcen, on lui conseilla de contourner l'interdit en fondant une section locale de l'Association des Oulémas, légale depuis 1931 »⁸⁹. Bien que la création d'une section locale de l'AOMA soit entravée par l'hostilité des colons et des « nervis » de

⁸⁸ Voir CHACHOUA Kamel, « Les montagnes et la montée des clercs dans l'Algérie coloniale. Viticulture, montagnes et réformisme (*islāh*) aux XIX^e-XX^e siècles », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 135, juillet 2014, pp. 131-150.

⁸⁹ MEDJAOUI Abdelalim, *Ce pays est le nôtre*, Paris, Casbah éditions, 2000, p. 63.

l'Administration, le rattachement à l'Association nationale, déclarée et légale, évitait le risque d'interdiction.

Ces sections locales permettaient à l'AOMA d'entretenir des liens privilégiés avec les autres associations de la ville ou de la région. L'effervescence du milieu intellectuel musulman dans les années 1930 s'était effectivement traduite par la création d'associations, qui permettaient le rassemblement et l'échange⁹⁰. Les innombrables nouvelles associations n'étaient pas forcément rattachées directement à l'Association des Oulémas, mais elles avaient pour la plupart un lien avec elle. Malika Rahal parle ainsi de « filialisation » à propos du même phénomène dans l'UDMA de Ferhat Abbas dans les années 1940⁹¹. Les activités sportives et culturelles appartenaient à la conception totale que les Oulémas se faisaient de l'éducation islamique, qui devait permettre à la jeune génération de vivre sainement, en harmonie avec son identité.

À Constantine, Ibn Bādīs soutint la création de plusieurs clubs de sport, dans le sillage des clubs pionniers comme l'Étoile Club Musulman Constantinois (ECMC) fondé en 1916 dans une optique d'« émancipation par l'affirmation de soi »⁹². Ibrāhīm al-'Ammūšī (Brahim Ammouchi ; 1903-1990), jeune membre de l'Association des Oulémas dans les années 1930, raconte dans ses *Mémoires d'un éducateur de la jeunesse*, qu'il a participé à la fondation des deux grands clubs de football de Constantine, le CSC et le MOC⁹³. Le « Club Sportif Constantinois » (CSC) fut créé en 1926. Julien Fromage identifie la Fédération des Élus du Département de Constantine comme l'un des soutiens importants du club⁹⁴. L'autre club sportif évoqué est le MOC, « Mouloudia Olympique Constantine », fondé en 1939, auquel est

⁹⁰ CARLIER Omar, *Entre nation et jihad*, pp. 85-90.

⁹¹ RAHAL Malika, *L'Union Démocratique du Manifeste Algérien (1946-1956). Histoire d'un parti politique, L'autre nationalisme algérien*, thèse sous la direction de Benjamin Stora, soutenue à l'INALCO, n. p., volume 1, 2007, p 276.

⁹² BOULEBIER Djamel Masri, « Constantine, fait colonial et pionniers musulmans du sport », *Insaniyat*, n° 35-36, 2007, pp. 21-61.

⁹³ AMOUCHI Si Brahim, *Mémoires d'un éducateur de la jeunesse, 1903-1990*, Publications des archives de la Wilaya de Constantine, 1991, pp. 10-13 sur les sports.

⁹⁴ FROMAGE Julien, *Innovation politique et mobilisation de masse en « situation coloniale »: un « printemps algérien » des années 1930? : l'expérience de la Fédération des Élus Musulmans du Département de Constantine*, thèse sous la direction d'Omar Carlier, EHESS, Paris, 2012, n. p., p. 201.

associée la figure d'Ibn Bādīs⁹⁵. Dans la même logique, l'Association des Oulémas a porté beaucoup d'attention à la formation de groupes scouts. Un espoir était placé dans cette jeunesse fédérée : qu'ils fussent beaucoup plus conscients que les générations précédentes de leur appartenance à une même identité. Nous y reviendrons plus tard.

Des initiatives pour la diffusion et la pratique de la poésie, de la musique ou du théâtre furent aussi encouragées par l'Association. Les journaux *al-Šihāb* et *al-Baṣā'ir* publiaient à la fin de chaque numéro des poèmes, qui souvent avaient été rédigés pour une occasion particulière et étaient récités lors des cérémonies organisées par l'Association des Oulémas. Ainsi le poète Muḥammad al-ʿĪd Āl Ḥalīfa était-il sollicité régulièrement pour composer et réciter des poèmes exaltant l'islam et l'arabité, comme en témoignent ces vers qui concluent un poème récité pour la fête du Mawlid (fête de la naissance du Prophète) au Cercle du Progrès à Alger à l'été 1932⁹⁶ :

Répandez la science (*al-ʿilm*) autour de vous, parcourez-la du regard, examinez-la avec sagacité

Ô mes amis, ravivez l'arabité (*al-ʿurūba*), les Arabes (*banū l-ʿarab*) sont plus dignes (*aḥrā*) par l'arabité

Diffusez son *dād*⁹⁷ voilé, qu'à cette génération (*al-ḡīl*), il soit une pleine lune dans la nuit [litt. le ciel] des fautives oralités (*al-laḡī*) [litt. langues fautives],

Répondez à l'appel (*daʿwa*) du prédicateur, qui ne demande de salaire qu'à Dieu en vérité⁹⁸

Dans toutes les fêtes et cérémonie, en particulier à la fin de l'année scolaire, l'Association des Oulémas invitait une ou plusieurs associations artistiques à venir se produire⁹⁹. À Constantine c'était souvent l'association *Muḥibbī l-Fann* pour la musique et le théâtre, qu'évoque Si Brahim Ammouchi :

⁹⁵ Cf. COURREYE Charlotte, « L'école musulmane algérienne d'Ibn Bādīs dans les années 1930, de l'alphabétisation de tous comme enjeu politique », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 15 novembre 2014, n° 136, pp. 203-222.

⁹⁶ AL-ʿĪD ĀL-ḤALĪFA Muḥammad, « *Ḥaṭṭaka Allāh li-l-ʿibād kitāban* (Dieu t'a tracé un Livre pour les croyants », *al-Šihāb*, n° 8, année 8, août 1932, p. 410-413.

⁹⁷ La langue arabe est appelée « langue du *dād* », une des lettres emphatiques de son alphabet.

⁹⁸ IBN SMĪNA Muḥammad (éd.), *Takmila dīwān Muḥammad al-ʿĪd Āl Ḥalīfa* (Complément au Diwan de Muḥammad al-ʿĪd Āl Ḥalīfa), Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1997, p. 34.

⁹⁹ Sur le même phénomène dans les années 1940, Cf. ACHOUR Nadjib, *Entre tradition et réforme*, n. p., pp. 58-59 et pp. 450-451.

Dans cette nouvelle société furent créées deux sections plus une chorale, une section musicale dont j'avais la direction et la deuxième artistique entre les mains de Si Mohamed Tchaker. Quant à la chorale, elle était confiée à Abdelhamid Bedjaoui, qui était aussi un grand acteur ; du reste il était très connu à Constantine par sa voix grave. La Présidence de « Mouhibine El-Fen » était confiée à Si Abdelmajid Rahmouni. Dans notre local, qui se trouvait en ce moment, rue Alexis Lambert (actuellement rue Benbadis), nous recevions des maîtres de la musique [...].¹⁰⁰

L'adresse du local de l'association doit nous interpeller, puisque la rue Alexis Lambert est celle de l'Imprimerie Algérienne Musulmane et de la rédaction du *Ṣihāb* : des lieux appartenant à l'Association des Oulémas à Constantine devenaient ainsi le siège de nombreuses associations musulmanes, tout comme l'AOMA était elle-même l'hôte du Cercle du Progrès à Alger. Les cercles ou clubs (*nādī-s*) étaient des lieux d'échanges et de détente – ils comportaient souvent une petite buvette sans alcool – qui favorisèrent l'émergence du nationalisme algérien¹⁰¹. Omar Carlier a particulièrement étudié ces lieux de sociabilité :

L'entre-deux-guerres est bien l'époque privilégiée du nadi, là où l'intellectuel franc-maçon a l'occasion de converser avec le cheikh salafi, là où convergent des formations et des sensibilités hétérogènes. Instituteurs, commerçants, professions libérales, lettrés de la fonction publique musulmane et de l'islam, éditorialistes et journalistes, tous liés aux forces politiques, religieuses et intellectuelles modernistes, s'y retrouvent à l'occasion, ou régulièrement [...] Le nadi n'est ni homogène, ni unique. Les ulémas y occupent une place croissante mais rarement hégémonique.¹⁰²

L'AOMA était effectivement associée à plusieurs *nādī-s* où elle organisait des conférences et des réunions, comme le *Nādī l-Ittiḥād* à Constantine (Cercle de l'Union) et le *Nādī l-Taraqī* (Cercle du Progrès) à Alger¹⁰³. Ces activités étaient autant de moyens de diffuser et de renforcer l'idée de *umma* algérienne musulmane, par la prise d'initiative et l'autonomisation des musulmans en Algérie.

¹⁰⁰ AMOUCI Si Brahim, *Mémoires*, pp. 13-22 sur la musique et le théâtre.

¹⁰¹ CARLIER Omar, *Entre nation et jihad*, pp. 62-63 et pp. 80-81.

¹⁰² CARLIER Omar, *Entre nation et jihad*, p. 43.

¹⁰³ EL OKBI Nacim, « Le Nadi El Taraqqi ou Cercle du Progrès à Alger : origine, activités, rôle dans l'affirmation d'une identité algérienne (1927-1962) », communication pour la journée d'étude « L'Appel pour une trêve civile en Algérie (22 janvier 1956) » au Centre des Glycines, Alger. Url : <https://glycines.hypotheses.org/478> Consulté le 3 septembre 2016.

Elles ne se limitaient pas à l'Algérie puisque des cercles furent créés par la délégation de l'AOMA en France, composée d'al-Fuḍayl al-Wartilānī, envoyé en France en 1936, rejoint par Sa'īd Ṣālḥī (Saïd Salhi ; 1902-1986). Il n'est évidemment pas anodin que tous deux soient originaires de Kabylie, c'était de cette région que venaient la plupart des émigrés algériens en France¹⁰⁴. Le siège de l'association qu'avait créée l'AOMA, *al-Tahqīb*, et son premier cercle (*nādī*) à Paris s'installèrent cité Bisson dans le 20^e arrondissement, rapidement d'autres virent le jour dans le 11^e, passage Charles Dallery, dans le 13^e rue Michel, dans le 18^e rue Jessaint, et dans la région parisienne : Clichy, la Plaine-Saint-Denis, Saint-Denis, Gennevilliers¹⁰⁵. Une quinzaine de cercles furent ainsi créés en France, principalement en région parisienne, qui enseignaient l'arabe aux Algériens émigrés en France, qui étaient au nombre de 120 000 en 1939¹⁰⁶. Les journaux de l'Association des Oulémas annoncent chaque ouverture de cercle en France, comme elle le fait pour les associations qui naissent en Algérie. Par exemple, le numéro d'*al-Baṣā'ir* du 2 juillet 1937 titre dans les pages centrales du journal « Une branche de l'Association de l'Éducation (*ḡam'iyat al-tahqīb*) à la Plaine Saint-Denis, Paris ». Cet article permet de savoir que le financement de tels cercles en métropole fonctionne de la même façon qu'en Algérie, sur les participations des adhérents et les dons des sympathisants (particulièrement les commerçants et les plus aisés)¹⁰⁷.

Toutes ces activités étaient conçues en liens étroits avec les écoles de l'AOMA, qu'Ibn Bādīs avait organisées, avec d'autres Constantinois impliqués dans le mouvement d'éducation parmi lesquels Aḥmad Būṣamāl (cofondateur de « l'imprimerie algérienne musulmane»), sous la forme d'une association (loi 1901) nommée *al-Tarbiya wa l-ta'lim*.

¹⁰⁴ STORA Benjamin, *Les immigrés algériens en France, Une histoire politique, 1912-1962*, Paris, Hachette, 2009, p. 18.

Voir à ce sujet SAYAD Abdelmalek, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Le Seuil, 1999, 437 p.

¹⁰⁵ Ce sont les cercles cités par l'Association elle-même en avril 1938, dans un courrier de revendications adressé au Ministre de l'Intérieur, au Ministre de l'Éducation et au Gouvernement Général de l'Algérie. FR ANOM ALG GGA 3CAB28. Courrier sur papier à en-tête du « Nadi-Ettahdib, Association d'Education et d'Instruction pour les Musulmans Nord-Africains », reçu par le Cabinet GGA le 14 avril 1938.

¹⁰⁶ STORA Benjamin, *Les immigrés algériens en France*, p. 40.

¹⁰⁷ 'ABD AL-ĠAFFĀR al-Ṣiddīq, « Far' ḡam'iyat al-tahqīb fī Lablān Sāndūnī, Bārīs (Une branche de l'Association de l'Éducation à la Plaine Saint-Denis, Paris) », *Al-Baṣā'ir*, 2 juillet 1937, n°73, p. 7.

2.2 Ouvrir des écoles privées dans l'Algérie colonisée : quel public, quel personnel, quels moyens ?

Née en octobre 1930 de son expérience d'une vingtaine d'années d'enseignement, l'association *al-Tarbiya wa l-ta'lim* assurait une organisation structurée, la possibilité de collectes de fonds et de recrutements. Dès juin 1931, les statuts de l'association furent modifiés pour permettre le développement de sections locales de gestion des écoles, affiliées à l'Association de Constantine.

L'Association, mentionne Madjid Merdaci, va ainsi et progressivement diffuser son enseignement à travers le département de Constantine qui verra la création de quarante-trois sections : neuf à Annaba, huit à Jijel, cinq à Constantine, cinq à Mila, quatre à Skikda, quatre à Batna, trois à Oum El Bouaghi et deux à Sétif (...) autant de structures associatives qui développent une vie organique régulière, tiennent des Assemblées générales et procèdent à des changements dans leurs comités directeurs.¹⁰⁸

Dans ce domaine comme dans d'autres, l'AOMA n'innovait pas. Elle n'était pas la première à fonder des écoles privées, réservées à l'enseignement de la langue arabe et de la religion. Elle faisait suite à des initiatives de personnalités locales, qui étaient souvent issues des *zāwiya*-s, parmi lesquelles l'on retrouve 'Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs, à son retour à Constantine après des études à Tunis et au Hedjaz. Il enseigna dès le début des années 1920 à titre privé, dans les locaux offerts par son père, en bons termes avec l'administration. En 1930, il fonda officiellement une association appelée « *Ġam'iyat al-Tarbiya wa l-ta'lim* » (Association pour l'éducation et l'enseignement), dont le nom en français était « Association pour l'Éducation et l'Instruction Professionnelle des Enfants Musulmans », pour diffuser l'enseignement, faciliter l'obtention d'autorisations et le recrutement d'enseignants. L'utilisation du duo *al-tarbiya wa l-ta'lim* apparaît clairement comme une influence proche-orientale, ce que corrobore un article d'*al-Manār* publié dans *al-Šihāb* sur ces deux notions¹⁰⁹.

L'AOMA ne fit donc que prolonger et élargir l'action initialement lancée par son président. Un système de filiales d'*al-Tarbiya wa l-ta'lim*, rattachées sous l'autorité de l'AOMA vit donc le jour. Ce réseau s'implanta rapidement dans l'Est de l'Algérie, région du

¹⁰⁸ Voir MERDACI Abdelmadjid, « "Djam'iyat ettarbiya oua etta'lim", pp. 97-107.

¹⁰⁹ *Al-Šihāb*, « *al-Tarbiya al-islāmiyya wa l-ta'lim al-islāmī* (L'éducation musulmane et l'enseignement musulman) », année 11 (1935), n° 1, pp. 26-27, extrait d'*al-Manār*, année 1933, vol. 34, n° 7, p. 544-548.

cheikh Ibn Bādīs et de nombreux de ses disciples. Le système de cotisations à l'association *al-Tarbiya wa l-ta'lim* permettait de constituer un fond de roulement¹¹⁰. Les professeurs n'étaient payés que par les participations des parents, organisées selon les revenus des familles :

Chaque membre doit verser deux francs chaque mois. Les cours pour garçons et filles sont gratuits pour les plus pauvres, les cours pour analphabètes de même, la conférence religieuse est gratuite pour tous.¹¹¹

La collecte de fonds, souvent auprès des grandes familles de commerçants qui soutenaient l'AOMA, venait compléter ces participations des familles. De grands commerçants de tabac ou de cuir, comme les Ibn Šikū (Bentchicou) et les Ibn Turkī (Ben Turki) qui firent fortune après la Première Guerre mondiale¹¹², dont on retrouve les publicités dans les journaux de l'Association¹¹³, *al-Šihāb* et *al-Baṣā'ir*, sont recensés parmi les donateurs de l'AOMA. Ces grands commerçants, à l'interface entre le monde colonial des affaires et leur communauté, sont des pivots de l'action réformiste, religieux et politique. Omar Bentchicou par exemple, membre du Conseil d'administration d'*al-Tarbiya wa l-ta'lim* était très bien inséré dans la société militante réformiste de Constantine dans l'entre-deux-guerres : membre de l'AOMA, il était le beau-frère du Dr Bendjelloul, de la Fédération des Élus de Constantine¹¹⁴. Dans le même temps, il était membre de la Chambre de commerce de Constantine : en 1936, nouveau délégué à la Chambre et « plus jeune Musulman de la Chambre de Commerce de Constantine » qui avait « en quelques années transformé une modeste et rudimentaire fabrique de Constantine en une grande usine occupant à Constantine et en Algérie une place prépondérante », il fut appelé pour remplacer au pied-levé l'un des

¹¹⁰ *Al-Šihāb* et *al-Baṣā'ir* en publiaient régulièrement la liste des noms, à côté des sommes données.

¹¹¹ FR ANOM ALG GGA 3CAB79. Tract en arabe de l'association *al-Tarbiya wa l-ta'lim*. Non daté (1934 ?).

¹¹² MEYNIER Gilbert, *L'Algérie révélée: la guerre de 1914-1918 et le premier quart du XXe siècle*, Genève, Librairie Droz, 1981, p. 346.

¹¹³ Voir par exemple la dernière page du *Šihāb* de janvier 1938.

¹¹⁴ FROMAGE Julien, « La Fédération des élus musulmans du département de Constantine : à l'Est se lève la notabilité (1930-1943) ? », colloque « Pour une histoire critique et citoyenne. Le cas de l'histoire franco-algérienne », 20-22 juin 2006, Lyon, ENS LSH, 2007.

URL : http://ens-web3.ens-lsh.fr/colloques/france-algerie/communication.php3?id_article=233 Consulté le 16 mars 2011.

participants à une mission commerciale française en Afrique Occidentale Française (AOF) dont il rédigea le compte rendu¹¹⁵.

Le réseau d'écoles se développa donc dans tout le territoire algérien par le biais d'envois de professeurs de l'AOMA, chargés de monter des sections locales, des cours dans les mosquées ou dans des locaux attribués à la fondation d'une école privée musulmane. L'expérience du cheikh al-Sa'īd al-Zammūshī (Saïd Zemmouchi ; 1904-1960) est significative. À son retour de la Zaytūna au tout début des années 1930, il se mit à la disposition de l'AOMA comme enseignant. Après quelques mois comme assistant du cheikh Ibn Bādīs à Constantine, il se dirigea vers Mascara. Des habitants auraient demandé à ce que leur soit envoyé un enseignant de l'AOMA dans leur ville. Originaire lui-même du Constantinois, le cheikh al-Zammūshī s'installa dans l'Ouest algérien, où les activités de l'AOMA au tout début des années 1930 étaient encore balbutiantes. Il utilisa le cercle des jeunes qui existait déjà, pour débiter des cours aux jeunes et aux adultes. Il créa ainsi un réseau de membres qui, après quelques années fut le moteur de la construction d'une mosquée et d'une école, sous sa direction. Exilé à Alger par l'Administration française qui vit d'un mauvais œil ce développement rapide des activités de l'AOMA dans la ville, le cheikh ne put revenir qu'à Oran après ses deux mois de résidence surveillée. Nommé responsable d'Oran et de sa région par l'AOMA, il y fonda la *Madrasat al-Falāḥ* en 1937, et des écoles dans les différents quartiers d'Oran¹¹⁶.

La particularité de ces écoles était de ne pas se restreindre à un apprentissage de la langue arabe associé aux traditionnelles sciences religieuses que sont l'étude du Coran, du hadith et du fiqh, à partir de gloses et de commentaires¹¹⁷. Les enseignements de ces écoles intégraient les sciences religieuses, pilier essentiel de l'enseignement musulman, mais dans

¹¹⁵ BENTCHICOU Omar, membre de la Chambre de commerce de Constantine, *L'AOF vue de haut... et de près, relation de ma mission commerciale*, janvier-mars 1936, Alger, Imp. La Typo-Litho et Jules Carbonel, 1937, p. 4 et p. 10.

¹¹⁶ La biographie d'al-Sa'īd al-Zammūshī est reprise de FUDĀLĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a'lām al-iṣlāḥ fī al-Ġazā'ir (Grands noms de l'iṣlāḥ en Algérie)*, Imprimé par le fonds national pour la promotion des arts et des lettres et leur développement, Ministère de la Communication et de la Culture, Alger, Imprimerie Dār Hūmā, 1999-2000, vol. 1, pp. 135 et suivantes.

¹¹⁷ MAYEUR-JAOUEN Catherine, « La vie d'un étudiant en sciences religieuses à Tantâ (Égypte) à l'heure de la réforme (1899-1909) », *Cahiers de la Méditerranée*, n° 75, 2007, pp. 105-118.

une dynamique qui visait à concurrencer l'enseignement primaire de l'école française – ambition souvent revue à la baisse, en réalité, à cause du manque de moyens. Les professeurs devaient donc aussi enseigner l'histoire et la géographie, à partir de manuels égyptiens ou rédigés par les membres de l'association eux-mêmes, et le calcul. Des éléments de langue française devaient compléter le cursus. La loi coloniale l'imposait mais c'était aussi considéré par les fondateurs comme un moyen de faire entendre leurs revendications¹¹⁸. La compétence et la disponibilité des professeurs et les problèmes financiers contrecarraient souvent cette volonté.

La pédagogie était renouvelée, par rapport au système traditionnel, associé dans différents mémoires d'Algériens de l'époque aux coups de bâtons et à l'apprentissage par cœur sans compréhension¹¹⁹. Les Oulémas, suivant le modèle de l'enseignement d'Ibn Bādīs et de l'association *al-Tarbiya wa l-ta'lim* auparavant, utilisaient des salles de classe, sur le modèle européen, avec tableau noir et bancs-tables, au lieu de la traditionnelle *ḥalqa* sur la natte. Ils étaient attentifs à l'explication autant qu'à la mémorisation. Ils suivaient en cela tant le modèle français présent en Algérie que le modèle égyptien, où les tableaux noirs avaient fleuri au tout début du XX^{ème} siècle, dans le sillage de la réforme d'al-Azhar en 1910¹²⁰.

Dans les faits, ce système qui semble très fonctionnel en apparence, strictement hiérarchisé, dépendait des personnels enseignants. Chaque enseignant faisait ce qu'il pouvait avec les moyens qu'il avait, et le Constantinois pionnier resta durant toute la période beaucoup plus développé que d'autres régions. Ce qui nous intéresse ici n'est pas de faire un inventaire exhaustif du système éducatif de l'AOMA dans le détail, ce qui a été fait par Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā' à la fin des années 1980 en quatre volumes, et dans une

¹¹⁸ *Al-Šihāb* (rédaction), « *Ta'lim al-luġatayn ɗarūrī lanā* (L'enseignement des deux langues est pour nous une nécessité) », n° 47, 16 août 1926, p. 2.

Al-Šihāb (rédaction), « *Ta'allum al-luġāt al-muḥtaǧǧ ilayhā* (L'apprentissage des langues dont on a besoin) », n° 2 de l'année 11, 5 mai 1935, p. 77-78.

FR ANOM ALG GGA 3CAB39. Alger, le 15 décembre 1938.

¹¹⁹ Voir par exemple TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien, Tome 1 : rêves et épreuves*, Alger, Casbah, 2006, p. 29 ; BENNABI Malek, *Mémoires*, p. 22.

¹²⁰ RAINEAU Thomas, « « Des tableaux noirs à l'ombre du minbar » », *Cahiers de la Méditerranée*, n° 75, 2007, pp. 90-104.

moindre mesure par Ali Mérad¹²¹. Il nous importe seulement de poser le cadre historique qui permette la compréhension des enjeux autour de l'éducation après l'indépendance. Nous retracerons donc l'évolution des écoles, à partir d'initiatives individuelles qui se transformèrent petit à petit en un système centralisé des différentes écoles de l'AOMA.

Organisation des cours et équipe éducative à Constantine

Pour pénétrer dans cet univers de l'enseignement « réformiste », prenons l'exemple de Constantine, en raison de son caractère pionnier et des nombreuses sources disponibles à son sujet. S'y déroulaient, à al-Ġāmi' al-Aḥḍar, les cours complémentaires, permettant de poursuivre des études religieuses après le cycle primaire, dans le but de s'inscrire dans une des universités-mosquées, souvent à la Zaytūna.

En rassemblant des écoles « réformées » montées dès le début du XXe siècle à l'initiative de cheikhs locaux, ou en mettant en place des écoles selon un réseau tissé par la direction centrale, le but de l'association était d'arriver à uniformiser progressivement les méthodes et les contenus des écoles d'al-*Tarbiya wa l-ta'lim*, suivant le modèle élaboré par Ibn Bādīs et ses collègues à Constantine. Ces écoles furent pensées pour « répandre l'instruction arabe et française », pour compenser les manques de l'Administration coloniale en matière de scolarisation des enfants « musulmans » en Algérie puisqu'en 1937, moins de 10% des enfants musulmans en âge d'être scolarisés l'étaient¹²², mais, dans une préoccupation explicitement sociale, elles visaient aussi dès les statuts de 1930 à « l'apprentissage professionnel parmi les filles et les garçons musulmans » (Art. 2)¹²³. Les enseignants étaient aussi chargés, d'un point de vue religieux, de « permettre à tous de distinguer entre l'islam et

¹²¹ FUDALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Al-masīra al-rā'ida li-l-ta'lim al-'arabī al-ḥurr bi-l-Ġazā'ir* (*Le parcours pionnier de l'enseignement arabe libre en Algérie*), Alger, Dār al-Umma, 1999-2000, 4 volumes.

MÉRAD Ali, *Le Réformisme musulman*, pp. 337-350.

¹²² Cf. BOUCHE Denise et PLUCHON Pierre, *Histoire de la colonisation française*, Paris, Fayard, 1991, p. 244-260.

¹²³ Voir MERDADI Abdelmadjid, « "Djam'iyat ettarbiya oua etta'lim" (1930-1957). Au carrefour des enjeux identitaires », *Insaniyat*, n° 35-36, 2007, pp. 97-107. Et les archives de l'association au Centre des archives de la Wilaya de Constantine : Fonds Associations, 2^e partie, liasse 25/2 « Association pour l'Éducation et l'Instruction Professionnelle des Enfants Musulmans ».

la superstition (*hurāfa*), entre la vérité (*al-ḥaqq*) et le faux (*bāṭil*) »¹²⁴, dans la droite ligne de la vision « réformiste ».

Les cours qui se déroulaient d’octobre à juin¹²⁵, selon un calendrier séculier imposé par celui de l’école française, étaient conçus à la fois comme une formation à part entière pour les enfants n’ayant pas accès à l’école française, et comme un complément pour les enfants qui suivaient en parallèle l’école publique¹²⁶. L’enseignement dispensé était mixte, comme en témoignent les tracts et articles de l’époque, mais aussi les photos de classe que l’on retrouve dans les ouvrages consacrés aux écoles de l’AOMA et, sans références, sur des sites internet ou des blogs consacrés à l’histoire de l’Algérie¹²⁷. Les adultes recevaient le soir des cours spécifiques d’alphabétisation. La participation financière était conditionnée aux ressources de la famille, dans un souci de large diffusion de l’enseignement. Pour financer les écoles, les traitements des enseignants, l’entretien des locaux, l’association faisait appel aux dons. Des appels réguliers aux dons étaient lancés par Ibn Bādīs à travers les journaux *al-Šihāb* et *al-Baṣā’ir* et des collectes étaient réalisées lors des fêtes de fin d’année.

Un tract en arabe de la *Ġam‘iyyat al-tarbiya wa l-ta’līm*, non daté mais conservé dans les archives françaises avec des documents de 1934, donne de nombreux éléments sur les contenus et les horaires des écoles de cette période, à partir de ce qui constituait le modèle de toutes les autres :

Association d’éducation et d’enseignement islamique à Constantine

Centre situé temporairement dans l’immeuble de l’association de bienfaisance Benhaj
‘Alī Mūsā, numéro 7.

Cours de langue arabe, de religion islamique (*al-diyāna al-islāmiyya*) et de sa culture
(*ādāb*) pour garçons et filles

¹²⁴ Al-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr, *Siġill*, p. 100. Cité par FUDALĀ’ Muḥammad al-Ḥasan, *Al-masīra al-rā’ida*, vol. 1, p. 29.

¹²⁵ FR ANOM ALG GGA 3CAB79. Préfet du Département de Constantine à GGA, le 30 octobre 1933.

¹²⁶ En témoigne, par exemple, un article du *Baṣā’ir* qui félicite des élèves d’al-Tarbiya wa l-ta’līm qui ont obtenu à l’école publique leur certificat d’études primaires, et publie leur photo. IBN BĀDĪS ‘Abd al-Ḥamīd, « Sur le chemin de l’enseignement et du progrès, les apports de l’association *al-Tarbiya wa al-ta’līm* », *Al-Baṣā’ir*, 21 octobre 1938, n° 136, p. 1-2.

¹²⁷ Notamment : FUDALĀ’ Muḥammad al-Ḥasan, *Al-masīra al-rā’ida*.

Heures d'enseignement : de quatre heures trente de l'après-midi à huit heures tous les jours, sauf le jeudi et le dimanche¹²⁸. La durée de la leçon ne dépasse pas une heure, temps nécessaire pour obtenir son diplôme en cinq ans.

L'élève qui étudie dans les écoles françaises et dans l'école de l'Association, obtient le diplôme primaire de l'école française en langue française, et connaît par le diplôme de la seconde sa religion et sa langue. Il a ainsi un enseignement complet des deux côtés, en tirant profit des deux (*fa yakūnu kāmīlan min al-nāhyatayn ġāmi'an bayna al-fā'idatayn*).

Cours du soir pour analphabètes par des membres de l'Association pour apprendre la lecture et l'écriture.

Conférences religieuses éducatives données par le Président de l'Association le dimanche matin à 10h et le jeudi soir à 21 heures trente, pour les membres de l'Association spécialement (réservé aux membres de l'Association).

Chaque membre doit verser deux francs chaque mois.

Les cours pour garçons et filles sont gratuits pour les plus pauvres, les cours pour analphabètes de même, la conférence religieuse est gratuite pour tous.

Les cours commencent le 15 octobre.

Pour devenir membre ou inscrire son fils ou sa fille, venir au siège de l'Association, chaque jour entre 17h et 19h.

L'Association veut ouvrir un cours de travaux manuels (*al-šinā'āt al-yadawiyya*) pour les filles, elle s'y efforce dès lors et on annoncera son ouverture quand cela sera confirmé, si Dieu le veut.

Mes frères, voici votre Association de jeunesse, sérieuse quant à l'éducation de vos garçons et de vos filles et des adultes parmi vous, déterminée à préserver vos filles de ce qui ne vous plaît pas, la seule autorité qui la [l'Association] gouverne est celle de Dieu, portez lui votre secours. Montrez par les actes, et non pas seulement par la parole, votre envie de science, de progrès, de vie heureuse.

« Encouragez-vous mutuellement à la piété et à la crainte révérencielle de Dieu. Ne vous encouragez pas mutuellement au crime et à la haine. [Coran V, 2.] »

Le Président de l'Association : 'Abd al-Ḥamīd b. Bādīs

L'Imprimerie algérienne musulmane de Constantine¹²⁹

Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā', étudiant d'Ibn Bādīs entre 1933 et 1936, évoque les noms des enseignants formant l'équipe des cours à Ġāmi' al-Aḥḍar dans ces années-là : « al-

¹²⁸ Les écoles privées étaient tenues de dispenser leurs cours en dehors des heures de l'école française.

¹²⁹ FR ANOM ALG GGA 3CAB79. Tract en arabe. Non daté (1934 ?)

Šarīf al-Šā'ifī, 'Abd al-'Alī al-Aḥḍarī, Mubārak al-Mīlī, al-Sa'īd al-Zammūšī, 'Abd al-Mağīd Ḥayraš, Ḥamza Būkūša ; il était aussi aidé par ses meilleurs étudiants : al-Fuḍayl al-Wartilānī, Bulqāsim al-Zağḍānī, al-Ġilālī al-Fārisī, 'Īsā al-Darrāğī, Muḥammad al-Milyānī »¹³⁰. Nous remarquons que parmi cette liste d'enseignants, au moins cinq font partie des animateurs de l'AOMA au cours des années 1930 à 1950 (al-Mīlī, al-Zammūšī, Būkūš., Al-Wartilānī, al-Fārisī). Il n'est pas étonnant de voir que le réseau constitué autour du cheikh Ibn Bādīs dans le cadre de l'enseignement rayonne ensuite parmi les activités de l'AOMA. L'on comprend dès lors aussi les logiques de légitimation des anciens élèves se rattachant plus tard à la figure d'Ibn Bādīs pour se placer dans le paysage de l'*išlāḥ* algérien.

C'est dans le but de fédérer la *umma* musulmane algérienne par une culture commune que fut pensé l'enseignement d'Ibn Bādīs, dans un sens large, comprenant aux côtés de la *madrasa* les activités « extrascolaires » qu'offrent le *nādī* (le cercle), la troupe théâtrale ou le club sportif, activités dans lesquelles l'AOMA s'engagea fortement dès ses débuts.

Le premier Congrès des professeurs libres, en 1937

Progressivement, la constellation d'écoles dirigées par des membres de l'AOMA fut donc placée sous la tutelle de l'association constantinoise, et de son président Ibn Bādīs. Cette double fonction de président d'*al-Tarbiya wa l-ta'lim* et de l'AOMA témoigne de l'imbrication entre écoles d'*al-Tarbiya wa l-ta'lim* et l'AOMA, la première devenant comme une branche de la seconde.

Un article qui parut dans le journal *al-Baṣā'ir* appelait les professeurs libres rattachés à l'AOMA à participer au premier Congrès des professeurs libres les 22 et 23 septembre 1937, pour discuter et échanger des idées, de façon à « accéder à une unification de l'enseignement arabe »¹³¹. Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā' rapporte qu'une initiative similaire avait déjà été lancée en 1935 par Ibn Bādīs. Ce dernier avait alors rédigé un rapport sur l'enseignement dans les mosquées, al-Ibrāhīmī un rapport sur l'analphabétisme, Muḥammad b. al-'Ābid, Ba'zīz b. 'Umar et Muṣṭafā b. Ḥallūš avaient écrit sur l'enseignement au *kuttāb*

¹³⁰ FUḌALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Al-masīra al-rā'ida*, vol. 1, p. 40.

¹³¹ IBN BĀDĪS 'Abd al-Ḥamīd, « *Mu'tamar al-mu'allimīn al-aḥrār* (Congrès des professeurs libres), *al-Baṣā'ir*, n° 80, 3 septembre 1937, p. 5.

(*al-maktabī*), et al-‘Arbī al-Tabassī s’était chargé du rapport sur la propagande (*da‘wa*) et la guidance (*iršād*). Le tout avait été publié dans le *Siġill mu’tamar ġam’iyyat al-‘ulamā’* en 1935¹³².

Il est probable que l’AOMA s’est inspirée du fonctionnement de l’Association des instituteurs d’origine indigène, fondée à Oran en 1921, bien que diamétralement opposée d’un point de vue idéologique. Cette association était animée par des instituteurs dont beaucoup étaient naturalisés et défendaient l’assimilation politique et culturelle¹³³. Son organe de presse, *La Voix des Humbles*, suscita ainsi de nombreuses polémiques avec les journaux de l’AOMA. Le modèle de cette association d’instituteurs put cependant être utile à l’AOMA pour construire sa propre démarche, que ce soit en mimétisme ou en opposition, ou bien les deux à la fois. En Égypte, des syndicats d’instituteurs s’étaient formés dès les années 1920, peut-être les Oulémas en avaient-ils aussi connaissance¹³⁴.

Dans l’objectif de ce congrès de 1937, Ibn Bādīs (et le comité directeur de l’AOMA qui apparaît plus loin dans le texte) enjoignit les professeurs à rédiger et faire parvenir à l’AOMA des rapports : les moyens d’unifier l’enseignement et les méthodes. Elle leur demandait un récit de leur expérience dans l’enseignement et l’éducation, leur avis sur les manuels ; leur avis sur l’enseignement des filles musulmanes et les moyens de le réaliser ; leur avis sur les moyens utilisés pour instruire la femme musulmane par la vie des *salaf*. L’AOMA voulait aussi obtenir des rapports détaillés sur le niveau d’acceptation de leurs écoles par la *umma*. Un article fit le compte rendu du congrès, dans le numéro du 30 septembre 1937 d’*al-Baṣā’ir* : lecture ayant été faite des rapports apportés par les présents, suivie d’une légère (*hafīf*) discussion, une commission fut désignée pour en faire un résumé (*talhīṣ*). Le Congrès fut suivi directement d’une assemblée générale de l’AOMA, pendant laquelle le secrétaire du congrès fit état des avancées et soumit au vote de l’assemblée la décision de faire de ce travail une base pour le programme d’enseignement¹³⁵.

¹³² AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Baṣīr, *Siġill*.

¹³³ COLONNA Fanny, *Instituteurs algériens, 1883-1939*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1975, pp. 170-171.

¹³⁴ ABU-L-AS’AD Muhammad, « Les enseignants égyptiens. Un siècle de syndicalisme », *Égypte/Monde arabe*, Première série, n° 18-19, 1994, en ligne. URL : <http://ema.revues.org/77> Consulté le 10 septembre 2016.

¹³⁵ *Al-Baṣā’ir* (rédaction), « *Mu’tamar al-mu’allimīn al-aḥrār* (Congrès des professeurs libres) », n° 83, 30 septembre 1937, p. 8

L'enseignement au sein de l'AOMA se structura ainsi dès les années 1930, au moyen de rapports et de commissions, dont les décisions étaient soumises au vote en assemblée générale, à la manière d'un parti politique ou d'un syndicat. Ce passage d'initiatives locales à une structuration nationale du mouvement d'enseignement est significatif de la montée du nationalisme et d'une certaine conscience sociale. Cela s'ajoute, dans le cas des Oulémas, à la volonté de protéger les jeunes musulmans de la dépravation des mœurs, encouragées par la faible scolarisation en Algérie coloniale.

III. Heurs et malheurs de l'intégration des Oulémas dans le champ politique

La construction de la structure associative et la quête d'une centralité sociale entraînent irrésistiblement l'AOMA vers le champ politique. Au fil de l'actualité coloniale, des liens furent tissés avec les associations préexistantes et avec les partis politiques naissants. Bien souvent, le même public sociologique était touché par ces mouvements, bien que de réelles divergences idéologiques les différencient. La porosité entre les mouvements, les passages de l'un à l'autre ou les doubles appartenances s'observent de façon évidente à cette époque. Ainsi la Fédération des Élus comptait-elle de nombreux membres de l'AOMA dans ses sympathisants¹³⁶ et il est connu que Aḥmad Riḍā Ḥūhū (Ahmed Reda Houhou ; 1911-1956), célèbre écrivain membre de l'Association des Oulémas, était proche de militants communistes comme Šabbāḥ al-Makkī (Chebbah Mekki ; 1894-1990), également membre de l'AOMA, avec qui il avait partagé jeune les activités d'une troupe théâtrale et d'une équipe sportive de Sidi Okba¹³⁷. L'action des Oulémas dans les années 1930 s'organisait principalement autour des missions d'enseignement et de la diffusion de leurs conceptions de l'islam, par la presse et les prêches dans les mosquées. En 1933, l'interdiction aux oulémas de l'association de prêcher dans les mosquées officielles (décret Michel) provoqua une vague de protestations au sein des milieux réformistes¹³⁸. Un Congrès Réformiste se tint entre le 15 et

¹³⁶ FROMAGE Julien, *Innovation politique et mobilisation de masse.*, p. 131.

¹³⁷ SPORTISSE William, *Le Camp des oliviers. Parcours d'un communiste algérien. Entretien avec Pierre-Jean Le Foll-Luciani*, Rennes, PUR, 2012, pp. 158-159.

¹³⁸ *Al-Šihāb*, « *Man' al-ta'īm al-dīnī bi-l-masāğid* (L'interdiction de l'enseignement religieux dans les mosquées) », n° 4, année 9, 16 mars 1933, p. 188.

BŪ AL-ŠAFŠĀF 'Abd al-Karīm, *Ġam' iyyat al-'ulamā*, p. 166.

le 17 septembre 1935, juste après le cinquième Congrès des Étudiants Musulmans d’Afrique du Nord où le mouvement de l’*iṣlāḥ* était représenté notamment par al-Ibrāhīmī¹³⁹. Ce fut un moment de grande effervescence.

Le Comité de direction de l’Association des Oulémas Musulmans Algériens prit à cette époque la décision de lancer des équipes de *muṣliḥūn* chargées de rallier les habitants des provinces, par l’installation d’écoles et de lieux de discussion (les *nawādī*, cercles), et par une forte propagande culturelle. L’AOMA se développa ainsi par l’extension de comités locaux, créés à l’initiative des habitants après le passage d’un membre de l’association, et de réseaux culturels et sportifs, ciblant plutôt la jeunesse. Des réseaux dont elle entendait être le pivot central.

À partir de 1936, avec le Congrès Musulman Algérien, on observe dans les journaux de l’Association une politisation accrue du mouvement, bien que les statuts stipulent comme pour toutes les associations « musulmanes » de l’époque qu’elle est apolitique¹⁴⁰. Ces précautions s’imposaient pour ne pas inquiéter les autorités françaises et obtenir leur autorisation, mais la réalité était autre. L’action des Oulémas en faveur de l’enseignement de la langue arabe et des principes de l’islam au sein de leurs écoles privées les conduisit à se positionner sur le plan politique en opposition à l’Administration coloniale. La revendication d’une identité propre aux « musulmans » d’Algérie, bien que défendue dans le cadre des instances légales et par le biais de délégations ou de communications publiques, ne pouvait être que politique. Elle fut rapidement perçue comme telle par l’Administration, comme en témoignent les nombreux rapports de police disponibles à leur sujet. Ils furent, selon les périodes et l’actualité politique correspondante, tantôt considérés comme des « nationalistes », tantôt comme des suiveurs.

Cette hésitation sur les motivations politiques de l’AOMA est liée à l’existence d’un nationalisme légaliste (Élus-UDMA) et d’un nationalisme indépendantiste (ENA-PPA). La première catégorie tenta de faire progresser les droits des musulmans algériens en s’insérant pleinement dans les espaces de représentation accordés par l’Administration coloniale. C’est à ce nationalisme légaliste qu’appartenait l’AOMA.

¹³⁹ AGERON Charles-Robert, *Histoire de l’Algérie contemporaine*, tome 2, Paris, P.U.F., 1979, pp. 435-440.

¹⁴⁰ Voir en particulier les n° 4 et n° 5 d’*al-Šihāb*, année 12 (1936), autour du Congrès.

3.1 Une action légaliste en accord avec la Fédération des Élus

Le cheikh Ibn Bādīs était un homme d'engagements : engagement personnel dans l'étude et dans le travail d'enseignant ou d'homme de presse, engagement religieux et intellectuel en faveur de l'*iṣlāh*, mais aussi engagement politique, en lien avec les organisations militantes de l'Algérie des années 1930. Les Oulémas s'inscrivirent dans le paysage politique algérien de l'époque peu de temps après leur création, et particulièrement dans le Constantinois, sous son impulsion. Ils étaient proches de la Fédération des Élus, et à Constantine, Ibn Bādīs et Ibn Ğallūl (Bendjelloul), proches cousins¹⁴¹, échangeaient et agissaient souvent ensemble sur la scène publique. Cela ne se restreignait pas au seul champ des idées puisqu'en 1935 à Constantine, les bulletins de vote pour Ibn Ğallūl furent fabriqués par l'imprimerie appartenant à 'Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs, où était imprimé le journal *al-Šihāb*. Ce soutien aurait d'ailleurs deux ans auparavant causé la colère du père d'Ibn Bādīs, lui-même candidat aux élections dans le Constantinois¹⁴². À Tlemcen, en 1935, c'est le cheikh al-Ibrāhīmī qui organisait l'union entre partis « indigènes » opposés¹⁴³.

Sur la question des droits civiques en particulier, les deux mouvements menèrent la bataille parallèlement. Malgré une période de froid, initiée par une grande polémique entre Ibn Bādīs et Ibn Ğallūl par voie de presse, à partir de septembre 1936 autour de la *zarda* (la visite au cimetière accompagnée d'un repas autour des tombes) organisée par l'Élu¹⁴⁴ et de l'article « La France c'est moi » auquel répondit Ibn Bādīs avec ferveur¹⁴⁵, cette alliance fut rarement remise en cause. Les Élus portaient régulièrement aux Délégations financières des

¹⁴¹ FROMAGE Julien, « La Fédération des élus musulmans du département de Constantine : à l'Est se lève la notabilité (1930-1943) ? », colloque Pour une histoire critique et citoyenne. Le cas de l'histoire franco-algérienne, 20-22 juin 2006, Lyon, ENS LSH, 2007, http://ens-web3.ens-lsh.fr/colloques/france-algerie/communication.php3?id_article=233

¹⁴² FR ANOM ALG GGA 3CAB79. Sûreté Départementale de Constantine à GGA, Constantine, 29 janvier 1935.

¹⁴³ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol. 1, Alger, Casbah éditions, 2006, p. 23.

¹⁴⁴ Cf. McDOUGALL James, « La mosquée et le cimetière. Espaces du sacré et pouvoir symbolique à Constantine en 1936 », *Insaniyat*, n° 39-40, 2008, pp. 79-96.

¹⁴⁵ « La France, c'est moi ! » publié par Farḥāt 'Abbās dans *L'Entente* le 23 février 1936, et la réponse d'Ibn Bādīs : « Propos de clarté (*kalima ṣarīḥa*) », publié dans *Al-Šihāb* en avril 1936 (année 12, n° 1). Il faut noter que cette polémique dans les journaux n'empêcha pas un dialogue continu entre les deux hommes.

propositions nourries par leurs discussions avec l'Association des Oulémas. Une motion des Élus de la section arabe de la Haute Assemblée Financière Algérienne portant sur les écoles musulmanes privées est révélatrice de ce phénomène, en juin 1938 : on y retrouve presque mot pour mot les arguments d'Ibn Bādīs pour dénoncer les mesures prises contre les écoles libres musulmans par le décret Chautemps du 8 mars 1938¹⁴⁶. Il est intéressant de remarquer que l'entente s'est poursuivie après le décès d'Ibn Bādīs, entre la nouvelle Union Démocratique du Manifeste Algérien (UDMA) et l'AOMA¹⁴⁷.

Les Élus et l'AOMA furent surtout à l'origine du Congrès musulman algérien (« *al-mu'tamar al-islāmī al-ġazā'irī* »), avec le Parti Communiste Algérien, en 1936¹⁴⁸. Le Parti Communiste Algérien dépendait directement du Parti Communiste Français jusqu'en 1936 et l'indépendance vis-à-vis du PCF avait été arrachée¹⁴⁹. Il s'efforça alors d'« arabiser » le parti : Emmanuel Sivan estime que 16,5% des militants communistes étaient « indigènes » en 1936, chiffre qui monta à 20% en 1937¹⁵⁰. L'alliance avec les communistes peut sembler contre nature concernant les Oulémas, en raison de leur vision de la religion. Cette alliance fut pourtant justifiée par Ibn Bādīs dans le journal *al-Rābiṭa al-'arabiyya* en 1938. Il y rendait hommage « aux efforts déployés par les communistes militants pour se pencher sur notre misère et pour combattre nos oppresseurs », sans toutefois adhérer aux idées communistes : « reconnaître un bienfait et subir une influence au point de suivre un parti constituent deux

¹⁴⁶ Motion reproduite dans *Al-Šihāb*, « *Al-'arabiyya fī al-niyyābāt al-māliyya* (La langue arabe dans les délégations financières) », année 14, n° 3, juin 1938, p. 138-140.

¹⁴⁷ Voir RAHAL Malika, *L'Union Démocratique du Manifeste Algérien (1946-1956). Histoire d'un parti politique, L'autre nationalisme algérien*, thèse sous la direction de Benjamin Stora, soutenue à l'INALCO en 2007, deux volumes, n. p., p. 111 et pp. 188-189..

¹⁴⁸ MARYNOWER Claire, « 1936. Le Front populaire en Algérie et le Congrès musulman algérien », in BOUCHÈNE Abderrahmane, PEYROULOU Jean-Pierre, SIARI TENGOUR Ouanassa, THÉNAULT Sylvie (dir.), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale 1830-1962*, Paris / Alger, La Découverte / Barzakh, 2012, pp. 401-404.

¹⁴⁹ AGERON Charles-Robert, « Le parti communiste algérien de 1939 à 1943 », *Vingtième Siècle*, n° 12, octobre-décembre 1986, pp. 39-50.

¹⁵⁰ SIVAN Emmanuel, *Communisme et nationalisme en Algérie : 1920-1962*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1976, p. 86.

choses bien différentes »¹⁵¹. Tous étaient animés d'une même volonté de représentation du peuple algérien dans le cadre du dialogue avec les autorités françaises, du Front populaire.

Dans l'élan du Congrès Musulman Algérien, des initiatives furent prises pour encourager les initiatives communes. Cette volonté d'union et de mise en commun des forces vives fut particulièrement forte dans les mouvements de jeunesse, comme en témoignent les réunions hebdomadaires par petits groupes organisées par la section des Jeunesses du Congrès Musulman Algérien de la Casbah d'Alger dans les années qui suivirent le Congrès¹⁵². Dans une note du 23 mai 1938, il est ainsi fait état de réunions hebdomadaires organisées par la 2^e section des JCMA d'Alger (la Casbah), pour « développer et contrôler leurs idées politiques »¹⁵³ par petits groupes de dix. L'organisation au printemps 1937 d'une grande fête de la jeunesse, dont l'appel est signé par des organisations aussi variées que « les Jeunesses Socialistes, les Jeunesses Communistes, les Jeunes d'Amsterdam Pleyel, les Jeunesses du Congrès Musulman, J.E.U.N.E. S., Jeunesses Pacifistes, Fédération sportive et gymnique du travail et Union Fédérale des Etudiants »¹⁵⁴, montre bien l'effort d'union de la jeunesse, au-delà des partis et des mouvements.

L'espoir que suscitait le Front Populaire et l'élan citoyen qui s'ensuivit dans les milieux politiques « indigènes » relèvaient de cette dimension d'« empowerment » que conféraient les structures d'engagement militant à leurs adhérents¹⁵⁵.

3.2 Des positions politiques modérées pour une association aux choix culturels et doctrinaux affirmés

La rupture de l'alliance avec les communistes se situa au moment où, déçus par la politique du Front Populaire, qui désenchantait d'autant plus qu'il avait suscité d'énormes

¹⁵¹ FR ANOM ALG GGA 3CAB.28. Traduction par les services de renseignements de l'article d'Ibn Bādīs intitulé « Comment doit être traitée l'Afrique du Nord », *al-Rābiṭa al-'arabiyya*, 12 janvier 1938, adressée au GGA, 3 mars 1938.

¹⁵² FR ANOM ALG ALGER 91-4I13. Alger, le 23 mai 1938.

¹⁵³ FR ANOM ALG ALGER 91-4I13. Alger, le 23 mai 1938.

¹⁵⁴ FR ANOM ALG ALGER 4I-70. Extrait d'un article de *La Voix Populaire*, du 17 avril 1937.

¹⁵⁵ GAXIE Daniel, « Économie des partis et rétributions du militantisme », *Revue française de science politique*, vol. 27, no 1, 1977, pp. 123-154.

espoirs dans la population musulmane, les Oulémas se rapprochèrent du Parti du Peuple Algérien (fondé en 1937 sur les bases de l'Étoile Nord-Africaine dissoute) dans l'idée d'un « Front musulman ». Les communistes s'y opposèrent fermement, y voyant un « panislamisme masqué » et qualifiant ses partisans de « politicaillons à courte vue »¹⁵⁶.

S'ils avaient développé des visions radicalement opposées lors du Congrès Musulman Algérien, où Messali Hadj avait réalisé le coup de force de s'imposer parmi les orateurs et d'y condamner les options portées par le Congrès¹⁵⁷, le PPA et les Oulémas entretenaient toutefois des liens, par le biais des relations interpersonnelles entre membres. Madjid Merdaci parle à ce propos de « Badissiens », « moins disciples que relais, [qui] se recrutaient dans les différents horizons sociaux et culturels et dans le champ associatif »¹⁵⁸. Le PPA recrutait alors sur le terrain associatif, parmi les travailleurs mais aussi les maîtres d'arabe¹⁵⁹.

La rencontre se faisait notamment dans la direction des clubs sportifs et artistiques, comme on l'a vu pour Aḥmad Riḍā Ḥūhū, investis par les différentes organisations (Oulémas, Élus, PPA, PCA). Les modes de fonctionnement étaient semblables : financement par des collectes de fonds, organisation de soirées festives dans lesquelles se produisaient les sociétés de théâtre ou de musique, participation à la direction ou présidence d'honneur. C'est notamment dans le cadre des troupes scouts que se côtoyaient les Oulémas et le PPA en Algérie. La première troupe de l'AOMA, *al-Rağā'*, fondée en 1936 à Constantine, était soutenue par les Élus, alliés traditionnels de l'association dans cette ville¹⁶⁰. Dans d'autres régions, c'est le PPA qui en était le partenaire. À Tlemcen, par exemple, les renseignements français font part en octobre 1938 de la création d'une société de scouts musulmans, « réunissant sous le patronage du cheikh Brahimī, des Oulémas, une quarantaine d'adhérents du PPA, [ce qui] confirme la collusion déjà signalée entre ces deux organisations qui se

¹⁵⁶ Article paru dans *La Lutte sociale* du 28 juillet 1939, cité par AGERON Charles-Robert, « Le Parti communiste algérien de 1939 à 1943 », *Vingtième Siècle*, n° 12, octobre-décembre 1986, pp. 39-50.

¹⁵⁷ Discours du 2 août 1936 au Stade d'Alger, publié dans le journal du PPA *El-Ouma*, le 26 août 1936. Texte publié par la Fondation Messali Hadj, sur <http://www.fondationmessali.org/>

¹⁵⁸ MERDACI Abdelmadjid, « "Djam'iyat ettarbiya oua etta'lim", pp. 97-107.

¹⁵⁹ CARLIER Omar, *Entre nation et jihad*, pp. 214-219.

¹⁶⁰ FR ANOM ALG ALGER 9H48, Alger, octobre 1938.

rejoignent dans une hostilité non dissimulée à l'égard de la France. »¹⁶¹ La ville de Tlemcen fut en effet un haut lieu de l'alliance PPA/Oulémas à lire les rapports de surveillance.

Cette alliance ne fut pas sans rivalités et oppositions, les Oulémas reprochant régulièrement aux militants PPA leur manque de prudence et leurs excès quand ces derniers déplorait la tiédeur des premiers. Une note avait signalé dès mars 1938 une collecte effectuée par le PPA pour financer l'importante école de l'AOMA à Tlemcen dirigée par al-Ibrāhīmī, Dār al-Ḥadīṭ. Il y est précisé que le cheikh avait désapprouvé cette démarche, par crainte certainement d'une perte d'autorité dans l'établissement ou d'une répression policière accrue¹⁶². Proches dans leurs revendications culturelles, les deux organisations n'avaient pas du tout les mêmes projets pour les réaliser. Quand le PPA défendait l'indépendance depuis la création de l'Étoile Nord-Africaine, les Oulémas accompagnaient les Élus dans des négociations avec les autorités dans l'espoir d'obtenir plus de droits pour les musulmans en Algérie colonisée.

Autrement dit, écrit Omar Carlier, l'*islah* n'a pas pu transformer la mosquée en lieu du politique et imposer son hégémonie ou sa domination à partir d'elle parce qu'elle n'a pas su ou voulu mobiliser plus avant le "vocabulaire politique de l'islam", parce que son personnel apprécie peu le séjour de la prison et affectionne la stratégie des étapes, fondée sur la maîtrise du cercle et de l'école, et une longue patience.

Le manque de radicalité des Oulémas dans les années 1930 accentua progressivement l'écart entre l'association et le parti indépendantiste, sans que les relations soient radicalement interrompues. Les Oulémas étaient en cela fidèles à la tradition sunnite qui se veut celle du juste milieu¹⁶³.

Comme on l'a vu, l'AOMA favorisa l'échange et chercha à s'allier aux partis politiques qui pouvaient porter leurs revendications. C'est ce qui explique qu'ils furent tantôt portés vers les communistes, tantôt vers le PPA, sans que ces alliances soient stables et clairement définies. Ce sont les sociabilités communes qui déterminèrent davantage ces alliances, qui

¹⁶¹ FR ANOM ALG ALGER 9H48, Alger, octobre 1938.

¹⁶² FR ANOM ALG GGA 3CAB28. Commissaire central de la police municipale de Tlemcen à GGA, Tlemcen, le 24 mars 1938.

¹⁶³ Cf. GARDET Louis, *Les hommes de l'Islam*, Paris, Hachette, 1977, pp. 254-256.

partaient d'amitiés entre membres d'organisations différentes, réunis par une activité sportive ou une représentation théâtrale. Lorsque l'Administration coloniale chercha à

3.3 La lutte contre le décret du 8 mars 1938 : un baroud d'honneur ?¹⁶⁴

C'est dans ce cadre que s'organisa l'AOMA lors de la parution d'un décret perçu comme une attaque envers l'enseignement privé musulman, appelé « décret Chautemps ». Publié au *Journal officiel* du 15 mars 1938, il concernait l'inspection des écoles privées musulmanes, imposant un contrôle plus strict des pouvoirs publics. L'association fut donc visée au premier chef par ce décret. La loi prévoyait l'octroi d'autorisations officielles concernant l'ouverture d'écoles et l'enseignement. Tous les professeurs qui ne l'avaient pas fait, ou qui l'avaient fait de nombreuses années auparavant, durent demander ou renouveler une demande d'autorisation, en présentant l'équivalent de diplômes (il était demandé un « certificat sur timbre faisant connaître les aptitudes du pétitionnaire et indiquant les localités où il a déjà enseigné »¹⁶⁵). Des fiches furent créées par les autorités, recensant toutes les activités politiques et associatives passées et présentes des candidats, leurs fréquentations, leur conduite (bonnes mœurs, loyauté à la France). Outre l'inspection des écoles d'un point de vue pédagogique et hygiénique, c'était là une façon aisée pour les autorités de contrôler les activités dans ces écoles musulmanes qui se multipliaient depuis le début des années 1930, d'établir la liste des professeurs qui y enseignent et leurs obédiences politiques, réunissant rapidement toute information qui pourrait intéresser la surveillance politique des musulmans algériens. Dans le cas où les documents ne pouvaient être fournis, les sanctions pouvaient être selon la loi, outre la fermeture de l'école, des peines de prison pour les directeurs et enseignants de l'école et des amendes à payer. L'aspect soudain de cette mesure et ses lourdes conséquences, pour une organisation qui peinait déjà à financer son réseau d'écoles, provoquèrent l'incompréhension et les protestations des Oulémas. À partir de la fin mars 1938, des articles sur le décret sont publiés presque chaque mois. Une vingtaine d'articles parurent dans *al-Baṣā'ir* et *al-Šihāb* entre avril 1938 et août 1939.

¹⁶⁴ COURREYE Charlotte, « L'école musulmane algérienne d'Ibn Bâdīs dans les années 1930, de l'alphabétisation de tous comme enjeu politique », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 15 novembre 2014, n° 136, pp. 203-222.

¹⁶⁵ FR ANOM ALG ALGER 2U-16. Dossier de demande d'autorisation d'enseigner de M. Abdolkader Mettai, septembre 1938.

Les enseignants de l'AOMA comprirent très mal cette mesure. Ils se sentirent considérés comme des délinquants, des criminels de droit commun, alors qu'ils avaient le sentiment d'œuvrer pour la communauté et que leurs écoles bien souvent tentaient de pallier les manquements de l'enseignement public national. Cette incompréhension est visible dans le témoignage d'un directeur d'école qui fut fermée, à Bougie. Ce directeur, nommé al-Zarrūqī, fut alors invité à tenir une sorte de tribune en première page d'*al-Baṣā'ir*, publiée en mai 1939, sa photo en pied couvrant un tiers de la une.

J'ai été convoqué par l'Administration (*al-idāra*) en commission de discipline je ne sais combien de fois. Peut-être que mon frère lecteur va me demander « Mais quel est ton crime ?!!! » Je lui réponds : mon « crime » est d'enseigner aux enfants de mes frères musulmans la religion et la langue arabe. (...) Voilà que le 7 janvier, je suis retourné avec mon frère le professeur dénommé cheikh 'Amr Bū 'Annānī au tribunal (*maḥkama*). Dix jours de prison ont été prononcés à mon encontre, une amende de 200 francs pour chacun d'entre nous, ainsi que la fermeture de l'école – à Dieu ne plaise.¹⁶⁶

La cause du ressentiment était double : la discrimination ressentie par rapport aux autres communautés de l'Algérie, puisque le décret ne s'appliquait qu'aux écoles musulmanes, et la non reconnaissance de l'usage de moyens tout à fait légaux et respectueux de la République pour diffuser leurs idées. Ce que contestaient les Ouléma n'était pas l'autorité des lois françaises, mais plutôt les pratiques de l'Administration qui refusait généralement les autorisations. Ainsi Ibn Bādīs déplorait-il dans un sous-titre d'article « Toute personne enseignant sans autorisation est passible d'amende, puis d'amende et de prison en cas de récidive – ceci est le décret du 8 mars 1938 – Toute personne qui dépose une demande d'autorisation ne recevra aucune réponse – ceci est la pratique maintes fois répétées de l'Administration »¹⁶⁷.

Ce décret mobilisa largement les partis alliés de l'AOMA, et en particulier les Élus qui intervinrent en leur faveur aux Assemblées financières. En juin 1938, les Élus de la section arabe de la Haute Assemblée Financière Algérienne intervinrent effectivement en séance pour

¹⁶⁶ AL-ZARRŪQĪ al-Hādī, directeur de l'école *al-Iṣlāḥ*, « *Balāḡ aḥad al-muḏṭahadīn fī sabīl talqīn al-dīn wa luḡatihi* (Le récit d'un opprimé sur le chemin de l'enseignement de la religion et de sa langue) », *al-Baṣā'ir*, 24 mai 1939, n° 154, p. 1.

¹⁶⁷ IBN BĀDĪS 'Abd al-Ḥamīd, « *Yā llāh, li-l-islām wa al-'arabiyya fī l-Ġazā'ir* ! (Ô Dieu, viens au secours de l'islam et de la langue arabe en Algérie !) », *Al-Baṣā'ir*, n° 107, 8 avril 1938, p. 1.

présenter les revendications de leurs concitoyens concernant le décret du 8 mars 1938¹⁶⁸. On y retrouve presque mot pour mot les arguments d'Ibn Bādīs dans ses articles d'*al-Baṣā'ir*. Cette jonction des différents mouvements autour de thématiques assez larges pour être communes à tous comme la défense de la langue arabe préfiguraient les mouvements politiques des années 1940 appelant au rassemblement.

¹⁶⁸ *Al-Šihāb*, « *al-'arabiyya fī l-niyābāt al-māliyya* (L'arabe dans les délégations financières) », année 14, n° 3, juin 1938, pp. 138-140.

Conclusion du chapitre

L'Association des Oulémas née en 1931 devint en un an un espace d'expression et d'action des savants qui se réclamaient de l'*iṣlāḥ*. Ils entendaient porter la voix des musulmans algériens dans la société, favoriser l'union et défendre leur idée de la personnalité algérienne, arabe et musulmane, largement partagée à l'époque par les Élus et le PPA qui se construisaient ainsi en opposition au colonisateur dans les années 1930.

Investie dans toutes les formes de sociabilité favorables au rassemblement entre musulmans algériens, l'AOMA encourageait la production artistique, invitait des orchestres à ses fêtes de fin d'années et encourageait ses jeunes à rejoindre les troupes de théâtre. Le réseau d'école qui fut organisé par l'association *al-Tarbiya wa l-ta'lim*, rattachée à l'AOMA, se développa jusqu'au coup d'arrêt que représenta le décret de 1938. Ce coup d'arrêt n'était que temporaire, puisqu'il marqua une période de forts contacts et d'émulation politique entre les différentes organisations, parmi lesquelles le PPA, jusque là resté à l'écart des initiatives comme le Congrès Musulman Algérien de 1936. Ce Congrès marque sans conteste un tournant dans la politisation de l'Association. L'action de l'AOMA en faveur de l'éducation, entendue au sens large de scolaire et extrascolaire, a donc favorisé son rapprochement avec les partis politiques comme la Fédération des Élus et le PPA, sans que ces alliances, pour le second en particulier, ne soient durables.

Le cadre légaliste de l'action des Oulémas sous la présidence d'Ibn Bādīs n'empêcha pas l'association d'être étroitement surveillée par l'Administration et soupçonnée de nationalisme anti-français. Cette ambiguïté de la relation au colonisateur, entre dénonciation et action identitaire d'une part, et reconnaissance de l'autorité française et négociations d'autre part, est caractéristique de l'AOMA et de ses rapports aux autres mouvements politiques en Algérie colonisée, comme nous allons le voir avec la période qui suit, sous la Présidence d'al-Ibrāhīmī.

Chapitre 2. La Présidence d'al-Ibrāhīmī, un redéploiement de l'Association

À la mort d'Ibn Bādīs, en 1940, suit une période d'incertitude. La Seconde Guerre mondiale, le choix d'un successeur à la tête de l'AOMA et l'assignation à résidence à Aflou du nouveau dirigeant, al-Ibrāhīmī, ralentissent les activités de l'association entre 1940 et 1945. Elles ne signifient pas pour autant l'arrêt des activités locales et des écoles. Dès 1943, avec le Manifeste, sont relancées les activités politiques. Le 8 mai 1945 obligea l'AOMA, en cours de radicalisation politique à revoir sa stratégie. Il renouvela leur méfiance envers le PPA et favorisa un retour à une alliance forte à l'UDMA.

Le début de la présidence d'al-Ibrāhīmī, marquée par le contexte d'après-guerre, fut centré sur l'action éducative. Il fallait au plus vite relancer les écoles et les sections locales dont elles dépendaient. Les années 1945-1954, tournant pour l'Algérie entière, fut pour l'AOMA une période de structuration de ses activités. Sur le plan politique, l'AOMA s'empara du débat sur la séparation du culte et de l'État en Algérie et de l'enseignement de la langue arabe. Elle poursuivit pour cela ses relations avec les partis politiques, allant jusqu'à soutenir ouvertement l'UDMA de Ferhat Abbas (Farḥāt 'Abbās) lors d'élections qui, truquées par l'Administration, finirent d'achever les espoirs des légalistes et de discréditer leur action au profit croissant des militants indépendantistes du PPA/MTLD. La transition ne se fit cependant pas sans mal, et des conflits ouverts entre Oulémas et nationalistes indépendantistes animèrent les années 1947-1950, avec des conséquences à long terme.

L'éducation fut la préoccupation première de cette période, avec la création d'une Commission de l'enseignement, rattachée au Conseil d'Administration de l'AOMA, qui unifia tout le système scolaire de l'association, décidant des conditions matérielles, de la pédagogie, des contenus des programmes des écoles ou des qualifications requises pour les maîtres, à la manière d'un petit ministère de l'éducation. Le projet, porté depuis les années 1930 par l'association, de création d'un établissement d'enseignement complémentaire aboutit en 1947 avec l'ouverture de l'Institut (*ma'had*) Ibn Bādīs à Constantine, rapidement rattaché à la Zaytūna de Tunis. Cet établissement permettait ensuite à ses étudiants de poursuivre des études supérieures à l'étranger (chapitre 3). Cet essor fut atteint par le déclenchement de la révolution par le Front de Libération Nationale, qui conduisit en 1957 à la fermeture de l'Institut et de nombreuses écoles par l'Administration française.

1.1 La mort d'Ibn Bādīs et le choix de son successeur

Le décès d'Ibn Bādīs le 16 avril 1940 est régulièrement imputé à un épuisement généralisé. Ali Mérad signale dans *Ibn Badis, commentateur du Coran*, qu'il souffrait de troubles rénaux, et qu'il avait été très affecté à l'été 1939 par la perte de son fils unique, encore adolescent, et d'un frère¹. Une infection bénigne aurait été fatale au cheikh affaibli, ce qu'atteste une lettre manuscrite d'Aḥmad Būšamāl à Aḥmad Qaṣība du 29 avril 1940². La précocité du décès provoqua toutefois des rumeurs d'empoisonnement, dont on sait par les archives qu'elles furent encouragées (sinon déclenchées) par la propagande allemande pour provoquer une révolte contre l'Administration française en Algérie³. Ali Mérad témoigne que certains élèves d'Ibn Bādīs restèrent persuadés de l'empoisonnement du cheikh. Ses funérailles, le 17 avril 1940, prirent la forme d'un immense cortège funéraire dans la ville de

¹ MÉRAD Ali, *Ibn Bādīs*, p. 46.

² Lettre d'Aḥmad Būšamāl à Aḥmad Qaṣība, Constantine, le 29 avril 1940. Reproduite dans FILĀLĪ 'Abd al-'Azīz, *Ṣuwar wa waṭā'iq al-imām 'Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs (Photographies et documents de l'imam 'Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs)*, Ayn Mlila / Alger, Dār al-Hudā, 2013, pp. 120-121.

³ TANYŪ Nūr al-Dīn, *Fihris mawḍu'ī taḥlīlī li-l-waṭā'iq al-muta'allaqa bi-ḡam'iyyat al-'ulamā fī-l-dawriyyāt wa l-arṣīf al-maḥfūza fī markaz arṣīf wilāyat qusanīna* (Répertoire thématique des documents liés à l'Association des Oulémas dans les périodiques et les archives conservées au Centre d'archives de la wilaya de Constantine), thèse de magistère, sous la direction de 'Abd al-Krīm Baḡḡāḡā (Abdelkrim Badjadja), 1994, Université de Constantine, n. p., p. 30.

La thèse de N. Tanyū, en arabe, énumère et résume les différents documents concernant l'AOMA aux archives de la Wilaya de Constantine. C'est une compilation précieuse tant les documents sont difficilement repérables, malgré la disponibilité et la gentillesse des archivistes sur place.

Dans le Fonds SLNA, N. Tanyū évoque un télégramme daté du 11 mai 1941, selon lequel dans un discours à Radio Berlin, le cheikh Taqī al-Dīn Hilāl (1893-1987, savant *salafī* marocain en poste en Allemagne en 1940) aurait accusé les autorités françaises d'avoir empoisonné Ibn Bādīs. Bulletins de renseignements, Rapports mensuels sur le moral des populations V.Ia/I-14.

FR ANOM ALG GGA 16H/61, reproduit dans FILĀLĪ 'Abd al-'Azīz (éd.), *Ṣuwar wa waṭā'iq al-imām 'Abd al-Ḥamīd b. Bādīs (Photographies et documents de l'imām 'Abd al-Ḥamīd b. Bādīs)*, Ayn Mlila, Dār al-Hudā, 2013, p. 122.

Constantine dont il existe de nombreuses images⁴, ainsi qu'une courte vidéo disponible en ligne, dont il n'est malheureusement pas précisé l'origine⁵.

Un conseil formé des « membres de l'association », que l'on suppose être le Comité directeur, ou le Conseil d'administration de l'AOMA, se réunit pour désigner son successeur⁶. Selon Abdelkrim Bousafsaf ('Abd al-Karīm Bū l-Şāfşāf), les membres dirigeants auraient désigné al-Ibrāhīmī parce qu'il était le vice président d'une part, et que d'autre part il était le deuxième homme de décision de l'AOMA depuis le départ d'al-'Uqbī (Tayeb El-Okbi ; 1888-1960)⁷. Il est connu que l'Administration française tenta au moment de la mort d'Ibn Bādīs de pousser à l'élection du cheikh al-'Uqbī à la tête de l'AOMA⁸. Le cheikh al-'Uqbī, membre fondateur de l'AOMA, avait présenté sa démission du Comité directeur en 1938 (sans toutefois quitter l'association) à cause d'un différend important avec le cheikh Ibn Bādīs auquel il reprochait la politisation de l'association. La demande par certains hommes politiques et intellectuels de gauche métropolitains aux Oulémas d'émettre un télégramme de soutien au gouvernement français pour répondre par l'unité aux menaces de Hitler fut l'objet concret de la rupture. Al-Ṭayyib al-'Uqbī souhaitait envoyer ce télégramme quand Ibn Bādīs le refusait (appuyé par al-Başīr al-Ibrāhīmī)⁹.

Parce qu'il s'opposait à un engagement nationaliste de l'AOMA et qu'il témoigna de sa loyauté envers la France, la position d'al-'Uqbī est qualifiée de « francisante » par les services de renseignements en septembre 1940, ce qui explique que le Gouvernement général ait cherché à l'imposer à la tête de l'association¹⁰. Mais la rupture entre partisans d'al-'Uqbī et

⁴ FILĀLĪ 'Abd al-'Azīz (éd.), *Şuwar wa waṭā'iq al-imām 'Abd al-Ḥamīd b. Bādīs (Photographies et documents de l'imām 'Abd al-Ḥamīd b. Bādīs)*, Ayn Mlila, Dār al-Hudā, 2013, pp. 53-70.

⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=AUMOH3hNu6E>

Une série de vidéos de grande valeur de la période coloniale sont apparues sur internet, publiées sous le pseudonyme « rabnass », sans que l'on en connaisse l'origine. <https://www.youtube.com/user/rabnass/featured>

⁶ AL-ṬĀLIB AL-IBRĀHĪMĪ Aḥmad (dir.), *Āṭār al-Imām Muḥammad al-Başīr al-Ibrāhīmī (Œuvres de l'imam Mohamed Bachir Ibrahimi)*, vol. 1, Liban, Dar al-Gharb al-Islami, 1997, p. 11 (introduction).

⁷ BŪ AL-ŞĀFŞĀF 'Abd al-Krīm, *Ġam 'iyyat al-'Ulamā' al-Muslimīn al-Ġazā'iriyyīn wa dawru-hā fī al-ḥaraka al waṭaniyya al-ġazā'iriyya (L'Association des 'Ulamā' Musulmans Algériens et son rôle dans le mouvement nationaliste algérien), 1931-1945*, Constantine, Dār al-ba't, 1981, pp. 304-305.

⁸ AL-ṬĀLIB AL-IBRĀHĪMĪ Aḥmad (dir.), *Āṭār al-Imām Muḥammad al-Başīr al-Ibrāhīmī*, vol. 2, p. 14.

⁹ FR ANOM ALG GGA 9H48. 3 septembre 1938.

¹⁰ FR ANOM ALG ALGER 4I/14, Alger, le 20 septembre 1940, GGA, CEI.

al-Ibrāhīmī était déjà consommée en avril 1940. Le cheikh al-‘Uqbī était partisan d’un apolitisme rigoureux¹¹, tandis qu’al-Ibrāhīmī avait favorisé dans la région de Tlemcen où il représentait l’AOMA des contacts, certes prudents et sporadiques, avec le mouvement indépendantiste (PPA).

Plusieurs membres de l’AOMA furent arrêtés au début de la guerre. Tout comme Farḥāt b. al-Darrāgī secrétaire adjoint de l’AOMA depuis 1937¹², ou al-Amīn al-‘Ammūdī, président des Jeunesses du Congrès Musulman Algérien depuis 1936, arrêté en janvier 1940¹³. Al-Ibrāhīmī lui-même fut placé en résidence surveillée à partir du 10 avril 1940 à Aflou (dans la wilaya de Laghouat), après avoir refusé de prendre officiellement parti pour la France dans le conflit contre l’Allemagne. Il y reçut la visite de plusieurs cheikhs de la section AOMA de Laghouat, Aḥmad Qaṣība, Abūbākr Ḥaḡḡ ‘Īsā, Muḥammad Ḥaḡḡ ‘Īsa, Aḥmad Šiṭṭa, le 20 avril 1940 qui l’informèrent du décès du cheikh Ibn Bādīs. Ces cheikhs de Laghouat organisèrent régulièrement des visites au cheikh al-Ibrāhīmī et devinrent peu à peu les intermédiaires entre la direction de l’AOMA à Constantine et le cheikh, le temps de son incarcération à Aflou (1940-1943)¹⁴. Une lettre manuscrite du cheikh al-Ibrāhīmī, adressée à Aḥmad Tawfīq al-Madanī le 27 avril 1940 fait suite à cette entrevue avec les oulémas de Laghouat¹⁵.

¹¹ Voir à son sujet la thèse d’Afaf ZEKKOUR, sur l’AOMA à Alger entre 1931 et 1956, e préparation à l’Université Alger 2.

Et EL OKBI Nacim, « Le Nadi El Taraqqi ou Cercle du Progrès à Alger : origine, activités, rôle dans l’affirmation d’une identité algérienne (1927-1962) », communication pour la journée d’étude « L’Appel pour une trêve civile en Algérie (22 janvier 1956) » au Centre des Glycines, Alger. Url : <https://glycines.hypotheses.org/478> Consulté le 3 septembre 2016.

¹² BŪKŪŠA Ḥamza, « *Ġam‘iyyat al-‘ulamā’ al-muslimīn tastaqbilu sanatahā al-ḥāmisa wa l-‘iṣrīna* (L’Association des Oulémas Musulmans accueille sa vingt-cinquième année) », *al-Baṣā’ir*, n° 317, 6 mai 1955, p. 1.

¹³ Lettre manuscrite adressée à al-Ibrāhīmī de la prison Barberousse à Alger, 9 janvier 1940. Mis en ligne en 2012, sous protection d’un mot de passe, par Amine Cherif-Zahar, <http://www.elmadani.org>

¹⁴ FUḌALĀ’ Muḥammad al-Ḥasan, *Min a’lām al-iṣlāḥ fī al-Ġazā’ir* (*Grands noms de l’iṣlāḥ en Algérie*), Imprimé par le fonds national pour la promotion des arts et des lettres et leur développement, Ministère de la Communication et de la Culture, Alger, Imprimerie Dār Hūmā, 1999-2000, vol. 3, pp. 77-80.

¹⁵ Lettre manuscrite du cheikh al-Ibrāhīmī à Aḥmad Tawfīq al-Madanī, Aflou, le 27 avril 1940, publiée sur le site <http://www.elmadani.org> par Amine Cherif-Zahar.

D'avril 1940 à 1943, le cheikh al-Ibrāhīmī dirigea donc « *in absentia* » (*ġiyābiyyan*), selon le mot de son fils dans l'introduction des *Āṭār*¹⁶, l'association au moyen de correspondances écrites avec la direction. Il apparaît clairement que les activités de l'association furent réduites au minimum à cause de la Seconde Guerre et de l'arrestation de plusieurs dirigeants de l'AOMA. Les archives de surveillance signalent toutefois une reprise des activités à Constantine en août 1940, sous l'impulsion d'Aḥmad Būšamāl¹⁷. Une réunion des dirigeants fut organisée pour évoquer les problèmes de trésorerie. Des difficultés à faire entrer les cotisations sont mentionnées, liées au décès du cheikh Ibn Bādīs. Les dirigeants de l'AOMA présents à Constantine cherchèrent à organiser une souscription publique pour pouvoir continuer le financement de l'hébergement des étudiants par l'association. L'auteur de la note mentionne cependant qu'aucun des dirigeants « ne songe à assumer la responsabilité des démarches » en l'attente de la libération d'al-Ibrāhīmī, en résidence surveillée à Aflou.

La reprise de l'Association des Oulémas après la Seconde Guerre mondiale fut donc une période d'incertitudes et de rivalités.

1.2 Les Amis du Manifeste et de la Liberté et la répression de mai 1945 dans le Constantinois : entre alliances et ruptures, les combats politiques de l'AOMA

À l'issue de la guerre et après le 8 mai 1945 s'ouvre une décennie d'intense activité politique en Algérie. A posteriori, ce sont les années qui précèdent la guerre d'indépendance, mais à l'époque, une telle option n'était pas envisageable pour la majorité des acteurs politiques algériens. L'observation des stratégies politiques de l'AOMA montre leur détermination à faire reconnaître la liberté et l'indépendance du culte et de l'enseignement musulman en Algérie, sans qu'il soit encore question d'une indépendance politique nationale.

¹⁶ AL-ṬĀLIB AL-IBRĀHĪMĪ Aḥmad (dir.), *Āṭār al-Imām Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī (Œuvres de l'imam Mohamed Bachir Ibrahimi)*, vol. 1, Liban, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1997, p. 11 (introduction).

¹⁷ FR ANOM ALG ALGER 4I/14, Constantine, le 26 août 1940, Police Spéciale départementale de Constantine, n° 5232, Le Commissaire, Chef de la PSD à M. le Préfet (Cabinet et Affaires algériennes).

Sur le plan politique, les membres de l'AOMA étaient souvent sympathisants voire adhérents d'un parti politique. Malika Rahal a souligné dans sa thèse les appartenances multiples des militants nationalistes algériens des années 1940 et le lien particulier existant entre AOMA et Élus/UDMA (à partir de 1946)¹⁸. Pour sa part, dès sa libération en 1943, al-Ibrāhīmī, proche des Élus, dans la continuité d'Ibn Bādīs, fit participer l'AOMA au mouvement légaliste autour du *Manifeste* lancé par Ferhat Abbas la même année¹⁹. Encouragé par la Charte des Nations, et la mention du « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes », dans le contexte du débarquement anglo-saxon en Afrique du Nord, Ferhat Abbas avait rédigé un *Manifeste du peuple algérien*, à l'adresse des Nations-Unies, en février 1943. Il y condamnait la colonisation et revendiquait la nationalité algérienne. Ce *Manifeste*, constituant une base reconnue par l'Administration coloniale pour entamer une discussion sur des réformes, fut adopté, après discussions dans les Délégations financières²⁰, sous la forme d'un texte définitif connu sous le nom d'*Additif au Manifeste* et présenté au Général de Gaulle en juin. Mais lorsque ce texte fut débattu en commission, à partir de décembre 1943, il aboutit à un texte réduit à la plus timide expression des réformes annoncées, l'ordonnance du 7 mars 1944²¹.

Le 14 mars 1944 se concrétisa un projet engagé parallèlement à la rédaction du *Manifeste* par Ferhat Abbas, mais qui tombait à point nommé pour faire face à l'ordonnance : la création d'une association des Amis du Manifeste et de la Liberté. Ce mouvement réunissait les partisans de Ferhat Abbas, de Messali Hadj, et des Oulémas. Les Communistes

¹⁸ RAHAL Malika, *L'Union Démocratique du Manifeste Algérien (1946-1956). Histoire d'un parti politique, L'autre nationalisme algérien*, thèse sous la direction de Benjamin Stora, soutenue à l'INALCO en 2007, deux volumes, n. p.

¹⁹ AGERON Charles-Robert, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, vol. 2, Paris, PUF, 1979, p. 559 et suivantes.

²⁰ Assemblées coloniales votant le budget, divisées en section arabe et kabyle, voir BOUVERESSE Jacques, *Un parlement colonial ? : les délégations financières algériennes, 1898-1945, L'institution et les hommes*, Mont-Saint-Aignan, Publications des universités de Rouen et du Havre, 2008, 996 p.

²¹ L'ordonnance du 7 mars 1944 prévoyait la fin du régime de l'indigénat, établissant la catégorie de Français musulmans, ce qui signifiait la citoyenneté complète pour plus de 65 000 musulmans (non-transmissible aux enfants) et le droit de vote pour 1,5 million de musulmans « non citoyens » de plus de 21 ans dans un collège musulman. Cette ordonnance reprenait les projets de réforme de 1936 (le projet Blum-Viollette) mais ces propositions tardives et dérisoires en 1944 furent rejetées par les nationalistes.

y étaient opposés, dénonçant « ceux qui se prétendent nationalistes, qui mettent en avant le mot d'ordre d'une impossible indépendance »²². C'était bien là l'objectif à terme de ce mouvement, qui adaptait son discours pour amener progressivement l'Algérie vers l'indépendance. Les différentes tendances (PPA/MTLD plus radical, UDMA plus conciliante) étaient en perpétuelle négociation pour convenir de revendications communes. Face à l'ordonnance de mars 1944, tous étaient d'accord pour dénoncer une politique qui restait favorable à l'assimilation et qui répondait à des revendications certes énoncées, mais dans les années 1930, bien loin des priorités en 1944.

Les responsables des différents mouvements « musulmans » avaient pourtant été entendus par la commission des réformes musulmanes, mise en place par le Comité français de la libération nationale (CFLN) formé à Alger en juin 1943, sous l'autorité du général Catroux²³. Tous les responsables politiques y furent entendus²⁴. Parmi eux, le cheikh al-Ibrāhīmī qui avait établi trois priorités pour ces réformes : la justice musulmane (jugée arbitraire et peu compétente), l'enseignement arabe libre (opprimé alors que l'enseignement de l'arabe dans les écoles publiques était insignifiant), et les mosquées, leur personnel et les habous (séparation du culte et de l'État)²⁵. Après les espoirs suscités par le *Manifeste*, l'ordonnance fut donc confrontée à de solides résistances.

Alors que la courte déclaration du congrès départemental des AML à Constantine (dont l'AOMA faisait partie) insistait sur les atteintes à la liberté de Messali Hadj et du cheikh al-Ibrāhīmī (empêché de faire des tournées de prêche depuis son arrestation), et sur « l'assimilation annoncée par l'ordonnance du 7 mars 1944 (...) contraire aux aspirations des populations »²⁶, l'AOMA publia en août 1944 un long mémoire présentant ses revendications

²² AGERON Charles-Robert, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, vol. 2, p. 568.

²³ EL OKBI Nacim, « Le Nadi El Taraqqi ou Cercle du Progrès à Alger ».

²⁴ Cf. COLLOT Claude et HENRY Jean-Robert, *Le Mouvement national algérien: textes, 1912-1954*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1978, pp. 191-202.

²⁵ *Commission chargée d'établir un programme de réformes politiques, sociales et économiques en faveur des musulmans français d'Algérie*, Alger, Imprimerie officielle, 1944, pp. 23-27. Reproduit dans COLLOT Claude et HENRY Jean-Robert, *Le Mouvement national algérien*, pp. 178-183.

²⁶ Motion adoptée par le premier congrès départemental des A.M.L., tenu à Constantine le 22 mai 1944. Reproduit dans COLLOT Claude et HENRY Jean-Robert, *Le Mouvement national algérien*, pp. 187-188.

face à l'ordonnance²⁷. Ce mémoire parut en plusieurs parties dans le journal *L'Égalité* en octobre et novembre 1944. Rédigé par al-Ibrāhīmī, il revenait sur les trois points essentiels que celui-ci avait déjà évoqués lors de son audition devant la commission. Nous reviendrons plus loin sur la partie « séparation du culte musulman de l'administration », pour approfondir ici les deux autres thèmes : l'enseignement libre de langue arabe et la justice musulmane.

Sur l'enseignement de la langue arabe, al-Ibrāhīmī revient sur les fermetures d'écoles et les amendes assorties parfois de peines de prisons imposées aux professeurs libres pour dénoncer l'acharnement contre la langue arabe en Algérie.

On a vu des maîtres d'écoles libres condamnés à l'emprisonnement, à l'amende, comme on en a vu et on en voit encore à ce jour qui sont en résidence forcée. L'Association des oulémas n'a cessé de protester contre ces procédés mais sa voix n'a pas eu d'écho. (...) Il est pour le moins bizarre que bien que l'Association des oulémas ait déclaré expressément à l'administration qu'elle acceptait sans hésitation ni arrière-pensée un contrôle exercé par les inspecteurs de l'enseignement public, elle n'ait vu pendant toutes ces dernières années aucun de ces inspecteurs lui faire l'honneur de visiter une seule des écoles dont la création est due à son initiative ou à celle de ses partisans. Les seules visites que ces écoles ont reçues pendant cette période sont celles d'un agent de police leur notifiant un ordre de fermeture ou d'un huissier leur signifiant un exploit d'assignation devant le tribunal correctionnel.²⁸

Al-Ibrāhīmī reprend ici un thème cher au cheikh Ibn Bādīs qui y avait consacré ses deux dernières années : la lutte contre le décret du 8 mars 1938 et les attaques contre la langue arabe et son enseignement²⁹. Il réitère dans ce mémoire les revendications de l'AOMA en matière d'enseignement : abrogation des mesures restrictives et promulgation d'un texte garantissant l'entière liberté de l'enseignement de la langue arabe dans les écoles (sans

²⁷ Mémoire présenté par l'Association des oulémas d'Algérie le 15 août 1944 aux autorités françaises. *L'Égalité*, journal créé par F. Abbas en 1944 (puis interdit en 1945) : n° 3-4 (6 octobre 1944), n° 7 (27 octobre 1944), n° 8 (3 novembre 1944) et n° 9 (10 novembre 1944). Reproduit dans COLLOT Claude et HENRY Jean-Robert, *Le Mouvement national algérien*, pp. 191-202.

²⁸ Mémoire présenté par l'Association des oulémas d'Algérie le 15 août 1944 aux autorités françaises. *L'Égalité*, journal créé par F. Abbas en 1944 (puis interdit en 1945) : n° 3-4 (6 octobre 1944), n° 7 (27 octobre 1944), n° 8 (3 novembre 1944) et n° 9 (10 novembre 1944). Reproduit dans COLLOT Claude et HENRY Jean-Robert, *Le Mouvement national algérien*, pp. 198-199.

²⁹ Voir le chapitre 1.

contraintes administratives dissuasives à l'ouverture, ni intervention dans le choix du personnel).

Concernant la justice, elle « fait partie intégrante de leur religion », thème que l'Administration coloniale avait largement utilisé dans les époques antérieures, pour éviter l'octroi des droits politiques. Al-Ibrāhīmī, se déclarant porte-parole de la population musulmane, déplore dans son texte « la faiblesse et l'ignorance de la plupart des cadis ». Il demande notamment que l'enseignement des qadis soit élargi, mais aussi que les professeurs libres, anciens de la Zaytūna et autres universités musulmanes, puissent y avoir accès. Ce sont en effet ces derniers qui lui paraissent légitimes pour exercer les fonctions judiciaires. Al-Ibrāhīmī contestait ainsi le système juridique instauré par le colonisateur qui avait cherché à codifier un « droit musulman » et qui avait en réalité créé un système juridique propre à l'Algérie coloniale³⁰.

La séparation du culte et de l'État

Avec l'enseignement, la grande bataille de l'AOMA dans les années 1940-1950 fut la séparation du culte et de l'État. L'État colonial avait décidé de la réquisition des biens habous dès le début de la conquête en 1830³¹. Un décret du 27 septembre 1907 avait bien transposé la loi française de séparation entre culte et État à l'Algérie, mais celui-ci dans les faits ne fut pas appliqué en raison d'une « spécificité de l'islam » invoquée par le Gouvernement général³².

³⁰ BRAS Jean-Philippe (dir.), *Faire l'histoire du droit colonial. Cinquante ans après l'indépendance de l'Algérie*, Paris, Karthala, 2015, 322 p.

³¹ GRANGAUD Isabelle, « Le droit colonial au service des spoliations à Alger dans les années 1830 », in BOUCHÈNE Abderrahmane, PEYROULOU Jean-Pierre, SIARI TENGOUR Ouanassa, THÉNAULT Sylvie (dir.), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale 1830-1962*, Paris / Alger, La Découverte / Barzakh, 2012, pp. 72-73.

SAAIDIA Oissila, *Algérie coloniale, musulmans et chrétiens : le contrôle de l'État (1830-1914)*, Paris, CNRS, 2015, pp. 70-86.

³² ACHI Raberh, « « L'islam authentique appartient à Dieu, "l'islam algérien" à César ». La mobilisation de l'association des oulémas d'Algérie pour la séparation du culte musulman et de l'État (1931-1956) », *Genèses*, 2007/4, n° 69, pp. 49-69.

C'était donc l'État qui était chargé de redistribuer l'argent des *habous* aux fonctionnaires du culte. Comme le relevait en 2007 Raberh Achi :

Les membres et les sympathisants de l'Association [des Oulémas] étaient les principales victimes du régime des cultes. Il les privait de tribunes dans les mosquées domaniales. Pour l'Association, l'exigence d'une séparation intégrale devait déboucher sur la rétrocession des fondations pieuses (*habous*) et des lieux de culte aliénés par l'État lors de la conquête de l'Algérie (Busson de Janssens, 1952). Cette revendication était l'unique moyen d'exercer ses activités sans contraintes, d'élargir son espace de prédication et de disposer de ressources financières autres que les cotisations de ses adhérents et les dons de ses sympathisants.³³

Le sujet avait déjà été abordé dans les années 1930 et là encore le nouveau président prolongeait les débats lancés dans les années Ibn Bādīs, restés d'actualité. C'est autour de la réaction aux réformes de mars 1944 que se structurèrent les revendications de l'AOMA sur ce thème, toujours sous la plume d'al-Ibrāhīmī.

Ces revendications étaient une nouvelle fois pour les Oulémas l'occasion de se présenter comme les représentants de la population musulmane, puisque l'AOMA « se considère, en vertu même du principe de sa responsabilité devant Dieu et devant la communauté musulmane, comme le groupement le plus qualifié pour veiller à la conservation de l'intégrité de l'islam (...) ». ³⁴ Puisque la religion musulmane « est un ensemble de règles et de principes qui doivent être appliqués tels qu'ils sont conçus par les oulémas (et par "oulémas" nous entendons les vrais docteurs de la foi), et non tels qu'ils sont conçus par la masse musulmane ignorante, l'administration, par l'intermédiaire de ses agents aussi ignorants que la masse, ou servant leurs desseins et intérêts personnels », l'Association des Oulémas était légitime pour porter les revendications du peuple. Al-Ibrāhīmī insista sur ce point :

L'Association des oulémas ne prétend pas détenir un pareil monopole, toutefois, comme nous l'avons déjà dit, tenant compte de la réalité des faits et des multiples constatations et expériences qu'elle a pu faire, elle revendique l'avantage d'être le seul groupement

³³ ACHI Raberh, « L'islam authentique appartient à Dieu, "l'islam algérien" à César (...) », p. 55.

³⁴ Mémoire présenté par l'Association des oulémas d'Algérie le 15 août 1944 aux autorités françaises. *L'Égalité*, journal créé par F. Abbas en 1944 (puis interdit en 1945) : n° 3-4 (6 octobre 1944), n° 7 (27 octobre 1944), n° 8 (3 novembre 1944) et n° 9 (10 novembre 1944). Reproduit dans COLLOT Claude et HENRY Jean-Robert, *Le Mouvement national algérien*, pp. 191-202.

qui a appliqué strictement les préceptes de l'islam telle que la célèbre formule qui impose à tout musulman le devoir de prêcher le bien et combattre le mal.

Après avoir établi leur légitimité, les Oulémas posèrent des revendications concernant la société algérienne et en particulier l'organisation du culte musulman. Le mémoire visait à démontrer l'injustice du traitement appliqué à la religion musulmane par rapport aux autres religions présentes en Algérie :

L'Association des oulémas, et avec elle le peuple musulman tout entier, constatent avec amertume que les deux religions vivant dans le voisinage de l'islam et dans le même pays que l'islam jouissent d'une liberté et d'une indépendance intégrales, tant en ce qui concerne l'exercice du culte qu'en ce qui touche les édifices religieux. [...] [L'AOMA] affirme que toute immixtion de l'administration dans les Affaires religieuses musulmanes est un véritable déni de justice et qu'il appartient aux musulmans seuls de s'occuper, tant par droit que par devoir, de ce genre d'affaire.

Le cheikh al-Ibrāhīmī reprenait ici les critiques formulées depuis les années 1930 par l'AOMA envers la gestion du culte par l'Administration, à travers les nominations du « clergé officiel » et les subventions accordées aux établissements musulmans. Les Oulémas étaient donc d'ardents défenseurs de la séparation du culte et de l'État, demandant simplement l'application de la loi de 1905 sur le territoire algérien. Rappelant les articles élogieux que Ibn Bādīs avait consacré à Atatürk dans *al-Šihāb*³⁵, Ahmed Nadir déconstruisait ainsi dans sa thèse en 1968 « l'idée, très répandue, que le mouvement réformiste avait toujours milité pour un État théocratique (...). Il ne condamnait pas l'État moderne constitué selon le modèle européen. »³⁶ En contexte colonial, le but était surtout de retirer les prérogatives religieuses à l'Administration française, qui avait réquisitionné lors de la conquête les biens habous et administraient les lieux de culte existants.

Cette séparation du culte et de l'État allait de pair pour les Oulémas avec une contestation systématique des agents du culte « officiel ». Ils allèrent jusqu'à demander à Al-Azhar une fatwa annulant la prière derrière un imam désigné par un « non-musulman », c'est-

³⁵ *Al-Šihāb*, n° 2, année 14, mai 1938, p. 61 (réédition spéciale du Ministère des Moudjahidin, Alger, 2007) et n°9, année 14, novembre 1938, p. 441 (réédition spéciale du Ministère des Moudjahidin, Alger, 2007).

³⁶ NADIR Ahmed, *Le Mouvement réformiste algérien : son rôle dans la formation de l'idéologie nationale*, Paris, thèse Université Paris-III, 1968, p. 69.

à-dire par l'Administration coloniale³⁷. Plus la lutte contre les injustices envers l'islam et la mainmise étatique sur les lieux de culte se renforçait, plus les invectives contre les agents « officiels » étaient violentes. Il fallut ainsi l'intervention du cheikh Abū Ya'lā al-Zawāwī, membre respecté de l'AOMA, pour tempérer les attaques violentes, et de plus en plus personnelles, entre al-'Āṣīmī, membre fondateur de l'AOMA mais ayant pris la direction de l'Amicale des agents du culte créée en 1948 et de son journal *Ṣawt al-Masğid*, et le cheikh al-Ibrāhīmī³⁸. Une large part de l'action des Oulémas, et de nombreuses colonnes de leurs journaux furent consacrées à ce débat sur la séparation du culte et de l'État à partir de 1947, et particulièrement en 1949³⁹. C'est en partie ce qui motiva leur participation aux unions politiques éphémères mais dynamiques de ces années 1947-1953.

Les manifestations de mai 1945

Les Oulémas, représentés par al-Ibrāhīmī, étaient entendus dans les Commissions en vue des réformes, ils participaient activement aux réunions et rédigeaient de nombreux articles de presse en faveur du mouvement des AML (Amis du Manifeste et de la Liberté). Bien qu'alliés des réformistes politiques comme Ferhat Abbas, à l'initiative du *Manifeste*, les Oulémas se rapprochèrent, dans le cadre des AML, des nationalistes indépendantistes du PPA, qui défendaient une Algérie arabe et musulmane libre, correspondant aux idées de l'AOMA. Les militants PPA noyautèrent rapidement les AML, avec le soutien des Oulémas. L'essor du mouvement et des idées indépendantistes au cours de l'année 1945 mena aux manifestations de mai 1945.

Le 1^{er} mai 1945 fut en effet l'occasion sur tout le territoire algérien d'appeler à des manifestations pour l'indépendance de l'Algérie et la libération de Messali Hadj. La répression de ces manifestations du 1^{er} mai causèrent trois morts à Alger, et des blessés à Alger, Bougie et Oran. Le 8 mai 1945, au moment où la France célébrait l'armistice, de

³⁷ FR ANOM 93/4473, Préfecture de Constantine, « Les oulémas et la séparation du culte », note. 17 avril 1951.

³⁸ *Ṣawt al-Masğid*, n° 11, 24 octobre 1949, p. 24. Voir GUECHI Fatma Zohra, *La presse algérienne de langue arabe : de la fin de la Seconde Guerre mondiale au déclenchement de la Révolution de Novembre 1954*, Thèse de 3e cycle, vol. 1, Université Paris-Est Créteil Val de Marne, 1982, p. 178.

³⁹ AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr, « *Faṣl al-dīn wa l-ḥukūma* (Séparation de la religion et du gouvernement) », *al-Baṣā'ir*, série de cinq articles dans les n° 75 (11 avril 1949), n° 83 (13 juin 1949), n° 87 (18 juillet 1949), n° 88 (25 juillet 1949) et n° 89 (8 août 1949), en pages 1 et 2.

nouveaux slogans nationalistes furent brandis dans les dizaines de manifestations qui furent organisées⁴⁰, notamment à Sétif, où un drapeau algérien et des banderoles pour l'indépendance de l'Algérie furent déroulés. La répression fut sanglante⁴¹, et des assassinats d'Européens par des « musulmans » commis, sans objectifs ni logique. Certains Européens tués à Sétif étaient considérés comme des « indigénophiles », connus et appréciés des militants nationalistes. Aux manifestations organisées se mêlaient la misère et la colère des paysans du Constantinois⁴². Si les analyses ont divergé entre historiens – Charles-André Julien utilisant en 1972 le terme de « mouvement insurrectionnel »⁴³ quand Henri Alleg parlait en 1984 de « massacre »⁴⁴. En Algérie les qualifications allèrent d'un « génocide » dénoncé en 1951 par le MTLD⁴⁵ à des « manifestations » dans un « climat insurrectionnel »

⁴⁰ Mahfoud Kaddache évoque des manifestations à Sétif, Guelma, Batna, Biskra, Khenchela, Bône, Djidjelli, Blida, Berrouaghia, Bel-Abbès et Saïda. KADDACHE Mahfoud, *Le 8 mai 1945*, Paris, Ed. du Centenaire, 1975, p. 24-25.

⁴¹ Le bilan du nombre de victimes algériennes (« indigènes ») fait débat parmi les historiens. Le chiffre est estimé entre 15 000 et 20 000 victimes, selon PEYROULOU Jean-Pierre, « Rétablir et maintenir l'ordre colonial : la police et les Algériens en Algérie française (1945-1962) », in HARBI Mohammed et STORA Benjamin (dir.), *La Guerre d'Algérie, la fin de l'amnésie*, Paris, Robert Laffont, 2004, pp. 108-109. Un article de François COCHET, Maurice FAIVRE, Guy PERVILLÉ et Roger VÉTILLARD en 2015 propose une évaluation entre 3 000 et 8 000 morts algériens, in « Mai 1945, l'émeute de Sétif », in *La Nouvelle Revue d'Histoire*, n° 79, juillet-août 2015, p. 32. Le chiffre officiel diffusé par l'État algérien s'élève à 45 000 morts, il reprend les estimations du PPA à l'époque et est considéré par la plupart des historiens français et algériens comme exagéré.

⁴² À ce sujet : REY-GOLDZEIGUER Annie, *Aux origines de la guerre d'Algérie, 1940-1945, de Mers El Kébir aux massacres du Nord Constantinois*, Paris, La Découverte, 2001, 403 pages.

AGERON Charles-Robert, « Les troubles du Nord Constantinois en mai 1945 : une tentative insurrectionnelle ? », *Vingtième siècle*, n° 4, octobre 1984, pp. 23-38.

AINAD-TABET Rédouane, *Le 8 mai 1945 en Algérie*, Alger, OPU, 2^e ed., 1987, 318 p.

KADDACHE Mahfoud, *Le 8 mai 1945*, Paris, Ed. du Centenaire, 1975, 39 p.

PLANCHE Jean Louis, *Sétif 1945. Histoire d'un massacre annoncé*, Paris, Perrin, 2006, 422 p.

⁴³ JULIEN Charles-André, *L'Afrique du Nord en marche*, Paris, Julliard, 1972, p. 264. Cité par AGERON Charles-Robert, « Les troubles du Nord Constantinois en mai 1945 : une tentative insurrectionnelle ? », *Vingtième siècle*, n° 4, octobre 1984, p. 23.

⁴⁴ ALLEG Henri (dir.), *La guerre d'Algérie*, vol. 1, Paris, Temps actuels, 1984, 609 p. Cité par AGERON Charles-Robert, « Les troubles du Nord Constantinois (...) », p. 23.

⁴⁵ MTLD, *Le génocide de mai 1945*, brochure, Alger, 1951. Cité par AGERON Charles-Robert, « Les troubles du Nord Constantinois en mai 1945 (...) », p. 23.

par M. Kaddache⁴⁶. Charles-Robert Ageron qualifia en 1984 les événements de 1945 de « tentative insurrectionnelle » improvisée, le PPA ayant tenté de transformer la « jacquerie locale spontanée » en insurrection. Quoiqu'il en soit de ce débat, l'échec de cette insurrection est largement reconnu aujourd'hui comme le préalable de « l'insurrection victorieuse »⁴⁷ de 1954.

À la suite du 8 mai 1945, plusieurs responsables nationaux de l'AOMA furent arrêtés et emprisonnés, comme le cheikh al-Ibrāhīmī, le cheikh al-Tabassī, le cheikh al-Yāğūrī, le cheikh Ibn al-Šayḥ al-Ḥusayn, et le cheikh Sa'īd Šālhī. Leur responsabilité dans l'organisation de manifestations et leur présence dans leurs rangs s'ajoutaient au suivi accru des Oulémas par la PRG depuis les années 1930. La plupart des membres de l'AOMA furent ensuite libérés, comme certains militants nationalistes, à l'occasion de l'amnistie générale de mars 1946.

Ainsi, 'Abd al-Qādir Maḥdād, enseignant agrégé d'arabe en lycée à Oran puis à Tlemcen, membre du Comité directeur de l'AOMA et candidat de l'UDMA, qui devint sénateur de l'Assemblée algérienne

n'avait pas encore posé le pied au village que l'Administrateur le faisait enlever et séquestrer pendant une demi-journée. Il a fallu l'intervention alarmée de ses amis auprès des autorités supérieures à Tlemcen, et même certainement plus haut, pour qu'il se retrouvât libéré mais expulsé de Montagnac...⁴⁸

se souvient Abdel'alim Medjaoui, fils du cheikh al-Mağğāwī, lui aussi au Comité directeur.

Les événements tragiques et les arrestations parmi ses dirigeants refroidirent l'élan de l'AOMA qui accusa le PPA d'avoir provoqué l'Administration, et pris des risques inutiles lors des manifestations. Les Oulémas se retranchèrent dès lors derrière leur prétendu apolitisme, comme l'a justement analysé Shoko Watanabe dans un article de 2010 intitulé « To

⁴⁶ KADDACHE Mahfoud, *Le 8 mai 1945*, Paris, éd. du Centenaire, 1975 p. 23 et *Histoire du nationalisme algérien*, Alger, SNED, 1980, tome 2, p. 695 à 734. Cité par AGERON Charles-Robert, « Les troubles du Nord Constantinois en mai 1945 : une tentative insurrectionnelle ? », *Vingtième siècle*, n° 4, octobre 1984, p. 24.

⁴⁷ AGERON Charles-Robert, « Les troubles du Nord Constantinois en mai 1945 (...) », p. 38.

⁴⁸ MEDJAOUI Abdel'alim, *Ce pays est le nôtre*, p. 63.

be Religious and to be Political in Colonial Algeria »⁴⁹. Certes, l'apolitisme affirmé dans les statuts de l'AOMA lui permettait de se protéger de l'Administration coloniale, mais il était surtout une façon de se situer hors de la mêlée nationaliste, dans une position supérieure de mouvement religieux (supérieur au politique), se plaçant en coordinateurs ou conseillers des alliances politiques plutôt qu'en simples alliés d'égal à égal avec leurs partenaires. Ce positionnement d'arbitre, à l'abri d'une certaine neutralité, est clairement énoncé par le cheikh al-Ibrāhīmī en 1947 dans un article en plusieurs parties publié par *al-Baṣā'ir* :

L'AOMA est au-dessus de tous les partis (...) elle a pris contact avec les partis individuellement et collectivement, pour l'intérêt général, et elle a vu dans leurs discours et leurs actes qu'elle était au-dessus des partis. (...) Elle a invité les partis à la réconciliation et à l'unité, elle les a réunis pour une action commune, et dans tout cela, elle est restée au-dessus des partis.⁵⁰

Entre PPA et AOMA se jouait en réalité une concurrence de leadership qui explique de l'AOMA n'ait pas assumé une opposition frontale : il s'agissait de rester maître de la stratégie politique et du calendrier d'action, souvent bousculés par les militants du PPA qui poussent à l'action. Les appartenances multiples compliquèrent encore ces rivalités puisque les militants d'un mouvement politique pouvaient influencer des confrères de l'AOMA lors des cours à l'Institut Ibn Bādīs ou des conférences au Cercle du Progrès à Alger.

Dans sa thèse sur le mouvement réformiste algérien, Ahmed Nadir évoque des tentatives du PPA pour rallier le cheikh al-Ibrāhīmī à une nouvelle action commune, avec l'UDMA, en novembre 1946. « Aujourd'hui, l'unité dépend de quelques personnalités et vous en êtes une » était-il écrit dans la lettre qui lui est adressée⁵¹. Mais le cheikh déclina la proposition. Il fallut attendre 1947 et la promulgation du nouveau Statut de l'Algérie pour que la lutte commune reprenne, non sans mal. Pendant une période du gel du bureau de l'AOMA entre 1946 et 1951, les appels à l'unité étaient nombreux du côté de l'AOMA mais, comme on

⁴⁹ WATANABE Shoko, « To be Religious and to be Political in Colonial Algeria: The Ulama and the Nationalists, Two Approaches », *UTCP (The University of Tokyo Center for Philosophy) Booklet*, n° 17, 2010, pp. 119-129.

⁵⁰ AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Baṣīr, « *Ġam'iyat al-'ulamā' : a'māluhā wa mawāqifuhā -3-* (L'Association des Oulémas : ses actions et ses positions -3-) », *Al-Baṣā'ir*, n° 4, 29 août 1947, p. 1

⁵¹ NADIR Ahmed, *Le Mouvement réformiste algérien*, p. 91.

l'a vu, ils émanaient d'une stratégie de positionnement de l'association en surplomb, ou en retrait, des partis politiques.

Des relations tendues avec le PPA-MTLD

Ce que l'on observe aisément à l'échelle nationale se retrouve précisément au niveau local. La monographie de Nadjib Achour sur le Constantinois retrace parfaitement les évolutions de l'Institut Ibn Bādīs, en évoquant les conflits au sein de sa direction, et parmi les étudiants, autour du militantisme PPA à l'Institut. Inquiet de la progression du PPA dans sa ville de Tébessa en 1946, al-Tabassī retrouva le problème lors de sa prise de fonction à Constantine en 1947. En 1949, il dut mener une enquête concernant des graffitis politiques (des slogans pro-PPA) sur les murs des locaux de l'Institut. L'aboutissement de cette enquête conduit au renvoi des étudiants responsables. Al-Tabassī fut soutenu dans cette décision par le cheikh al-Ibrāhīmī, qui sanctionna ensuite l'ensemble des étudiants en refusant de venir les encourager à l'issue de l'année scolaire, lors des examens d'entrée à la Zaytūna, comme c'était habituellement le cas :

Nous avons créé ces médersas pour vous. Je croyais qu'en revanche, vous manifesteriez de l'attachement à l'Association des Oulama. Or la plupart d'entre vous abandonnent l'association pour suivre les mauvais bergers du PPA. Vous n'êtes plus animés de l'esprit Oulama qui doit être celui de notre organisation. J'aurais voulu que vous deveniez des soldats de la cause anti-colonialiste, et vous êtes devenus des soldats de la cause anti-islamiste, aussi à mon grand regret je ne viendrais pas vous soutenir au moment de vos examens.⁵²

Une figure symbolique de l'ambiguïté des rapports AOMA/PPA dans les années 1940-1950 est Muḥammad Maḥfūḍī⁵³. Formé à Tébessa par l'AOMA, il fut ensuite élève des médersas officielles où il reçut un enseignement bilingue. C'est à cette période qu'il

⁵² Voir ACHOUR Nadjib, *Entre tradition et réforme*, pp. 56-57 et ISSAD Lamine, *L'Association des 'Ulama Musulmans Algériens et les confréries religieuses dans l'arrondissement de Bougie 1945-1957*, Master 2, sous la dir. de Pierre Vermeren, La Sorbonne (Paris I), juin 2014, n.p., pp. 144-146.

FR ANOM 93/4505. Rapport du SLNA de la Préfecture de Constantine daté du 10 mai 1949, et SHD / Série 1H Algérie coloniale / Carton n° 1H 2863 : discours de Brahimi Bachir, le 11 mai 1949.

⁵³ Youssef Girard lui a consacré plusieurs interventions dans des colloques (à Constantine en 2012 autour de « La pensée politique du Cheikh Ibn Bādīs », puis en 2015, colloque sur le thème « Les élites et la réforme ») dans lesquelles il souligne le parcours du militant PPA à la lisière des deux mouvements.

s'engagea au PPA parallèlement à ses études. Après un échec aux examens pour entrer en sixième année de la médersa d'Alger en 1944, il fut recruté par al-Bašīr al-Ibrāhīmī comme enseignant à Sidi Bel Abbès puis à Mostaganem. À partir de 1945, sans prévenir la direction de la médersa AOMA, il donna le soir des cours de politique, en faveur du PPA. Révoqué alors par le Conseil directeur de la médersa, Maḥfūḍī n'en fut pas moins aidé, à sa sortie de prison lors de l'amnistie de 1946, par le cheikh al-'Arbī al-Tabassī, proche de ses idées nationalistes, à son retour à Tébessa, leur ville natale. Il reprit ensuite ses activités militantes, monta dans la hiérarchie du PPA et finit par diriger une médersa PPA (donc rivale de celles de l'AOMA) à Blida en 1950.

Il est intéressant de relever dès à présent la suite du parcours de Muḥammad Maḥfūḍī, pour comprendre plus avant la complexité des rapports entre les deux mouvements. Fin 1953, le militant prit ses distances avec le parti, dans lequel lui semblait manquer une dimension arabiste et centrée sur l'islam. Youssef Girard indique qu'il rejoignait en cela les partisans « des orientations "islamiques" existantes au sein du PPA » comme al-Makkī ou Būzūzū⁵⁴. Après le déclenchement de la lutte armée en novembre 1954, il prit le parti de Messali Hadj et prit part au MNA. Sa médersa de Blida, *al-Iršād*, fut reprise par les Oulémas pour lui éviter la fermeture, les autorités coloniales ayant renforcé la répression des établissements rattachés au PPA. S'établit alors un Conseil directeur de la médersa présidé par le cheikh Ṣultānī de l'AOMA mais composée de membres AOMA majoritairement (sept membres sur quinze), ainsi que de PPA tendance MNA (six membres)⁵⁵.

Ces formes d'aller-retour, de jonctions entre AOMA et PPA plus ou moins conflictuelles mais s'inscrivant dans la durée, que représente la figure de Muḥammad Maḥfūḍī, mettent en avant la complexité de l'engagement nationaliste et de l'engagement politique plus largement. Il est évident qu'une association qui rassemblait autour d'un principe de lutte pour la langue arabe et pour l'islam ne pouvait se contenter d'une action éducative. Ses membres étaient de fait proches idéologiquement d'autres tendances et organisations, elles-mêmes traversées par des courants.

⁵⁴ GIRARD Youssef, « L'influence du cheikh Abdelhamid Ben Badis sur le PPA », in FILĀLĪ 'Abd al-'Azīz (dir.), *A'māl al-multaqā al-duwalī ḥawla al-fikr al-siyāsī 'inda l-imām 'Abd al-Ḥamīd b. Bādīs (Actes du colloque international autour de la pensée politique de l'imām 'Abd al-Ḥamīd b. Bādīs)*, 18-19 mai 2012 à Constantine, Ayn Mlila, Dār al-Hudā, 2013, pp. 15-30.

⁵⁵ GIRARD Youssef, « L'influence du cheikh Abdelhamid Ben Badis sur le PPA », pp. 19-20.

Le rapport au PPA fut donc un marqueur des identités dans les relations entre membres de l'AOMA dès 1946-1947. L'on retrouve ici des problématiques présentes dès l'origine, puisque l'association s'était déclarée apolitique pour permettre – outre son existence légale – de rassembler le plus largement possible. La conséquence d'une telle stratégie est que le Comité directeur imprimait sa marque à la direction de l'association, et donc son orientation doctrinale et politique. La diversité des membres du Comité directeur n'empêcha pas le Bureau permanent de gérer les contacts avec les autres mouvements et l'orientation politique de l'association. Les contestations, comme on les a vues de la part d'al-'Uqbī en 1938, se soldaient plutôt par le départ du contestataire que celui du Bureau en place. Les écarts entre visions politiques se creusèrent ensuite dans les années 1950, sans provoquer apparemment de rupture ouverte dans le groupe. Nous verrons plus tard que le conflit put cependant être violent, au sein même du Comité directeur de l'AOMA.

Vers l'éphémère Front Algérien pour la Défense et le Respect de la Liberté

Le Statut de l'Algérie, en 1947, devait réformer le statut des « musulmans algériens », après l'échec de l'ordonnance de 1944 : « l'égalité effective de tous les Français » en Algérie y était proclamée, une Assemblée algérienne était instaurée pour voter le budget et, dans les dispositions annexes, l'indépendance du culte musulman et la reconnaissance de l'arabe comme « langue officielle à l'égal du français » étaient entérinées⁵⁶. Ce texte qui arrivait toutefois trop tard déçut tous ceux qui avaient pris part aux discussions sur les réformes en Algérie. La loi répondait à des revendications des années 1930, qui, notamment après les événements de mai 1945, apparaissent dépassées en 1947. Les Oulémas participèrent à la contestation de ce Statut, notamment par voie de presse. Le cheikh al-Ibrāhīmī publia ainsi une adresse à la *umma* arabe algérienne dans *al-Baṣā'ir* en mars 1938⁵⁷. Le vote du Statut fut suivi d'élections truquées, pour compenser les mesures prises d'ouverture du champ politique aux partis « musulmans ». Celles d'avril 1948, pour élire les représentants à l'Assemblée algérienne, instaurée par la réforme, marquèrent particulièrement les esprits. Il apparaissait

⁵⁶ BLÉVIS Laure, « Les avatars de la citoyenneté en Algérie coloniale ou les paradoxes d'une catégorisation », *Droit et société*, 2001/2, n°48, pp. 557-581.

⁵⁷ AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Baṣīr, « *Balāġ ilā al-umma al-'arabiyya al-ġazā'iriyya* (Adresse à la *umma* arabe algérienne) », *al-Baṣā'ir*, n° 29, 29 mars 1948.

clairement à ceux qui avaient voulu jouer le jeu politique dans le cadre légal que l'Administration ne voulait pas travailler avec eux.

Les années 1947-1950 furent pour l'AOMA l'objet d'un dynamique jeu des alliances politiques. Le Bureau directeur était tacitement renouvelé pendant ces années et les orientations politiques étaient celles de son Président, al-Ibrāhīmī, comme nous le verrons plus loin. Si le soutien à l'UDMA était généralement acquis, notamment lors des campagnes électorales, les rapports au PPA/MTLD furent plus fluctuants, comme nous l'avons vu plus haut. Les tensions autour des médersas créées par le PPA/MTLD pour empiéter sur le territoire de l'AOMA perturbèrent durablement les tentatives d'union, que al-Ibrāhīmī ne manqua pourtant maintes fois d'appeler de ses vœux par voie de presse.

En 1951, les Oulémas décident de tenter à nouveau l'expérience d'une alliance large des nationalistes. L'union réalisée au Maroc entre les partis indépendantistes en avril 1951 leur donnait l'exemple⁵⁸. La répression policière et les fraudes électorales menées par l'Administration depuis 1948, particulièrement flagrantes lors des législatives de juin 1951 relancèrent les désirs d'union. Selon Charles-Robert Ageron, ce sont Messali Hadj et le PCF qui décidèrent à Paris de la création d'un Front algérien, auquel se rallièrent ensuite les partis nationalistes et les Oulémas⁵⁹. La plateforme revendicative était la suivante : annulation des élections truquées d'octobre 1951, respect de la liberté de vote dans le second collège, respect des libertés fondamentales et notamment de la liberté de la presse, libération des prisonniers politiques et fin de « l'ingérence administrative dans les affaires de culte musulman »⁶⁰. Ce dernier point justifiait pleinement la participation des Oulémas selon son Vice-Président, al-'Arbī al-Tabassī, en 1951 : « Nous sommes prêts à participer aux nouveaux politiques (*al-nahḍāt al-siyāsiyya*), parce que c'est la politique qui s'est immiscée dans la religion et que

⁵⁸ « Union des partis au Maroc (*Ittiḥād al-aḥzāb bi-l-Mağrib al-aqṣā*), déclaration des partis marocains », *Al-Baṣā'ir*, n° 151, 16 avril 1951, p. 2.

Dans le contexte du rapprochement entre le sultan Muḥammad V et l'Istiqlal en 1950-1951, le Général Juin somma le sultan d'accepter les réformes proposées par la Résidence, sous peine de le destituer. Les conseillers de l'Istiqlal furent écartés, pour un temps, de l'entourage du sultan.

REZETTE Robert, *Les Partis politiques marocains*, Paris, Armand Colin, 1955, p. 189-190.

⁵⁹ AGERON Charles-Robert, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, vol. 2, pp. 614-615.

⁶⁰ COLLOT Claude et HENRY Jean-Robert, *Le Mouvement national algérien*, p. 289.

nous constatons que la position de la France concernant l'islam en Algérie est mauvaise (*mawqif šādī*) (...) »⁶¹.

Pour sa part, Aḥmad Tawfīq al-Madanī fut membre du Front, non pas comme un représentant de l'AOMA en son sein mais comme personnalité indépendante. S'il écrivait régulièrement dans les journaux de l'AOMA, Aḥmad Tawfīq al-Madanī n'était pas membre de l'association jusqu'en 1951⁶². Son entrée au Comité directeur eut lieu en octobre 1951, il y occupa directement la fonction de Secrétaire général. Une telle position dès l'adhésion montre l'intensité des liens tissés entre la direction de l'AOMA et Aḥmad Tawfīq al-Madanī, à travers le travail de presse notamment. Dans ses mémoires, al-Madanī affirme qu'il n'avait pas voulu adhérer avant 1951 à cause de ses antécédents avec le parti nationaliste tunisien le Destour, pour protéger l'Association⁶³.

Les objectifs assez restreints du Front, qui contrairement aux partis marocains ne posaient pas les bases d'une union pour l'indépendance, limitèrent son action. De nombreux meetings communs eurent lieu, mais, comme Malika Rahal le remarque dans sa thèse, « les dirigeants de l'UDMA [étaient] soumis à une tension : tout en recherchant des alliés dans leur lutte contre le colonialisme, ils refus[ai]ent l'idée de d'un travail de mobilisation politique adressée exclusivement à la population colonisée définie comme musulmane »⁶⁴. La question fit débat au sein de la direction de l'UDMA, qui chercha progressivement à limiter la participation de ses militants aux comités du Front.

Si pour Benjamin Stora et Zakya Daoud, « les clivages qui demeurent sont de méthode : voie légale et parlementaire autant que possible pour l'UDMA, autonomie avec la France pour le PCA, tous les moyens y compris la lutte armée pour le MTLD »⁶⁵, il semble que ce soit l'UDMA qui la première quitta le Front, accusant le MTLD et le PCA d'avoir

⁶¹ « *Mu'tamar ḡam'iyyat al-'ulamā'* », *al-Manār* (Algérie), n° 9, 5 octobre 1951, pp. 2-3. Évoqué par WATANABE Shoko, « To be Religious and to be Political in Colonial Algeria: The Ulama and the Nationalists, Two Approaches », *UTCP (The University of Tokyo Center for Philosophy) Booklet*, n° 17, 2010, pp. 119-129.

⁶² Un entretien avec Muḥammad al-Hādī al-Ḥasanī, historien algérien et membre de l'actuelle AOMA, en janvier 2014 à Alger avait pour la première fois attiré mon attention sur ce point.

⁶³ AL-MADANĪ Aḥmad Tawfīq, *Ḥayāt kifāh*, vol. 2, p. 180.

⁶⁴ RAHAL Malika, *L'Union Démocratique du Manifeste Algérien (1946-1956)*. p. 136.

⁶⁵ STORA Benjamin et DAOUD Zakya, *Ferhat Abbas, une utopie algérienne*, Paris, Denoël, 1995, p. 187.

organisé une « journée nationale de lutte contre la répression et l'expulsion de Messali Hadj » sans l'avoir consultée⁶⁶. Le cartel fut complètement dissous en mai 1952⁶⁷.

L'idée d'une union resta cependant visiblement en tête de tous les acteurs politiques malgré ce nouvel échec. Le renoncement au système de partis était prôné par certains, à la faveur d'une union directe des personnes. Il n'est pas original de se détourner des organisations partisans pour tenter un rassemblement plus large qui serait débarrassé des rivalités d'appareils donc supposé plus ouvert et plus facile à réaliser. Dans un article, repris et commenté par Ḥamza Būkūša en 1953⁶⁸, al-Ibrāhīmī se livrait lui-même à une critique du multipartisme, dans l'intérêt de la *umma* qui devait rester unie, mais il y précisait, et c'est le plus intéressant, les conditions d'accès au multipartisme, qui ne lui semblaient pas réunies dans l'Algérie colonisée. En l'état, mieux valait consacrer ses efforts à constituer un front commun, que de se disperser en de multiples partis. Une responsabilité d'unité que l'AOMA était toute disposée à endosser, comme nous l'avons vu plus haut.

Le journal algérien *al-Manār*, dirigé par Maḥmūd Būzūzū qui était chef des Scouts Musulmans Algériens et proche du MTLD, consacra de février à novembre 1953 une grande enquête à cette question de l'union⁶⁹. Premier journal arabe algérien à entreprendre une telle enquête selon lui, *al-Manār* par la voix de son rédacteur en chef, Maḥmūd Būzūzū, disait interroger « l'opinion publique algérienne » (*al-ra'y al-'āmm al-ğazā'irī*). Les questions étaient ainsi posées à des personnalités publiques, à titre personnel, sans mention de leur appartenance à une organisation. La liste établie permettait toutefois d'identifier clairement une majorité proche de l'AOMA. L'enquête fut réalisée intégralement par Maḥmūd Būzūzū, sur la base visiblement de ses propres relations avec les interrogés, et c'est donc une vision de son paysage politique qui nous est présentée dans cette enquête. F.Z. Guechi fait remarquer à juste titre que peu de leaders politiques des deux grands partis de l'époque (PPA/MTLD et UDMA) n'intervinrent dans cette enquête. La plupart des réponses nous apportent peu

⁶⁶ RAHAL Malika, *L'Union Démocratique du Manifeste Algérien (1946-1956)*, p. 140.

⁶⁷ AGERON Charles-Robert, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, vo. 2, pp. 614-615.

⁶⁸ Les deux articles issus d'*al-Baṣā'ir*, n° 4 (29 août 1947, par al-Ibrāhīmī) et n° 225 (10 avril 1953, par Būkūša), sont relevés par Fatma Zohra GUECHI dans *La presse algérienne de langue arabe*, pp. 247-248.

⁶⁹ Enquête sur l'union parue dans *Al-Manār*, du 6 février 1953 n° 17, au 8 mai 1953, n°42.

Voir le chapitre qui lui est consacré dans GUECHI Fatma-Zohra, *La presse algérienne de langue arabe*, pp. 231-258.

d'éléments en réalité sur les visions politiques et les stratégies de l'époque, tant elles sont rhétoriques, brodant à l'envi sur l'union nécessaire et le rassemblement du peuple algérien inévitable. Elles permettent toutefois de relever des discours centrés sur l'islam comme facteur d'unification, et qui ne sont pas forcément portés par les membres de l'AOMA interrogés. L'influence de la révolution égyptienne toute récente sur les Algériens qui cherchaient à combattre la colonisation apparaît clairement dans plusieurs réponses.

Plus qu'un sondage représentatif de « l'opinion publique algérienne », cette enquête est un document permettant de saisir les enjeux de 1953, après les échecs d'une union des partis, d'entrevoir la volonté d'une union par « le peuple » et non par les élites, et d'observer la part accordée au partage d'une même langue et d'une même religion dans l'union à réaliser. C'est aussi un moment où le sentiment d'injustice était d'autant plus fort que d'autres pays sortaient victorieux ou paraissaient plus combattifs dans leur lutte contre l'autorité coloniale (Libye en 1949, Égypte en 1952, importants mouvements contre le colonisateur en 1952 au Maroc et en Tunisie).

Les Oulémas étaient participèrent pleinement aux initiatives de rassemblements légalistes visant l'union. Ses affinités avec l'UDMA s'y affirmaient encore davantage, après les inquiétudes provoquées par les nombreuses arrestations au sein de la direction de l'AOMA, et la condamnation de la violence répressive. L'AOMA suivait en cela les liens qu'elle avait noué dès les années 1930 avec la Fédération des Élus dont émanait l'UDMA.

Si la décennie entre la fin de la Seconde Guerre mondiale et le déclenchement de la guerre de libération fut celle de l'union politique des musulmans algériens pour l'AOMA, elle fut aussi celle d'une structuration accrue et d'un verrouillage des institutions de l'Association, sous la direction du cheikh al-Ibrāhīmī.

1.3 Al-Ibrāhīmī organise la structuration de l'AOMA et favorise la stabilité de sa direction (1946-1957)

Devenu le Président de l'Association, al-Ibrāhīmī eut à cœur de dynamiser à nouveau l'Association. Il organisa la direction du mouvement de façon à encadrer et centraliser plus fortement les activités de l'AOMA, qu'elles soient éducatives ou politiques. La structuration des commissions thématiques est un exemple de cette volonté unificatrice. Le cheikh contrôla

pendant dix ans toutes les activités de l'AOMA. Il organisait la rédaction d'*al-Baṣā'ir*, suggérant des auteurs et des thématiques à son directeur de rédaction, Aḥmad Tawfīq al-Madanī comme en témoignent ses correspondances et ses circulaires⁷⁰. Il ne convoqua pas d'Assemblée générale, censée renouveler sa confiance au Bureau permanent chaque année selon les statuts, entre 1946 et 1951, officiellement pour permettre à son travail de structuration de porter ses fruits, mais aussi, peut-être, parce que « le cauchemar de tous les fondateurs est de voir leur création organisationnelle leur échapper » comme l'écrivaient Padgett et Ansell à propos de Cosimo de Médicis dans la Florence du XV^{ème} siècle⁷¹.

*Le cheikh al-Ibrāhīmī : un exemple de robust action*⁷²

Dans un article publié dans *The American Journal of Sociology* en 1993, les deux politistes John L. Padgett et Christopher K. Ansell ont modélisé par l'analyse de réseau le système de relations et de clientèle mis en place par Côme de Médicis afin de se placer au centre du pouvoir. Pour maintenir sa famille au cœur du jeu de pouvoir, Côme mena une politique d'alliances avec des groupes aux intérêts opposés, les propriétaires terriens d'un côté et les « nouveaux riches », dont la fortune provenait du commerce, de l'autre. Par une stratégie d'alliance matrimoniale avec le premier et de clientélisme avec le second, les Médicis se placèrent progressivement au centre d'un réseau de pouvoir, sans que leurs intérêts privés puissent être distingués des motivations publiques.

S'il se distingue de Côme de Médicis par une autorité et un investissement dans l'action que le Florentin ne possédait pas, le cheikh al-Ibrāhīmī s'est, comme l'homme d'État florentin décrit par Padgett et Ansell, imposé dans l'Association comme un stratège avisé, positionné à la croisée de divers réseaux dans et hors de l'AOMA : entre les groupes d'affinités de membres de l'Association, entre l'AOMA et les partis politiques, entre les

⁷⁰ Voir par exemple : lettre manuscrite d'al-Ibrāhīmī à Aḥmad Tawfīq al-Madanī, datée du 13 octobre 1953, du Caire. La date a été modifiée, a posteriori, avec une encre de couleur bleue, pour marquer 18 au lieu de 13. Publiée par Amine Chérif-Zahar sur le site elmadani.org.

<http://www.elmadani.org/fr/lettres-de-cheikh-mohamed-el-bachir-el-ibrahimi/>

⁷¹ PADGETT John F. et ANSELL Christopher K., « Robust action and the rise of the Medici, 1400-1434 », *The American Journal of Sociology*, Chicago, mai 1993, vol. 98, n° 6, p. 1260.

⁷² PADGETT John F. et ANSELL Christopher K., « Robust action and the rise of the Medici, 1400-1434 », pp. 1259-1319.

musulmans et l'Administration coloniale, entre l'Algérie et le monde musulman. Ce n'était pas seulement sa fonction de Président de l'AOMA qui lui conférait ce rôle central mais bien son propre investissement dès les années 1930. Tout comme Côme, il apparaît que le cheikh al-Ibrāhīmī « n'a pas cherché à construire [un] parti centralisé » dès le départ, mais que c'est par une « action robuste » (« *robust action* »), « résultat de l'interaction dynamique entre une structure de réseau, un comportement dans les interactions et la perception que la personne concernée peut avoir de la situation »⁷³, que s'est formée sa position dominante dans ce réseau.

En charge de redynamiser une Association exsangue à la sortie de la Seconde Guerre mondiale, le cheikh al-Ibrāhīmī s'est attelé dès 1946 à structurer et à centraliser une organisation très étendue sur le territoire algérien, qu'avait certes fédérée un projet commun et la figure charismatique du cheikh Ibn Bādīs jusqu'à sa mort en 1940, mais qui avait conservé une forte autonomie, selon les régions et les hommes qui y représentaient l'AOMA. Les alliances politiques en particulier étaient très dépendantes des représentants locaux de l'Association. La Seconde Guerre mondiale avait encore accentué, par l'isolement et le dénuement des cellules locales, ce phénomène d'autonomie régionale.

Un nouveau siège dans la Casbah pour l'Association, entre activités culturelles et activités économiques

Dans l'entre-deux-guerres et jusqu'à 1946, les réunions annuelles du Comité directeur se déroulaient au Cercle du Progrès, place du Gouvernement. Ahmed Taleb-Ibrahimi raconte qu'enfant, il avait accompagné son père à Alger à l'occasion d'une réunion du Comité directeur, probablement en 1938 ou 1939⁷⁴. Les Oulémas, venus des différentes villes algériennes où ils résidaient, logeaient à l'hôtel du Divan, juste à côté de la place du Gouvernement. Ahmed Taleb-Ibrahimi se rappelle des promenades dans la Casbah que le cheikh Ibn Bādīs, « que les passants ne cess[ai]ent de saluer, qui d'une formule chaleureuse,

⁷³ GROSSETTI Michel, « Les ressources de l'activité sociale », *SociologieS*, « L'Action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement », mis en ligne le 6 juillet 2011. URL : <http://sociologies.revues.org/3575>. Consulté le 24 septembre 2015.

⁷⁴ Ahmed Taleb-Ibrahimi, né en 1932, parle de ses vacances scolaires, il avait donc au moins six ans, et le cheikh Ibn Bādīs est décédé en avril 1940.

qui d'un baiser sur la tête », lui faisait faire le matin pendant que al-Ibrāhīmī restait écrire dans la chambre d'hôtel⁷⁵.

Les tensions avec le cheikh al-'Uqbī et l'AOMA qui conduisirent en 1938 à son départ du Comité directeur affectèrent le lien de l'AOMA avec le Cercle du Progrès, à la tête duquel il se trouvait. Plusieurs visites de courtoisies avaient été rendues au cheikh al-'Uqbī par des membres de l'AOMA comme al-'Arbī al-Tabassī et Sa'īd Ṣālḥī puis Aḥmad Tawfīq al-Madanī en août 1944, pour tenter d'apaiser les relations entre le nouveau Président de l'AOMA et le cheikh, sans succès⁷⁶. Les relations s'envenimèrent même en 1946, lorsque al-'Uqbī collabora avec l'orientaliste Louis Massignon, qui cherchait à mobiliser des musulmans pour un Comité chrétien d'entente « France-Islam », à propos la gestion du waqf d'Abū Madyān (Boumediene) à Jérusalem⁷⁷. Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī envoya une lettre « aux leaders arabes du Proche-Orient leur indiquant qu'Oqbi n'était plus membre de l'Association des 'Uléma algériens et que par conséquent il ne parlait qu'en son nom propre »⁷⁸. La rupture était définitivement et publiquement consommée.

En 1947, le siège de l'AOMA était donc déplacé vers la rue Pompée, un peu plus haut dans la Casbah⁷⁹. En 1953, l'écrivain français Daniel Guérin (1904-1988) décrivait dans *Ci-gît le colonialisme*, le bâtiment qui abritait l'Association rue Pompée comme une « exquisite demeure du vieil Alger, avec son patio mauresque et ses carrelages de faïence »⁸⁰. C'est au 12 rue Pompée que travaillèrent dès lors les membres du Bureau chargés de l'administration, et

⁷⁵ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires*, vol. 1, p. 27.

⁷⁶ ALG ALGER 4I/14. « Ulémas réformistes, Généralités » : Alger, le 7 août 1944, PRG, Préfecture d'Alger, Rapport. Commissaire principal de PRG et Alger le 16 août 1944, Préfecture d'Alger, CIE, Renseignement.

⁷⁷ Le waqf Abū Madyān avait été constitué à Jérusalem pour les pèlerins maghrébins. Face aux heurts en Palestine, des inquiétudes s'élevèrent pour protéger ce bien habous de l'Algérie.

Cf. MASSIGNON Louis, « Documents sur certains waqfs des lieux saints de l'islam », *Revue des études islamiques*, 1951, t. XIX, pp. 73-120.

⁷⁸ CHRISTELOW Allan, « Massignon et les intellectuels musulmans algériens. Domination coloniale et absence de confiance » in KERYELL Jacques (dir.), *Louis Massignon, au cœur de notre temps*, Paris, Karthala, 1999, pp. 201-203.

⁷⁹ ṬĀLIB AL-IBRĀHĪMĪ Aḥmad [TALEB-IBRAHIMI Ahmed] (éd.), *Ātār al-Imām Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī (Les Œuvres de l'imam Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī)*, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1997, vol. 2, p. 24.

⁸⁰ GUERIN Daniel, *Ci-gît le colonialisme*, La Haye / Paris, Mouton, 1973, p. 262.

que devaient se tenir les réunions du Comité directeur. D'autres activités étaient rattachées au siège de l'AOMA, qui servait aussi de siège social pour de petites entreprises qui lui étaient liées.

Comme à Constantine, le siège du journal *al-Šihāb* avait servi de siège social pour des associations culturelles des années 1930, à Alger le nouveau siège domicilia de nombreuses associations et petites entreprises, parmi lesquelles al-Nahḍa (Ennahda), une société d'édition et de diffusion de livres, créée en 1946 par 'Abd al-Qādir Maymūnī (Abdelkader Mimouni ; 1917-1961), originaire de Laghouat et diplômé de l'université d'Alger, qui fut hébergée par l'AOMA, avant qu'elle ne trouve un local pour développer ses activités⁸¹. L'Association des Oulémas, dont on a vu qu'elle était financée par de riches commerçants musulmans bien insérés dans la société coloniale, avait dès ses débuts encouragé la création d'entreprises « dans les domaines de profit (*mayādīn al-kasab*) réservés aux Européens »⁸². Ils entendaient ainsi favoriser un développement économique proprement musulman dans le système colonial, comme en témoigne le *Sigill* de l'AOMA (1935), rédigé par al-Ibrāhīmī⁸³. Ḥayr al-Dīn l'évoque également à propos des années 1940 :

Al-Ibrāhīmī encourageait les commerçants et autres propriétaires de capitaux musulmans à entreprendre et à se réunir en une société économique, pour développer l'économie musulmane dans le futur, et ne plus dépendre de l'économie juive et chrétienne.

Ce réseau d'entrepreneurs musulmans devait pouvoir remplacer, dans l'idée d'al-Ibrāhīmī, les revenus spoliés des habous et garantir l'indépendance du mouvement de l'*iṣlāḥ*.

Le cheikh avait déjà participé à la création, le 3 décembre 1942, de la société Amal, enregistrée à la Chambre de commerce algérienne. Cette société développa une activité de commerce de gros en produits ménagers à Alger, Constantine et Oran et le propre fils d'al-

⁸¹ MIMOUNI Ahmida, « Les éditions algériennes Ennahdha », Café Littéraire du Salon International du Livre d'Alger, Alger, 2006, mis en ligne sur le site Sidi El-Hadj Aissa le 26 septembre 2011.

Url : <http://www.sidielhadjaissa.com/article-les-editions-algeriennes-en-nahdha-essai-de-genese-par-ahmida-mimouni-85219224.html> Consulté le 9 mai 2015.

⁸² AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr, *Sigill*, p. 57.

⁸³ AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr, *Sigill*, p. 57.

Ibrāhīmī, Muḥammad, en était le gérant dans les années 1950⁸⁴. Parmi les membres fondateurs de cette société, on retrouve les noms de grands commerçants déjà cités, ‘Abbās Turkī à Alger, ‘Umar Ibn Šīkū à Constantine⁸⁵ et Muḥammad Ḥaṭṭāb (1904-1964) qui était propriétaire terrien au Maroc et participait largement au financement de l’AOMA en Algérie⁸⁶. Ce dernier apparaît comme l’un des co-proprétaires du cinéma Dounyazad, où les Oulémas organisaient leurs événements culturels. Le cheikh Ḥayr al-Dīn, son élu trésorier en 1946 était copropriétaire avec « M.M. Zakaria [Moufdi] et Khettab Mohammed », du cinéma Dounyazad à Alger, en 1950⁸⁷. Mufdī Zakariyya (1908-1977), célèbre poète mozabite et militant nationaliste, était aussi propriétaire de commerces. Le cinéma Dounyazad, « premier cinéma à projeter des films arabes » à Alger⁸⁸, était un lieu de réunions de l’AOMA et des associations artistiques qu’elle encourageait. Le gérant n’était autre que Aḥmad Tawfīq al-Madanī.

On voit ainsi comment les Oulémas organisèrent leur mouvement. Ils garantissaient leur autonomie financière et l’indépendance de leur parole grâce à l’investissement dans des commerces utiles à l’Association, qui pouvait leur servir de siège social. Le journal de l’Association, *al-Baṣā’ir*, correspondait à ces mêmes principes d’autonomie. Relancé le 1^{er} août 1947, il apparaît domicilié au 12 rue Pompée. La relance de toutes ces activités et de celles des écoles de l’Association fut réalisée par la nouvelle équipe dirigeante, qui avait été élue en juillet 1946.

⁸⁴ Mentionné dans une lettre manuscrite de Ḥamza Būkūša à Aḥmad Tawfīq al-Madanī, Le Caire, Ramadan 1955 (avril). <http://www.elmadani.org/fr/lettre-de-cheikh-hamza-boukoucha/> Consulté le 25 mai 2013.

⁸⁵ ḤAYR AL-DĪN Muḥammad, *Muḍakkirāt*, vol. 2, p. 87-90.

⁸⁶ BENATIA Farouk, *Si Mohammed Khattab, précurseur du Maghreb*, Alger, Office des publications universitaires, 1991, 349 p.

⁸⁷ FR ANOM 93/4279/MAHRIABDEL Dossier personnel de Toufik El-Madani. Fiche de renseignement non datée, jointe à un courrier du 22 mars 1950. Je remercie Nadjib Achour qui m’a transmis ce dossier qu’il avait consulté aux ANOM.

⁸⁸ Notice consacrée à Moustapha Kechkoul dans CHEURFI Achour, *Dictionnaire des musiciens et interprètes algériens*, Alger, ANEP, 1997, p. 198.

L'équipe dirigeante de 1946 à 1956 : le nouveau visage de l'AOMA

Les adhérents de l'AOMA furent invités à élire un nouveau Conseil d'Administration. L'annonce de l'Assemblée générale se faisait habituellement par voie de presse, mais nous n'en avons pas retrouvé trace pour 1946 puisqu'al-Baṣā'ir n'avait pas encore redémarré. Le nouveau Conseil d'administration (ou Comité directeur) déclaré à la Préfecture d'Alger en 1946 était composé de⁸⁹ :

Président : Brahimi Bachir

Vice Président : Larbi Tebessi

Secrétaires : Boubekour Laghouati et Abdelkader Yadjouri

Trésoriers : Mohamed Kheireddine et Ahmed Bouchemal

Contrôleur général : Saïd Salhi

Contrôleur du département de Constantine : Abdellatif Guentri

Contrôleur du département d'Oran : Abou El Gacem Ben Rouaki

Contrôleur du département d'Alger: Ahmed Ben Sahnoun

Président Comité de propagande : Abbas Ben Cheikh El Hocine

Assesseurs :

Mohamed Chebouki

Mohamed Salah Ben Attik

Abdelkader Mahdad

Naïm El Naïmi

Ali Ben Saad

Ahmed Reda Houhou

Ahmed Bourouh

En plus des membres Conseil d'administration, Aḥmad Qaṣṣiba fut désigné secrétaire du siège de l'AOMA⁹⁰.

La composition de ce bureau fut commentée par l'Administration dans une note de renseignement du 26 juillet 1946. Pour les membres jusque là inconnus des services de renseignement – seuls al-Ibrāhīmī, al-Tabassī, Ḥayr al-Dīn et Sa'īd Ṣālḥī étaient identifiés comme « connus » – un petit paragraphe se chargeait de présenter sommairement les

⁸⁹ FR ANOM ALG ALGER 4I/14, Alger, le 26 juillet 1946, Préfecture d'Alger (SIDM), Note de renseignement.

⁹⁰ FUDALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a'lām al-iṣlāḥ fī al-Ġazā'ir (Les grands noms du réformisme en Algérie)*, vol. 2., Alger, Dār Hūma, 2000, p. 113.

fonctions et orientations de chacun dans le mouvement. On apprend par cette note que la composition du nouveau bureau fut critiquée par « de nombreux congressistes ». Rappelons que tous les congressistes ne votent pas, seuls les membres actifs à jour de cotisation avaient le droit de vote en Assemblée générale. Les membres assesseurs, responsables de sections locales ou de comités de direction des *madrassa*-s, quant à eux, ne disposaient pas du droit de vote.

La mise à l'écart d'éléments fondateurs de l'ère Ibn Bādīs comme al-Ṭayyib al-‘Uqbī (en conflit avec la direction de l'AOMA depuis 1938) et d'al-Amīn al-‘Ammūdī (directeur des JCMA) marque la rupture avec le Cercle du Progrès. Deux nominations sont présentées comme polémiques, celle d'Aḥmad Būrūḥ : « Les initiés déclarent ne pas comprendre cette désignation, et de nombreux sous-entendus quant à ses relations avec le Cheikh BRAHIMI Bachir sont émis... », et d'Aḥmad Būšamāl : « sa désignation a provoqué un tollé général » dans l'assistance, est-il écrit, certainement à cause de son absence de diplôme en sciences islamiques (il était cordonnier), et celle de⁹¹. En 1951, Aḥmad Būšamāl est pourtant réélu par les membres actifs de l'association avec 141 voix, quand le cheikh al-Ibrāhīmī réélu le plus largement l'était avec 155 voix, et le plus petit score permettant d'être élu s'élevait à 110⁹². Quant aux Kabyles et aux Mozabites, ils sont considérés comme « éliminés », ce qui aurait « motivé des protestations de MM HAFFAF et du cheikh ABOUYALA ». On sait que les cheikhs ibadites de l'AOMA dans les années 1940, étaient pris dans des luttes locales contre les conservateurs, il est donc fort possible qu'ils aient d'eux-mêmes délaissé les activités d'Alger pour se concentrer sur les rivalités mozabites. Quant aux Kabyles, il reste encore Sa‘īd Ṣālḥī, né à Guenzet, et Muḥammad al-Ṣālīḥ Ibn ‘Atīq, né à Milia, Le commentaire lapidaire des services de surveillance ne nous permet pas d'aller plus loin dans les questionnements.

⁹¹ FR ANOM ALG ALGER 4I/14, Alger, le 26 juillet 1946, Préfecture d'Alger (SIDM), Note de renseignement.

⁹² *al-Baṣā‘ir* (la rédaction), « *Intiḥāb al-maḡlis al-idārī* (Élection du Comité directeur) », n° 172-173, 15 octobre 1951, p. 8.

La composition du Comité directeur resta sensiblement la même jusqu'en 1956, date de la dernière Assemblée Générale de l'AOMA consignée par les archives⁹³. Nous savons que pour la période 1946-1951, il n'existe pas de trace de renouvellement de l'association, ce dont le cheikh al-Ibrāhīmī s'expliqua dans un long rapport moral de l'AG de 1951, où il évoquait une interruption des assemblées générales pendant cinq ans. La décision fut celle du Comité directeur (*al-mağlis al-idārī*) explique-t-il, pour le bien de l'association qui avait devant elle des projets ambitieux en matière d'éducation, de lutte morale et de revendications quant au culte en Algérie. Il aurait alors été choisi de ne pas tenir d'assemblée générale le temps de mener ces actions, pour éviter la dispersion des énergies et des fonds de l'association dans l'organisation d'une assemblée annuelle. Dans son rapport, al-Ibrāhīmī défendit cette période sans renouvellement statutaire en soutenant que « (...) ce temps ne se compte pas en jours et en nuits mais en actions et en accomplissements. » Mais il mentionnait aussi une opposition de certains membres de l'association à cet arrêt des activités administratives ou représentatives de l'AOMA :

Ce n'était pas un contournement des statuts de l'association, comme il nous a été reproché par certains. C'était conforme aux règles de l'association. (...) Il n'est pas juste ni approprié de déformer la structure en perturbant le travail – alors qu'il est organisé et constant – par des réunions automatiques (*ālīyya*) dont la préparation prend beaucoup de temps et qui demande beaucoup d'argent. La sagesse serait au contraire de ne pas séparer les deux mains et d'être en accord, et que le Comité directeur continue d'entreprendre ces projets jusqu'à ce que soit présenté à la *umma* un travail achevé.⁹⁴

La suite du rapport présente le bilan des activités pendant ces cinq ans pour les écoles, l'Institut Ibn Bādīs, le journal *al-Baṣā'ir*, le débat autour de la séparation entre culte et État, l'action en France, l'action en Égypte, et des conseils pour le futur Comité directeur.

Il est possible que le gel du bureau jusqu'en 1950 ait été motivé par la contestation de la direction de l'AOMA, au sein notamment de l'Institut Ibn Bādīs, par des étudiants plutôt proches du PPA-MTLD⁹⁵. Une remarque de la note de renseignement de la préfecture d'Alger

⁹³ Nous verrons qu'une ultime assemblée eut lieu en 1957, en l'absence des principales figures de l'Association, arrêtées ou parties pour Le Caire.

⁹⁴ AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Baṣīr, « *al-Taqrīr al-adabī* (Le rapport moral) », *al-Baṣā'ir*, n° 172-173, 15 octobre 1951, pp. 2-6. Reproduit dans *Āṭār al-Imām Muḥammad al-Baṣīr al-Ibrāhīmī*, tome 2 (1940-1952), pp. 425-445.

⁹⁵ Voir ISSAD Lamine, *L'Association des 'Ulama Musulmans Algériens*, p. 145.

au sujet du nouveau Bureau en 1946 évoquait déjà un noyautage de l'Association par le cheikh et ses réseaux personnels de clientélisme :

La liste des membres du bureau, établie par Brahimi Bachir et Kheireddine ne comprend que des jeunes et ex-internés politiques (victimes du colonialisme...), toutes les fortes personnalités ont été éliminées, sous prétexte qu'il fallait au Bureau des jeunes hommes actifs, mais en réalité pour que le Cheikh Brahimi Bachir règne en maître et ne trouve aucune opposition au sein du bureau⁹⁶.

Le renouvellement du Comité directeur en 1946 est donc aussi un renouvellement générationnel.

L'après mai 1945 avait modifié la donne politique au sein des mouvements nationalistes. L'union qui prévalait à la sortie de la Seconde Guerre mondiale s'était donc fissurée, et si des projets communs continuaient d'émerger, un certain nombre de rivalités et d'enjeux de pouvoir se firent jour à cette période. Pour l'AOMA, ils prenaient la forme de conflits de personne ou de groupes de personnes au sein des écoles, de divergences dans les équipes pédagogiques et de froids entre alliés locaux. Inhérentes à l'organisation collective, des divergences internes au sein de la direction de l'AOMA avaient toujours existé, comme on l'a vu précédemment au sujet de l'opposition du cheikh al-'Uqbī à la ligne politique de l'association en 1938 par exemple. Dès 1950, des indicateurs font remonter aux renseignements généraux l'existence de dissensions au sein du Comité directeur. Une note de 1950 mentionnait une tentative d'autonomisation du cheikh al-Tabassī, soutenu par Aḥmad Būšamāl, par opposition au cheikh al-Ibrāhīmī⁹⁷. Ils auraient un temps souhaité, selon les services de renseignement français, créer un mouvement sur le modèle des Frères musulmans, indépendant de l'AOMA. C'est une information qui apparaît aussi au sujet du cheikh al-Ibrāhīmī en 1951⁹⁸. Tawfīq al-Šāwī, responsable des Frères musulmans au Maghreb, signale toutefois dans ses mémoires qu'à cette époque, tout mouvement de tendance islamique était assimilé aux Frères musulmans par les Français⁹⁹. Cela revenait à les discréditer puisqu'en décembre 1948, la lutte pour la Palestine et les rivalités politiques égyptiennes avaient pris le chemin de la violence. L'organisation fut interdite par le pouvoir égyptien en décembre

⁹⁶ FR ANOM ALG ALGER 4I/14, Alger, le 26 juillet 1946, Préfecture d'Alger (SIDM), Note de renseignement.

⁹⁷ FR ANOM 93/4499. Préfecture de Constantine, SLNA. Le 21 février 1950. Renseignement.

⁹⁸ FR ANOM 93/4497. Préfecture de Constantine, SLNA. Constantine, le 10 mars 1951. Renseignement.

⁹⁹ AL-ŠĀWĪ Tawfīq, *Muḍakkirāt niṣf qarn min al-'amal al-islāmī 1945-1995 (Mémoires d'un demi-siècle d'action pour l'islam)*, Le Caire, Dār al-Šurūq, 1998, p. 184.

1948¹⁰⁰. On peut donc s'interroger, en l'absence de documents produits par les acteurs eux-mêmes, sur les réelles intentions d'al-Tabassī et Būsamāl et sur l'interprétation des services de renseignement à leur sujet.

Le renouvellement du Bureau et les nouvelles orientations de l'AOMA en 1946, gelé puis renouvelé quasi à l'identique, permirent à l'Association de développer ses activités éducatives, et de réaliser un projet de longue date, l'Institut Ibn Bādīs, nous le verrons. Le gel du Bureau entre 1946 et 1951 permit au cheikh al-Ibrāhīmī de s'organiser et de fédérer son équipe, de façon à modifier les statuts de l'AOMA, datant de sa fondation en 1931 puis révisés en 1937. Les modifications de 1951 visaient à un meilleur contrôle par la direction de son organisation. Dans le même temps, en métropole, l'Association subissait une restructuration qui s'inscrivait pleinement dans le renouvellement et le rajeunissement de l'équipe dirigeante que nous avons évoqués.

1951-1952 : révision des statuts de l'AOMA et changement d'équipe pour l'AOMA en métropole

Le Congrès de 1951 fut une étape importante pour l'AOMA parce qu'il entérinait les changements initiés par le cheikh al-Ibrāhīmī qui tint alors, on l'a dit, un long rapport moral. Des réformes des statuts furent soumises au vote des membres. Celles-ci concernaient notamment la définition des « membres actifs » (qui ont le droit de vote dans l'association). Ils durent à partir de 1951 être titulaires d'un « diplôme d'instruction supérieure », tandis qu'il leur suffisait auparavant d'être reconnus par leurs pairs comme *'ālim*¹⁰¹.

à partir du *taḥṣīl*¹⁰² de la Zaytūna ou de son équivalent des autres institutions islamiques, à condition que le détenteur ait possession de "l'idée" de l'Association des Oulama, qu'il ait milité dans ses sphères, qu'il ait été inscrit sur ses registres depuis trois ans et qu'il fasse preuve d'une conduite irréprochable ainsi que d'une excellente moralité.¹⁰³

¹⁰⁰ CARRÉ Olivier et MICHAUD Gérard, *Les Frères musulmans (1928-1982)*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 31-32.

¹⁰¹ Voir notre introduction.

¹⁰² Le *taḥṣīl*, diplôme de second cycle, permet d'accéder à l'enseignement supérieur. Equivalent du *taṭwīl*.

¹⁰³ FR ANOM ALG ALGER 4I/14, Nouveaux Statuts de l'AOMA, octobre 1951.

Quant aux membres assesseurs, c'étaient « les membres des sections locales et les membres des Sociétés dirigeant les médersas ». L'article 6 modifiait la composition du Conseil d'administration – un président et deux vice-présidents, un secrétaire général et trois adjoints, un trésorier général et deux adjoints et un contrôleur général, et seize membres – élu tous les trois ans au lieu de tous les ans précédemment. L'article 10 validait des commissions thématiques formées par les membres du Conseil d'administration : éducation et instruction, presse, finances, fatwas. Nous verrons que des membres n'appartenant pas au Conseil d'administration mais ayant une légitimité dans les domaines concernés pouvaient aussi faire partie de ces commissions. Les agents chargés de commenter ces nouveaux statuts pour l'Administration coloniale relevèrent la centralisation accrue de l'association autour du noyau dirigeant.

C'est ce que l'on observe aussi pour la section parisienne de l'AOMA en métropole. La section mise sur pied par al-Wartilānī, après une période de sommeil pendant la guerre, fut relancée en 1946, en même temps que les activités de l'AOMA. L'émigration de travail avait repris après la guerre, et le nombre d'Algériens en région parisienne avait augmenté. 'Abd al-Raḥmān al-Ya'lāwī (Abderrahman Yalaoui ; dates inconnues), lui aussi d'origine kabyle, mais qui avait grandi en Tunisie, fut chargé de relancer les activités de la section. Sa mission consistait principalement à informer les Algériens de métropole sur l'islam, de diffuser les dates des fêtes religieuses par exemple, et de favoriser l'alphabétisation en arabe, ainsi que la transmission aux enfants de valeurs islamiques¹⁰⁴. Ahmed Nadir précise qu'à « Saint-Denis, siège de l'Association, on envoyait dans toutes les directions des "nouvelles sûres" et l'on répondait par téléphone à toutes les questions du culte adressées à la permanence. »¹⁰⁵ Le manque d'investissement du cheikh 'Abd al-Raḥmān al-Ya'lāwī dans les activités de l'Association, constaté par un visite du cheikh al-Ibrāhīmī à Paris, provoqua en 1952 son remplacement par un jeune enseignant de l'AOMA, al-Rabī' Būšāma (1916-1959)¹⁰⁶.¹⁰⁷ La

¹⁰⁴ Sur la section parisienne, voir *al-Baṣā'ir*, n° 148, 26 mars 1951, p. 3, n° 172/173, 15 octobre 1951, p. 7, n° 213, 16 janvier 1953, p. 7.

¹⁰⁵ NADIR Ahmed, *Le Mouvement réformiste algérien*, p. 117.

¹⁰⁶ *al-Baṣā'ir*, « *Tağaddadat al-šū'ba* (la section se renouvelle) », n° 213, 16 janvier 1953, p. 7

¹⁰⁷ Voir la liste déclarée dans *al-Baṣā'ir*, n° 213, du 16 janvier 1953, p. 7.

nomination de ce dernier fut favorisée par l'échange de courriers entre un groupe de jeunes du Bureau de la section parisienne et la direction de l'AOMA en Algérie¹⁰⁸.

Le renouvellement générationnel à l'œuvre apparaît ainsi très clairement dans les évolutions de l'AOMA entre 1946 et 1951. Le cheikh al-Ibrāhīmī est partout, il contrôle l'ensemble des activités de l'Association, en Algérie et en métropole. Entouré de jeunes hommes qui ont pour lui respect et déférence, il est certain que le cheikh al-Ibrāhīmī a toutes les cartes en main pour décider de l'avenir de l'Association et de ses orientations.

Son départ pour le Moyen-Orient en mars 1952 ne mit pas fin à son autorité ni à son omniprésence dans la direction de l'AOMA, suscitant parfois des protestations de la part de ceux qui, une fois le Président installé en Égypte, s'occupaient de l'AOMA à Alger. Nous y reviendrons. Ce contrôle par la direction centrale des activités de l'AOMA se retrouvent, et c'est ce que nous allons développer maintenant, dans la gestion de plus en plus centralisée des écoles qui furent l'objet d'une volonté d'accélération dans les années 1950.

¹⁰⁸ Témoignage du cheikh 'Abd al-Ḥafīz Amuqrān, cité par BŪRNĀN Sa'īd, *Našāṭ ḡam'iyyat al-'ulamā' al-muslimīn al-ḡazā'iriyyīn fī Fransā (1936-1956)*, Alger, Dār Hūmā, 2011, p. 185.

II. Le développement de l'enseignement, une priorité de la présidence d'al-Ibrāhīmī

2.1 L'essor et la structuration du réseau d'écoles

Les écoles continuent leurs activités malgré les difficultés (1940-1945)

Dès son élection comme Président de l'AOMA, le cheikh al-Ibrāhīmī relança les activités de l'association, notamment dans le domaine éducatif. Malgré son exil à Aflou, il rédigea un « Guide des enseignants » (*muršid al-mu'allimīn*)¹⁰⁹ en juillet 1942, qui ne fut publié dans *al-Baṣā'ir* qu'en février 1949¹¹⁰. Ce guide de quelques pages, qui prescrivait des orientations, décrivait davantage le rôle de l'enseignant que ses missions de façon précise. Le programme n'était pas détaillé, mais les objectifs d'une bonne éducation (*tarbiya ṣāliha*) face aux maux de la société, dont l'ignorance des familles et particulièrement des mères dans les maisons, y étaient largement abordés. Al-Ibrāhīmī, sur un ton paternel (« *abnā' l-mu'allimīn* », « mes enfants les enseignants »), y recommandait la douceur et l'écoute envers les élèves : c'est parce qu'ils aiment leur enseignant que les élèves lui obéissent, défendait-il. L'enseignant devait être « comme un grand frère » pour l'enfant. Il était son modèle, et devait donc, en tant que « soldat de l'*iṣlāh* », avoir un comportement irréprochable. Le dernier conseil du Président de l'AOMA aux enseignants, fidèle au credo de la *salafiyya*, était d'observer le colonisateur : tout ce que la colonisation visait à éradiquer devait être favorisé dans l'enseignement.

À la sortie de la guerre, le réseau d'écoles était à relancer. Il fallut réintégrer les professeurs, retrouver les anciens étudiants qui s'étaient dispersés et en attirer de nouveaux. La priorité fut donnée aux institutions phares de l'enseignement de l'AOMA, l'association *al-Tarbiya wa l-ta'līm* et son pôle de Constantine. Un nouveau coup fut encore porté aux efforts de relance de l'enseignement après la répression de mai 1945. Pour rouvrir plus rapidement,

¹⁰⁹ Le titre n'est pas sans évoquer celui de 'Abd al-Qādir al-Mağğāwī (m. 1914), *Iršād al-muta'allimīn*, paru au Caire en 1877, qui pointait les problèmes de l'enseignement en contexte colonial. Cf. ŪLMĀN Sūmiyya, *Dawr al-ṣayḥ 'Abd al-Qādir al-Mağğāwī wa kitābihi Iršād al-muta'allimīn fī l-ṣumūd al-fikrī bi-l-Ġazā'ir*, Alger, ONDA, 2013, 143 p.

¹¹⁰ « *Muršid al-mu'allimīn* (Guide des enseignants) », présenté par Muḥammad al-Ġasīrī, *Ātār al-Imām Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī*, vol. 2 (1940-1952), pp. 108-116.

la plupart des médersas annoncèrent à l'automne 1946 un programme limité à l'arabe et aux sciences islamiques, sans contenu d'enseignement primaire, correspondant aux écoles coraniques classiques selon la définition administrative de l'enseignement privé. L'enseignement primaire selon la loi française était constitués de l'enseignement moral et civique, la lecture et l'écriture, la langue française, le calcul et le système métrique, l'histoire et la géographie, les leçons de chose et les premières notions scientifiques, les éléments du dessin, du chant et du travail manuel et les exercices gymnastiques et militaires¹¹¹. La reprise d'activité sans ces contenus évitait aux directeurs de l'AOMA de demander une autorisation administrative, mais il se détournait du projet initial. Le cheikh al-Ibrāhīmī aurait été, selon les renseignements policiers, prêt à rouvrir ses écoles d'enseignement primaire en passant outre ces mesures, mais le cheikh Būšamāl, responsable de l'association *al-Tarbiya wa l-ta'lim* à Constantine, prit ces précautions liées au programme afin de préserver les écoles¹¹². Ce dernier annonçait un programme à faire valider par l'administration pour la rentrée scolaire 1947, afin de retrouver le statut de « médersa », enseignant « en plus de l'arabe classique tout ou partie des matières énumérées à l'article 27 »¹¹³. Celles-ci, lorsqu'elles étaient en règle, pouvaient bénéficier du détachement d'instituteurs publics et de subventions¹¹⁴. Malgré les efforts des dirigeants, de nombreuses écoles de l'AOMA n'étaient pas en règle si l'on en croit les archives coloniales : en octobre 1953, dans le département de Constantine, seules cinq écoles sur quarante étaient en situation régulière ou autorisées, d'après la préfecture¹¹⁵.

Le développement des écoles libres AOMA : une priorité malgré les difficultés financières

Le développement des écoles fut accéléré entre 1947 et 1954. L'association qui comptait 90 écoles en 1947 et 181 en 1955. Parmi ces écoles, les auteurs de rapports sur l'enseignement dans les années 1950, Robert Malan (ancien professeur à la médersa officielle

¹¹¹ Décret du 18 janvier 1887, article 27.

¹¹² FR ANOM 93/4499. Bulletins mensuels du SIDM de Constantine. Mois d'octobre 1946, p. 7-8.

¹¹³ FR ANOM 93/4496. DGAP, Guide de l'enseignement privé musulman en Algérie, Sous-Direction de l'Administration Générale, février 1959.

¹¹⁴ FR ANOM 93/4496. Délégation générale du gouvernement en Algérie, Direction des Personnels et des Affaires administratives, Sous-Direction de l'Administration Générale aux Préfets et Généraux dans les départements d'Algérie. Enseignement privé musulman, recensement des médersas. Alger, le 25 février 1959.

¹¹⁵ FR ANOM 93/4496. Annexe d'un courrier de la Préfecture de Constantine, 14 octobre 1953.

de Tlemcen) et Jacques Carret (commandant de l'armée française) signalaient tous deux que la plupart n'étaient pas des médersas d'enseignement primaire, qu'ils recensaient au nombre de 58¹¹⁶. Le reste des établissements restait proche de l'école coranique traditionnelle, ne dispensant pas d'enseignement primaire, ou en tout cas pas assez pour se voir reconnu comme tel. Certains enfants suivaient les cours de la médersa en plus de l'école française, d'autres faisaient tout leur cursus uniquement dans les écoles de l'AOMA. Si la plupart des établissements se trouvaient en ville, les régions de l'Aurès et de la Soummam virent de nombreuses écoles s'implanter à la campagne¹¹⁷. En tout l'Association annonçait scolariser environ 40 000 élèves en 1955 tandis que l'Administration évaluait elle plutôt à 22 000 les élèves de l'AOMA¹¹⁸. Peut-être ne comptait-elle pas les élèves qui ne suivaient les cours qu'en sortant de l'école française ? Cela serait corroboré par les emplois du temps fournis à l'Administration par l'Association en 1948, qui ne mentionnent que le cursus pour les enfants qui suivent à temps plein les cours de la *madrassa*.

Les contenus de l'enseignement des *madrassa*-s de l'AOMA en 1948

Les emplois du temps de *madrassa*-s fournis par l'Association à l'Administration en 1948 fournissent de précieuses informations sur les matières étudiées et les manuels¹¹⁹. On peut y déceler l'importance du modèle égyptien : la plupart des manuels sont ceux du Ministère égyptien de l'Instruction publique (*wizārat al-ma'ārif*). En première année, les enfants étudient la lecture et la récitation à partir de *Mabādī' al-Qirā'a al-Rāšida*, qui

¹¹⁶ MALAN Robert, « Espoir d'instruction » (déc. 1956) in Secrétariat social d'Alger, *Construire la Cité. L'Algérie et sa jeunesse*, Alger, Éditions du Secrétariat social d'Alger, 1957, pp. 43-94.

FR ANOM 6SAS/27 Cours des affaires algériennes, reçu le 13 octobre 1960, Alger, le 9 juin 1960 : « Étude sur l'enseignement privé musulman en Algérie », par le Commandant Jacques Carret.

¹¹⁷ FR ANOM 93/4490 Écoles coraniques et médersas libres (1937-1956). Cité par ISSAD Lamine, *L'Association des 'Ulama Musulmans Algériens et les confréries religieuses dans l'arrondissement de Bougie 1945-1957*, Master 2, sous la dir. de Pierre Vermeren, La Sorbonne (Paris I), juin 2014, n.p., p. 117.

¹¹⁸ AGERON Charles-Robert, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, vol. 2, p. 582.

Suivant les sources archivistiques, Kamel Kateb, dans *École, population et société en Algérie*, Paris, L'Harmattan, coll. « Histoire et perspectives méditerranéennes », 2005, p. 44, donne les chiffres suivants : 70 en 1935, 90 en 1947, 144 en 1949, 127 en 1950-51 et 181 en 1954. Voir FR ANOM 3CAB93, le problème scolaire indigène.

¹¹⁹ FR ANOM ALG ALGER 4I-13-2. Emplois du temps de l'Association des Ulama Musulmans Algériens, 27 décembre 1948.

comporte au début des images associées aux premières lettres du mot représenté. En calcul ils commencent à voir les chiffres, en récitation des extraits choisis par l'enseignant de poèmes et de prose, en « *rasm* » (dessin et calligraphie), ils doivent savoir former des mots simples et représenter « des objets et des choses » et en conversation, les enfants doivent apprendre à nommer les objets avec lesquels ils sont en contact. Enfin, la mémorisation de courtes sourates du Coran sont au programme de la première année, sans le commentaire.

La deuxième année intègre le calcul, à partir de manuels d'arithmétique égyptiens, la lecture avec les célèbres contes pour enfants publiés à partir de 1928 par l'Égyptien Kamel Kilani. Les textes de dictée étaient choisis par l'enseignant. Rédaction (*inšā'*) et poursuite de l'apprentissage du Coran complétaient ce programme de deuxième année. En troisième année, s'ajoutent à la récitation, la rédaction et la calligraphie de nouvelles matières comme la grammaire (avec le manuel très utilisé, *al-Naḥw al-wāḍiḥ*), deux *ḥizb*-s du Coran avec analyse grammaticale¹²⁰, quelques principes simples de fiqh au moyen d'un ouvrage intitulé *al-Qur'ān al-karīm wa l-dīn*¹²¹, la « géographie et la *sīra* (vie du Prophète) », qu'on suppose être étudiées en alternance sur le même créneau horaire.

Enfin, le programme de quatrième année poursuit l'étude de la grammaire, la rédaction et la récitation, ainsi que le calcul et la lecture, mais s'y ajoutent l'histoire des premiers Califes, à partir d'un manuel égyptien d'histoire islamique, trois *ḥizb*-s de Coran avec explication des termes rares (*ḡarīb*) et le fiqh à partir du manuel *al-Fiqh al-wāḍiḥ* d'al-Šarāybī, un auteur marocain né à Fès en 1910, diplômé en fiqh de la Qarawiyīn et militant nationaliste¹²², et des leçons de choses associées à la géographie à partir du livre d'al-Madanī,

¹²⁰ Les *ḥizb*-s sont des unités instaurées dans l'apprentissage du Coran pour faciliter la mémorisation. Le Coran contient ainsi soixante *ḥizb*,

¹²¹ Ouvrage égyptien qui date de 1931, publié par le Ministère de l'Instruction publique (*wizārat al-ma'ārif*). Il présente le texte du Coran vocalisé, avec en bas de page le vocabulaire et ses explications. Certaines notions coraniques font l'objet d'explications plus développées.

¹²² Voir à ce sujet 'AWĪMUR Mawlūd, « *Kitābāt al-Maḡāriba fī al-šaḥāfa al-ḡazā'iriyya, 1925-1939* (Des écrits de Marocains dans la presse algérienne, 1925-1939) », *al-Baṣā'ir* (nouvelle série), 20 décembre 2015, n° 786, p. 16.

Sur al-Šarāybī (Chraïbi), voir VERMEREN Pierre, *La formation des élites marocaines et tunisiennes : des nationalistes aux islamistes, 1920-2000*, Paris, la Découverte, 2002, p. 203.

dont on déduit qu'il peut être *Taqwīm al-Manṣūr* paru entre 1923 et 1930 puisque la *Géographie de l'Algérie* ne parut qu'en 1952. Enfin, la cinquième année ajoute l'ouvrage *Tārīḥ al-Ġazā'ir (Histoire de l'Algérie)* d'al-Madanī à l'étude des matières de quatrième année¹²³.

Le programme s'appuie donc massivement sur les manuels produits par l'Instruction publique égyptienne. Il intègre toutefois dans les dernières années des ouvrages rédigés par des membres de l'Association, avec les manuels de géographie et d'histoire rédigés par Aḥmad Tawfīq al-Madanī. Les cours d'histoire sont consacrés à l'histoire de l'Islam dans un premier temps, puis à celle de l'Algérie spécifiquement, en accord avec les priorités de l'AOMA. Le programme est très encadré, chaque école doit respecter les mêmes horaires pour les différentes matières, et suivre les manuels indiqués. Une certaine marge de manœuvre est toutefois laissée à l'enseignant pour le choix des récitations, ou du manuel de lecture de deuxième année par exemple. Tout le programme sur les cinq années d'apprentissage s'appuie sur l'acquisition fondamentale de la lecture, de l'écriture, du calcul, et de mémorisation puis explication dans un second temps, du Coran. S'y ajoutent au fur et à mesure des années les leçons de chose à partir de la quatrième année, et des bases de culture religieuse, d'histoire de l'Islam, de littérature et poésie par les petits extraits de récitation. La langue française était prévue au programme, mais les Oulémas eurent des difficultés à la faire enseigner.

La langue française dans les *madrassa*-s, vœu pieu et principes de réalité

La question de l'enseignement de la langue française dans les médersas (pour les élèves n'ayant pas d'autre formation) resta problématique tout au long de la période. Le décret de novembre 1944 qui conditionnait à un minimum de 15h de français par semaine

Et la fiche biographique sur le site « Chraïbi galaxy ». Url : <http://www.chraibi-galaxy.com/pages/la-grande-epopee-des-chraibi/les-nationalistes-resistants/page.html> Consulté le 3 septembre 2016.

¹²³ McDOUGALL James, *History and the Culture of Nationalism in Algeria*, New York, Cambridge University Press, 2006, 266 p.

McDOUGALL James, « « Soi-même » comme un « autre ». Les histoires coloniales d'Ahmad Tawfīq al-Madanī (1899-1983) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 95-98, avril 2002, pp. 95-110.

HANNOUZ Aomar, « Mémoires et patrimonialisation d'un passé antéislamique : Mubârak al-Milî et l'ethnogenèse du peuple algérien », *L'Année du Maghreb*, n° 10, 2014, pp. 115-141.

l'octroi de conventions et de subventions pour les établissements primaires privés ne put être appliqué dans les *madrassa*-s de l'AOMA. Le français était pourtant inscrit dans leurs emplois du temps en 1948. « En hiver, une heure journalière est réservée au français. Une demi-heure de plus est ajoutée pendant les autres saisons. »¹²⁴ Mais le manque d'enseignants compétents pour l'enseignement du français mit visiblement à mal cette volonté. La note des services de renseignements français qui accompagne les emplois du temps exposés plus haut signale que le cheikh al-Ibrāhīmī affirme sa bonne volonté concernant l'enseignement du français « que le cheikh Ben Badis avait lui-même prévu », mais que l'examen imposé aux maîtres pour l'enseignement du français leur posait problème¹²⁵.

L'enseignement du français aux étudiants n'était pas une simple formalité pour se conformer à la loi. Il s'agissait d'un réel besoin, dont témoigne le fait que les étudiants de l'Institut Ibn Bādīs « suivaient presque tous les cours du soir de l'École Arago » (une école primaire publique), pour compléter leur formation en arabe¹²⁶. Dans l'Algérie coloniale, chacun était conscient que le français serait indispensable pour la réussite sociale. Les dirigeants de l'AOMA en étaient les premiers conscients puisque la majorité d'entre eux fit suivre une scolarité bilingue à leurs enfants¹²⁷.

Ḥayr al-Dīn prit contact à ce sujet avec l'Inspecteur d'Académie de Constantine en mai 1952, pour lui demander de faire venir à l'Institut Ibn Bādīs des enseignants de français de l'école publique¹²⁸. Une autre note précise qu'il se rétracta en fait rapidement, et qu'il posa comme préalable à toute démarche que le problème de la séparation du culte et de l'État soit résolu¹²⁹. Cette rétractation est significative de la contradiction entre les aspirations de réussite sociale des étudiants et de leurs parents et le projet culturel et politique, centré sur l'arabe, que les Oulémas défendaient pour l'Algérie. La politique de l'Association était effectivement à cette période de renforcer l'arabisation de son propre personnel, si l'on en croit une circulaire qui aurait été transmise par elle à toutes les sections locales :

¹²⁴ FR ANOM ALG ALGER 4I-13-2. Préfecture d'Alger, SLNA. Renseignement. Alger, le 27 décembre 1948.

¹²⁵ FR ANOM ALG ALGER 4I-13-2. Préfecture d'Alger, SLNA. Renseignement. Alger, le 27 décembre 1948.

¹²⁶ FR ANOM 93/4497. Préfecture de Constantine, SLNA. Renseignement. Constantine, le 24 mai 1952.

¹²⁷ Voir le chapitre 9.

¹²⁸ FR ANOM 93/4497. Préfecture de Constantine, SLNA. Renseignement. Constantine, le 24 mai 1952.

¹²⁹ FR ANOM ALG ALGER 4I/14. GGA, à M. le Préfet du Département de Constantine, SLNA. Alger, le 30 juin 1952.

Le Secrétariat Général des Oulama a avisé tous les Conseils d'Administration des Comités locaux Oulama de ne plus correspondre avec lui qu'en langue arabe. [...] S'ils veulent tenir [le professeur de médersa sous leurs ordres] dans l'ignorance des décisions prises et si personne ne peut rédiger en langue arabe, ils passeront au Siège où leurs observations verbales seront consignées sur un registre ouvert à cet effet.¹³⁰

Cette information est importante parce qu'elle pose la question du public de l'AOMA et de ses membres dans les sections locales. Pour ceux qui n'écrivaient pas l'arabe, on ne sait pas s'ils écrivaient le français ou si, comme l'immense majorité de la population algérienne à la période coloniale, ils ne savaient tout simplement pas écrire et lire.

On peut supposer que les cadres des sections locales n'avaient pas forcément reçu d'enseignement poussé et ne se sentaient peut-être pas capables de rédiger des courriers en arabe *fushā*, malgré leur engagement pour l'islam et la revivification de la langue arabe. Le témoignage du fils du cheikh al-Mağğāwī, dont nous reparlerons plus loin, montre que créer une association locale de l'AOMA pouvait être simplement un moyen de contourner l'interdiction par les administrateurs locaux de former une association indépendante :

Mon père s'est vu interdire de créer une association de bienfaisance. S'en étant ouvert à des amis de Tlemcen, on lui conseilla de contourner l'interdit en fondant une section locale de l'Association des Oulémas, légale depuis 1931.¹³¹

La structure nationale autorisée par la préfecture permettait, normalement, de créer plus facilement une association locale, affiliée à l'association mère. C'est donc une motivation très pragmatique, plus qu'une adhésion réelle au départ, qui a amené le cheikh al-Mağğāwī à créer, non sans difficultés en réalité, une filiale de l'AOMA dans la petite commune mixte de Remchi. Il devint pourtant en 1951 membre du Comité directeur de l'Association, ce qui prouve son investissement. De la même façon, on peut penser que des sections locales qui s'étaient formées dans le but de créer une école, comportaient des membres plus ou moins lettrés, selon les localités et les motivations de ses initiateurs.

On le voit, les *madrassa*-s n'étaient pas affranchies de difficultés administratives et se trouvaient dépendantes des stratégies de l'équipe dirigeante de l'AOMA. Mais la question cruciale restait celle des financements des écoles. L'absence des quinze heures de français exigées par la loi empêchait les écoles libres d'être subventionnées. Les quêtes et les dons de

¹³⁰ FR ANOM ALG ALGER 4I/14. PRG, Renseignement. Alger, le 3 décembre 1952.

¹³¹ MEDJAOUI Abdelalim, *Ce pays est le nôtre*, p. 63.

grands commerçants étaient donc un enjeu majeur dans le système éducatif de l'AOMA. Malgré ces contraintes et le manque de moyens, l'AOMA avait réussi à constituer entre 1946 et 1954 un réseau scolaire assez dense et entretenu. Le climax de son action éducative prit forme avec l'instauration d'un établissement d'enseignement complémentaire, l'Institut Ibn Bādīs. Cette réalisation était l'aboutissement d'un projet porté par le cheikh avant sa mort.

2.2 « L'Institut Ben Badis » (*Ma'had Ibn Bādīs*), fierté de l'AOMA et laboratoire de la jeunesse algérienne

À la mort du cheikh Ibn Bādīs en avril 1940, l'enseignement supérieur au sein de la mosquée (*al-ta'lim al-masğidī*), différent de l'enseignement primaire, assurant uniquement « des cours de grammaire, de droit musulman et de théologie »¹³² et traditionnellement assuré à Ğāmi' al-Aḥḍar, fut repris par Mubārak al-Mīlī pour assurer la fin de l'année scolaire 1940. La maladie l'empêchant de poursuivre, il sollicita le cheikh al-Tabassī pour reprendre les cours, mais celui-ci ne pouvait quitter Tébessa à cause de ses multiples activités. Il fut donc décidé avec le Comité directeur, les responsables de l'association *al-Tarbiya wa l-ta'lim* et les gérants de la Caisse des étudiants (*ṣundūq al-ṭalaba*) du transfert à Tébessa de toutes les activités de la Ğāmi' al-Aḥḍar¹³³.

Le cheikh al-Tabassī assura donc la direction de la « *madrassa al-aḥḍariyya* » à Tébessa, de décembre 1941 à 1945. Le transfert demanda une logistique importante pour assurer l'hébergement des étudiants de Constantine. Certains avaient les moyens de se loger par eux-mêmes, d'autres étaient logés chez l'habitant, et d'autres encore furent pris en charge par la Caisse des étudiants, dont le siège resta à Constantine¹³⁴, malgré la volonté de rapatrier les activités éducatives à Constantine comme en témoigne une déclaration (*bayān*) d'octobre 1943¹³⁵.

¹³² FR ANOM ALG GGA 3CAB79. Préfet du Département de Constantine, le 30 octobre 1933.

¹³³ FR ANOM ALG ALGER 4I/14, Alger, le 22 novembre 1940, GGA, CIE.

¹³⁴ FUDALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Al-masīra al-rā'ida*, vol. 1, pp. 46-47.

¹³⁵ AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr, « *Al-Durūs al-'ilmiyya bi-Tabassa* (Les leçons de science à Tébessa) », in ṬĀLIB AL-IBRĀHĪMĪ Aḥmad (éd.), *Ātār al-Imām Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī*, vol. 2 (1940-1952), pp. 131-132.

Les activités de la « *madrassa al-aḥḍariyya* » prirent fin avec l'arrestation d'al-'Arbī al-Tabassī, et de nombreux membres de l'AOMA, en mai 1945 comme nous l'avons vu. Les étudiants repartirent dans leurs localités d'origine ou revinrent à Constantine. Un tel enseignement complémentaire ne reprit qu'en 1947, avec l'aboutissement du projet qu'avait souhaité Ibn Bādīs, l'Institut complémentaire, afin de préparer les étudiants aux exigences des grandes mosquées-universités de Tunis, de Fès ou du Caire.

Le Ma'had Ibn Bādīs (Institut Ben Badis) : un aboutissement

Après un flottement de deux ans, la continuité des cours de Ğāmi' al-Aḥḍar fut enfin assurée avec la création de l'Institut Ibn Bādīs (*Ma'had Ibn Bādīs*) en décembre 1947. L'ouverture de cet institut était l'aboutissement d'une volonté du cheikh Ibn Bādīs de créer un établissement supérieur islamique en Algérie. Il répondait aussi à une conjoncture locale et nationale favorisant la réalisation d'un tel projet.

À Constantine existait déjà la médersa al-Kittāniyya, institut supérieur islamique pour les *zawāya*. Créée par le cheikh de la confrérie Raḥmaniyya, le cheikh Balḥamlāwī (Belhamlaoui) en octobre 1946, elle obtint rapidement le soutien moral et financier de l'Administration française, qui voyait en elle un rempart possible contre l'AOMA et leur propagande. Il était dès lors urgent pour les Oulémas de réaliser leur projet, au point d'ouvrir leur Institut en décembre 1947 sans avoir encore obtenu d'autorisation légale¹³⁶. Il apparaît clairement dans l'histoire parallèle de ces deux instituts rivaux mais liés par leur rattachement à la Zaytūna et par leur public que ce furent des lieux de politisation de la jeunesse. Si celle-ci se fit plutôt malgré les dirigeants, par l'action de militants du PPA-MTLD intégrés au corps enseignant et étudiant, ces deux instituts n'en étaient pas moins des laboratoires de revendications et d'engagements nationalistes.

Très rapidement, et dans le cadre de l'implantation du PPA-MTLD à Constantine et dans les milieux de la jeunesse éduquée, l'Institut Ibn Bādīs fut le lieu d'un conflit ouvert entre le cheikh al-Ibrāhīmī et la tendance PPA. La direction de l'Institut prit des sanctions, nous l'avons vu plus haut, contre certains étudiants qui contestaient cet apolitisme revendiqué

¹³⁶ Voir à ce sujet les développements d'ACHOUR Nadjib, *Entre tradition et réforme*, pp. 85-104. Et ISSAD Lamine, *L'Association des 'Ulama Musulmans Algériens*, pp. 93-99.

par l'AOMA, au sein même de son établissement le plus prestigieux. Le cheikh refusait de laisser la jeunesse prendre parti avant d'avoir achevé son éducation et accusait ceux qui les y encourageaient de crime (*ġināyat*)¹³⁷.

Réservé aux jeunes gens, à partir de 16 ans, l'Institut Ibn Bādīs offrait un cycle primaire identique à celui proposé à la Zaytūna. Il devait donc permettre l'accès, après obtention du diplôme à l'issue des quatre ans du cursus, au cycle secondaire de la Zaytūna à Tunis. Un accord fut ainsi passé avec celle-ci, pour permettre à l'Institut de devenir une branche de l'établissement tunisien, comme ce fut le cas pour la Kittāniyya, et organiser les examens du premier cycle en présence de cheikhs de la Zaytūna. Pour pouvoir s'y inscrire, les étudiants devaient connaître au moins un quart du Coran par cœur. Il leur fallait une attestation écrite de leur père ou de leur tuteur pour témoigner de leur sérieux et de leur moralité. L'annonce des règles d'inscription à l'Institut dans *al-Baṣā'ir* en septembre 1947 (la rentrée eut lieu en décembre) montre un fort souci d'hygiène, à la fois dans les matières proposées et dans les conditions d'accès aux enseignements : les élèves ne sont acceptés que s'ils passent avec succès la visite médicale de l'établissement. C'était aussi une manière d'éviter les handicaps. L'Institut Ibn Bādīs trouva un fort succès dès sa création. Six-cents étudiants avaient pu s'inscrire sur les huit-cents qui avaient fait une demande d'inscription en 1948. À partir de 1953, une maison des étudiants (*Dār al-Ṭalaba*) permit l'accueil généralisé en pension des étudiants venus des différentes régions de l'Algérie pour étudier à l'Institut. À la rentrée de 1954, 913 étudiants y étaient inscrits.¹³⁸

Les manuels utilisés à l'Institut et dans les médersas étaient pour l'essentiel achetés à Tunis, par des responsables de la Commission de l'enseignement. C'est ainsi que le cheikh 'Abd al-Maġīd Ḥīrāš, enseignant à l'Institut Ibn Bādīs, revint à Constantine, en octobre 1950, pour la rentrée avec un stock d'ouvrages scolaires achetés à Tunis.¹³⁹ Avec le départ du cheikh al-Ibrāhīmī pour le Moyen-Orient en 1952 où il mena une activité de sensibilisation des États arabes à la cause algérienne et les sollicita en faveur des étudiants de l'AOMA, des

¹³⁷ AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr, « *Ġināyat al-ḥizbiyya 'alā al-ta'lim wa l-'ilm* (Le crime du sectarisme politique envers l'enseignement et la science) », *al-Baṣā'ir*, n° 46, 23 août 1948, p. 2.

¹³⁸ MAQLĀTĪ 'Abd Allāh, *Ishām šuyūḥ Ma'had 'Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs wa tullābihi fī al-ṭawra al-tahrīriyya* (Contribution des cheikhs de l'Institut Ibn Bādīs et de ses étudiants dans la révolution de libération), Aīn Mlila, Dār al-Hudā, Publications de la Fondation Ibn Bādīs, 2014, pp. 47-48.

¹³⁹ FR ANOM 93/4497. PRG Constantine au Préfet. Constantine, le 25 octobre 1950.

dons de manuels d'autres pays membres de la Ligue arabe (créée en 1945) furent envoyés en Algérie, par son intermédiaire. Ces envois de manuels étaient évidemment très surveillés par l'administration coloniale.

Une demande d'importation de livres en provenance du Liban en 1954, figurant dans les archives françaises, nous donne des indications sur les procédures à suivre pour alimenter l'Institut en manuels. Le dossier fait état de 500 exemplaires de l'ouvrage *al-Qirā'a al-Muṣawwara (La lecture illustrée)*, en cinq tomes, dans le cadre d'un don de 5000 exemplaires recueilli par le cheikh al-Ibrāhīmī au Proche-Orient. Le dossier, traité par la Direction du commerce, de l'énergie et de l'industrie du Gouvernement général de l'Algérie, fut établi au nom d'Aḥmad Būšamāl, « Trésorier de l'Association des Oulama réformistes, au nom de la "Commission de l'Enseignement" de cette association (Institut BENBADIS, 5 rue du Bencheikh Lefgoun, Constantine). »¹⁴⁰ L'accord fut donné par les autorités, sur les motivations suivantes : l'ouvrage concerné n'était pas considéré comme « subversif », l'importation ne nécessitait pas d'échange de devises, et l'administration craignait, en cas de refus, une large vague de protestation orchestrée par l'Association en Algérie et au Proche-Orient.

À partir de 1951, tout l'enseignement de l'AOMA fut dirigé à partir de l'Institut Ibn Bādīs, devenu le cœur de l'activité de l'AOMA à Constantine, par une Commission de l'enseignement. Cette Commission avait été créée dès 1946, mais ce n'est qu'en 1951 que la Commission fut reconnue comme l'autorité unique de l'AOMA sur les questions relatives aux écoles et aux programmes.

La Commission de l'enseignement : structure de centralisation et de contrôle des écoles

La volonté de structurer l'enseignement au sein de l'AOMA, de le professionnaliser par la standardisation, avait conduit dès 1946 à la création d'une Commission de l'enseignement (*laḡnat al-ta'lim*), à l'issue d'un grand Congrès des professeurs libres à Alger, du 1^{er} au 5 septembre 1946. Cela constituait une continuation de la volonté d'Ibn Bādīs qui

¹⁴⁰ FR ANOM 93/4499. GGA, Direction du commerce, de l'énergie et de l'industrie, Sous-Direction du Commerce. Alger, le 31 mai 1954. Demande d'importation d'ouvrages scolaires en arabe par l'Association des Oulama réformistes.

avait lui-même convoqué un Congrès des professeurs libres en 1937 et cherchait déjà à cette époque à rassembler les enseignants et à uniformiser les programmes¹⁴¹. Le Congrès interdépartemental des Professeurs libres de médersas de l'AOMA réunit du 1^{er} au 3 septembre 1946, selon les renseignements français, trois cents participants, dont une majorité venue du département de Constantine. Les thèmes abordés pendant ces journées furent « l'enseignement et l'éducation des garçons et des filles, le programme unique des trois années de Médersa, la création de sections locales de l'association, la constitution du budget de ces sections »¹⁴².

À sa création au sein de l'AOMA, la Commission de l'Enseignement était composée des professeurs et directeurs d'école les plus expérimentés, donc souvent les plus âgés. Jusqu'en 1951, c'était eux qui nommaient les directeurs, les inspecteurs et contrôlaient le niveau des personnels enseignants. Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā' (Mohammed Hassan Foudala ; 1914- 1997), élève d'Ibn Bādīs puis enseignant dans les écoles libres de l'AOMA qui apparaît sur la première photographie du Congrès debout à gauche avec des lunettes, décrit cette commission comme « une véritable académie »¹⁴³. Son ouvrage rédigé à la fin des années 1980 et édité en 1999, *Al-Masīra al-rā'ida*, est entièrement dédié aux écoles de l'AOMA, auxquelles il a consacré un volume par département. Il explique dans son introduction avoir été aidé dans ses recherches par les anciens responsables d'écoles, qui lui ont accordé des entretiens et ouvert leurs archives privées. Les anciens membres de la Commission ont également contribué au travail d'archives de M. al-Ḥ. Fuḍalā', lorsqu'ils avaient conservé des documents. Ces trois volumes sont donc une source importante pour la connaissance du système d'éducation de l'AOMA, d'autant que certains témoins rencontrés par Fuḍalā', qu'il connaissait pour une grande part grâce à son propre parcours, étaient fort âgés dans les années 1990 et ont aujourd'hui disparu. Parmi les membres de la direction de la Commission entre 1946 et 1951 figuraient 'A. Ibn al-Šayḥ al-Ḥūsayn, 'A. al-Yāğūrī, I. al-'Arbī, M. al-Ġasīrī, A. al-Ağwātī, M. Š. Ramaḍān, A. Ḥammānī, 'A. Marḥūm, A. R. Ḥūḥū, Š.

¹⁴¹ HAYRĀŠ AL-ĠAZĀ'RĪ 'Abd al-Mağīd « *Ḥarakat al-ta'lim fī hādīhi l-sana bi-l-Ġāmi' al-Aḥḍar wa madrasat al-Tarbiya wa l-ta'lim al-islāmiyya bi Qusanīna* (Le mouvement de l'enseignement cette année à la mosquée *Sīdī al-Aḥḍar* et à l'école *al-Tarbiya wa l-ta'lim*) », *Al-Bašā'ir*, 25 juin 1937, n° 72, pp. 1-3.

Cf. *Infra*, chapitre 1.

¹⁴² FR ANOM 93/4499. Bulletins mensuels du SIDM de Constantine. Mois de septembre 1946, p. 6.

¹⁴³ FUDALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Al-masīra al-rā'ida*, vol. 1, p. 34.

Ḥammānī, A. Ibn Diyāb, Ğ. al-Fārisī, M. Bābā Aḥmad, A. Saḥnūn, B. Ibn ‘Umar, A. Qaṣība, M. Ṭ. Bukkāri, Ḥ. Hālī, A. Šībān. La plupart d’entre eux font l’objet de notre étude sur les parcours des anciens membres de l’AOMA dans l’Algérie indépendante. Pour la quasi totalité, ils ont été des figures marquantes de la construction de l’État après 1962.

À quoi servit la Commission de l’Enseignement ? Cet organe « créa un diplôme primaire (certificat d’études primaires) au nom de l’AOMA, édita un règlement détaillé de l’enseignement et de sa méthode en trois parties, dont chacune durait deux ans. [La Commission] mit en place un système de transmission et de communication, par le biais de circulaires (*manāšīr*) que recevaient tous les enseignants et les directeurs sur tout le territoire, dans lesquelles se trouvaient les règles et les aménagements, les règlements scolaires, les remarques éducatives auxquels participent les enseignants les plus expérimentés, les tendances, les considérations, les examens. »¹⁴⁴

Les Oulémas, depuis leurs débuts, étaient à la recherche des fonctionnements appropriés pour leur organisation scolaire. On sait à ce propos que M. al-Ḥ. Fuḍalā, lorsqu’il fut mobilisé pendant la Seconde Guerre mondiale dans l’armée française et emprisonné en Allemagne, se chargea de l’éducation de ses camarades de prison avec l’aval des autorités allemandes, et qu’il demanda et obtint en France, puis en Allemagne, l’autorisation d’assister aux cours de l’école publique pour s’ouvrir à de nouvelles méthodes pédagogiques¹⁴⁵. En 1946, la Commission de l’enseignement s’organisa à partir de modèles étatiques. Le premier était bien sûr l’Éducation nationale française, à l’œuvre en Algérie¹⁴⁶. Mais l’Égypte, l’Irak ou la Syrie, libérés plus tôt de la tutelle coloniale (en 1922 pour l’Égypte, 1932 pour l’Irak et 1941 pour la Syrie), furent aussi des modèles de l’association. Leurs Ministères de l’Instruction publique, très centralisés sur inspiration du système français¹⁴⁷ développèrent des options semblables,

¹⁴⁴ FUDALĀ’ Muḥammad al-Ḥasan, *Al-masīra al-rā’ida*, vol. 1, p. 34.

¹⁴⁵ FUDALĀ’ Muḥammad al-Ḥasan, *Min a’lām al-iṣlāḥ fī al-Ġazā’ir*, vol. 2, p. 149.

Et témoignage de sa petite sœur, Djamila FOU DALA, à Paris en juin 2015.

¹⁴⁶ MAYEUR Françoise, *Histoire générale de l’enseignement et de l’éducation en France, Tome III: De la Révolution à l’école républicaine, 1789-1930*, Paris, Perrin, coll. « Tempus », n° 70, 2004, 777 p.

COLONNA Fanny, *Instituteurs algériens, 1883-1939*, 239 p.

¹⁴⁷ GALT Russell, *The Effects of Centralization on Education in Modern Egypt*, Le Caire, The Department of Education, American University at Cairo, 1936, p. 69 et p. 84.

bien que diverses quant à la nature des écoles et à la durée du cycle élémentaire notamment¹⁴⁸.

L'AOMA utilisait depuis les années 1930 des manuels de l'Instruction publique égyptienne. Il est vraisemblable que les Oulémas aient également pris connaissance des revues pédagogiques, nées en Égypte dans les années 1920, pour réfléchir à leur organisation. Ces revues émanaient de diverses catégories d'enseignants¹⁴⁹. La *Revue des enseignants* (*Ṣaḥīfat al-mu'allimīn*) qui parut entre 1923 et 1925 était l'organe du Syndicat des enseignants (*Niqābat al-mu'allimīn*) et s'inscrivait dans les changements de société à l'œuvre dans l'Égypte des années 1920. Le syndicat organisait des congrès et des conférences, dont en 1925 le congrès sur l'instruction élémentaire. Autre témoin de l'effervescence qui suivit la « révolution » égyptienne de 1919, la *Revue de l'instruction obligatoire* était la voix des instituteurs de l'instruction élémentaire, mise en place en 1905, dont le public « devait s'alphabétiser sans changer de condition sociale », l'instruction obligatoire ne permettant pas de passer à l'enseignement primaire officiel, pour les élèves comme pour leurs enseignants¹⁵⁰. Le régime d'inspection y était assuré par des personnels issus de Dār al-'Ulūm, sans possibilité d'ascension sociale pour les instituteurs. Cette revue publiait, comme la première, des articles de revues internationales sur l'éducation et la pédagogie en plus de ses articles propres. Mais peut-être les Oulémas algériens ont-ils été davantage encore influencés par toute la littérature en langue arabe de l'époque. Elle émanait d'une part de professeurs bilingues algériens enseignant dans les médersas d'État¹⁵¹, d'autre part des pays du Moyen-Orient et de l'Égypte en particulier, qui comptait 35 revues pédagogiques en 1948, parmi lesquelles la célèbre *Revue de l'éducation moderne*, (*Mağallat al-tarbiya al-ḥadīṭa*, 1927-1973)¹⁵².

¹⁴⁸ MATTHEWS Roderic D. and AKRAWI Matta, *Education in the Arab Countries of the Near East*, Washington, American Council of Education, 1949, 652 p.

¹⁴⁹ FARAG Iman, « Éduquer les éducateurs : les revues pédagogiques égyptiennes de l'entre-deux-guerres », *REMMM*, n° 95-98, « Débats intellectuels au Moyen-Orient dans l'entre-deux-guerres », numéro dirigé par C. MAYEUR-JAOUEN et A.-L. DUPONT, pp. 337-354.

¹⁵⁰ FARAG Iman, « Éduquer les éducateurs (...) », p. 346.

¹⁵¹ MESSAOUDI Alain, *Les arabisants et la France coloniale. Savants, conseillers, médiateurs (1780-1930)*, Lyon, ENS Éditions, coll. « Sociétés, espaces, temps », 2015, 550 p.

¹⁵² KOMBAR Mahmoud, « Ismail al-Qabbani (1898-1963), *Perspectives : revue trimestrielle d'éducation comparée*, Paris, UNESCO : Bureau international d'éducation, vol. XXIV, n° 1-2, 1994, p. 369-390.

Cette concentration des différentes revues sur la pédagogie et la formation des enseignants, la volonté de se tenir informé de ce qui se dit à ce sujet dans les différents pays du monde, les attentes envers les enseignants qui doivent être des modèles de morale et d'engagement professionnel, mais aussi l'idée d'un corps enseignant uni, se retrouvent dans les circulaires diffusées par la Commission de l'enseignement.

Le système d'inspection des écoles primaires témoigne de ces multiples influences, interdépendantes – l'Égypte par exemple fournit des manuels à la plupart des autres pays arabophones. Le système français d'instruction publique développé depuis le XVIIIe siècle créa le corps des inspecteurs des écoles primaires en 1835. Toutes les charges assumées par les inspecteurs de l'AOMA furent calquées sur celles définies par la loi pour l'Instruction publique en France : dresser le tableau annuel des écoles de son ressort, visiter les écoles, surveiller la bonne tenue des examens, organiser des conférences pédagogiques, etc.¹⁵³ L'imitation du modèle français, tout en condamnant ses défauts, est fréquent chez les Oulémas, selon un phénomène d'acculturation largement étudié pour les sociétés colonisées¹⁵⁴.

Par l'aspect pédagogique du rôle de l'inspecteur auprès des enseignants, la conception de l'AOMA se rapproche du modèle irakien, lui-même influencé par le modèle britannique, l'Irak étant sous mandat de 1920 à 1932. Dans un ouvrage consacré à l'institution de l'inspection des écoles primaires en Irak, Ḥ. 'A. Al-Bazzāz, soutenant son magistère à l'Université de Bagdad, met en avant les missions de l'inspecteur, formalisées en 1963 à partir de pratiques développées depuis 1922¹⁵⁵ :

FARAG Iman, « Éduquer les éducateurs (...) », p. 346.

¹⁵³ Règlement du 27 février 1835. Voir FERRIER Jean, *Les inspecteurs des écoles primaires, 1835-1995*, deux tomes, Paris, L'Harmattan, 1997, vol 1, pp. 63-64.

¹⁵⁴ WACHTEL Nathan, « L'acculturation », in LE GOFF Jacques et NORA Pierre (dir.), *Faire de l'histoire*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1974, pp. 124-146.

GRUZINSKI Serge, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 2012 (1999), 342 pages.

LAOUST Henri, « Le Réformisme orthodoxe des *Salaḥīya* et les caractères généraux de son orientation actuelle », in *Revue d'Études Islamiques*, tome VI, 2, 1932, pp. 175-224.

¹⁵⁵ AL-BAZZĀZ Ḥikmat 'Abd Allāh, *Taqyīm al-taḥtīš al-ibtidā'ī fī l-'Irāq*, Bagdad, Maḥba'at al-Irṣād, 1970, pp. 172-173.

- expliquer les livres et les méthodes
- étudier des conditions de travail dans les écoles
- aider les enseignants à comprendre leur environnement, élever leur niveau
- aider les enseignants à surmonter les difficultés
- accorder un soin particulier à l'accompagnement des professeurs débutants
- aider les enseignants à être clairs, les amener à réfléchir sur les moyens à leur disposition, les outils.
- préparer les bonnes activités pour les élèves en accord avec l'enseignant et le directeur
- encourager l'enseignant
- surveiller que l'enseignement corresponde aux attentes de l'institution et aux objectifs nationaux

Quel que soit le contexte national, ce sont globalement les mêmes prérogatives qui reviennent à l'inspecteur d'éducation. Ce qui est frappant pour l'Algérie est que l'AOMA ait développé un système parallèle d'inspection, conjoint à son modèle parallèle d'éducation. La volonté de maîtrise et de rigueur de l'entreprise éducative, bien que l'on puisse douter de sa réalisation effective sur le terrain, comme l'exprimèrent les responsables coloniaux de l'époque¹⁵⁶, posa les bases d'un système éducatif alternatif qui inspira les responsables algériens à l'indépendance.

Muḥammad al-Manṣūrī al-Ġasīrī fut le premier inspecteur général au niveau national nommé par l'AOMA (1946-1949). Puis des inspecteurs régionaux assuraient le contrôle régulier des écoles. En 1951 furent nommés al-Sa'īd al-Zammūṣī pour l'Oranie, Aḥmad Qaṣība pour l'Algérois et Ibrāhīm Mazhūdī pour le Constantinois¹⁵⁷. Des récits de visite de ce dernier sont donnés dans les archives françaises, comme dans ce rapport spécial de la Police d'État de Tebessa (fief d'al-'Arbī al-Tabassī) en décembre 1952 :

[Le contrôleur des médersas Oulama, M. MEZHOUDI Brahim] a visité les locaux de l'association locale. Il a fait à cette occasion des observations aux membres du corps enseignant notamment, pour leur tenue vestimentaire qu'il a trouvée archaïque. Il leur a demandé de faire comme lui c'est à dire, de s'habiller à l'européenne avec une chéchia comme coiffure ou même sans coiffure du tout.

¹⁵⁶ FR ANOM 93/4490. Écoles coraniques et médersas libres (1937-1956).

¹⁵⁷ Annoncé dans *Al-Baṣā'ir*, n° 145, 5 mars 1951, p. 7.

Après avoir invité ce corps enseignant au respect du programme scolaire et des heures prescrites pour son exécution, il a dit qu'il serait sensible à plus d'activité dans le domaine financier et dans le recrutement de nouveaux adhérents.

Prenant la parole, Cheikh Larbi Tebessi a fait remarquer à M. Mezhoudi que la médersa Taadib El Banin n'a pas encore le mouderrès qui lui manque et qu'il n'a pourtant cessé de demander depuis longtemps. Que d'autre part, la réfection des locaux était nécessaire et que l'association était sans argent actuellement. Quant à la tenue vestimentaire des mouderrès, leur salaire actuel ne leur permettait pas de faire mieux pour le moment.¹⁵⁸

On observe ainsi le décalage entre les prétentions de modernité, le modèle citadin de la conception de l'enseignement, et la pauvreté des écoles et des personnels en réalité.

Autre exemple à Laghouat en 1954, où le commissaire, chef de la police d'État à Laghouat, évoque « Si Brahim Moufettech, inspecteur des Médersas », prenant la fonction de *mufattiš*, inspecteur en arabe, pour un nom de famille :

Dans la matinée du dimanche 28 mars 1954, Si Brahim accompagné des Cheikhs Hadj Boubakeur Chatta Ahmed et de MM. Keciba et Merad Mohamed, s'est rendu à la médersa où il s'est fait présenter les classes enfantines.

Les élèves, habillés de neuf, ont été longuement interrogés sur les parties de l'enseignement qui est dispensé dans cette institution. [...]

Il a insisté sur l'enseignement religieux qui doit être prodigué aux jeunes musulmans et, après avoir passé en revue les différentes matières du programme, il s'est longuement étendu sur le cours de géographie qui doit porter essentiellement sinon exclusivement sur les pays musulmans. Il a textuellement déclaré : "Il serait inadmissible qu'un élève musulman ne puisse situer sur une carte de géographie des pays comme la Syrie, l'Égypte, la Jordanie, l'Arabie Séoudite, l'Iran, l'Irak, le Yemen, le Hedjaz, le Liban, ainsi que le Pakistan et la lointaine Indonésie¹⁵⁹".¹⁶⁰

Le rapport mentionne la consultation de parents d'élèves par l'inspecteur, à propos de leurs « doléances » sur le programme d'enseignement, et précise que « Si Brahim » était hébergé au domicile d'Aḥmad Šiṭṭa (Ahmed Chatta). Était-ce par amitié ou par nécessité que l'inspecteur était logé chez l'un des cheikhs de la ville ? La proximité entre Aḥmad Šiṭṭa et Aḥmas Qaṣība,

¹⁵⁸ FR ANOM 93/4497. Police d'État de Tebessa, Rapport spécial. Tebessa, le 24 décembre 1952.

¹⁵⁹ La liste des pays qu'un élève doit savoir placer dans les écoles de l'AOMA est significative de leurs références : ce sont tous des pays musulmans, mais pas forcément arabes (Iran, Pakistan, Indonésie).

¹⁶⁰ FR ANOM 93/4497. Police d'État de Laghouat. Rapport du commissaire au Commandant de territoire militaire de Ghardaia. Laghouat, le 31 mars 1954.

tous deux de Laghouat, et la présence d'Aḥmad Qaṣība dans la Commission de l'Enseignement nous laissent penser plutôt à une marque d'amitié. Mais la question des conditions matérielles de ces inspecteurs est sans doute aussi à prendre en compte, puisque l'AOMA dépendait des dons pour financer tout ce système éducatif.

L'écrivaine Zuhūr Wunīsī (Zhor Ounissi), quant à elle, livre un récit original de la visite d'inspection dans son ouvrage autobiographique *'Abra al-zuhūr wa l-ašwāk*¹⁶¹ : alors qu'elle venait d'obtenir son Certificat d'études primaires dans une école affiliée à l'AOMA, elle remplaça au pied levé une enseignante en congés dans une école d'Alger (au Clos Salembier), pour enseigner les lettres de l'alphabet à une classe de filles. Le directeur, une de ses connaissances, préférait l'embaucher, même sans les qualifications requises, plutôt que de « laisser les enfants dans les rues ». Alors qu'elle est en plein cours, un homme se présente dans sa classe.

C'est pour cela que lorsque l'homme aux traits fermés entra dans la classe sans frapper à la porte, je le regardai avec surprise et curiosité. J'étais debout, appuyée contre le vieux bureau – une table rallongée posée sur une estrade abîmée, qui faisait office de bureau. L'homme me salua avec un sérieux que je trouvai exagéré. Les petites étaient toutes tournées vers lui. Je leur ordonnai de continuer leur activité, l'homme leur fit signe aussi de continuer. Ce signe était un ordre. Je ne bougeais pas de ma place, il avança puis dit, sans se départir de son sérieux et fronçant un peu plus les sourcils :

- Bonjour (*al-salām 'alay-kum*) Madame, quel est votre nom et quel est votre âge ?

Je souris et le saluais à mon tour, sans répondre à ses questions. L'homme réitéra sa question en sortant son stylo doré de la poche de sa veste, s'appêtant à prendre des notes.

- Je vous ai demandé votre nom et votre âge.

Je répondis, retenant ma colère, le visage rougi par ses paroles :

- Qui êtes-vous pour me poser cette question personnelle, sans que l'on se connaisse ? Ne savez-vous pas que vous êtes entré dans une classe d'école ?

Je maudissais en moi-même 'Ammī 'Alī le portier, ce vieillard négligent, qui était censé nous protéger des brigands et autres, et qui laissait entrer n'importe qui.

Il répondit :

¹⁶¹ WUNĪSĪ Zuhūr, *'Abra al-zuhūr wa l-ašwāk, masār imra'a* (*À travers les fleurs et les épines, le parcours d'une femme*), Alger, Casbah Éditions, 2012, pp. 131-132.

- Je suis l'inspecteur¹⁶².
- Inspecteur de quoi ?
- Inspecteur de l'enseignement.
- Et pourquoi je suis inspectée moi ?
- Vous n'êtes pas enseignante ?!
- Non, je remplace seulement l'enseignante.
- Bien, mais là présentement vous exercez le métier d'enseignante...
- Oui sans aucun doute, mais en réalité je ne le suis pas et je ne pourrai pas l'être un jour puisque je viens tout juste d'obtenir mon diplôme d'études primaires.
- Et qu'est-ce que vous voulez faire ensuite ?
- Je veux déjà terminer mes études.
- Si Dieu le veut.¹⁶³

Cet épisode marqua en fait le début de la longue carrière d'enseignante de Zuhūr Wunīsī. Elle n'était pas la première à exercer sans avoir dépassé le diplôme d'enseignement primaire, face au manque de professeurs arabophones. Elle précise après ce passage que l'inspecteur, Ibrāhīm Mazhūdī, eut une discussion avec le directeur de l'école (prévenu en avance de la venue de l'inspecteur) au sujet de ses dons d'enseignante. Elle poursuivit ses études supérieures jusqu'à obtenir deux licences à l'Université d'Alger, en littérature et en sociologie, tout en continuant d'enseigner aux élèves du niveau primaire. C'est l'un des rares témoignages de ce que pouvait représenter concrètement pour les enseignants une inspection par l'AOMA, mandatée par la Commission de l'Éducation.

Ces récits permettent de recueillir des éléments sur les conditions d'inspection, du point de vue des inspectés ou de celui de l'inspecteur. Ce dernier annonce en principe sa visite dans l'école et est reçu par les responsables avant d'entrer en classe, sauf dans le cas, particulier, de Zuhūr Wunīsī. Le rapport policier de Laghouat précise que les élèves sont sur leur trente-et-un à cette occasion. La visite de l'inspecteur de l'AOMA est un événement et l'on devine que l'enseignant a demandé aux élèves d'être particulièrement sages à la venue de l'inspecteur. Les frais de visite sont pris en charge par l'association, à travers la Commission de l'enseignement.

¹⁶² Le professeur, moudjahid, officier de l'ALN, Ibrāhīm Mazhūdī, qui était inspecteur de l'enseignement dans les écoles libres. [Note de l'auteur]

¹⁶³ WUNĪSĪ Zuhūr, *'Abra al-zuhūr wa l-ašwāk*, pp. 131-132.

L'organisation d'un corps d'inspecteur de l'enseignement témoigne d'une volonté de centralisation et d'uniformisation. La visite de l'inspecteur permettait de rappeler que les écoles dépendaient de l'AOMA en dernier ressort et non pas de l'association locale qui entretenait l'école. La Commission de l'enseignement dans les années 1950 marque donc une réelle volonté normative, qui contraste avec les débuts de l'enseignement de l'AOMA, qui avaient vu les écoles se développer au gré des associations locales rattachées à l'Association.

La Commission de l'enseignement, un petit ministère de l'éducation

Les aménagements internes en matière d'éducation témoignent d'une volonté de professionnalisation. C'est un véritable ministère qui se développa durant la dizaine d'années d'activité de cette commission.

La transformation de l'AOMA, après le Congrès de 1951 qui modifia les statuts, introduit la nécessité pour les membres actifs d'être titulaires de diplômes de la Zaytūna ou équivalent et d'avoir prouvé par leurs activités leur rattachement à l'AOMA. Cette exigence fut appliquée également à la Commission de l'Enseignement. Celle-ci fut renouvelée : ses membres « en furent choisis selon leurs diplômes, leur expertise, et leur ancienneté, selon des degrés et des critères éducatifs (*tarbawīyya*) et réglementaire (*tašrī'iyya*) »¹⁶⁴. Une circulaire intérieure de la Commission de l'enseignement annonça les nouvelles mesures pour les enseignants et l'exigence d'un diplôme de la Zaytūna¹⁶⁵. Une note du Commissariat central de Constantine, en septembre 1951, fait état de mécontentements à ce sujet parmi les professeurs de l'AOMA.

Un examen spécial pour la délivrance de ce diplôme [permettant de devenir enseignant de l'AOMA] s'ouvrira, au mois d'octobre prochain, au siège de la Zitouna de Tunis. Une dizaine de professeurs libres de notre ville, touchés par la mesure, expriment ouvertement leur mécontentement. Ils se plaignent notamment d'avoir été tardivement avisés de l'obligation qui leur est faite et d'avoir, partant, à subir les épreuves prévues dans des conditions anormales, risquant ainsi d'être lésés.¹⁶⁶

¹⁶⁴ FUDALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Al-masīra al-rā'ida*, vol. 1, p. 33.

¹⁶⁵ Elle est citée par les archives de surveillance mais nous n'en avons pas de trace.

¹⁶⁶ FR ANOM 93/4496. Police d'État de Constantine, commissariat général. Note adressée au Préfet du département de Constantine. Constantine, le 20 septembre 1951.

Ces circulaires adressées aux enseignants des écoles de l'AOMA (appelées « bulletins » par les fonctionnaires) ont été conservées pour certaines dans les archives de la police française, dans la version traduite hâtivement en français uniquement, ou plus rarement dans la version originale accompagnée d'une traduction. Les deux premières circulaires, qui ne figurent pas dans les archives mais sont évoquées dans la troisième, qui date de 1952, furent consacrées à l'explication des nouvelles mesures concernant les enseignants des écoles de l'AOMA. La troisième circulaire est consacrée à la question des salaires, évalués en fonction des diplômes (18.000 francs pour un titulaire du *tahşıl* contre 15.000 francs pour ceux qui avaient été recrutés précédemment, sans avoir le diplôme requis), à celle de la qualification des directeurs d'écoles (selon le nombre de classes), et à des questions diverses posées par les professeurs à la Commission ¹⁶⁷. Ces réponses témoignent des incompréhensions ou des inquiétudes des enseignants devant le nouveau programme et la nouvelle méthode.

Les horaires sont jugés insuffisants par les enseignants pour mener à bien le programme annoncé, ce qui signifie que la Commission impose un nouveau rythme, de nouvelles méthodes. La Commission répond qu'ils doivent être respectés parce que pensés dans l'intérêt des enfants, à partir d'ouvrages de pédagogie. « Il appartient au Maître de réduire au minimum la durée de la rentrée et de la sortie des élèves, de préparer les leçons au début de chaque semaine, d'éviter les répétitions inutiles »¹⁶⁸. À l'échelle des cours, la demi-heure prévue par matière est aussi considérée trop courte par les professeurs, or il est précisé que la demi-heure doit être consacrée soit à l'explication, soit à l'interrogation des élèves, soit aux exercices, et non pas aux trois à la fois. La circulaire suggère, en cas de difficultés persistantes, d'en faire part à l'inspecteur lors de son passage dans l'école.

Un des problèmes soulevés concerne les classes à double niveau, dans lesquelles un même enseignant doit donner deux cours différents. Il est suggéré d'organiser les activités d'un groupe en fonction de l'autre : quand l'un reçoit une leçon, les autres consacreront « une

¹⁶⁷ FR ANOM 93/4497. PRG de Constantine. Le Commissaire principal à M. le Préfet. Constantine, le 20 décembre 1952.

¹⁶⁸ FR ANOM 93/4497. PRG de Constantine. Le Commissaire principal à M. le Préfet. Constantine, le 20 décembre 1952. Traduction en français par la PRG.

matinée [à des matières] qui ne nécessite[nt] pas des explications ou des commentaires tels que dessin, calcul ». Ce sont là des indices pour imaginer le déroulement des cours dans les écoles de l'AOMA.

Enfin, la question des élèves fréquentant les écoles françaises apparaît comme un enjeu important des écoles de l'AOMA. Il est rappelé que les horaires qui leur sont consacrés, adaptés à ceux de l'école française, doivent servir en priorité à enseigner la religion, la vie du Prophète, la langue arabe, la conversation, la lecture et l'histoire. Ce sont là les matières clés pour tenter d'éviter l'acculturation des enfants « musulmans algériens » fréquentant l'école française. Le but est de compenser ses effets par un apprentissage recentré sur la religion et la langue arabe. Le rôle de l'histoire est à relever, orientée dans la conception des Oulémas vers le passé arabo-musulman de l'Algérie¹⁶⁹.

Les conclusions concernent les conseils aux enseignants : il s'agit en fait plutôt des exigences de la Commission envers eux. Il leur est recommandé de s'investir pleinement dans leur tâche, de faire confiance à la Commission qui ne veut que l'amélioration de leurs conditions de travail, de ne pas hésiter à la contacter pour poser les éventuelles questions mais avec mesure et discernement pour qu'elle ne soit pas submergée de courriers trop longs. Enfin la Commission demande à chaque direction d'école de faire connaître à la direction centrale ses chiffres d'effectifs, sa situation matérielle, et le programme des fêtes et cérémonies de l'école prévues dans l'année. Toutes ces informations étaient ensuite diffusées dans *Baṣā'ir*.

Une autre circulaire, n° 13, fait état de feuilles d'appel mensuelles envoyées à toutes les écoles, au dos desquelles doit s'effectuer le relevé des notes pour les devoirs à la maison¹⁷⁰. Les résultats des élèves sont consignés dans un carnet scolaire qui suit toute la scolarité de l'élève. Ils sont transmis aux parents chaque trimestre. Ainsi, l'enseignement dans les écoles libres était « délivré selon les méthodes qui avaient cours dans l'enseignement

¹⁶⁹ Voir à ce sujet HANNOUZ Aomar, « Mémoires et patrimonialisation d'un passé antéislamique : Mubâarak al-Milî et l'ethnogenèse du peuple algérien », *L'Année du Maghreb*, n° 10, 2014, pp. 115-141.

¹⁷⁰ FR ANOM 93/4496. Circulaire en arabe et sa traduction approximative en français par les services de renseignement.

français, dont les Oulémas refusaient pourtant les valeurs culturelles »¹⁷¹. Nous retrouvons ainsi le mélange de progressisme affirmé (volonté de progrès, d'adaptation aux évolutions de la société, sensibilité aux pratiques pédagogiques françaises, quête d'information) et de conservatisme sur le plan des valeurs morales et religieuses, qui caractérise l'Association.

L'activité des principaux cheikhs de la Commission était concentrée, nous l'avons dit, à l'Institut Ibn Bādīs où ils enseignaient, organisaient les réunions, prenaient les décisions. Fleuron de l'action éducative de l'AOMA, hommage au projet de longue date du cheikh Ibn Bādīs, cet établissement d'enseignement complémentaire n'était pas représentatif des écoles de l'AOMA, souvent en difficultés financières, dans des milieux ruraux ou des petites villes, qui n'avaient pas les mêmes priorités ni les mêmes effectifs que l'équipe de l'Institut. Cela accentua l'écart entre les normes établies pour l'Institut de Constantine, fleuron de l'AOMA, et les écoles réparties sur le territoire. On constate en effet le décalage entre les exigences pédagogiques de l'organe central et les réalités locales. Les enseignants étaient parfois réticents à adopter les règles envoyées par la direction, reflétant des considérations urbaines qui avaient parfois peu de sens pour des enseignants de régions plus reculées. La contestation se faisait de plus en plus visible parmi les enseignants, en difficulté financière et contraints par l'autorité centrale de l'AOMA.

Les difficultés de l'enseignement libre : les problèmes financiers au cœur des divisions

La fracture entre les velléités de la Commission, ambitieuses en matière de programme et exigeante envers les personnels des écoles, et les réalités sur le terrain furent révélées par les difficultés financières que rencontraient les écoles. Elles causèrent des ralentissements et des négligences dans la conduite des écoles. Un article du Comité directeur de l'AOMA en septembre 1948, publié dans *al-Baṣā'ir*, témoigne des difficultés rencontrées dans l'enseignement, dans le cadre de sa structuration : « Le Comité directeur a passé en revue les résultats des examens pour l'année passée et a trouvé des manques sensibles et des faiblesses perceptibles »¹⁷². La direction attribue ces manques à quatre raisons majeures. La première

¹⁷¹ KATEB Kamel, *École, population et société en Algérie*, Paris, L'Harmattan, coll. « Histoire et perspectives méditerranéennes », 2005, p. 44.

¹⁷² *Al-Baṣā'ir* (rédaction), « *Ilā l-mašā'ih al-mu'allimīn* (Aux cheikhs enseignants) », n° 51, 27 septembre 1948, p. 8.

serait la plainte des professeurs quant à leurs conditions de vie et de revenus, revendication légitime selon la direction, mais qui doit être réglée par les associations locales. La hausse des prix des produits de première nécessité était aussi selon eux à incriminer. La troisième raison était la tendance de certains professeurs à s'engager dans des politiques partisans (l'on retrouve ici les conflits mentionnés plus haut). La quatrième raison, enfin, était le manque de contrôle de l'Association sur le respect des programmes. Ces relâchements de la part du corps enseignant sont finalement dénoncés dans l'adresse aux professeurs, ainsi que dans les déclarations plus générales qui la suivent. On constate à nouveau le décalage entre les orientations de l'Association et les professeurs démunis sur le terrain.

La question des moyens, posée par la base, venait occulter celle des objectifs, rappelée par la direction. En cette année 1948, les problèmes financiers s'ajoutaient aux questions pédagogiques et matérielles. Le journal *al-Baṣā'ir* a souffert durant l'année 1948 de graves problèmes financiers¹⁷³. L'enseignement semble ne pas en avoir été préservé, puisqu'une note de renseignement du SLNA de la Préfecture de Constantine mentionne le licenciement de « 63 mouderrès » en décembre 1948, pour des raisons financières. Les *mudarris*-s concernés se seraient réunis en congrès à Sétif du 11 au 13 décembre pour fonder une nouvelle association des « Mouderrès Musulmans d'Algérie », refusant les avances du PPA qui contrôlaient des écoles concurrentes à celles de l'AOMA en Algérie¹⁷⁴. Nous n'en saurons pas plus sur cet embryon de syndicalisation, mais nous verrons que le problème des salaires et des conditions sociales des enseignants ressurgit en 1954 au sein de l'AOMA¹⁷⁵. Les problèmes de financement de l'association reviennent régulièrement dans *al-Baṣā'ir* sous forme d'appels au don et dans les archives, comme en septembre 1951 où une note de renseignement évoque une « situation financière de l'Association, [...] qui serait des plus précaires »¹⁷⁶. Ces difficultés

¹⁷³ *Al-Baṣā'ir* (rédaction), « *Al-Baṣā'ir wa azmatuhā al-māliyya (Al-Baṣā'ir et sa crise financière)* », n° 36, 17 mai 1948, p. 8.

AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Baṣīr, « *Al-Baṣā'ir wa ma'had Ibn Bādīs (al-Baṣā'ir et l'Institut Ibn Bādīs)* », *al-Baṣā'ir*, n° 41, 28 juin 1948, p. 3

¹⁷⁴ FR ANOM ALG ALGER 4I/14. Préfecture de Constantine, SLNA. Constantine, le 23 décembre 1948.

¹⁷⁵ Chapitre 3.

¹⁷⁶ FR ANOM 93/4496. Police d'État de Constantine, commissariat central à M. le Préfet du département. Constantine, le 20 septembre 1951.

chroniques s'accrochèrent après le déclenchement de la guerre de libération à partir de 1954¹⁷⁷.

L'AOMA était ainsi amenée à en demander toujours plus à ses membres et à ses enseignants, pour des revenus limités. Alors qu'en 1949, des enseignants se plaignaient de leur lieu d'affectation¹⁷⁸, en janvier 1953 dans *al-Baṣā'ir*, des plaintes d'enseignants dénonçaient une surcharge de travail et un contrôle trop étroit de la Commission de l'enseignement, sur laquelle nous allons revenir, sur le personnel enseignant. Le cheikh al-Tabassī, confirme une note des renseignements français, « veut diriger l'association de façon dictatoriale et est très dur avec les professeurs dont certains commencent à se cabrer »¹⁷⁹. 'Abd al-Raḥmān Šībān ajoutait sa voix à celle du premier article, en répondant dans le même numéro à un appel lancé plus tôt par 'Abd al-Wahhāb Ibn Maṣṣūr dans *al-Baṣā'ir*, qui appelait les hommes de lettres (*udabā'*) arabophones à écrire davantage et à se faire davantage entendre en Algérie¹⁸⁰. L'enseignant de l'Institut Ibn Bādīs écrivait que « les hommes de lettres en Algérie sont pour la plupart engagés dans l'enseignement. Et l'enseignement, Monsieur, est un métier difficile qui ne laisse place à aucun autre travail ». Le lettré algérien n'aurait donc ni le temps, ni l'argent nécessaire pour se dégager du temps d'écriture et de réflexion¹⁸¹.

Cette paupérisation des enseignants, qui doivent assumer plusieurs charges à la fois et sont très investis dans leur mission, est visiblement un problème majeur des années 1950 dans l'AOMA. Le sujet revient en 1956, dans un article signé « un professeur opprimé » (*mu'allim maḥlūm*), qui explique les sacrifices auxquels doivent consentir les enseignants, parmi lesquels l'éloignement, puisque l'Association décidait des affectations des enseignants, et la pauvreté¹⁸². Alors qu'ils étaient, surtout dans les écoles de villages, la cible des « *ḡāmidūn* »,

¹⁷⁷ FR ANOM ALG ALGER 4I/14. PRG, Note de renseignement. Alger, le 12 novembre 1955.

¹⁷⁸ AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr, « *al-Ma'had wa al-madāris* (L'Institut et les écoles) », *al-Baṣā'ir*, n° 92, 17 octobre 1949, p. 1.

¹⁷⁹ FR ANOM 93/4497. Préfecture de Constantine, SLNA. Le 23 février 1953. Renseignement.

¹⁸⁰ IBN MANṢŪR 'Abd al-Wahhāb, « *Mā lahum lā yanṭiqūn ?* (Pourquoi ne s'expriment-ils pas ?) », *al-Baṣā'ir*, 17 novembre 1952, n° 207, p. 2.

¹⁸¹ ŠĪBĀN 'Abd al-Raḥmān, « *Nurīdu an nantīqa walākin !* (Nous voudrions nous exprimer, mais !) », *al-Baṣā'ir*, n° 213, 16 janvier 1953, p. 3.

¹⁸² *al-Baṣā'ir*, « *Al-mu'allim maḥlūm wa hal min naṣīr ?* (L'enseignant opprimé, qui y gagne ?) », n° 349, p. 5.

des conservateurs, ils se sentaient peu soutenus. Le problème des petits enseignants de l'AOMA resurgit donc régulièrement, sans que la direction ne trouve de solution, par manque de moyens financiers. Le fait que celle-ci continue d'exiger des résultats de ses professeurs creuse encore l'écart qui semble se dessiner entre les enseignants solitaires rattachés à l'AOMA et la direction, qui enseignait à l'Institut Ibn Bādīs et dirigeait l'Association entre Alger et Constantine.

Cet article figure dans le numéro dont la première page comporte la déclaration de l'AOMA qui officialise sa participation à la lutte armée.

Conclusion du chapitre 2

La Présidence du cheikh al-Ibrāhīmī après la mort d'Ibn Bādīs fut marquée par l'activité politique de l'Association, dans le cadre des AML. Al-Ibrāhīmī et l'AOMA se battirent particulièrement pour la séparation du culte et de l'État (1944), qui représentait pour eux les possibilités de reprendre la main sur les affaires musulmanes en Algérie. La rencontre des différents mouvements au sein des AML, celui de Ferhat Abbas, celui de Messali Hadj, et celui des Oulémas, tendait vers l'union prônée par l'AOMA. L'issue violente des manifestations de mai 1945 refroidirent les ardeurs et marquèrent un retour vers l'Association elle-même et sa structuration.

Al-Ibrāhīmī s'entoura d'une équipe dirigeante élue par l'Assemblée générale en 1946 mais qu'il avait visiblement préalablement proposée, et qui resta en place sans organisation d'Assemblée générale, contrairement aux statuts de l'Association, jusqu'en 1951, date à laquelle la confiance au Comité directeur fut largement renouvelé, avec quelques changements. Un nouveau siège fut investi par l'Association, après les différends avec le cheikh al-'Uqbī. Ce siège marqua l'essor de l'AOMA, qui y accueillit associations et petits entreprises.

1951 marqua un tournant dans l'histoire de l'AOMA qui se structura davantage, autour de l'équipe dirigeante qui contrôlait désormais toutes les activités au moyen de commission thématiques, parmi lesquelles la plus active en raison des activités de l'AOMA était celle de l'enseignement. La Commission de l'enseignement fut progressivement structurée comme un véritable petit ministère de l'éducation. La création de l'Institut Ibn Bādīs en 1947 n'y était pas étrangère. Fleuron de l'AOMA, cet établissement concentra dans l'équipe enseignante l'essentiel des dirigeants de l'AOMA. S'ensuivit un certain décalage entre les objectifs ambitieux de la direction, et le manque de moyens financiers et pédagogiques des enseignants sur le terrain, qui marqua l'articulation entre les questions sociales et la question nationale, puisque certains d'entre eux se fédérèrent pour porter leurs réclamations ou s'engagèrent au PPA.

Le système fut ralenti par la guerre et l'AOMA fit l'objet d'une répression accrue après la déclaration officielle de son adhésion au FLN en janvier 1956. Nous verrons dans la

deuxième partie la nature de l'engagement de l'AOMA dans la guerre, ou plutôt des engagements de ses membres, puisque la diversité de l'association apparaît d'autant plus dans cette situation exceptionnelle.

Chapitre 3. Le cheikh al-Ibrāhīmī au Moyen-Orient : le Président de l'AOMA en représentant de l'Algérie dans le monde arabe et musulman

L'AOMA entretenait des relations fortes avec les pays du Maghreb et du Moyen-Orient dans les années 1950, les missions d'étudiants envoyées à partir de 1952 en furent l'une des concrétisations. L'AOMA était, dès ses origines, sans en être pour autant la seule émanation, liée aux universités islamiques d'autres pays arabes, comme la Zaytūna (une large majorité des membres du Conseil d'Administration des années 1950 est diplômée de la Zaytūna, avec quelques diplômés du Caire, de Fès ou de Damas¹). Les étudiants de l'AOMA portaient poursuivre leurs études dans les universités de Tunis ou du Caire, s'inscrivant dans une longue tradition de la quête de savoir (*talab al-ilm*) en Orient musulman, mais à partir de 1952, les missions étudiantes furent organisées et financées par l'association. Il s'agissait de départs collectifs d'étudiants, non de voyages individuels comme c'était le cas auparavant. L'installation du cheikh al-Ibrāhīmī au Caire en 1952 après une tournée au Pakistan (mars-mai 1952), en Irak (juin 1952), en passant par Beyrouth (septembre 1952), facilita les négociations en vue de faire financer les études des Algériens en Égypte, en Irak, en Syrie et au Koweït. La Ligue arabe prit en charge de nombreux étudiants, comme le firent les différents gouvernements soutenant moralement et matériellement le cheikh dans son action éducative. Avec l'appui de son Bureau du Caire, créé en 1949 et dirigé par Aḥmad Bayyūḍ (dates inconnues, affilié à l'UDMA), l'AOMA prit les commandes de la gestion des bourses d'étudiants, non sans difficultés.

Nous reviendrons dans un premier temps sur les relations, nouées de longue date, avec les figures du panarabisme et du panislamisme, à ce moment crucial des années 1950, où le nationalisme arabe fut dominant sur la scène politique. Son essor suscita rapidement des rivalités de leadership, qui ne furent pas sans conséquence sur les actions de l'AOMA. Lors de son séjour au Moyen-Orient à partir de 1952, le cheikh al-Ibrāhīmī développa ses réseaux politiques et chercha à imposer sa légitimité comme représentant des Algériens en Orient. Facilitant la venue d'étudiants pour s'inscrire dans les universités arabophones des pays limitrophes ou du Moyen-Orient, l'AOMA, qui choisissait les filières pour les étudiants en

¹ Sur les 27 membres du Comité directeur de 1956, 20, sur les 22 pour lesquels nous connaissons les lieux d'étude, ont étudié à la Zaytūna.

fonction de leurs capacités et des besoins pour l'Algérie, a activement participé à la formation d'une élite arabophone. Ce ne sont pourtant pas des études religieuses auxquelles se destinaient le plus souvent les envoyés de l'AOMA : les filières de langue arabe et littérature étaient concurrencées par celles de philosophie ou de mathématiques. L'on découvre ainsi comment s'organisaient les études et les conditions de vie des étudiants envoyés par l'AOMA. Cette politique d'envois d'étudiants algériens dans les universités arabophones se poursuivit ensuite dans le cadre du FLN, qui ajouta des formations militaires et industrielles à celles proposées initialement par l'association.

La période des années 1950 fut cruciale tant pour le monde arabe dans son ensemble, avec le développement de l'affirmation de soi, les indépendances (le Maroc et la Tunisie en mars 1956) et du leadership (Égypte) en son sein, que pour l'Algérie en particulier, avec l'année 1954 qui vit le déclenchement de la guerre d'indépendance. Les actions de l'AOMA furent fortement marquées par ce contexte politique en effervescence. Dès lors se dessinèrent rivalités et stratégies pour la représentation des Algériens hors de l'Algérie dans ce monde arabe devenu déterminant.

I. Le Maghreb et le Moyen-Orient à l'heure du nationalisme arabe

1.1 Prolongements des relations panarabistes et panislamistes de l'AOMA après 1945

Dès les années 1920-1930, les membres de l'AOMA, à titre individuel et collectif, entretenaient des relations avec les pays voisins et ceux du Moyen-Orient, jusqu'au continent indien. Ils échangeaient avec les animateurs des revues égyptiennes comme *al-Manār* (Rašīd Riḍā) ou *al-Fath* (Muḥyī l-Dīn al-Ḥaṭīb)². Ibn Bādīs et al-Ibrāhīmī avaient notamment des contacts réguliers et nourris Šakīb Arslān, tout comme Messali Hadj et l'ensemble des représentants nationalistes de l'époque. Le rôle de Šakīb Arslān (Chekib Arslan ; 1869-1946), résidant à Genève entre 1925 et 1946 où il faisait paraître *La Nation Arabe*³, fut central dans le développement d'un arabisme axé sur l'islam ; « Quand il disait musulman, il voulait souvent dire Arabe, et quand il disait Arabe, il voulait toujours dire musulman » écrit ainsi William Cleveland⁴.

Ahmed Taleb-Ibrahimi comme Zaynab al-Tabassī évoquent des amis saoudiens ou égyptiens de leurs pères, rencontrés pendant leurs études, qui leur envoyaient régulièrement des colis de livres et revues publiées au Moyen-Orient⁵. Ils étaient constamment informés de l'actualité de ces pays grâce à un système d'échanges de journaux (par envoi postal), lorsque les puissances coloniales n'interrompaient pas ce dialogue⁶. Des filières clandestines

² MAYEUR-JAOUEN Catherine, « Les débuts d'une revue néo-salafiste : Muhibb al-Dīn al-Khatīb et *Al-Fath* de 1926 à 1928 », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 95-98, avril 2002, pp. 227-255.

³ DE GAYFFIER-BONNEVILLE Anne-Claire, « Renaissance arabe et solidarité musulmane dans *La Nation arabe* », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 95-98, avril 2002, pp. 71-93.

⁴ CLEVELAND William L. *Islam against the West: Shakib Arslan and the campaign for Islamic nationalism*. Austin, University of Texas Press, 1985, p. 129.

⁵ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol. 1, p. 51.

Témoignage de Zaynab al-Tabassī al-Mīlī, invitée d'al-Šurūq TV, « *al-ḥalqa al-mafqūda* », interview par Muḥammad Ya'qūbī, décembre 2013. Épisode 1, disponible en ligne :

<https://www.youtube.com/watch?v=dsX6yBSassE> Consulté le 26 août 2016.

⁶ Cette suspension du courrier par les autorités françaises étaient faites parfois à dessein, parfois simplement parce que les adresses étaient écrites en arabe et que la poste française en Algérie ne disposait pas de traducteurs, comme l'indique un article dans *al-Bašā'ir* : AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr, « *Šuḥuf al-šarq al-'arabī* (La

prenaient alors le relais pour trouver le chemin vers le destinataire de l'envoi⁷. Les échanges culturels étaient nombreux également, par le théâtre ou la musique. *Al-Baṣā'ir* relate de temps en temps la venue d'artistes égyptiens, dont la troupe théâtrale de Yūsuf Wahbī, très populaire en Algérie dans les années 1940-50 et dont l'AOMA faisait la promotion⁸.

L'implication de l'AOMA dans la construction d'un réseau de nationalistes arabes du Maghreb au Moyen-Orient

Les liens de l'AOMA avec le Moyen-Orient sont incarnés dans les années 1940 par le personnage d'al-Fuḍayl al-Wartilānī (1900-1959), qui représentait alors l'AOMA en Égypte⁹. Né en 1906 en Algérie¹⁰, al-Fuḍayl al-Wartilānī est plus souvent connu pour sa relation avec les Frères musulmans égyptiens et son implication dans la révolution de 1948 au Yémen que pour sa participation à l'AOMA. Il en fut pourtant l'un des premiers partisans, et c'est lui qui fut en 1936 le représentant de l'AOMA en France, chargé de monter des sections et des cercles affiliés aux Oulémas dans l'émigration algérienne. Repéré par les services français comme agitateur religieux et politique, il quitta la France au moment du déclenchement de la

presse de l'Orient arabe) », *al-Baṣā'ir*, n° 149, 2 avril 1951, reproduit dans *Ālār al-Imām Muḥammad al-Baṣīr al-Ibrāhīmī*, tome 2, pp. 395-396.

⁷ On découvre trace de ces « filières » lorsqu'elles furent mises à jour par la police française, voir par exemple FR ANOM ALG ALGER 4I-178. 26 mai 1939, du Commandant Wender, Chef du centre d'Informations et d'Études au GGA.

⁸ IBN 'UMAR Ba'zīz, « *Aqtāb al-firqa al-qawmiyya al-miṣriyya fī markaz ḡam'iyyat al-'ulamā'* (Les meneurs de la troupe nationale égyptienne au centre de l'Association des Oulémas) » *Al-Baṣā'ir*, n° 108, 20 février 1950, p. 2.

⁹ Sur al-Fuḍayl al-Wartilānī, voir LAGATI Sami, « Fudayl al-Wartilani et les circulations dans le monde arabe: politiques d'identification et contrôle de la mobilité des individus et des idées », mémoire de master 1, sous la direction de Catherine Mayeur-Jaouen, Anne-Laure Dupont et Chantal Verdeil, Université Sorbonne Paris IV, 2016, 95 p.

¹⁰ Selon les archives françaises, il est né en 1906 dans la commune mixte du Guergour (Beni Ourtilane).

FR ANOM 93/4289 : dossier individuel.

Mohammed al-Ahnaf, pour sa part, écrit qu'il est né en 1908 à Constantine. AL-AHNAF Mohamed, « Al-Fudhayl al-Wartilani, un Algérien au Yémen », *Chroniques yéménites*, Sanaa, Centre Français d'Études Yéménites, n° 6-7, 1998-1999, pp. 49-59.

Seconde Guerre mondiale, pour l'Égypte¹¹. Il s'y inscrit à al-Azhar, tant pour poursuivre ses études que pour se protéger des Anglais, selon M. Al-Ahnaf¹², où il se spécialisa en *uṣūl al-dīn* et en *ṣarī'a*¹³. Le Caire était déjà un lieu de rencontre important dans les années 1940, autour des pôles que représentaient le cercle de Šakīb Arslān (1869-1946), le siège des Frères musulmans ou le cercle de Muḥammad 'Alī al-Ṭāhir (1896-1974), journaliste et militant palestinien en Égypte, qui organisait de nombreuses réceptions en l'honneur d'invités de passage. De nombreuses photographies de ces événements sont disponibles sur un site internet mis en ligne par les descendants et héritiers d'al-Ṭāhir, on y trouve très régulièrement al-Wartilānī¹⁴.

Celui-ci noua de nombreux contacts avec les dirigeants et les militants nationalistes arabes. Il aurait fondé un Comité de défense de l'Algérie (*laġnat al-difā' an al-Ġazā'ir*) en 1942, dont on ne sait rien¹⁵. Deux ans plus tard, il devint secrétaire général du Front de défense de l'Afrique du Nord, sous la présidence de Muḥammad al-Ḥiḍr Ḥusayn (1876-1958)¹⁶, qui avait pour objectif « l'indépendance de tous les peuples du Maghreb (*šū'ūb al-Maġrib kullihā*), l'indépendance totale, dans une unité complète »¹⁷.

L'après Seconde Guerre mondiale marqua en effet l'essor des mouvements panarabistes. La création de la Ligue arabe en mars 1944, les massacres de l'Est algérien

¹¹ FR ANOM 93/4289 : dossier individuel. Cité par ISSAD Lamine, *L'Association des 'Ulama Musulmans Algériens et les confréries religieuses dans l'arrondissement de Bougie 1945-1957*, Master 2, sous la dir. de Pierre Vermeren, Paris I, juin 2014, n.p., p. 45.

¹² AL-AHNAF Mohamed, « Al-Fudhayl al-Wartilani, un Algérien au Yémen », pp. 49-59.

Pour la biographie, voir également, en arabe, AL-ŠIDDĪQ Muḥammad al-Šāliḥ, « Al-Fuḍl al-Wartilānī », *A'lām min al-Maġrib al-'arabī*, Alger, Mu'assasat li l-našr wa l-tawzī', 2000, vol. 2, p. 602-637.

¹³ AL-WARTILĀNĪ al-Fuḍayl, *al-Ġazā'ir al-Ṭā'ira*, Ain Mlila, Dār Hudā, 2007 (1956), p. 39-40.

¹⁴ Voir le site consacré à Muḥammad 'Alī al-Ṭāhir, alimenté par « une équipe » de proches et de témoins (sans plus d'information sur elle) : http://www.eltaher.org/index_ar.html

¹⁵ DOUGLAS J. Leigh, *The Free Yemeni movement, 1935-1962*, Beyrouth, American University, 1987, p. 53. Cité par AL-AHNAF Mohamed, « Al-Fudhayl al-Wartilani, un Algérien au Yémen », *Chroniques yéménites*, Sanaa, Centre Français d'Études Yéménites, n° 6-7, 1998-1999, pp. 49-59.

¹⁶ Né en Tunisie de famille algérienne, Muḥammad al-Ḥiḍr Ḥusayn devint cheikh d'al-Azhar en 1954.

Sur le Front de Défense de l'Afrique du Nord, voir la déclaration publiée dans la presse en mai 1945 : AL-WARTILĀNĪ al-Fuḍayl, *al-Ġazā'ir al-Ṭā'ira*, pp. 281-283.

AL-WARTILĀNĪ al-Fuḍayl, *al-Ġazā'ir al-Ṭā'ira*, pp. 39-40.

¹⁷ AL-ŠIDDĪQ Muḥammad al-Šāliḥ, « Al-Fuḍayl al-Wartilānī », *A'lām min al-Maġrib al-'arabī*, vol. 2, p. 625.

autour du 8 mai 1945, les indépendances de la Syrie et du Liban en 1946 furent autant de motifs à une forte poussée nationaliste dans les pays se revendiquant de l'arabité. La cause commune qui fédéra particulièrement les différents mouvements arabes fut la Palestine. La création de l'État d'Israël et l'expulsion des Palestiniens en 1948 provoquèrent de vives réactions et les Algériens furent à l'origine d'un Comité d'aide pour la Palestine, dans lequel le cheikh al-Ibrāhīmī, d'Alger, fut très actif.

Dans *al-Baṣā'ir*, un article consacré à la naissance de ce comité en juin 1948 diffuse un télégramme envoyé à la Ligue arabe ainsi qu'un message adressé aux autorités françaises. L'article précise que le bureau en Algérie était composé d'al-Baṣīr al-Ibrāhīmī (AOMA), al-Ṭayyib al-'Uqbī, Farḥāt 'Abbās (UDMA) et Ibrāhīm Bayyūḍ (AOMA/UDMA). Une invitation à y participer aurait été envoyée aux « représentants des *zāwiya*-s », restée sans réponse à la parution de l'article. Le Comité se désole que Messali Hadj (Maṣālī al-Ḥāḡḡ), qui avait d'abord accepté de participer au comité, s'en soit finalement retiré « pour des considérations partisans »¹⁸. Sur la même page apparaît une intervention du comité algérien en faveur du cheikh al-Ṣādiq Bassīs, secrétaire général du Comité d'aide à la Palestine à Tunis, « objet d'une procédure judiciaire en raison de son engagement pour la Palestine ». Un message fut adressé au ministre tunisien, un aux autorités françaises, et une lettre fut envoyée au cheikh lui-même, pour lui témoigner le soutien des Algériens au nom du comité exécutif, signée notamment par Aḥmad Tawfīq al-Madanī.

En octobre 1948, les unes de deux numéros d'*al-Baṣā'ir* furent consacrées au récit de la formation de ce comité, qui était une façon de légitimer son échec¹⁹. Ce long récit rapporte les interventions des uns et des autres autour de la question de la représentation des différents courants représentés. Le MTLD, décrit l'article en détail, d'un ton sarcastique, refusa dans un premier temps de participer en argumentant que « La Palestine c'est ici en Algérie, nous ne nous occupons pas d'une autre Palestine (*inna Falasṭīn hunā fī l-Ġazā'ir wa lā ša'n lanā bi-Falasṭīn uḥrā*) », puis se ravisa en y voyant « son intérêt pour sa propagande et ses finances » et décida de participer au comité lors d'une seconde réunion au cercle du Progrès à Alger.

¹⁸ *al-Baṣā'ir* (rédaction), « *al-Hay'a al-'ulyā li-i'āna Falasṭīn* (la Haute organisation d'aide à la Palestine) », n° 41, 28 juin 1948, p. 2 et 6.

¹⁹ AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Baṣīr, « *Kayfa tašakkalat al-hay'a al-'ulyā li-i'ānat Filasṭīn* (Comment s'est formé la Haute organisation d'aide à la Palestine) », *al-Baṣā'ir*, n° 52, 11 octobre 1948, p. 1 et n° 53, 18 octobre 1948, p. 1 et 2.

Une fois leur participation acquise, se posa le problème de la hiérarchie et des préséances des différents représentants. Mahfoud Kaddache résume ces difficultés dans son *Histoire du nationalisme algérien* en une note lapidaire :

En juin 1948 un Comité d'aide à la Palestine était constitué autour des personnalités suivantes : Messali, Ferhat Abbas et les cheikhs Bachir Brahimi, El Okbi et Bayoud. Un télégramme fut rédigé le 2 juin ; le MTLD exigeant que le nom de Messali fut placé en tête ; l'UDMA voulut celui de Brahimi ; le MTLD se retira.²⁰

Les numéros suivants d'*al-Baṣā'ir* n'évoquent d'ailleurs plus ce comité. La question de l'union affleurerait dans ces années là d'une façon générale, mais nous avons vu que des situations similaires d'échec avaient été rencontrées sur ce point.

Sans possibilité d'union sur la scène algérienne, les Oulémas se tournèrent dans les années 1950, tant par déception que par ambition, vers l'étranger. Ils voulaient être les représentants de l'Algérie, non plus seulement en Algérie comme nous l'avons vu précédemment, mais sur la scène arabe et musulmane. Cette position s'appuya sur le capital relationnel mis en place par l'Association depuis sa création. L'Égypte était, depuis les années 1930 mais de manière plus marquée encore dans les années 1950, le centre du monde arabe. Avec la création d'Israël et la défaite militaire de la coalition arabe en 1948, se développa un nationalisme arabe combattant, qui visait à restaurer l'honneur des pays arabes par l'unité et l'indépendance. Le Coup d'État des Officiers libres en juillet 1952 marqua un nouveau jalon en ce sens. À propos de la défaite de 1948, un article publié dans *Le Jeune Musulman* en janvier 1953, soit six mois après le Coup d'État en Égypte, se repent des colères contre l'Égypte et son armée lors de la défaite :

Non ! nous ne savions pas que notre grande sœur était trahie et d'abord par son Roi, nous ne savions pas que son ennemi (le nôtre) était plus puissant qu'elle en nombre, oui ! et en matériel (...) Lions du Nekab, soldats de Néguib, vous fûtes des Héros ! Martyrs de Faludja, nous vous avons mitraillé de sarcasmes. Nous ne savions pas... Notre ignorance c'est notre excuse. Égypte... pardon !²¹

C'est dans cette même période que naquit le parti Ba'ṭ en Syrie (fondé en 1947 et élargi en 1953), qui s'implanta en Irak et se diffusa dans tout le monde arabe. Le développement du nationalisme arabe renforça au début des années 1950 – avant qu'il ne se sépare nettement du courant panislamiste – l'AOMA dans sa position au Moyen-Orient.

²⁰ KADDACHE Mahfoud, *Histoire du nationalisme algérien*, tome 2, Alger, SNED, 1980, p. 841.

²¹ C.A. (Ahmed Chami), « Égypte... Pardon ! », *Le Jeune Musulman*, n° 13, 16 janvier 1953, p. 8.

La création du bureau de l'AOMA au Caire (1949) : représenter l'Algérie en Égypte

Les différentes organisations nationalistes et/ou arabistes avaient ouvert après la Seconde Guerre mondiale des bureaux au Caire. Les partis politiques déléguaient leurs leaders en Égypte pour y être la voix de leur parti, de leur pays, et du Maghreb plus largement. Le Parti de l'Unité Marocaine (*ḥizb al-waḥda al-maġribiyya*) de Muḥammad al-Makkī al-Nāṣirī, le PPA représenté par al-Šaḍlī Makkī (Chadli Mekki) puis le MTLD avec Muḥammad Ḥīdar (Mohamed Khider), venus défendre leur cause dans cette effervescence politique, étaient ainsi également au cœur des débats régionaux et internationaux. C'est ainsi que fut créé en 1948 le Comité de libération du Maghreb, présidé par 'Abd al-Karīm al-Ḥaṭṭābī (Abdelkrim), dont Habib Bourguiba (al-Ḥabīb Būrḡība), en Égypte depuis 1945, était le secrétaire général²². Dans cette même optique, l'AOMA ouvrit un bureau au Caire au début des années 1950. Al-Ibrāhīmī le mentionne et le justifie dans son rapport moral à l'Assemblée générale de 1951 :

L'Égypte est le cœur du monde musulman [...], le frère y rencontre son frère en toute liberté. Elle est aussi un des pôles (*manba'*) de la culture et un lieu d'accueil pour nos enfants en quête de science. [...] Puisque l'Égypte est le lieu de rencontre de tous les musulmans, nous y avons fondé à la fin de l'année dernière²³ un bureau officiel composé de trois enfants de l'Algérie résidant au Caire, et ils ont accompli ces derniers mois un travail formidable pour l'association. Ils l'ont mise en avant (*raffa' ū dikrahā*), et ont été un lien entre elle et le monde islamique dans son entier.

La tâche la plus noble qu'ait accomplie le bureau est d'accueillir des missions d'étudiants algériens au nom de l'Association des Oulémas dans les grands instituts

²² CHAGNOLLAUD Jean-Paul, *Maghreb et Palestine*, Paris, Sindbad, 1977, p. 80.

STORA Benjamin, « Le Maroc et les débuts de la Guerre d'Algérie (1953-1956) », in JAUFFRET Jean-Charles et VAÏSSE Maurice (dir.), *Militaires et guérilla dans la guerre d'Algérie*, Bruxelles, Éd. Complexe, 2001, pp. 272-274.

²³ Les biographies d'al-Fuḍīl al-Wartilānī, comme celle d'al-Ġazā'ir al-Ṭā'ira, la situent en 1949, AL-WARTILĀNĪ al-Fuḍayl, *al-Ġazā'ir al-Ṭā'ira*, Ain Mlila, Dār Hudā, 2007 (1956), p. 40. C'est aussi la date indiquée dans un article du *Jeune Musulman* du 6 juin 1952 « [L'AOMA] créa au Caire il y a trois ans un bureau (...) », Ibn al-Hakim (pseudonyme d'A. Ṭālib Al-Ibrāhīmī), « L'Algérie dans le monde musulman », *Le Jeune Musulman*, n° 1, 6 juin 1952, p. 1.

scientifiques, avec l'aide du gouvernement égyptien et de quelques États orientaux.
(...)²⁴

Cette mesure fut accompagnée au cours de cette Assemblée générale de l'entrée de dirigeants d'honneur non-algériens au sein du Conseil d'administration de l'AOMA. Furent ainsi désignés en 1951 les cheikhs Muḥammad b. al-ʿArabī al-ʿAlawī (Maroc), Aḥmad b. Muḥammad al-Tiġānī (Maroc)²⁵, ʿAbd al-ʿAzīz Ġaʿīṭ (Tunisie), ʿAbd al-Latīf Darrāz (Égypte), Muḥammad Amīn al-Husaynī (Palestine), ʿAbd al-Qādir al-Maġribī (Tripoli du Levant), Muḥammad Bahġat al-Bīṭār (Damas), Muḥammad Naṣīf (Hedjaz), Taqī l-Dīn al-Hilālī (Badgad) et Masʿūd al-Nadwī (Pakistan)²⁶. Autant de personnalités que nous retrouverons plus loin à propos du séjour d'al-Ibrāhīmī en Orient, et qui constituaient le réseau islamique du cheikh et de l'association. Ce titre honorifique permettait surtout de mettre en valeur l'existence d'un tel réseau, et la dimension panarabe du projet de l'AOMA.

L'année suivante, en février 1952, avant son départ pour l'Égypte, le cheikh al-Ibrāhīmī organisa et participa à Paris à la réception des représentants arabes siégeant à l'ONU, dans le cadre de la structure parisienne de l'AOMA en France. Les délégations libyenne, tunisienne, syrienne, irakienne, pakistanaise, indienne, indonésienne, étaient présentes. On remarque les noms du premier Secrétaire général de la Ligue des États Arabes fondée en 1945, ʿAbd al-Raḥmān ʿAzzām Bāšā (1893-1973)²⁷, et de différents leaders maghrébins comme al-Nāṣirī²⁸, représentant du Parti de l'Unité Marocaine « avec des jeunes de l'Istiqlal », ou le Tunisien Ṣalāḥ Ibn Yūsuf (Salah Ben Youssef)²⁹ au sein de la délégation ministérielle tunisienne. Les

²⁴ AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr, « *al-Taqrīr al-adabī* (Le rapport moral) », *al-Baṣāʿir*, n° 172-173, 15 octobre 1951, pp. 5-6. Reproduit dans *Āṭār al-Imām Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī*, tome 2 (1940-1952), pp. 443-444.

²⁵ Il s'agit certainement de l'Algérien expatrié au Maroc dans les années 1920, qui écrivait dans *al-Baṣāʿir* sous la plume d'Abū l-ʿAbbās b. Aḥmad al-Hāšimī.

²⁶ *Al-Baṣāʿir* (la rédaction), « *Intihāb al-maġlis al-idārī* (Élection du Comité directeur) », n° 172-173, 15 octobre 1951, p. 8.

²⁷ Nationaliste égyptien qui fut Premier Secrétaire de la Ligue arabe entre mars 1945 et septembre 1952.

²⁸ Muḥammad al-Makkī al-Nāṣirī (1906-1994), nationaliste marocain fondateur du Parti de l'Unité Marocaine en 1938.

²⁹ Ṣalāḥ Ibn Yūsuf (1907-1961), nationaliste tunisien, qui fut opposé à la stratégie de Bourguiba à partir de 1955.

journalistes arabes accrédités à l'ONU étaient également conviés. Le banquet fut rapporté en détails par *al-Baṣā'ir*, avec photos et textes des discours prononcés dans la soirée³⁰.

Al-Fuḍayl al-Wartilānī fut le premier représentant de l'AOMA au Caire, qu'il quitta en 1948 pour n'y revenir qu'en 1952³¹, puis al-Ibrāhīmī eut un rôle central, à son arrivée en Égypte en 1952. Il est moins aisé en revanche d'identifier les autres membres du Bureau du Caire de l'AOMA. Peu de sources l'évoquent en détail, et souvent manquent des éléments de chronologie pour démêler les fonctions et responsabilités des uns et des autres, dans cette temporalité particulière de l'activité algérienne au Caire, où tout changeait très vite, au gré des ruptures, des changements d'affiliation, des revirements d'alliance, ou des influences extérieures. Un rapport de Scouts Musulmans Algériens évoque en 1953 l'accueil des scouts au Bureau par al-Wartilānī, Bayyūḍ, et Būḡamlīn, dont il est précisé qu'il était le délégué des SMA au Moyen-Orient³². Les archives diplomatiques et policières françaises identifient quant à elles comme membres de ce bureau, dans la période 1950-1956, Aḥmad Bayyūḍ, Muḥammad Būḡamlīn, affiliés AOMA et UDMA en même temps³³, 'Umar Dardūr, arrivé au Caire en décembre 1955³⁴, ainsi que Sa'dī al-Ṣiddīq (1907-1970)³⁵.

³⁰ AL-QLĪBĪ Muḥyī al-Dīn, « *Ma'daba ḡam'iyyat al-'ulamā' li-waf'd al-umam al-ṣarqīyya fī Bārīs* (Banquet de l'Association des Oulémas pour la délégation des Nations orientales à Paris) », *al-Baṣā'ir*, n° 183, 18 février 1952, pp. 1-5.

³¹ Il participa à la révolution de 1948 au Yémen. Accusé de l'assassinat de l'imam Yaḥyā, il ne put rentrer en Égypte qu'après la prise de pouvoir des Officiers libres en Égypte. Pour une analyse détaillée de l'action d'al-Wartilānī au Yémen, voir AL-AHNAF Mohamed, « Al-Fudhayl al-Wartilani, un Algérien au Yémen », pp. 49-59.

³² DZ AN, Fonds des Scouts Musulmans Algériens, 002/04/001. « Les Scouts Musulmans Algériens (*al-kaṣāfa al-islāmiyya al-jazā'iriyya*) en Égypte » (document manuscrit, rédigé en arabe par Muḥammad al-Manṣūrī al-Ġasīrī en 1953).

³³ Archives du Ministère des Affaires Étrangères, La Courneuve, Secrétariat d'État aux Affaires Algériennes, 1956-67, 260QO/27.

FR ANOM 1K/1145. Documentation, Problèmes politiques. GGA - Direction de la sûreté nationale en Algérie, Synthèse des Renseignements généraux (Secret), « L'Association des Oulama d'Algérie », Alger, le 26 octobre 1955.

³⁴ FR ANOM 932 //93 (Préfecture des Aurès). Inspecteur général de l'administration en mission extraordinaire, Préfet de Constantine, à Monsieur le Ministre de l'Algérie. Alger, le 27 janvier 1958.

'Umar Dardūr (1913-2009) fut l'élève d'Ibn Bādīs, et un fervent défenseur de l'AOMA dans l'Aurès.

L'évocation des trois premiers apparaît dans un dossier consacré à la *Ġam'iyat al-Islām*, organisation liée au mouvement *Ġāmā'at-i islāmī* d'al-Mawdūdī, créée en Inde en 1941 pour « représenter politiquement la néo-salafīyya indienne »³⁶. Cette « association privée reconnue officiellement pour ses buts humanitaires » était identifiée au Pakistan, en Indonésie et aux États-Unis. Une branche américaine, qui aurait été dirigée par « Ahmed Kamal et Zahidullah Agish », aurait pris contact avec Bayyūd et Būğamlīn pour aider la cause algérienne dès 1953, selon une notice de documentation des archives diplomatiques³⁷. Elle aurait recueilli des fonds, transmis via la Suisse à Bayyūd. Nous reviendrons dans le chapitre sur la guerre d'indépendance sur cette organisation qui tenta de collaborer avec le FLN en 1956.

Le Bureau de l'AOMA au Caire, situé au centre-ville, au 36 rue Chérif Pacha avait pignon sur rue : il s'inscrivait dans un réseau lié aux milieux fréquentés par al-Wartilānī, évoqués plus haut, et al-Ibrāhīmī, mais aussi par tous les représentants nationalistes présents au Caire, du Maghreb et d'ailleurs. On remarque que les mêmes lieux sont souvent cités pour évoquer des cérémonies d'accueil, des réunions, des entretiens ou des fêtes. Parmi ces lieux, le siège des Frères musulmans³⁸, les bureaux de la Jeunesse Musulmane (*al-Šubbān al-*

Voir FORTE Maxime, *'Umar Dardūr, itinéraire d'un réformiste algérien de l'Aurès. Origine, engagements et enjeux (1913-1955)*, mémoire de master sous la direction de Catherine Mayeur-Jaouen et Anne-Laure Dupont, Sorbonne Paris IV, 2016, 163 p.

Et IBN 'ALĠIYYA Laḥsan, *Al-šayḥ 'Umar Dardūr. Sīra wa masīra*, Dār al-Hudā, Aīn Mlila, 2014, 174 p.

³⁵ FUDALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a'lām al-išlāḥ fī al-Ġazā'ir*, pp. 238-241.

Un court article lui est consacré dans *al-Bašā'ir* en 1952, attestant de sa présence discrète mais active au Caire dans les milieux luttant pour « le Maghreb musulman (*al-mağrib al-islāmī*) » : AL-QLĪBĪ Muḥyī l-Dīn, « *Abṭalunā fī l-midān. Al-Šiddīq al-Sa'dī* (Notre héros sur le terrain. Al-Šiddīq al-Sa'dī) », *al-Bašā'ir*, 21 janvier 1952, p. 2.

³⁶ SCHULZE Reinhard, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert: Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga*, Brill, Leiden, 1990, p. 201.

³⁷ Archives du Ministère des Affaires Étrangères, La Courneuve, Secrétariat d'État aux Affaires Algériennes, 1956-67, 260QO/27.

³⁸ Les Frères musulmans (*al-iḥwān al-muslimūn*) furent fondés en Égypte par l'instituteur Ḥasan al-Bannā en 1928. Cette organisation visait à diffuser un islam réformiste pour combattre la présence britannique en Égypte.

Muslimūn)³⁹, ou le siège de la Ligue des États Arabes, fréquentés tout autant par les représentants du Destour tunisien, ‘Allāl al-Fāsī ou ‘Abd al-Karīm al-Ḥaṭṭābī. Les Frères musulmans avaient une section dédiée spécifiquement aux relations avec le monde musulman, qui se chargeait des contacts avec les leaders présents au Caire⁴⁰. Comme en témoigne aussi la visite de Messali Hadj en Égypte en septembre 1951, qui fut accueilli par les Frères musulmans, ces lieux étaient des passages obligés pour tout Algérien en visite au Caire, ou s’y installant⁴¹.

Les récits des participants à la caravane des Boy-Scouts Musulmans Algériens, qui visita l’Égypte en 1953 à l’invitation des scouts égyptiens, le confirment. Le but du séjour était de « voir sur place les effets de la Révolution du 23 juillet sur le peuple et la jeunesse égyptienne » et de « comparer [leurs] méthodes éducatives, confronter [leurs] principes avec ceux de la jeunesse du monde moyen oriental »⁴². Malgré les grandes difficultés pour l’obtention des passeports auprès des autorités françaises qui nécessitèrent l’intervention de plusieurs députés de l’Assemblée algérienne, les BSMA partirent en car, par la Tunisie puis la Libye, à destination de l’Égypte à l’été 1953. Les chefs du mouvement scout étaient présents, dont Muḥammad al-Manṣūrī al-Ġasīrī, de l’AOMA. Nous avons souligné déjà l’imbrication entre les BSMA et l’AOMA, qui fournissait les *muršid-s* (morçhid, guide spirituel ou aumônier) aux scouts⁴³. C’est Muḥammad al-Manṣūrī al-Ġasīrī (1915-1974), alors inspecteur de l’enseignement de l’AOMA âgé de trente-huit ans, qui fit un long rapport du voyage, en arabe, dans le journal des BSMA, *al-Ḥayāt* :

Nous avons quitté la Libye, et nous avons traversé la frontière égyptienne, pour arriver au Caire, où nous nous sommes immédiatement dirigés vers le bureau de l’Association des Oulémas, rue Chérif Pacha, n° 36. Des membres du bureau nous y attendaient, parmi eux notre grand cheikh al-Fuḍayl al-Wartilānī et les deux cheikhs vertueux : Muḥammad al-‘Arbī Būḡamlīn, délégué des Scouts Musulmans Algériens au Moyen-

³⁹ La Jeunesse musulmane (*al-Šubbān al-muslimūn*) fut fondée en 1927 au Caire. Cette organisation panislamique promouvait la « renaissance islamique » et les bonnes œuvres parmi les jeunes musulmans.

⁴⁰ AL-ŠĀWĪ Tawfiq Muḥammad, *Mudakkirāt niṣf qarn min al-‘amal al-islāmī*, p. 12.

⁴¹ SELLAM Sadek, « La route qui mène vers l’Algérie, à propos des mémoires de Tewfiq Al-Shaoui », 8 juin 2005, <http://oumma.com/Tewfiq-Al-Shaoui>

⁴² BENMAHMOUD Mahmoud, « Au pays des Pharaons », *Al-Ḥayāt*, n° 1, mars-avril 1954, pp. 6-9 (version française).

⁴³ Voir chapitre 3, II.

Orient et Aḥmad Bayyūḍ, ami de tous. Ces deux cheikhs ont levé beaucoup des difficultés que nous avons rencontrées avant le voyage et pendant. Après qu'ils nous ont souhaité la bienvenue et offert le thé au siège de l'Association, nous nous sommes dirigés vers le siège du Parti du Manifeste (UDMA), où nous avons été accueillis par certains de ses membres et leurs familles.

Puis nous avons pris la route vers la Maison des merveilleuses Jeunes Musulmanes⁴⁴. Là, l'organisation des Scouts égyptiens avait préparé notre hébergement, dans une maison qui contient une mosquée pour la prière collective, de superbes salles pour les représentations et les réunions, une grande cafétéria et divers terrains en plein air pour les différents sports. (...) Le lendemain nous sommes allés visiter la Ligue arabe. Nous y avons été accueillis par ses représentants. (...) Puis nous les avons laissés, après avoir reçu du « Coca Cola » (le Coca est la boisson des invités en Orient). Nous avons ensuite visité le Ministère des Affaires Étrangères égyptien. (...) ⁴⁵

Le récit en français de son camarade Maḥmūd b. Maḥmūd (M. Benmahmoud) dans le même numéro complète le récit des personnalités rencontrées et des institutions visitées :

Avant de parler du monde des jeunes, j'aimerais souligner la visite rendue par notre délégation au Président Neguib, à la présidence du Conseil. (...) Au nom des BSMA, un fanion de velours vert brodé d'argent fut offert au Général-Président⁴⁶. Des visites furent également rendues au Secrétariat de la Ligue Arabe ; à l'ex-Secrétaire Aberrahmane Azzam ; à l'Emir Abdel-Krim Khattabi ; au Morchid Suprême des Frères musulmans, Hassen El Hodheibi⁴⁷ ; ainsi qu'à l'ancien Ministre des Affaires Étrangères Mohammed Salah Eddine^{48, 49}.

⁴⁴ *al-Šubbān al-Muslimūn*, cités plus haut.

⁴⁵ AL-ĠASĪRĪ Muḥammad al-Manšūrī, « *Al-Kašāfa al-ğazā`iriyya fī Miṣr* (Les scouts algériens en Égypte) » *Al-Ḥayāt*, n° 1, mars-avril 1954, pp. 6-13 (version arabe). Le manuscrit de cet article a été consulté aux Archives nationales algériennes, DZ AN, Fonds des Scouts Musulmans Algériens, 002/04/001.

⁴⁶ Ġamāl `Abd al-Nāšir (Gamal Abdennasser dit Nasser ; 1918-1970), chantre du nationalisme arabe, qui participa à la révolution des Officiers libres de juillet 1952 et présida l'Égypte de 1956 à 1970. Entre 1952 et 1956, il était Vice-Président sous la présidence de Neguib.

⁴⁷ Ḥasan al-Hudaybī (1891-1973), était le Guide suprême des Frères musulmans à partir de 1951.

Voir ZOLLNER Barbara H.E, *The Muslim Brotherhood: Hasan al-Hudaybi and Ideology*, Londres / New-York, Routledge, 2009, 151 p.

⁴⁸ Muḥammad Ṣalāḥ al-Dīn Bāšā, du parti *Wafd*, était Ministre des Affaires étrangères égyptiennes de 1950 à 1952. Il fut arrêté et condamné à la prison avant que la médiation du Président syrien al-Quwatlī, soutenu par le Ministre des Affaires étrangères tunisien et le cheikh al-Ibrāhīmī.

La vision de l'Égypte des scouts algériens est celle d'une nation foyer de l'arabisme et de l'islam réformiste (*iṣlāh*), pôle de résistance du monde arabe face à la colonisation et à l'impérialisme, avec une maîtrise de la science religieuse dont ils auraient tout à apprendre. Les descriptions des visites et des lieux montrent l'émerveillement des jeunes scouts devant les richesses culturelles de l'Égypte et l'enthousiasme devant les choses nouvelles qu'ils découvrent, parmi lesquelles, à l'époque, le Coca-Cola. La description naïve que fait al-Ġasīrī de la réception au siège de la Ligue arabe fait sourire⁵⁰. Ce n'est pourtant pas un détail. Des photographies du pèlerinage à la Mecque en 1953, la même année, montrent des stands de Coca-Cola derrière les pèlerins dans un reportage du *National Geographic Magazine*. C'est un signe du rôle économique des États-Unis, qui étaient en pleine expansion dans la région. Les enjeux géopolitiques et économiques liés au pétrole et à la concurrence avec l'URSS, dans le cadre de la Guerre froide, prirent encore davantage d'ampleur dans les années qui suivirent⁵¹.

Revenons à l'AOMA. L'accueil des représentants de l'Association et de l'UDMA montre leur implication dans le mouvement scout. Ces jeunes sont une vitrine pour l'Algérie, ils ont reçu une éducation en arabe, sont a priori de pieux musulmans, et représentent ainsi le projet d'éducation mené par l'AOMA. Ils sont aussi un moyen d'alimenter et de renforcer les relations entre Maghreb et Moyen-Orient, et plus particulièrement entre l'Algérie et l'Égypte, dont les organisations de jeunesse étaient des modèles pour l'AOMA. Représenter l'Algérie et tisser des liens forts, c'est ce à quoi s'emploie aussi le Président de l'association à partir de mars 1952, avec une tournée en Orient, qui le conduit à s'installer définitivement au Caire.

AL-ṬĀHIR Muḥammad 'Alī, *Hamsūna 'āman fī l-qaḍāya al-'arabiyya* (Cinquante ans de politique arabe), Beyrouth, Mu'assasat Dār al-Riḥānī, 1978, p. 938.

⁴⁹ BENMAHMOUD Mahmoud, « Au pays des Pharaons », *Al-Ḥayāt*, n° 1, mars-avril 1954, pp. 6-9 (version française).

⁵⁰ AL-ĠASĪRĪ Muḥammad al-Manṣūrī, « *Al-Kašāfa al-ġazā'iriyya fī Miṣr* (Les scouts algériens en Égypte) » *Al-Ḥayāt*, n° 1, mars-avril 1954, pp. 6-13 (version arabe). Le manuscrit de cet article fut consulté aux Archives nationales algériennes, DZ AN, Fonds des Scouts Musulmans Algériens, 002/04/001.

⁵¹ Voir LAURENS Henry, *Paix et guerre au Moyen-Orient*, Paris, Armand Colin, 2005 (1999), pp. 121 et suiv. et 152 et suiv.

1.2. Al-Ibrāhīmī en tournée en Orient : la cause algérienne aux couleurs de l’islam

La soirée organisée par l’AOMA en l’honneur des délégués de pays arabes et musulmans à l’ONU en février 1952 à Paris fut le point de départ d’une tournée internationale du Président de l’AOMA à l’invitation des différentes délégations. *Le Jeune Musulman* écrivait dans son premier numéro, en juin 1952 :

De cette mémorable réception, devaient découler l’union des partis nationalistes nord-africains et le voyage du président de l’association des Ulemas qui fut invité par différents délégués – au nom de leur gouvernement – à visiter le monde islamique. Nous sommes profondément convaincus que ce voyage constituera le point de départ d’une nouvelle ère dans le développement des relations maghrébo-orientales et dans le renforcement de ce lien sacré qu’est la fraternité musulmane.⁵²

Cela marqua effectivement une « nouvelle ère » pour l’AOMA, puisque son Président quitta l’Algérie pour répondre à ces invitations en mars 1952. Il ne devait y revenir qu’après la guerre d’indépendance, déléguant la gestion de l’association en Algérie à son vice-président, al-‘Arbī al-Tabassī, tout en conservant pour lui-même la présidence et en assurant la représentation de l’AOMA au Moyen-Orient.

C’est à ce moment-là que son fils Aḥmad (né en 1932), étudiant en médecine à Paris, créa un journal, *Le Jeune Musulman*. Découvrant l’acculturation de ses camarades algériens, étudiants à l’université française, il conçut ce journal en français comme « un moyen d’enracinement et, partant, de libération » pour les jeunes Algériens musulmans et francophones⁵³. Ahmed Taleb Ibrahimī (Aḥmad Ṭālib al-Ibrāhīmī) souhaitait réunir autour de lui des auteurs de différents horizons pour rédiger une revue en français qui diffuserait les idées de l’AOMA, sans pour autant que les contributeurs soient membres de l’association. Cette initiative fut approuvée par la direction de l’AOMA en Algérie. Ahmed Taleb Ibrahimī composa une équipe dirigée par Atallah Soufari (‘Aṭāllāh Sufārī ; originaire de la région de Laghouat et membre de l’administration d’al-*Baṣā’ir*) et Ali MÉRAD (‘Alī Marrād ; alors

⁵² IBN EL HAKIM (A. Taleb Ibrahimī), « L’Algérie dans le monde musulman », *Le Jeune Musulman*, n° 1, 6 juin 1952, pp. 1-2.

⁵³ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d’un Algérien*, vol. 1, p. 70.

étudiant en lettres à l'Université d'Alger). Il sollicita son aîné Amar Ouzegane (‘Ammār Uzqān), issu du PCA, avec lequel son père était en contact. Chacun des membres de l'équipe formée proposa des collaborateurs potentiels et la rédaction s'enrichit des plumes de Malek Bennabi (Mālik Ibn al-Nabī), Abdelaziz Khaldi (‘Abd al-‘Azīz Ḥaldī), Hachemi Tijani (al-Hašimī al-Tiġānī), Islam Madani (Islām al-Madanī), le fils d’Aḥmad Tawfīq al-Madanī, ainsi que Mohamed Cherif Sahli (Muḥammad Šarīf Šalḥī) et Mostefa Lacheraf (Muṣṭafā al-Ašraf), tous deux contactés par Amar Ouzegane. Le premier numéro sortit le 6 juin 1952. Le journal, imprimé à Alger, fut diffusé « cahin-caha » pendant deux ans en Algérie⁵⁴. Dans ses mémoires, Ahmed Taleb-Ibrahimi tente de faire le bilan de cette expérience :

Il est difficile aujourd'hui d'analyser son impact d'une manière exhaustive. Mais on peut dire que, dès les premières livraisons, son tirage atteint les dix mille exemplaires et qu'il devient un notable renfort pour les autres hebdomadaires francophones comme "L'Algérie libre" du MTLD et "La République algérienne" de l'UDMA.⁵⁵

Le *Jeune Musulman* complétait les missions d'*al-Baṣā'ir*, certains articles de l'organe en arabe de l'AOMA y étaient traduits et publiés, et les thèmes abordés étaient proches : l'islam en Algérie et en Europe, les luttes anticoloniales, la politique française en Algérie y tenaient une place importante, ainsi que des portraits de leaders de l'islam politique comme Ḥasan al-Bannā ou al-Mawdūdī. Les déplacements et discours de la direction de l'AOMA faisaient l'objet d'une attention particulière. C'est Ahmed Taleb Ibrahimi, sous divers pseudonymes⁵⁶, qui s'occupa de relater le séjour du cheikh – son père – en Orient, à partir de ses courriers et des récits parus dans *al-Baṣā'ir*.

Un séjour qui se prolonge

Le 7 mars 1952, le cheikh al-Ibrāhīmī partit pour Le Caire, où il passa une dizaine de jours en tant qu'invité de la Ligue arabe, à l'Hôtel Qaṣr al-Ġazīra. Il y fut l'objet de sollicitations multiples, si l'on en croit le témoignage du *Jeune Musulman* :

⁵⁴ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol. 1, p. 71

⁵⁵ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol. 1, p. 71

⁵⁶ La réédition en fac-similé du *Jeune Musulman* en 2000 par Dār al-Ġarb al-Islāmī, en un seul volume avec une préface d'Ahmed Taleb Ibrahimi, établit la liste des contributeurs et les pseudonymes sous lesquels ils écrivaient, lorsqu'il lui fut possible de les retrouver.

Il est à remarquer que tous les observateurs sont d'accord sur le fait qu'aucune personnalité ne reçut autant de monde au Caire que le Dr Mosadegh et le Cheikh Ibrahim⁵⁷. Partout on voulait le voir, partout on voulait l'entendre et cet enthousiasme se refléta dans la presse. Il fut assailli d'invitations de la part des différentes institutions religieuses, culturelles et politiques.⁵⁸

Al-Baṣā'ir se fit l'écho de ce voyage du président de l'AOMA en Orient, et publiait régulièrement des rapports de ses activités, et des personnalités ou institutions rencontrées par le cheikh : le ministre de l'Instruction publique, Muḥammad Rif'at Bāšā ; les Frères musulmans ; le Palais ; le Ministère des Affaires religieuses ; le Haut Comité Arabe de Palestine, où il fut reçu par les frères Darrāz ; Maṣṣūr Fahmī Bāšā, de l'Académie de langue arabe du Caire ; 'Azzām Bāšā, Ḥusayn Abū l-Faṭḥ à la Ligue arabe ; le recteur de l'Université Fouad, 'Abd al-Wahhāb Mūrū Bāšā ; l'Université d'Al-Azhar ; les ambassades d'Arabie saoudite et du Pakistan⁵⁹.

Le cheikh quitta le Caire le 12 mars 1952 pour rejoindre le Pakistan, où devait se dérouler en mai le Congrès du monde musulman (*mu'tamar al-'ālam al-islāmī*). Il y fut accueilli par le mufti de Jérusalem, l'ambassadeur d'Égypte, 'Abd al-Wahhāb 'Azzām Bey (neveu du secrétaire de la Ligue arabe), l'ambassadeur de Syrie, 'Umar Bahā' al-Amīrī, l'ambassadeur d'Arabie Saoudite 'Abd al-Ḥamīd al-Ḥaṭīb, et par al-Fuḍayl al-Wartilānī. Côté pakistanais, une délégation du Congrès islamique mondial, une délégation des oulémas pakistanais et un représentant du Ministère des Affaires étrangères. Le cheikh al-Ibrāhīmī était l'hôte du gouvernement pakistanais, qui mit à sa disposition un interprète ourdou-arabe.

⁵⁷ Muḥammad Muṣaddīq (Mohammed Mossadegh ; 1882-1967), était Premier Ministre de l'Iran entre 1951 et 1953. « Homme de l'année 1951 » du magazine américain *Time*, il nationalisa le pétrole iranien, alors contrôlé par les Britanniques en mai 1951. En désaccord avec le Shah, il démissionna quelques jours en juillet 1952 mais fut soutenu par des manifestations populaires et reprit son poste.

SAMII Shirine, *Sous le règne du Shah*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 55.

⁵⁸ IBN AL-HAKIM (A. Taleb Ibrahim), « L'Algérie dans le monde musulman : Cheikh al-Ibrahimi au Caire », *Le Jeune Musulman*, n° 2, 20 juin 1952, pp. 3 et 5.

⁵⁹ *Al-Baṣā'ir* (envoyé spécial au Caire), « *Riḥlat al-ustād al-ḡalīl fī rubū' al-šarq* (Voyage du grand professeur en terre d'Orient) », n° 186, 7 avril 1952, pp. 1-3.

Reporté également dans *Le Jeune Musulman*, n° 2, 20 juin 1952, pp. 3 et 5.

Il rencontra également à Karachi l'ancien premier ministre indonésien du Masjumi Party, Muḥammad Nāṣir (Mohammed Natsir)⁶⁰.

On remarque que le cheikh rencontre à la fois des hommes de lettres, des représentants des associations islamiques comme les Frères musulmans et des hommes politiques. Il est reçu comme un *‘ālim* et homme de lettres important, mais aussi et surtout comme un véritable homme d'État. Un étudiant syrien de Louis Massignon, Ğamīl Ṣalībī, le remarqua également en 1954 à Bagdad :

Je cherchai sa place à l'un des événements officiels et le trouvai au premier rang, parmi les ministres et les ambassadeurs, tandis que les Orientalistes européens furent consignés au deuxième ou troisième rang. Massignon, qui était parmi les conférenciers, me dit qu'il voulait protester auprès du gouvernement iraquien contre la préséance accordée à Ibrahimi.⁶¹

Al-Ibrāhīmī avait attaqué Louis Massignon au sujet de son action pour les *waqf*-s algériens à Jérusalem⁶² dans *al-Baṣā'ir*, et les deux hommes en avaient gardé une mauvaise relation. Cette remarque souligne encore davantage les honneurs faits à al-Ibrāhīmī au Moyen-Orient. Son éloquence, connue à l'Académie de la Langue arabe et son activisme (au sens militant) pour l'Algérie et l'accès à l'éducation lui avaient taillé une stature de chef d'État.

Al-Ibrāhīmī quitta ensuite Karachi pour visiter les grandes villes pakistanaises et le Cachemire, selon un programme établi par le gouvernement pakistanais, avant de revenir assister au Congrès le 10 mai 1952. Ce Congrès, organisé par al-Ḥusaynī⁶³ et par les membres de la *Ğam'iyat 'ulamā'-i Islām* pakistanaise, était consacré à l'unité politique des États musulmans, à la Palestine et à la décolonisation des pays musulmans d'Afrique. Al-Ḥusaynī y renouvela ses appels pour l'instauration d'un bloc musulman, afin de se défendre de l'impérialisme et du communisme⁶⁴.

⁶⁰ Cf. MADINIER Rémy, *L'Indonésie, entre démocratie musulmane et islam intégral : histoire du parti Masjumi, 1945-1960*, Paris, Karthala / IISMM, 2011, 466 p.

⁶¹ CHRISTELOW Allan, « Massignon et les intellectuels musulmans algériens. Domination coloniale et absence de confiance » in KERYELL Jacques (dir.), *Louis Massignon, au cœur de notre temps*, Paris, Karthala, 1999, pp. 204-205.

⁶² Dans le cadre de l'association France-Islam, avec al-'Uqbī. Voir Infra, chapitre 2.

⁶³ Muḥammad al-Amīn al-Ḥusaynī (1895-1974), grand mufti de Jérusalem, était un militant de la cause palestinienne et du panislamisme.

⁶⁴ SCHULZE Reinhard, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert*, pp. 109-115.

Si le Caire était le siège du panarabisme, le séjour au Pakistan montre la dimension panislamique de ce voyage du cheikh et son inscription dans l'histoire des Congrès islamiques, bien retracée par R. Schulze⁶⁵. La réalisation d'un État musulman indépendant constitue un modèle pour l'AOMA. Al-Ibrāhīmī prêcha l'union dans les mosquées de Karachi, décrivant les rites confrériques, très présents au Pakistan, comme « un danger pour l'Union Musulmane, d'autant plus qu'ils sont exploités par le colonialisme »⁶⁶. Son compte rendu dans le journal *al-Baṣā'ir* fait le constat des divisions confrériques au Pakistan, de la méconnaissance de l'arabe, de la misère et des superstitions⁶⁷. L'islam s'est développé au Pakistan par le soufisme et le chiisme ismaélien, soit une « religiosité enracinée dans un terroir »⁶⁸. Si les grands auteurs soufis étaient reconnus de tous comme des « fleurons de l'islam », les penseurs comme Muḥammad Iqbāl⁶⁹ et Abū l-A'ālā al-Mawdūdī⁷⁰ réprouvaient avec force le culte des saints⁷¹. C'est dans cette lignée que s'inscrit al-Ibrāhīmī lorsqu'il commente la situation de l'islam au Pakistan. Son séjour au Pakistan voulait poser une pierre à un édifice de grande ampleur : une union mondiale de l'*iṣlāh*, sinon de l'islam.

De Karachi, le cheikh s'envola par avion le 9 juin 1952 pour Bassora, en Irak, avant de rejoindre Bagdad le 13 juin. « Pour ce qui est des réceptions offertes en l'honneur du président de l'Association des Ulémas, des volumes ne suffiraient pas à les décrire », écrit fièrement le fils du cheikh dans son journal⁷². Le cheikh y était constamment accompagné du cheikh Muḥammad Maḥmūd al-Ṣawwāf, responsable de la branche irakienne des Frères

⁶⁵ SCHULZE Reinhard, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert*.

⁶⁶ IBN AL HAKIM (A. Taleb Ibrahimy), « Le cheikh El-Ibrahimy au Pakistan », *Le Jeune Musulman*, 11 juillet 1952, n° 3, p. 6.

⁶⁷ AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Baṣīr, « *Riḥlatī ilā al-aqṭār al-islāmiyya, al-marḥala al-ūlā : Bākistān* (Mon voyage en terre d'islam, première étape : le Pakistan) », n° 194, 23 juin 1952, pp. 1-3.

⁶⁸ BOIVIN Michel, *Le Pakistan et l'Islam*, Paris, Téraèdre, 2015, pp. 76-79.

⁶⁹ Muḥammad Iqbal (1877-1938), penseur indien formé en Angleterre qui prônait le recours à l'*iḡtihād* pour réformer l'islam de l'intérieur, tout en s'émancipant de l'influence occidentale. Il est considéré comme le père spirituel du Pakistan.

⁷⁰ Abū l-A'ālā al-Mawdūdī (1903-1979) militait en faveur d'un État islamique dès la création du Pakistan avec son organisation, la *Jama'at-e islami*. Nous reviendrons dessus plus bas.

⁷¹ BOIVIN Michel, *Le Pakistan et l'Islam*, pp. 76-79.

⁷² IBN AL HAKIM (A. Taleb Ibrahimy), « Le cheikh El-Ibrahimy au Pakistan », *Le Jeune Musulman*, 25 juillet 1952, n° 4, p. 3.

musulmans⁷³. Il y fut reçu, comme en Égypte, par les universités, les ministères, les délégations du Congrès du monde musulman, les rédacteurs de journaux, et tint des conférences et des discours, à l'invitation des officiels et des cercles lettrés. Après une pause avec diverses personnalités comme « M. El Amiri, ex-ambassadeur de Syrie au Pakistan et le régent d'Irak »⁷⁴, à la station estivale de Sersank, au Nord de l'Irak, pendant une dizaine de jours, le cheikh se rendit à Mossoul.

Il fit ensuite le tour des « villes saintes irakiennes » de Nedjaf, Kerbala et Koufa, hauts lieux du chiisme, où il contacta les responsables chiites, « car l'un des côtés de la mission du président de l'Association des Ulémas d'Algérie consiste à mettre les Musulmans en garde contre le danger de la multiplicité des rites et les appeler au retour au Coran et à la tradition du Prophète »⁷⁵. On ne sait pas si cet appel à l'unité relevait du *taqrīb*, du rapprochement entre chiisme et sunnisme⁷⁶, en vue de lutter contre le colonialisme, ou de la condamnation des superstitions et des rites chiites pour promouvoir le sunnisme. Peut-être les deux à la fois.

Le cheikh, s'il répond aux invitations des différentes délégations, n'en poursuit pas moins un programme propre à l'AOMA dans ses visites, avec l'objectif de fédérer les musulmans, en dépassant les écoles juridiques et les désaccords entre branches de l'islam. Il est en cela fidèle à la *salafiyya*, accomplissant sa mission dans le dialogue et l'ouverture, bien qu'il se désole en privé de l'état de l'islam dans les pays visités, comme nous l'avons vu pour le Pakistan. La période était encore favorable aux dialogues entre responsables religieux et

⁷³ ABŪ ṢĀDIQ (pseudonyme), « *Al-'Irāq (ḥukūmatan wa ša'ban) taḥtafī bi-l-ustād al-ra'īs* (L'Irak (son gouvernement et son peuple) honorent le professeur président) », *al-Baṣā'ir*, n° 195, 7 juillet 1952, p. 1.

Le cheikh Muḥammad Maḥmūd al-Ṣawwāf est qualifié par les services français de « Guide suprême d'Irak ». MAE, La Courneuve, Fonds « Égypte, 1944-1953, série PRO, carton V.11, dossier 127, 13 août 1953. Cité par RABEL Lucas, *Les Frères musulmans et les diplomates français et anglais au Proche-Orient de 1945 à 1954*, mémoire de M2, Université de la Sorbonne - Paris IV, juin 2013, p. 82.

⁷⁴ Il peut s'agir de Nūrī al-Sa'īd (1888-1958).

⁷⁵ IBN AL HAKIM (A. Taleb Ibrahim), « Le cheikh El-Ibrahimi en Irak (2) », *Le Jeune Musulman*, 26 septembre 1952, n° 6, p. 5.

⁷⁶ MERVIN Sabrina, « Quelques jalons pour une histoire du rapprochement (*taqrīb*) des alaouites vers le chiisme », in BRUNNER Rainer, GRONKE Monika, LAUT Jens Peter et REBSTOCK Ulrich (dir.), *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, Würzburg, Ergon, 2002, pp. 281-288. WERNER Ende, *Sunniten und Schiiten im 20. Jahrhundert. Saeculum*, XXXVI, 2-3, 1985, Verlag Karl Alber Freiburg, Munich, pp. 187-200.

courants de l'islam, avant les crispations liées à la politique du régime ba'ïtiste dans les années 1960 : en Syrie, le parti Ba'ï (Baath), de plus en plus marxiste, emprisonna les oulémas qui critiquaient l'orientation politique des dirigeants envers l'islam⁷⁷.

En août 1952, le cheikh al-Ibrāhīmī rejoignit l'Arabie saoudite pour le pèlerinage (*al-hāġġ*) à la Mecque, où il s'abstint selon les renseignements français de tout discours politique⁷⁸. De Djeddah, il passa par Beyrouth du 22 au 24 septembre, pour négocier des aides du gouvernement libanais, avant le retour au Caire, où il retrouva son « fils spirituel » al-Fuḍayl al-Wartilānī, tout juste autorisé par Neguib à revenir au Caire après son exil. Il semble que c'est à ce moment que le cheikh al-Ibrāhīmī décida de ne pas rentrer en Algérie. Un article du *Jeune Musulman* témoigne de l'incertitude à ce sujet en mars 1953 :

(...) Nous recevons d'innombrables lettres nous réclamant des nouvelles plus détaillées sur cette tournée (...). S'il se trouve au Caire depuis cinq mois, c'est parce qu'elle est en quelque sorte la capitale du monde musulman et le lieu de rencontre de tous ses dirigeants ; en outre, une courte maladie le contraint à y prolonger son séjour jusqu'à la fin du mois.⁷⁹

Ce séjour, organisé par les différents États hôtes, coûta tout de même une somme importante à l'AOMA. Une note de renseignement mentionne une circulaire envoyée par al-Tabassī aux sections locales pour renflouer les caisses de l'association qui auraient été « vidées pour payer le voyage » du cheikh⁸⁰. Si al-Ibrāhīmī bénéficia de ce voyage pour son prestige propre, c'était bien mandaté par l'association qu'il était parti, afin de la faire connaître à travers le Moyen-Orient et l'Asie du Sud. En ce sens, l'opération fut un succès. La presse des pays visités par le cheikh reprit ses déclarations, les délégations officielles le reçurent partout, considérant l'AOMA comme représentant les musulmans d'Algérie d'une façon générale. À son retour au Caire, le bureau de l'AOMA devint, d'après le *Jeune Musulman*, le lieu de réunions hebdomadaires autour du cheikh al-Ibrāhīmī, auxquelles

⁷⁷ PIERRET Thomas, *Baas et islam en Syrie: la dynastie Assad face aux Oulémas*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, pp. 35-38.

⁷⁸ FR ANOM 93/4499. Bulletins mensuels, 1952.

⁷⁹ SOUFARI Atallah, « Le voyage du Cheikh El Ibrahimy en Orient », *Le Jeune Musulman* n° 17, 13 mars 1953, p. 8.

⁸⁰ FR ANOM 93/4499. Bulletins mensuels, 1952.

assistaient les personnalités musulmanes importantes au Caire, écrivains, journalistes, cheikhs d'al-Azhar, dirigeants des Frères musulmans ou membres de l'Académie de langue arabe⁸¹.

Une nouvelle trace des inquiétudes des Algériens sur l'établissement du cheikh au Caire apparaît dans *Le Jeune Musulman* du 29 mai 1953. L'article, intitulé « Lettre de Bagdad, le cheikh El Ibrahimî en Irak », relate le retour à Bagdad du cheikh, sur « invitation à titre privé » pour assister au couronnement du roi Fayçal II. Il y retrouva toutes les personnalités évoquées précédemment, elles aussi conviées pour le couronnement, et fut reçu par le prince héritier d'Arabie Saoudite. De Bagdad, il passa par 'Ammān⁸² et poursuivit ensuite jusqu'au Koweït pour y rencontrer ses pairs et les membres du gouvernement⁸³. À l'occasion du récit de ce nouveau voyage d'al-Ibrāhīmī, le journal conclut :

Le Président de l'Association des Oulamas jouit, Dieu merci, d'une parfaite santé. Son absence d'Algérie se prolonge, mais que nos frères algériens sachent que la présence du cheikh El Ibrahimî dans les pays musulmans est un bienfait.

Que l'Algérie soit sans inquiétude au sujet de son ambassadeur. Qu'elle se range entière derrière son étendard pour toucher au rivage de la paix grâce à la volonté de Dieu.⁸⁴

Le cheikh repoussa plusieurs fois son retour en Algérie, s'installant progressivement au Caire. Dans une interview de 1955, il estimait encore que son installation en Égypte était provisoire (*mu'aqqata*)⁸⁵. Le déclenchement de la révolution lui imposa de rester en Égypte, il ne revint qu'en 1962 de ce voyage, qui devait initialement durer quelques mois. On voit qu'il acquit au cours de son séjour au Moyen-Orient un prestige politique inégalé. De toutes les

⁸¹ SOUFARI Atallah, « Le voyage du Cheikh El Ibrahimî en Orient », *Le Jeune Musulman* n° 17, 13 mars 1953, p. 8.

⁸² MAE, Nantes, Fonds « Amman », Situation intérieure, Frères musulmans, Série 1, carton 27, 1^{er} septembre 1953. Cité par RABEL Lucas, *Les Frères musulmans et les diplomates*, p. 83.

⁸³ Arabie saoudite, Irak, Jordanie et Koweït sont confrontés à l'époque à la question palestinienne. L'augmentation des revenus pétroliers bouleverse les relations politiques et entraîne un basculement des alliances contre la Grande-Bretagne, au profit des États-Unis.

LAURENS Henry, *Paix et guerre au Moyen-Orient*, pp. 117-122.

⁸⁴ ABOU-SADEK (pseudonyme), « Lettre de Bagdad - Le cheikh El Ibrahimî en Irak », *Le Jeune Musulman*, n° 22, 29 mai 1953, p. 8.

⁸⁵ AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr, « *Man anā ? (Qui suis-je ?)* », *al-Muṣawwar*, 1955 (numéro et date précise de parution non précisés), in *Ātār al-Imām Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī*, vol. 5 (1954-1964), pp. 163-170.

célébrations, il était placé avec les officiels, et non pas avec les savants. Il était devenu un représentant de l'Algérie dans le monde arabe et musulman, auréolé d'une reconnaissance qu'il n'aurait pas connue en restant en Algérie.

Tisser des liens avec les musulmans hors de l'Algérie : après la umma algérienne, reconstituer la umma musulmane mondiale ?

Le premier objectif assumé de ce voyage, tel que présenté dans *al-Baṣā'ir* était d'établir un contact entre les Oulémas algériens (qui mandataient leur Président) et les organisations islamiques, afin d'étudier lequel des pays musulmans était le plus apte à l'union des musulmans autour d'un islam purifié, tel que Muḥammad al-Baṣīr al-Ibrāhīmī le présentait lui-même⁸⁶.

L'énergie avec laquelle le cheikh al-Ibrāhīmī diffusa ses conceptions de l'islam et donc les positions de l'AOMA, ne manqua pas d'inquiéter les autres mouvements algériens présents au Caire, et en particulier, le MTLD, tantôt partenaire, tantôt concurrent. Les rivalités pour attirer les jeunes vers l'une ou l'autre option politique étaient fortes, comme nous l'avons vu précédemment, et l'adhésion de certains membres de l'AOMA au PPA provoqua des conflits houleux à l'Institut Ibn Bādīs⁸⁷. Au Caire, les mêmes dynamiques et rivalités étaient amplifiées par les enjeux internationaux de pouvoir et de représentation. Le séjour d'al-Ibrāhīmī put ainsi être perçu par certains au PPA-MTLD comme une tentative de putsch pour la représentation de l'Algérie au Moyen-Orient. Et de fait la visibilité du cheikh sur la scène internationale grandissait à mesure qu'il était invité par les différents gouvernements, au nom de l'AOMA ou en son nom propre.

Des rumeurs sur la moralité ou la légitimité du cheikh, régulièrement alimentées par ses opposants réapparurent : les renseignements français, sur foi d'informateurs, avaient noté dès 1939 que al-Mīlī, Ḥayr al-Dīn et al-Ibrāhīmī étaient « des gens rusés, mais sans véritable

⁸⁶ AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Baṣīr, « *Riḥlatī ilā l-aqtār al-islāmiyya, al-marḥala al-ūlā : Bākistān* (Mon voyage en terre d'islam, première étape : le Pakistan) », *al-Baṣā'ir*, n° 194, 23 juin 1952, pp. 1-3.

⁸⁷ Voir le chapitre 2.

foi ».⁸⁸ Al-Ibrāhīmī aurait été, d'après cette même note, « le plus "crapule" de tous ». La polémique qui envenima les colonnes d'*al-Baṣā'ir* et de *Ṣawt al-Masğid* (l'organe de presse de l'Amicale des agents du culte créée en 1948) tourna rapidement à des attaques personnelles en 1949, un encart appelant les lecteurs de ce dernier à « retenir 32828, le numéro d'adhérent dans l'association maçonnique, que porte Bachir al-Ibrahimi, le voleur de la présidence de l'association des ulamā »⁸⁹.

Les attaques envers le cheikh étaient de plusieurs natures. L'accusation d'appartenir à la franc-maçonnerie en était une première⁹⁰, que l'on retrouve donc dans la presse anti-réformiste mais aussi dans les archives françaises, cette accusation envers al-Ibrāhīmī étant attribuée aux militants du PPA⁹¹. L'appartenance à la franc-maçonnerie est une attaque classique dans le paysage politique de l'Algérie colonisée, comme en témoigne ce passage de *L'Indépendance confisquée* de Ferhat Abbas : « Le PPA n'était pas un parti ouvert au dialogue. C'était plutôt une secte politico-religieuse qui tenait de l'esprit de la zaouia, de la solidarité franc-maçonnique et de la solidarité stalinienne »⁹².

Une autre attaque de ses adversaires portait sur un enrichissement suspect du cheikh al-Ibrāhīmī, au moyen de financements étrangers (saoudiens notamment). Le cheikh lui-même évoque ces rumeurs dans l'article publié par *al-Muṣawwar* en 1955, ce qui montre que les relations ne se sont pas apaisées, au début de la guerre d'indépendance :

Mes conditions matérielles

Je n'ai pas de richesse, héritée ou acquise. Ma famille vit en Algérie grâce à un salaire mensuel du fonds de l'Association, que grèvent, au demeurant, les dépenses du fils, étudiant à Paris. Quant à moi, je ne comprends pas les raisons qui ont incité le rédacteur d'El-Moussawar à vouloir me poser cette question gênante. Je ne sais comment lui répondre : en fondant ma réponse sur la réalité ou en la basant sur les allégations des gens ? Les gens croient que je perçois un salaire du gouvernement saoudien ou d'autres

⁸⁸ FR ANOM ALG GGA 3CAB39. Préfecture d'Oran, CIE, Oran le 24 octobre 1939, « au sujet des principaux chefs des Oulémas ».

⁸⁹ GUECHI Fatma-Zohra, *La presse algérienne de langue arabe*, p. 177.

⁹⁰ Plus largement voir ANDUZE Éric, *La franc-maçonnerie au Moyen-Orient et au Maghreb, fin XIX - début XXe siècle*, Paris, l'Harmattan, 2005, 208 p.

⁹¹ FR ANOM 93/4499. Bulletins mensuels, 1952, pp. 7 et 8.

⁹² ABBAS Ferhat, *L'Indépendance confisquée*, Paris, Flammarion, 1984, pp. 43-44. Cité par ACHOUR Nadjib, *Entre tradition et réforme*, p. 106.

gouvernements arabes. Ces assertions sont dénuées de fondement. Quant à la réalité — et que Dieu pardonne à celui qui a inclus cette question embarrassante en me forçant ainsi à lui répondre — la réalité, monsieur le journaliste, dis-je, c'est que je vis en m'endettant et j'ai une méthode pour payer mes dettes ; elle consiste à emprunter pour les payer, c'est-à-dire laver le sang par le sang, comme on dit, et je ne sais si la loi blâme pour un tel procédé ou non? Et qu'importe la loi en l'absence de réclamation ? Ma présence en Égypte est temporaire. Je suis arrivé honnête dans ce pays et je le quitterai incha Allah plus honnête encore que le jour de mon arrivée.⁹³

Parmi les mouvements politiques algériens, le PPA-MTLD était très attentif à l'importance prise par le cheikh al-Ibrāhīmī au cours de ses visites aux pays arabes et musulmans. Un rapport de police d'avril 1952 évoque les dirigeants du PPA qui s'inquièteraient de l'importance politique prise par al-Ibrāhīmī et de « l'audience qu'il trouve auprès des dirigeants orientaux ». « Certains l'accusent d'être un aristocrate, un franc-maçon et de ne pas représenter les nationalistes algériens »⁹⁴. Si les rumeurs rapportées dans les notes des renseignements généraux sont évidemment à prendre avec méfiance, elles témoignent en tout cas d'une certaine animosité entre les dirigeants algériens présents au Caire. L'accusation selon laquelle le cheikh était un « aristocrate » non-représentatif témoigne des antagonismes entre militants indépendantistes et mouvements légalistes. L'élite sociale et culturelle que représentaient les dirigeants de l'Association des Oulémas, tout comme leurs alliés de la Fédération des Élus puis de l'UDMA, dans une Algérie colonisée où les populations avaient rarement accès à l'éducation, était illégitime dans sa volonté de représenter le peuple algérien pour les militants du PPA-MTLD, plus largement issus des classes populaires⁹⁵.

La présentation avantageuse que le cheikh fit de l'AOMA et de son audience en Algérie et dans le monde musulman ne put qu'exacerber les agacements des uns et des autres. *Le Jeune Musulman*, dans ses comptes rendus, met en avant la diffusion d'*al-Baṣā'ir*. Le journal algérien serait connu et apprécié dans les pays visités, comme l'une des références

⁹³ AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Baṣīr, « *Man anā ? (Qui suis-je ?)* », *al-Muṣawwar*, 1955 (numéro et date précise de parution non précisés), in *Ālār al-Imām Muḥammad al-Baṣīr al-Ibrāhīmī*, vol. 5 (1954-1964), pp. 163-170.

Traduction en français par Nour Eddine Khendoudi, <http://www.binbadis.net/component/content/article/28-by-elibrahimi/355-elibrahimi.html>

⁹⁴ FR ANOM 93/4499. Bulletins mensuels, 1952, pp. 7 et 8.

⁹⁵ CARLIER Omar, *Entre nation et jihad*, pp. 218-219.

« au service de la nation musulmane »⁹⁶. Une synthèse de renseignement de la PRG rapporte que le cheikh annonça, dans une interview au journal *Le Progrès égyptien* en mai 1952, un tirage à 150 000 exemplaires alors que le tirage exact était selon les RG de 9 000 exemplaires⁹⁷. Fatma-Zohra Guechi évalue également un tirage annuel entre 7000 et 8500 exemplaires⁹⁸. Il apparaît clairement que le Président de l'AOMA cherchait à mettre en valeur son association, face à des interlocuteurs largement ignorants de l'Algérie.

De représentant de l'AOMA à l'étranger, le cheikh al-Ibrāhīmī se positionna entre 1952 et 1954 comme le représentant de la cause algérienne dans le monde musulman. Cette attitude fut parfois, on l'a vu, interprétée comme une récupération de la lutte nationaliste. Son rôle dans l'AOMA et sa qualité de cheikh lui conféraient une autorité que d'aucun perçurent comme de l'autoritarisme et de la récupération.

De son côté, le cheikh al-Ibrāhīmī défendait mener une mission pour observer les pays musulmans et en tirer des modèles pour l'Algérie, et faire connaître l'Algérie, méconnue dans la plupart des pays du Moyen-Orient, pour lui permettre de s'insérer pleinement dans les échanges du monde musulman. Plusieurs témoignages de dialogues entre Algériens et Égyptiens – mais la situation était la même dans les autres pays orientaux – montrent cette méconnaissance du Maghreb en général et de l'Algérie en particulier jusque pendant la guerre de libération. On connaît le bon mot rapporté par Gilbert Meynier, blague répandue mais qui fut inspirée de situations similaires bien réelles, du speaker annonçant que la révolution algérienne se répand « *min ġazīra ilā ġazīra wa fī l-ġazā'ir kullihā* », d'île en île jusqu'à atteindre l'ensemble des îles (*al-ġazā'ir* est le pluriel de *ġazīra*)⁹⁹.

⁹⁶ IBN AL HAKIM (Aḥmad ṬĀLIB AL-IBRĀHĪMĪ), « Le cheikh El-Ibrahimi en Irak (2) », *Le Jeune Musulman*, 26 septembre 1952, n° 6, p. 5.

⁹⁷ FR ANOM 93/4499. Bulletins mensuels, 1952, p. 8.

⁹⁸ GUECHI Fatma-Zohra, *La presse algérienne de langue arabe*, p. 22.

⁹⁹ HARBI Mohammed et MEYNIER Gilbert, *Le FLN, Documents et Histoire, 1954-1962*, Paris, Fayard, 2004, p. 680. Repris d'un article de G. Meynier, publié pour première fois en 1993 dans la revue *Naqd*, sur les mémoires de Faṭḥī al-Dīb : MEYNIER Gilbert, « Les Algériens vus par le pouvoir égyptien pendant la guerre d'Algérie d'après les Mémoires de Fathi Al Dīb », *Naqd*, n° 4, janvier 1993, pp. 10-27.

La même phrase est évoquée par Abdelkader Nour dans MOORE Clement, *Combat et solidarité estudiantins, L'Ugema (1955-1962)*, Alger, Casbah, 2010, p. 494.

Un récit réaliste et précis sous la plume d'ali Mériad (alias Mohammed Arab), publié en quatre morceaux dans *Le Jeune Musulman* en mars 1954, confirme cette perception. Évoquant « la colonie algérienne en Égypte », l'auteur signale que celle-ci ne permet pas « d'affirmer notablement la présence algérienne ». Il cite le Bureau de l'AOMA et celui de l'UDMA, ainsi que les étudiants algériens fréquentant les universités et collèges du Caire (qu'il évalue à une soixantaine en tout) mais soulève surtout l'ignorance des Égyptiens au sujet de l'Algérie :

Par conséquent, dire que l'Algérie est bien connue en Égypte, c'est exagérer sciemment les faits réels. Nous ne parlons évidemment pas des intellectuels ou des politiciens, mais des hommes du commun. Or, l'Égyptien moyen ne connaît l'Algérie que de nom et peut vous demander franchement de lui situer ce pays par rapport au Maroc et à la Tunisie. Quelle ne fut pas la confusion d'un garde républicain qui vous avoua n'avoir jamais entendu parler de ce pays musulman Al-Djazair !

Quand notre pays est repéré, géographiquement parlant, par notre interlocuteur égyptien, il reste quand même dans son esprit un certain vague à propos de la religion et de la langue des populations algériennes. Vous vous présentez comme un Arabe musulman : vos affirmations ne le contenteront pas absolument. Il vous demandera votre prénom, vous dira si vous connaissez le Coran. Quand il verra que vous récitez les paroles sacrées tout à sa manière, il vous manifeste sa pleine satisfaction. Désormais, il reconnaît en vous un frère, et vous accueille comme tel.

Dans une famille de petite bourgeoisie où je fus introduit, le frère cadet de mon hôte, ayant appris que j'étais d'El Djazair, alla chercher son livre de géographie (niveau du cours moyen) et, me le montrant avec un débordement d'enthousiasme, il me dit : « Juste aujourd'hui nous avons fait une leçon sur l'Algérie » et se mit à me lire une page de son manuel.¹⁰⁰

Faire connaître l'Algérie, revendiquer son appartenance au monde arabo-musulman, se poser comme les représentants de cette Algérie arabe et musulmane, ce sont tous ces enjeux qui se posaient au cheikh al-Ibrāhīmī comme aux autres Algériens immigrés au Caire en 1952. Il accorda beaucoup d'importance à la rencontre des oulémas dans les pays visités, et se fit donneur de leçons parfois, pour les rappeler à leurs devoirs envers la société, dans la lutte contre l'impérialisme, la corruption ou les mauvaises mœurs, comme on l'a vu plus haut pour le Pakistan.

¹⁰⁰ ARAB Mohammed (Ali Mériad), « Regards sur l'Égypte (IV) », *Le Jeune Musulman*, n° 28, 12 mars 1954, p. 6.

Dans ces rencontres personnelles avec des personnalités religieuses, deux figures se dégagent dans les comptes rendus, parce qu'elles ont été suivies de publications consacrées aux actions de ces deux cheikhs. Il s'agit de deux figures bien connues de l'histoire de l'islam politique : au Pakistan, Abū al-A'ālā al-Mawdūdī, et en Égypte, Sayyid Quṭb.

Les conditions mêmes de naissance du Pakistan, issu de la partition avec l'Inde en 1947, sur la base de la confession-nation musulmane en faisaient par définition un État islamique. Les débats politiques internes, associant les oulémas au processus politique constitutionnel, conduisirent à la proclamation dans la Constitution de 1956 d'une République islamique¹⁰¹. Le mouvement conduit par al-Mawdūdī (Maududi ; 1903-1979) en faveur d'un État islamique dès la création du Pakistan impressionna les Oulémas dans les années 1950, qui évoquèrent le cheikh dans leurs journaux et suivaient l'actualité de son organisation, la *Jama'at-e islami*¹⁰².

Dans l'article qu'il consacra à al-Mawdūdī, al-Ibrāhīmī raconte que leur premier contact se fit par l'intermédiaire d'un groupe de disciples du cheikh qui, connaissant l'AOMA par le journal *al-Baṣā'ir* (ce qui alimente l'argument développé par le cheikh al-Ibrāhīmī dans ses interviews d'un journal très diffusé), étaient venus à sa rencontre à Karachi en 1952¹⁰³. Ce fut lors de son séjour à Lahore que les deux hommes purent se rencontrer. Al-Ibrāhīmī évoque les difficultés de langue. Al-Mawdūdī ne pouvant pas suivre seul le discours d'al-Ibrāhīmī en arabe se fait traduire les passages difficiles par un de ses étudiants. Dans cet article, al-Ibrāhīmī met en valeur l'intérêt et le respect d'al-Mawdūdī pour la langue arabe, comme pour compenser la mauvaise connaissance de celle-ci qu'il a pu constater. Outre la volonté de faire connaître ce cheikh pakistanais à son lectorat, l'article se veut une dénonciation du traitement réservé au cheikh par l'État pakistanais. Al-Mawdūdī était alors emprisonné après l'éclatement de révoltes, sur lesquelles l'article ne s'étend pas, évoquant pour résumer des revendications quant à « l'islamité du gouvernement ». Ce gouvernement, selon al-Ibrāhīmī, serait soumis à un groupe occidentalisé qui freinerait l'accès à un régime islamique réel,

¹⁰¹ BOIVIN Michel, *Le Pakistan et l'Islam*, pp. 76-79.

¹⁰² AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr, « *Man huwa al-Mawdūdī ? (Qui est al-Mawdūdī ?)* », *al-Baṣā'ir*, n° 232, 5 juin 1953, p. 3.

Le Jeune Musulman (rédaction), « *Qui est al-Mawdoudi ?* », n° 22, 29 mai 1953, dernière page.

¹⁰³ AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr, « *Man huwa al-Mawdūdī ? (Qui est al-Mawdūdī ?)* », *al-Baṣā'ir*, n° 232, 5 juin 1953, p. 3.

demandé par la population. Il s'agit en réalité des « émeutes de Lahore » de février 1953, qui survinrent après une campagne de critique du gouvernement organisée par les partisans d'al-Mawdūdī, dont la condamnation de la confrérie des Aḥmadiyya faisait partie¹⁰⁴. Les Ahmadiyya revendiquaient que Mirza Ghulam Ahmad, fondateur du mouvement Ahmadi en 1889, était prophète après Muḥammad et qu'il avait été envoyé pour réformer l'islam, ce qui leur valait l'accusation d'hérétiques de la part des autres musulmans¹⁰⁵.

Il est important de développer ces questions du rapport à l'État pakistanais, un modèle en tant qu'État musulman – qui s'est séparé de l'Inde pour affirmer son appartenance religieuse –, parce qu'elles donnent des éléments de compréhension sur certains positionnements ultérieurs du cheikh al-Ibrāhīmī. L'État musulman est un premier aboutissement, encore fallait-il définir l'islam qui devait y être la référence. Sous couvert d'une *umma* unie, ce sont différentes pratiques de l'islam qui étaient en jeu. L'exemple pakistanais en témoigne : les leaders musulmans fondateurs du Pakistan « avaient parlé comme s'ils savaient exactement quelle sorte d'État était préconisé par les prescriptions de l'islam »¹⁰⁶, dans une référence à un « islam essentialisé »¹⁰⁷, que chacun pouvait identifier comme correspondant à ses propres pratiques. Al-Ibrāhīmī fut nourri de ces expériences des années 1950, de ces liens avec des opposants au régime, qui réclamaient plus d'islam dans l'État islamique. Il fut également inspiré à cette époque par la figure de Sayyid Quṭb, qui n'était pas encore l'idéologue radical qu'il devint après son emprisonnement par Nasser en 1956, mais était déjà un militant actif des Frères musulmans.

¹⁰⁴ SCHULZE Reinhard, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert*, p. 363.

¹⁰⁵ ARIF Mahrukh, master en cours portant sur « L'anti-ahmadisme britannique: une étude de cas de l'anti-ahmadisme idéologique au sein des universités anglaises », sous la direction de Michel Boivin à l'EHESS. Communication dans le cadre des Rencontres de la Halqa des doctorants, le jeudi 4 juin 2015.

¹⁰⁶ BINDER Leonard, *Religion and Politics in Pakistan*, Berkeley / Los Angeles, University of California Press, 1961, p. 5. Cité en français par BOIVIN Michel « L'islam, l'État et les ulémas dans la république islamique du Pakistan. Un bras de fer de plus d'un demi-siècle », in JAFFRELOT Christophe et MOHAMMAD-ARIF Aminah, *Politique et religions en Asie du sud. Le sécularisme dans tous ses états ?* Paris, Éditions de l'EHESS, 2012, p. 69.

¹⁰⁷ BOIVIN Michel, « L'islam, l'État et les ulémas dans la république islamique du Pakistan. Un bras de fer de plus d'un demi-siècle », in JAFFRELOT Christophe et MOHAMMAD-ARIF Aminah, *Politique et religions en Asie du sud. Le sécularisme dans tous ses états ?* Paris, Éditions de l'EHESS, 2012, pp. 69-92.

Sayyid Quṭb (1906-1966), enseignant et écrivain nationaliste, intégra les Frères musulmans en 1951 au retour d'un voyage aux États-Unis et en Europe. Il défend d'abord une vision sociale de l'islam, avec *La Justice sociale en Islam* en 1949¹⁰⁸, avant de développer sa théorie de la *ḡāhiliyya* dans laquelle aurait vécu la société égyptienne à son époque et de promouvoir l'instauration d'un État islamique. Il fut emprisonné une première fois lors de la répression menée par Nasser envers les frères musulmans en 1954, puis condamné à mort et exécuté en 1966. Lorsqu'al-Ibrāhīmī le rencontra, la rupture avec les Officiers libres n'avait pas encore eu lieu.

Sayyid Quṭb alla jusqu'à contribuer à *al-Baṣā'ir*, ce qui montre sa confiance dans l'AOMA et sa volonté d'échanges, et réciproquement. Le premier article de la série de quatre articles qu'il écrivit spécialement pour *al-Baṣā'ir*, « *Kifāḥ al-Ġazā'ir* (Le combat de l'Algérie) », publié en janvier 1953, était précédé d'une introduction élogieuse par la rédaction :

L'idée de la grande patrie islamique (*al-waṭan al-islāmī al-akbar*) se mêle à la personne de Sayyid Quṭb comme l'âme au corps, comme la croyance (*'aqīda*) à la raison (*'aql*). (...) Le professeur a trouvé dans le journal *Al-Baṣā'ir*, organe représentatif du combat de l'Algérie pour la conservation de l'islam et de l'arabité et du lien de sa *nahḍa* au monde islamique, un écho de son criant appel (*da'wa*), il l'a aimé et s'est empressé de lui envoyer cette éloquente vue d'ensemble (*hādīhi al-kalima al-balīġa al-ġāmi'a*) (...) [Sayyid Quṭb] est l'un des oulémas actifs parmi les Étendards de la Renaissance (*nahḍa*) qui ne s'arrêtera que lorsqu'il aura atteint, par l'islam et les musulmans, l'unité, la liberté et l'indépendance.¹⁰⁹

L'article de Sayyid Quṭb, « *Kifāḥ al-Ġazā'ir* (Le combat de l'Algérie) », tente d'analyser la situation algérienne. Il déplore le silence qui l'a accompagnée jusque là de la part des pays musulmans mais se veut optimiste parce que, malgré des attaques telles que nul autre pays ne les a connues (pas même l'Andalousie et la Palestine !, déclare-t-il), l'Algérie lutte toujours pour sortir de l'impérialisme et pour l'islam. L'article de Quṭb est un appel à écrire l'histoire algérienne, à faire le récit, en arabe et en d'autres langues, de sa lutte contre les « croisades » (*al-ṣalībiyya*). Il termine son article par le paragraphe suivant :

¹⁰⁸ CARRÉ Olivier et MICHAUD Gérard, *Les Frères musulmans*, pp. 83-84.

¹⁰⁹ *Al-Baṣā'ir* (rédaction), « *Al-Ustād Sayyid Quṭb* (Le Professeur Sayyid Quṭb) », n° 214, 23 janvier 1953, p. 1.

Je me contente aujourd'hui de ces quelques mots : vive l'Association des Oulémas de l'Algérie et son éminent cheikh qui séjourne avec nous aujourd'hui. Son esprit puissant a fait naître en nous un vif élan, il nous a fait sentir qu'il y avait dans le monde musulman des hommes... des hommes d'une nature exceptionnelle. Ce monde ne périra pas, il renaîtra de ses profondeurs grâce à de tels hommes. Ḥilwān, Le Caire.¹¹⁰

Si le premier article était consacré au cas de l'Algérie en particulier, et s'adressait directement à l'AOMA, les trois autres furent successivement consacrés au modèle de société islamique souhaité par Quṭb, à la nécessité d'un congrès de la *da'wa* islamique pour le mettre en œuvre, et enfin à Ḥasan al-Bannā, le fondateur des Frères musulmans, mort assassiné en 1949¹¹¹.

L'importance accordée à Sayyid Quṭb, les échanges d'invitations, les conférences des uns chez les autres, sont bien la preuve de liens très forts entre l'AOMA et les Frères musulmans au Caire. Ces relations ne doivent cependant pas être trop rapidement interprétées. L'organisation des Frères musulmans était un pôle de la vie politique du Caire, que fréquentaient assidûment les différents représentants politiques et religieux, dont le Général Neguib, président du gouvernement égyptien issu du coup d'État des Officiers Libres. Celui-ci était, en janvier 1953, l'un des invités d'honneur des Frères musulmans, à l'occasion du *mawlid*. Il y souligna « que le mouvement de l'armée s'inspirait des enseignements du Prophète et que ses impératifs étaient identiques : union, ordre et travail »¹¹². L'alliance, ambiguë, entre Frères musulmans et Officiers libres est bien connue¹¹³. C'est plus tard,

¹¹⁰ QUṬB Sayyid, « *Kifāh al-Ġazā'ir* (Le combat de l'Algérie) », *al-Baṣā'ir*, n° 214, 23 janvier 1953, p. 1.

¹¹¹ QUṬB Sayyid, « *Kifāh al-Ġazā'ir* », p. 1.

QUṬB Sayyid, « *Naḥnu ḥayr umma uḥriġat li-l-nās* (Nous sommes la meilleure *umma* de toutes) », *al-Baṣā'ir*, n° 220, 6 mars 1953, p. 1.

QUṬB Sayyid, « *Ṭarīq al-naṣr* (La voie de la victoire) », *al-Baṣā'ir*, n° 221, 13 mars 1953, p. 1.

QUṬB Sayyid, « *Mu'tamar al-da'wa al-islāmiyya* (Congrès de la propagande islamique) », n° 223, 27 mars 1953, p. 1.

¹¹² IBN EL HAKIM (A. Taleb Ibrahim), « L'Algérie dans le monde musulman, Activités du Cheikh Ibrahim au Caire », *Le Jeune Musulman*, n° 13, 16 janvier 1953, p. 8.

¹¹³ ACLIMANDOS Tewfik, « Officiers et Frères musulmans : 1945-1948 », *Égypte/Monde arabe*, deuxième série, n° 4-5, 2001, pp. 255-306. À partir de mémoires d'acteurs, Tewfik Aclimandos revient dans cet article sur les officiers de l'armée liés aux Frères musulmans dans les années 1945-1948, parmi lesquels figuraient la quasi-totalité des Officiers libres qui menèrent le coup d'État de juillet 1952.

lorsque la rupture fut ouvertement consommée entre Nasser et les Frères musulmans en 1954 que les relations entre al-Ibrāhīmī et l'AOMA d'une part et avec la confrérie d'autre part, devinrent un frein à l'action du cheikh en Égypte et que sa présence fut un temps jugée indésirable¹¹⁴.

Le voyage d'al-Ibrāhīmī en Orient se situait à un moment charnière du panislamisme, qui se détachait progressivement, avec l'apport considérable des musulmans d'Asie du Sud-Est, de l'approche arabiste pour promouvoir une vision centrée sur la *umma* musulmane mondiale. L'AOMA resta dans un entre-deux à ce sujet, puisqu'elle restait très proche des mouvements arabistes, tout en cherchant une jonction avec ces nouveaux penseurs, rencontrés pour certains au cours de ce séjour. Al-Ibrāhīmī se situait ainsi à la limite entre ce que Reinhard Schulze nomme à propos de la Ligue islamique de 1962, la *salafiyya* – dans laquelle il place notamment al-Ibrāhīmī, le Syrien Muḥammad Makkī al-Kattānī, l'Indien Abū al-Ḥasan 'Alī al-Ḥasanī al-Nadwī, le Palestinien Amīn al-Ḥusaynī – et la *néo-salafiyya*, représentée par Sayyid Quṭb, Abū l-'Alā al-Mawdūdī, 'Allal al-Fāsī, Muḥammad Maḥmūd al-Ṣawwāf (qui accompagnait le cheikh al-Ibrāhīmī lors de son séjour en Irak), ou Aḥmad Alonto des Philippines. Ces deux groupes sont distingués par Reinhard Schulze de la *wahhābiyya*, le wahhabisme, représenté alors uniquement par des Saoudiens¹¹⁵.

Le détail a son importance, puisque les accusations de wahhabisme à l'encontre de l'AOMA, venues de ses opposants et de l'Administration, font partie des traits récurrents de la perception de l'AOMA des années 1930 à nos jours. Nous l'avons évoqué précédemment, mais il est certain que les liens noués à cette époque avec les tenants de la « *néo-salafiyya* » ont accrédité la qualification de l'AOMA comme wahhabite. Les frontières sont à la vérité

COLOMBE Marcel, *L'Évolution de l'Égypte (1924-1950)*, Paris, G.-P. Maisonneuve, 1951, pp. 265-267.

DE GAYFFIER-BONNEVILLE Anne-Claire, *L'échec de la monarchie égyptienne 1942-1952*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2010, 748 p.

¹¹⁴ Les Frères musulmans soutinrent Neguib lorsqu'il s'opposa à Nasser pour réclamer l'instauration d'un régime parlementaire, en 1954. Nasser interdit les partis et profita d'un attentat contre lui pour dissoudre l'organisation des Frères musulmans. SALAMA Ben, *Au nom de l'islam*, Paris, Éditions de l'Atelier / Éditions Ouvrières, 2009, p. 30.

¹¹⁵ Catégories discutables mais qui traduisent bien un tournant incontestable, et partiellement générationnel. SCHULZE Reinhard, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert*, p. 191-192.

difficiles à établir d'une tendance à l'autre, d'un mouvement à l'autre, et le cheikh indien membre d'honneur de l'AOMA, Mas'ūd 'Ālam al-Nadwī, par exemple, avait publié en 1947 un ouvrage en ourdou, intitulé *Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, un réformiste calomnié*¹¹⁶. C'est à la croisée de ces différents mouvements qu'évolua l'AOMA dans ce contexte des années 1950 au Caire. Ce qui inspirait le cheikh al-Ibrāhīmī, même s'il imprimait son orientation par les directives au Bureau permanent de l'AOMA et ses articles dans *al-Baṣā'ir*, ne toucha toutefois pas tous les membres de l'AOMA avec la même ampleur. Ceux qui étaient restés en Algérie ne connurent pas personnellement ou directement ce foisonnement intellectuel, politique et religieux, qui restait lointain et éloigné des enjeux algériens.

Le séjour du cheikh al-Ibrāhīmī fut donc riche en rencontres. Il échangea avec les plus grands hommes de lettres et penseurs de l'islam, dans un esprit d'admiration mutuelle. Il se plaçait ainsi au centre de la scène politique arabo-musulmane, ce qui lui valut des critiques de la part des concurrents nationalistes à de telles fonctions de représentation de l'Algérie.

Ces rencontres, on l'a dit, devaient aussi servir un second objectif, plus modeste en apparence et sans doute plus durable, qui était l'obtention de financements pour les étudiants algériens, afin de leur permettre de poursuivre leurs études dans le Moyen-Orient aux frais des États arabes et musulmans. Tout au long de son périple en Égypte, au Pakistan, au Koweït, le cheikh négocia avec les gouvernements pour obtenir le financement des missions d'étudiants au Moyen-Orient. Les liens tissés avec les États arabes et musulmans devaient se voir renforcés par ces accords, que les États accompagnaient souvent de dons de manuels ou d'aides financières ponctuelles pour les étudiants.

¹¹⁶ L'ouvrage fut traduit en anglais par Rafiq M. KHAN en 1983 : NADVĪ Mas'ūd 'Ālam, *Mohammad bin Abdul Wahhab, a slandered reformer*, Varanasi, Idaratul Buhoosil Islamia, 1983, 182 pages.

II. Les missions d'étudiants de l'AOMA

L'AOMA avait développé un réseau important d'écoles en Algérie. Ce mouvement éducatif de l'AOMA fut accompagné de son investissement dans le mouvement scout. Le mouvement scout est révélateur de tensions que l'on retrouve dans le milieu étudiant des Algériens à Tunis et au Caire dans les années 1950. Revenons donc rapidement sur les évolutions du mouvement scout, en préambule de l'étude des missions étudiantes organisées par l'AOMA.

Les groupes locaux nés dans les années 1930 en Algérie furent regroupés sous le titre de Scouts Musulmans Algériens en 1946, dans le cadre d'une Fédération algérienne du Scoutisme, distincte du Scoutisme français. Le but était d'organiser la jeunesse, de leur faire découvrir des régions par le biais d'excursions, à l'image du modèle de Baden-Powell, développé dans les années 1910. Par ces actions, les scouts développaient le nationalisme dans la jeunesse, encourageaient la camaraderie et le sentiment d'appartenance commune¹¹⁷.

Les différents mouvements nationalistes travaillèrent ensemble pour monter des troupes scouts et les organiser, répartissant les postes entre les membres de l'AOMA qui faisaient office de guides spirituels (*muršid*) et les militants politiques qui occupaient les postes d'encadrement. L'année 1948 fut cependant marquée par une rupture au sein des Scouts Musulmans Algériens, réunis en Assemblée générale extraordinaire à Sidi Fredj du 27 au 29 mars 1948. Le MTLD prit les postes de direction, mettant à l'écart al-Ṭāhir al-Tağğīnī (Tahar Tedjini), Commissaire général des Scouts. Certains chefs scouts refusèrent de reconnaître le nouveau Comité de direction. Un nouveau groupe de scouts musulmans, appelé les Boys-Scouts Musulmans Algériens (BSMA) vit ainsi le jour en mai 1948, affirmant ne pas imposer aux jeunes une vision politique déterminée. Conformément à la vision prônée par Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī selon laquelle l'engagement politique devait attendre la maturité, les Oulémas se rallièrent aux BSMA, plusieurs professeurs et dirigeants en devinrent les *muršid*-s : al-Ġasīrī fut nommé *muršid* général, avec Muḥammad al-Šāliḥ Ramaḍān (directeur de Dār al-Ḥadīṯ à Tlemcen) pour adjoint, et des membres de l'AOMA étaient

¹¹⁷ BANCEL Nicolas, « Scoutisme catholique contre scoutisme laïc ? Les activités physiques dans le développement comparé de deux mouvements de jeunesse en AOF (1947-1960) », *Outre-mers*, tome 96, n° 364-365, 2^e semestre 2009, pp. 143-161.

engagés dans de nombreux groupes locaux¹¹⁸. Des membres de l'AOMA purent, à titre personnel, continuer toutefois à participer aux SMA, dirigés à partir de 1948 par le PPA-MTLD¹¹⁹. Les membres dirigeants de l'AOMA n'étaient pas des cadres du scoutisme, mais ils apportaient un soutien moral, éducatif (pour arabiser les troupes scouts formées en français notamment) et financier, et organisaient des actions communes pour la jeunesse. On les retrouve dans les récits de voyage que nous avons cité plus haut.

La question de la jeunesse scolarisée, très présente dans les discours de l'AOMA, était cruciale. À l'heure de l'essor du nationalisme et de ses succès dans les pays voisins de l'Algérie, cette jeunesse représentait la future Algérie. C'est sur elle que se concentrèrent les efforts des différents mouvements, sociaux et politiques, afin de former une génération dont les cadres de pensée seraient arabes et musulmans, plutôt que français. Cette attention à la jeunesse avait des raisons démographiques : en 1948, 52,5% de la population musulmane d'Algérie avait moins de vingt ans, un chiffre en augmentation en 1954 (52,8%)¹²⁰. La fécondité très forte est estimée en 1950 à 7 enfants par femmes. La population musulmane de l'Algérie était donc en pleine explosion démographique. Un mouvement de jeunes de l'association était souhaité par les Oulémas, qui en avaient connu une ébauche avec les JCMA des années 1930 et avec les scouts affiliés à l'association.

La création d'une rédaction francophone destinée aux étudiants pour diffuser les idées de l'AOMA fut perçue par la direction de l'AOMA comme « un prélude à la création d'un mouvement des jeunes de l'Association » et donc accueillie très favorablement¹²¹. Guy Pervillé a consacré un ouvrage aux étudiants algériens en France de 1880 à 1962¹²² et plusieurs travaux de référence d'histoire évoquent, dans le cadre du nationalisme et de la lutte

¹¹⁸ BOUAMRANE Cheikh et DJIDJELLI Mohammed, *Scouts Musulmans Algériens (1935-1955)*, Dar al-Oumma, 2000, pp. 74-81.

¹¹⁹ WATANABE Shoko, « Organizational Changes in the Algerian National Movement as Seen through the Muslim Boy Scouts in the 1930s and 1940s : The Struggle for Influence between the Association of Ulama and the PPA-MTLD », *The Journal of Sophia Asian Studies*, n° 30, 2012, pp. 41-69.

¹²⁰ KATEB Kamel, *Européens, « indigènes » et juifs en Algérie (1830-1962): représentations et réalités des populations*, Paris, INED, 2001, p. 279.

¹²¹ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol. 1, p. 70.

¹²² PERVILLÉ Guy, *Les étudiants musulmans algériens de l'université française : 1880-1962. Populisme et nationalisme chez les étudiants et intellectuels musulmans de formation française*, Paris, CNRS, 1984, 346 p.

pour l'indépendance, la naissance en juillet 1955 et le développement de l'Union Générale des Étudiants Musulmans Algériens (UGEMA), en France et en Algérie¹²³. La question des étudiants envoyés poursuivre leur parcours universitaire dans les pays arabophones a en revanche été peu traitée, sinon par Amar Hellal qui y a consacré sa thèse en 1983 pour les premières décennies de la Troisième République, puis a repris ses apports dans son ouvrage de 2002 *Le Mouvement réformiste en Algérie*¹²⁴. Les travaux existants se sont plutôt concentrés sur l'UGEMA et ses relations avec le FLN ou sur le rôle des étudiants dans la guerre de libération, peu sur les conditions d'envoi et de vie sur place des étudiants arabophones. Il reste donc à éclaircir des éléments, des articulations parfois : comment passe-t-on d'une gestion par l'association et par le PPA/MTLD à la gestion tentaculaire du FLN par exemple ?

Nous allons donc reprendre le dossier de ces missions d'étudiants, en croisant sources en arabe et documents d'archives françaises. Ce qui nous intéresse ici est de comprendre les parcours des anciens de l'AOMA, et de situer le contexte social et politique dans lequel ces derniers ont pu accomplir leurs études universitaires. Un deuxième objectif est de mettre à jour la structuration de l'association dans les années 1950, déjà évoquée au chapitre précédent pour l'éducation primaire et secondaire, pour instaurer un système durable de formation des Algériens qui ne disposaient pas d'université arabophone ou islamique, et dont l'accès à l'Université en Algérie était restreinte (en 1954, l'Université d'Alger comptait 11,4% seulement d'étudiants « musulmans », alors que les Algériens « musulmans » représentaient 89,5% de la population totale en Algérie¹²⁵).

¹²³ Notamment MEYNIER Gilbert et HARBI Mohammed, *Le FLN, Documents et Histoire, 1954-1962*, Paris, Fayard, 2004.

¹²⁴ HELLAL Amar, *Les Étudiants arabophones algériens (1870-1918)*, thèse sous la direction de Jean-Louis Miège, soutenue en 1983 à l'Université d'Aix-Marseille II.

HELLAL Amar, *Le mouvement réformiste algérien, Les hommes et l'histoire, 1831-1957*, Alger, OPU, 2002, 383 pages.

¹²⁵ PERVILLÉ Guy, *Les Étudiants algériens de l'Université française (1880-1962)*, p. 23.

2.1. Les missions d'étudiants : préparer la future génération arabophone

Les étudiants algériens au Maroc et en Tunisie : un phénomène ancien face à de nouvelles formes de mobilisation

Les années 1950 furent marquées dans le domaine de l'éducation par une structuration déjà évoquée dans ce volume (chapitre 2). L'AOMA envoya des étudiants poursuivre leurs études dans les universités arabes dès les années 1930.

Les Algériens avaient investi de longue date, on le sait, les mosquées-universités et les instituts primaires dépendant de la Zaytūna et de la Qarawiyyīn, face au manque de structures d'enseignement musulman en Algérie. Les étudiants algériens au Maroc avaient entre 16 et 35 ans, ils étaient majoritairement issus de familles rurales de l'Oranie¹²⁶. La Zaytūna recevait des étudiants de toutes les régions mais le pôle de culture lettrée de Constantine était une étape intermédiaire fréquente pour les étudiants des plus petites villes ou des campagnes. Il faut nuancer ici l'impression commune que l'on peut avoir de ces étudiants algériens au Maroc et en Tunisie. Amar Hellal remarque que les étudiants algériens en séjour d'étude étaient en réalité majoritairement inscrits dans les cycles primaires et secondaires de la Qarawiyyīn et de la Zaytūna, niveaux des diplômes de l'*ahliyya* et du *taḥṣīl* (ou *taṭwī*), et non pas dans les filières supérieures, qui donnaient droit au diplôme '*ālīmiyya*.

Moins de dix étudiants algériens étaient inscrits dans le cycle supérieur de la Zaytūna à la fin des années 1930, contre des centaines dans les cycles inférieurs. De la même façon, aucun étudiant algérien n'atteint le cycle supérieur de la Qarawiyyīn à Fès, ni en 1939, ni en 1951, alors que les effectifs d'Algériens inscrits à la Qarawiyyīn s'élevaient entre 150 et 200 étudiants entre 1947 et 1951¹²⁷. La plupart des Algériens se répartissaient en fait dans les différents instituts dépendants des deux universités-mosquées, sans toujours parvenir à la réussite finale. Seule la moitié des étudiants présents à Fès (filles et garçons) réussirent leurs examens du Certificat d'études primaires.

¹²⁶ HELLAL Amar, *Le mouvement réformiste algérien*, p. 259.

¹²⁷ HELLAL Amar, *Le mouvement réformiste algérien*, pp. 252-254. Ses sources sont majoritairement les archives (françaises) de la Wilaya d'Oran, et un article d'*Oran républicain* du 28 juin 1951 pour le Maroc.

Le niveau d'études en Algérie, en dehors du pôle de Constantine et de quelques autres, était globalement plus faible que dans les traditionnelles mosquées-universités. Les étudiants algériens envoyés par l'Association des Oulémas partaient pour Tunis ou Fès pour y poursuivre un enseignement moyen, très rarement suivi par un diplôme du cycle supérieur. Le diplôme du *tahṣīl* suffisait pour revenir enseigner en Algérie. Les niveaux d'échec présentés par Amar Hellal témoignent des niveaux inégaux auxquels arrivaient les étudiants algériens. Certains étaient envoyés par leurs professeurs, mais d'autres décidaient de partir d'eux-mêmes, sans que leur niveau n'ait été garanti au préalable¹²⁸.

Si la présence d'Algériens y était ancrée de longue date, les années 1950 marquèrent une rupture dans l'organisation des étudiants, à la Zaytūna en particulier (ils y étaient nombreux et organisés en association). Les bouleversements politiques au Maroc et en Tunisie, avant même que la révolution algérienne ne soit déclenchée, renforcèrent une politisation accrue des étudiants algériens, acquis pour beaucoup au PPA-MTLD.

La Zaytūna, premier lieu de formation de tous les oulémas algériens, était un miroir des dynamiques politiques de l'Algérie. Elle n'échappa pas à la rivalité de l'AOMA avec le PPA sur le plan de l'éducation et de la culture que nous avons évoquée plus haut. L'AOMA n'était évidemment pas la seule organisation à envoyer ses étudiants poursuivre leurs études à la Zaytūna, qui recevait de nombreux étudiants issus des *zāwiya*-s algériennes¹²⁹. Les étudiants des différentes tendances religieuses et politiques s'y retrouvaient donc dans un microcosme algérien qui, comme au Caire, tendait à exacerber ces tensions.

Dès le lendemain de la Seconde Guerre mondiale, la Zaytūna devint le théâtre d'une lutte d'influence entre tendance PPA et tendance AOMA-UDMA. Rappelons qu'au sein même de l'Institut Ibn Bādīs à Constantine, de telles tendances s'étaient révélées clivantes au sein de l'AOMA. L'Association des Étudiants Algériens de la Zaytūna (*ḡam'īyyat al-ṭalaba al-ḡazā'irīyyīn al-zaytūniyyīn*), créée sous l'impulsion du cheikh al-Ibrāhīmī en 1932, prit son réel essor à partir de 1936. Elle devait faire la liaison entre les étudiants, dont les conditions de vie étaient mauvaises à Tunis, et l'AOMA qui les avait envoyés dans le cadre de leurs études et exerçait sa tutelle sur les étudiants algériens de la Zaytūna. Le premier président de

¹²⁸ Voir le chapitre 5.

¹²⁹ HELLAL Amar, *Le mouvement réformiste algérien*, p. 15.

l'AEAZ fut Aḥmad Abū Zayd Qaṣība (1919-1994), de Laghouat. Lors du renouvellement du bureau et du réel lancement de l'association en 1936, c'est al-Šaḍlī l-Makkī (Chadli Mekki ; 1920-1988) qui en prit la tête, secondé par Qaṣība, passé secrétaire général. Au Maroc, il existait aussi une association d'étudiants, qui ne semble pas avoir été réservée aux seuls Algériens, qui apparaît dans *al-Baṣā'ir* comme « *Ġam'iyat al-rābiṭa al-qarawiyya* (L'association l'Alliance des étudiants de la Qarawiyyīn) ». Les activités des étudiants de l'AOMA en Tunisie et au Maroc (beaucoup moins nombreux) étaient en effet suivies régulièrement par *al-Baṣā'ir*, qui publiait les communiqués et les comptes rendus de leurs actions¹³⁰.

Lors de la polarisation du champ politique algérien après la répression de 1945 et les échecs des tentatives de participation électorale, les étudiants algériens à Tunis adhèrent massivement au PPA-MTL¹³¹. Le noyautage des actions culturelles et du bureau de l'AEAZ par le parti, qui s'inscrivait dans une dynamique générale en Algérie et en dehors (à Paris et Tunis en particulier), inquiétait vivement l'AOMA. En 1947 déjà, dans *al-Baṣā'ir*, le cheikh al-Ibrāhīmī rappelait les étudiants à l'ordre. S'adressant d'abord à tous les étudiants émigrés en Orient arabe, au Maghreb et même en Europe, l'article se concentre rapidement sur les étudiants tunisiens et leur politisation : « abandonnez les chimères politiques (*utrukū (...) al-ḥurafāt al-siyyāsiyya*) »¹³². Cela ne suffit pas puisque les services de renseignements français rédigeront en 1949 une note relative aux « incidents du 19 avril à Tunis chez les Étudiants Algériens de la Zitouna ». Ils y évoquaient une rixe entre militants du PPA-MTL et partisans de l'AOMA à la Zaytūna, autour de la préparation de manifestations pour célébrer la mémoire du cheikh Ibn Bādīs¹³³. L'AOMA prévoyait d'organiser seule cette cérémonie, en lien avec les étudiants sur place, et la délégation qui se rendit à Tunis avait pour but

¹³⁰ Par exemple :

QAṢĪBA AL-AĠWĀṬĪ Aḥmad b. Abī Zayd, « *Ġam'iyat al-ṭalaba al-ġazā'iriyyīn bi Tūnis* (Association des étudiants algériens à Tunis) », *al-Baṣā'ir*, n° 44, 20 novembre 1936, p. 5

BANNĀNĪ al-'Arbī, « *Ġam'iyat al-rābiṭa al-qarawiyya* (L'association l'Alliance des étudiants de la Qarawiyyīn) », *al-Baṣā'ir*, n° 53, 29 janvier 1937, p. 3.

¹³¹ FR ANOM 93/4232. Constantine, le 12 mai 1949. Préfecture de Constantine, SLNA. Renseignement sur les incidents du 19 avril à Tunis chez les Étudiants Algériens de la Zitouna.

¹³² AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad Bašīr, « *Ilā abnā'ī al-ṭalaba al-muhāġirīn fī sabīl al-'ilm* (À mes enfants les étudiants émigrés sur le chemin de la connaissance) », *al-Baṣā'ir*, n° 9, 3 octobre 1947, p. 1.

¹³³ FR ANOM 93/4232. Constantine, le 12 mai 1949. Préfecture de Constantine, SLNA. Renseignement.

d'encadrer cette action. Mais les étudiants PPA-MTLD revendiquaient eux aussi la mémoire du cheikh Ibn Bādīs, comme nationaliste et algérien, que ne pouvait accaparer la seule AOMA.

Devant son échec à se maintenir dans la direction de l'AEAZ, l'AOMA monta une seconde association, *Ġam'iyat al-Ba'ta al-Ġazā'iriyya al-Zaytūniyya*, qui fut dirigée à partir de 1952, selon son témoignage, par Abū l-Qāsim Sa'dallāh sur désignation par le cheikh al-Tabassī. Cette association devait préserver les étudiants envoyés par l'AOMA de la politique. Elle comptait une cinquantaine d'étudiants en 1952, quand l'AEAZ représentait presque cinq fois plus de membres d'après la police d'État¹³⁴. C'est cette seconde association de l'AOMA qui se chargeait à partir de 1952 d'annoncer les résultats des étudiants algériens de l'AOMA à Tunis dans *al-Baṣā'ir*¹³⁵.

Si les alliances politiques fluctuaient en Algérie au gré des événements, le microcosme de la Zaytūna exacerbait les oppositions comme les volontés d'union. Après mai 1945, l'AOMA était sous le choc des arrestations de ses dirigeants pour participation aux manifestations nationalistes, et s'était à nouveau rapprochée des positions de l'UDMA. On retrouve cette tendance avec la création d'une association propre des étudiants de l'AOMA à Tunis en 1952. La date n'est pas anodine : c'est en mars 1952 que le cheikh al-Ibrāhīmī quitta l'Algérie pour Le Caire, afin d'y développer les envois d'étudiants au Moyen-Orient et d'y représenter l'AOMA.

Les perspectives offertes par la présence d'al-Ibrāhīmī au Caire et son activisme dans la région pour y sensibiliser à la cause algérienne permit d'organiser des missions étudiantes beaucoup plus encadrées et mieux financées dans d'autres pays arabes, notamment l'Égypte. Le but était que les étudiants reviennent ensuite en Algérie pour enseigner dans les écoles de l'AOMA. Les missions successives devaient former les futurs enseignants, et par la solidarité créée par l'éloignement, permettre à ces jeunes de faire génération, de constituer le terreau de la future AOMA, et de la future Algérie. La confusion constante entretenue entre les intérêts

¹³⁴ HELLAL Amar, *Le mouvement réformiste algérien*, p. 320.

¹³⁵ *Al-Baṣā'ir* (rédaction), « *Ġam'iyat al-Ba'ta al-Ġazā'iriyya al-Zaytūniyya* (L'Association de la mission algérienne à la Zaytūna) », n° 184, 10 mars 1952, p. 7.

de l'AOMA et ceux de l'Algérie rendent certains points obscurs dans l'étude des missions étudiantes. Nous tenterons de les rendre plus clairs, sans toujours y parvenir.

Organiser des missions d'études dans les pays partenaires

En octobre 1951, une note de la police d'État de Constantine signalait la préparation d'un envoi en Égypte d'une vingtaine d'élèves de l'Institut Ibn Bādīs¹³⁶. La première mission d'étudiants de l'AOMA arriva au Caire en octobre 1952. Une liste de la police des renseignements généraux de Constantine donne les dates de naissance des étudiants annoncés pour constituer cette première mission. Ce sont tous de jeunes garçons nés entre 1936 et 1940, qui avaient donc entre douze et seize ans. Les frais liés à ce séjour étaient assumés par l'AOMA, grâce à la subvention du gouvernement égyptien, mais une somme couvrant au moins les frais de voyage était exigée des étudiants eux-mêmes au départ de Constantine. Celle-ci s'élevait en 1954 à 50 000 francs¹³⁷. Les Oulémas organisaient des convois, encadrés par des représentants de l'AOMA, qui rejoignaient le Caire par la route. D'Égypte, ceux qui devaient poursuivre leurs études dans d'autres pays du Moyen-Orient étaient ensuite envoyés en Irak, en Syrie ou au Koweït. La plus grande difficulté consistait à obtenir les passeports de tous les étudiants à temps pour le départ collectif.

En octobre 1952, un communiqué de l'AOMA témoignait de sa reconnaissance à l'Égypte et à l'Irak qui avaient accepté de financer les études d'Algériens dans leurs établissements supérieurs, et salue les missions d'étudiants présentes à Tunis et au Caire¹³⁸. Le cheikh obtint lors de ses séjours au Moyen-Orient des dons de manuels (comme ceux offerts par le Liban en 1954), et des aides financières, qui s'ajoutaient aux bourses consenties par les États. Le voyage au Koweït du cheikh al-Ibrāhīmī en 1953 permit également d'organiser l'envoi de missions d'une quinzaine d'Algériens, pendant trois années

¹³⁶ FR ANOM 93/4232. Police d'État de Constantine à M. le Préfet, Constantine, le 25 octobre 1951.

¹³⁷ FR ANOM 93/4509. Police des Renseignements Généraux de Constantine, le Commissaire principal à M. le Préfet, Constantine le 25 octobre 1954.

¹³⁸ AL-MADANĪ Aḥmad Tawfīq et AL-TABASSĪ al-'Arbī, « *Balāḡ min ḡam'īyyat al-'ulamā' al-muslimīn al-ḡazā'iriyīn* (Déclaration de l'AOMA) », *Al-Baṣā'ir*, n° 203, 6 octobre 1952, p. 1.

consécutives, pour leur permettre d'y étudier¹³⁹. Ainsi, en 1954, les missions d'étudiants algériens en Orient comptaient 23 étudiants en Égypte (Dār al-'Ulūm, Faculté des Lettres, Al-Azhar, École secondaire Fouad), 10 en Irak (un en Faculté de droit et neuf à l'École normale), 9 en Syrie (École normale de Damas et École normale d'Alep), et 13 au Koweït (École secondaire)¹⁴⁰. On remarque d'emblée la nature des établissements fréquentés : peu d'enseignement religieux, et des écoles secondaires ou normales qui attestent d'un écart de niveau entre l'Algérie et les établissements du Moyen-Orient, imputable à la présence coloniale française et à sa politique. L'AOMA ne cherchait donc pas à former des oulémas en envoyant ses étudiants au Caire, à Damas ou à Bagdad, mais bien des étudiants de culture arabe, qui pourraient par la suite assurer un lien politique de l'Algérie avec le Moyen-Orient dans les pays dans lesquels ils avaient étudié.

Certains étudiants, tout en étant intégrés à la mission étudiante, pouvaient rejoindre Le Caire par leurs propres moyens. Lemnouar Merouche (al-Munawwar Marrūš ; né en 1932), dont le témoignage fut recueilli par Gilbert Meynier et Mohammed Harbi dans *Le FLN, Documents et histoire (1954-1962)*, raconta comment à l'âge de vingt ans, il avait profité d'une mission de l'AOMA au Caire, bien qu'il n'en fût pas membre :

Au cours de l'hiver 1951-52, j'ai appris que les 'ulamâ- disposaient de bourses pour envoyer de jeunes étudiants au Caire. J'ai eu la chance, à l'été 1951, de connaître Chaykh Abdellatif Soltani que Chaykh Bachir El Ibrahimî venait de nommer administrateur. J'ai fait auprès de lui acte de candidature pour une bourse et, bien que je ne fusse pas un disciple des 'ulamâ-, il acquiesça à ma demande. Grâce à un notable de Bordj Bou Arreridj, le docteur Aïssa Bensalem, j'ai pu obtenir un passeport. J'ai eu mon visa à Marseille où j'ai pris le bateau pour l'Égypte. J'y arrivai le 9 février 1952.¹⁴¹

Une note de renseignement lui fut consacrée, avec un autre étudiant, dans laquelle ils n'étaient pas identifiés comme des étudiants affiliés à l'AOMA, ni pris en charge par elle. Tous deux bénéficient selon la note d'une bonne réputation : « aucune remarque défavorable au point de

¹³⁹ ABOU-SADEK (pseudonyme), « Lettre de Bagdad - Le cheikh El Ibrahimî en Irak », *Le Jeune Musulman*, n° 22, 29 mai 1953, p. 8.

¹⁴⁰ *Al-Baṣā'ir* (rédaction), « *Ba'ṭāt ḡam'iyat al-'ulamā' fī l-šarq* (Missions de l'Association des Oulémas en Orient) », n° 262, 12 mars 1954, p. 8.

Le Jeune Musulman (rédaction), « L'œuvre de l'Association des Oulamas : les missions d'étudiants algériens en Orient », n° 29, 26 mars 1954, p. 3.

¹⁴¹ MEYNIER Gilbert et HARBI Mohammed, *Le FLN, Documents et Histoire, 1954-1962*, p. 776.

vue politique »¹⁴². En réalité, Merouche, financé par l'association, appartenait bien au PPA avec lequel il prit contact dès son arrivée au Caire. Il figure toutefois avec l'autre étudiant mentionné dans la note, Madani Bouzreg, dans la liste des étudiants AOMA au Caire dans le n° 242 d'*al-Baṣā`ir*.

Il apparaît clairement par ce récit de Merouche que la sélection des étudiants pour les missions dépendait de leurs relations au sein de l'AOMA et non d'un examen particulier. Les règles pour organiser la sélection des étudiants se fondaient sur l'appui des responsables locaux de l'association, censés connaître l'étudiant et pouvoir apprécier l'opportunité de son séjour d'études :

Ces élèves ont été désignés, après avis des responsables oulamas de leurs régions respectives, parmi ceux d'entre eux titulaires du certificat d'études délivré par l'université Zitouna, ou ayant satisfait aux examens de passage des 3^e ou 4^e année de l'Institut Benbadis.¹⁴³

Cette sélection devait parfois se faire dans la hâte. Un échange de télégrammes entre al-Ibrāhīmī et al-Tabassī, conservé aux Archives nationales d'Outre-Mer, témoigne de l'urgence dans laquelle étaient organisées les missions. Le 26 octobre 1954, al-Ibrāhīmī envoyait un message à al-Tabassī pour valider l'envoi de vingt étudiants en Syrie, cinq au Koweït et neuf en Irak mais annonçait qu'il fallait retarder l'envoi en Égypte pour des raisons pratiques. Deux jours plus tard, l'envoi en Irak était annulé mais il fallait ajouter vingt-cinq étudiants pour al-Azhar. Dès le lendemain, contre-ordre : un nouveau télégramme signalait que cinq étudiants pourraient finalement aller en Irak. De son côté, al-Tabassī demandait du temps pour gérer les problèmes individuels, liés principalement aux papiers administratifs (« vos télégrammes arrivés passeports non terminés stop suivons vos instructions », le 2 novembre 1954) et à la somme à réunir pour pouvoir partir¹⁴⁴. Une autre difficulté, d'une toute autre mesure, se présenta en novembre 1954. Le déclenchement de la révolution par le FLN naissant, comme nous le verrons plus loin, mit à mal les projets immédiats de l'AOMA en bloquant les passeports des groupes d'étudiants sur le départ.

¹⁴² FR ANOM 93/4232. Sous-préfet de Sétif à M. le Préfet de Constantine (SLNA), Sétif le 17 avril 1952.

¹⁴³ FR ANOM 93/4509. PRG Constantine, Commissaire principal à M. le Préfet, Constantine le 25 octobre 1954.

¹⁴⁴ FR ANOM 93/4509. Copies de bordereaux de réception des télégrammes, portant le tampon de la poste de Constantine. Ibrahimī à Tebessi : 26 octobre 1954, 28 octobre 1954, 29 octobre 1954, 30 octobre 1954. Tebessi à Ibrahimī : 31 octobre 1954, 2 novembre 1954.

Les conditions de vie des étudiants algériens dans le cadre des ba'ītāt : « substantielles » ou « insuffisantes » ?

L'historien Abū l-Qāsim Sa'dallāh (1930-2013), bien qu'un peu en marge du système AOMA, donne de nombreuses précisions sur les conditions de vie des étudiants dans son journal du Caire, où il était étudiant entre 1955 et 1960, édité en 2005 sous le titre *Masār qalam*¹⁴⁵. C'est à partir de son témoignage et de quelques autres que nous pouvons observer les conditions de vie des étudiants de l'AOMA au cours des envois au Moyen-Orient (*ba'ītāt*). Les étudiants qui venaient étudier au Caire dans le cadre des *ba'ītāt* de l'AOMA touchaient autour de cinq livres égyptiennes de bourse par mois (une note de renseignement de février 1954 parle de six livres par mois)¹⁴⁶, versée par la Ligue arabe et gérée par l'association¹⁴⁷. « C'était une bourse qu'accordait le gouvernement égyptien aux étudiants arabes et qu'on donnait à tout le monde » estime Arezki Salhi, fils d'un membre du Comité directeur de l'AOMA, envoyé en 1952 puis en 1953 en Égypte par l'AOMA, et responsable étudiant en Égypte pendant la guerre de libération¹⁴⁸.

Lemnour Merouche estime que cette bourse était « substantielle »¹⁴⁹, quand les chefs de missions d'étudiants au Caire, selon les renseignements français, se plaignaient à al-'Arbī al-Tabassī en février 1954 que les aides étaient insuffisantes¹⁵⁰. Abū l-Qāsim Sa'dallāh, arrivé au Caire en septembre 1955, précise dans son journal de l'époque (commencé en février 1956) qu'une bourse spéciale de deux livres égyptiennes était donnée en plus par l'AOMA

¹⁴⁵ SA'DALLĀH Abū l-Qāsim, *Masār qalam. Yawmiyyāt, (Le parcours d'une plume. Journal)*, 1-2, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, impression spéciale offerte par le Ministère des Moudjahiddines, 2005, 351 p.

¹⁴⁶ SA'DALLĀH Abū l-Qāsim, *Masār qalam*, p. 21.

FR ANOM 93/4499. Préfecture de Constantine, SLNA, Le 23 février 1954, Renseignement.

¹⁴⁷ Témoignage de Lemnour Merouche, dans MEYNIER Gilbert et HARBI Mohammed, *Le FLN, Documents et Histoire, 1954-1962*, pp. 776-779.

Une livre correspondant à cent piastres, pour donner un ordre d'idée, le salaire journalier minimum d'un ouvrier en 1952 était de 18 piastres. Cf. BESANÇON Jacques, « Revenu national et niveaux de vie égyptiens », *Revue de géographie alpine*, 1957, tome 45, n° 4, pp. 685- 710.

En 1960, 1 livre égyptienne = 2 USD.

¹⁴⁸ Témoignage d'Arezki Salhi dans MOORE Clement, *Combat et solidarité estudiantins*, pp. 487-488.

¹⁴⁹ MEYNIER Gilbert et HARBI Mohammed, *Le FLN, Documents et Histoire, 1954-1962*, p. 777.

¹⁵⁰ FR ANOM 93/4499. Préfecture de Constantine, SLNA, Le 23 février 1954, Renseignement.

pour le logement¹⁵¹. Tous deux évoquent *Dār al-ṭalaba al-‘arab*, la Maison des Étudiants Arabes, sur laquelle il existe peu d’informations. Sa‘dallāh détaille aussi quelques uns de ses frais : à son arrivée en 1955, il acheta son lit 2 livres et 15 piastres. Pour les dépenses courantes, il précise qu’une boîte de sardine lui coûtait quatre piastres et qu’il en faisait un déjeuner et un dîner. Ces détails anecdotiques nous donnent quelques éléments pour évaluer les conditions de vie de ces étudiants boursiers de l’AOMA au Caire.

L’exil, comme pour les travailleurs algériens de la région parisienne dans les années 1920, renforça le sentiment d’appartenir à une même communauté. Les étudiants algériens se connaissaient et se fréquentaient particulièrement, puisqu’ils étaient souvent logés dans les mêmes locaux et fréquentaient les mêmes établissements. Amar Hellal évalue le nombre d’étudiants algériens au Caire à une centaine au début des années 1950¹⁵². Tous ne touchaient pas les bourses gérées par l’AOMA. Certains étaient venus par leurs propres moyens, éventuellement soutenus par le bureau du PPA-MTLD, d’autres étaient financés par le Consulat français, comme le jeune Boumediène :

On sait, écrit Merouche, que les Français se sont arrogé le droit de gérer les fondations pieuses, les biens *waqf*, dont les revenus sont consacrés à des œuvres sociales. Boumediène, qui était inscrit à *Al-Azhar*, bénéficiait, à ce titre, comme d’autres, d’une bourse (2 livres égyptiennes). Mais les étudiants estimaient que les bourses étaient insuffisantes et ils ont manifesté devant le consulat de France. Boumediène, qui était parmi eux, a été arrêté par la police égyptienne et il fallut l’intervention du délégué du PPA, Chadli Mekki, pour le faire libérer.

Nous reviendrons plus loin sur les engagements politiques des étudiants algériens au Caire, mais l’on voit que la question des conditions de vie joua un rôle dans la politisation des étudiants.

Deux autres sources font pencher la balance vers des conditions de vie difficiles des étudiants algériens au Caire. Une pétition des étudiants algériens datant de 1956, dont nous reparlerons plus loin, faisait état des « dures circonstances matérielles de [leur] existence »¹⁵³. Celles-ci entraînaient selon le document une certaine compétition entre étudiants dans l’accès aux bourses au Caire. Ces bourses de l’État revenaient pourtant de droit à toute personne

¹⁵¹ SA ‘DALLĀH Abū l-Qāsim, *Masār qalam*, p. 23.

¹⁵² HELLAL Amar, *Le mouvement réformiste algérien*, p. 274.

¹⁵³ FR ANOM 9314/68. Préfecture de Constantine, SLNA, Constantine, le 27 mars 1956. Renseignement.

s'inscrivant à l'Université égyptienne, comme il a été indiqué plus haut. Arezki Salhi, pour sa part, donne l'image d'étudiants livrés à eux-mêmes :

Nous nous sommes retrouvés seuls en Égypte, sans ressources et sans moyens. On voyait les étudiants marocains, saoudiens, koweïtiens, etc. envoyés par leurs familles aisées. Nous vivions uniquement sur ce que nous donnait le gouvernement égyptien. Et dès qu'il y avait des pèlerins de passage, on allait les contacter pour avoir des nouvelles du pays...¹⁵⁴

C'est la solitude et la pauvreté qui semblent avoir pesé aux étudiants. À cela s'ajoutait le sentiment d'être, en tant qu'Algérien, un groupe à part, méconnu des Orientaux et ignorés par les étudiants plus aisés, même lorsqu'ils étaient Maghrébins.

Malgré ces conditions difficiles, tous avaient conscience de la chance qu'ils avaient d'étudier en Égypte ou dans un pays arabe. La découverte d'un autre monde, les rencontres qui furent favorisées par l'émulation du nationalisme arabe au Caire et la maîtrise de la langue arabe étaient autant d'atouts pour leur avenir.

2.2 Les premières missions au Moyen-Orient : un défi pour l'Algérie

Les étudiants de l'AOMA furent de plus en plus nombreux à être envoyés au Moyen-Orient, au gré des accords passés par le cheikh al-Ibrāhīmī avec les responsables du monde arabe sur l'accueil et le financement d'étudiants. D'une trentaine en 1951, ils étaient cent-cinquante étudiants dans le monde arabe en 1957, au terme de la gestion des étudiants par l'AOMA, reprise par le FLN¹⁵⁵.

Rattraper le niveau scolaire de l'Instruction publique au Moyen-Orient et donner une bonne image

Les résultats à court terme des premières missions furent mitigés. Il apparaît clairement que les étudiants algériens n'avaient pas, pour la plupart, le niveau requis pour les universités dans lesquelles ils devaient être envoyés. La grande majorité des Algériens envoyés au Moyen-Orient dut reprendre des études secondaires dans les villes où ils étaient

¹⁵⁴ MOORE Clement, *Combat et solidarité estudiantins*, p. 488.

¹⁵⁵ HELLAL Amar, *Le mouvement réformiste algérien*, p. 146.

accueillis. En témoignent les listes fournies par l'AOMA elle-même dans *al-Baṣā'ir* en mars 1954¹⁵⁶. Sur les vingt-trois Algériens recensés en Égypte, presque la moitié des étudiants étaient inscrits en établissement secondaire, ainsi que la totalité des étudiants au Koweït. En Irak et en Syrie, ils suivaient les cours de l'École Normale. Il faut encore ajouter à cela les étudiants qui, comme le jeune Muḥammad Bū Ḥarrūba (Bou Kharrouba), futur Houari Boumediène (al-Huwwārī Būmadyān), s'inscrivirent à la fois en établissement secondaire et en université. Selon Paul Balta, correspondant du journal *Le Monde* à Alger entre 1973 et 1978, qui comptabilisa « une cinquantaine d'heures d'entretien » avec Boumediène, celui-ci était inscrit parallèlement au lycée khédival (où le français était enseigné en deuxième langue) et à l'Institut d'Études Islamiques d'al-Azhar au Caire¹⁵⁷.

Il est possible que l'inscription à l'université de ces étudiants du secondaire ait été un moyen de toucher la bourse de trois livres réservée aux étudiants nord-africains à Al-Azhar¹⁵⁸. Des documents issus des archives françaises témoignent du faible niveau des étudiants algériens. Si leurs compétences en langue arabe pouvaient être suffisantes pour suivre les cours, ils découvriraient toutefois un système universitaire et parfois des disciplines auxquelles ils n'avaient pas été préparés¹⁵⁹. Les autorités irakiennes auraient saisi le cheikh al-Ibrāhīmī du cas des dix étudiants algériens partis étudier en Irak. Le Ministre de l'Éducation Nationale irakien lui aurait signalé le manque de culture de ces étudiants, ne leur permettant pas de suivre correctement les cours¹⁶⁰.

À ce premier problème se seraient ajoutés des problèmes de discipline, les Algériens représentant « de mauvais exemples pour leurs camarades irakiens », dit une note de 1953¹⁶¹. On suppose qu'ils se préoccupaient déjà davantage de politique que de leurs études. Le cheikh aurait donc écrit à al-'Arbī al-Tabassī pour lui demander de mieux sélectionner les candidats

¹⁵⁶ *Al-Baṣā'ir* (rédaction), « *Ba'ṭāt ḡam'iyyat al-'ulamā' fī l-šarq* (Missions de l'Association des Oulémas en Orient) », n° 262, 12 mars 1954, p. 8.

¹⁵⁷ MESBAH Mohamed Chafik, « Entretien avec Paul Balta, autour de la personnalité de Houari Boumediène », *Le Soir d'Algérie*, Supplément n° 2, Jeudi 4 janvier 2007, pp. 2-3.

¹⁵⁸ MESBAH Mohamed Chafik, « Entretien avec Paul Balta (...) », p. 2.

¹⁵⁹ Voir les programmes de l'Institut Ibn Bādīs, Cf. *Infra*, chapitre 2.

¹⁶⁰ FR ANOM 93/4509. Préfecture de Constantine, SLNA, le 27 août 1953, Renseignement.

¹⁶¹ FR ANOM 93/4509. Préfecture de Constantine, SLNA, le 27 août 1953, Renseignement.

aux prochains envois, car « cela jetait le discrédit sur lui, sur l'Association des Oulama et sur le peuple algérien »¹⁶². Une note de 1954 relève ces difficultés :

(...) difficultés dues à la mauvaise conduite et au comportement politique de certains étudiants qui poursuivaient leurs études à l'étranger.

A la demande des autorités syriennes, égyptiennes et du Koweït, le cheikh Brahimi Bachir avait, à l'époque, prononcé l'exclusion de 10 étudiants membres des missions oulama au Moyen-Orient.¹⁶³

Un an après la note de 1953 apparaît ici une dimension politique en lien avec le mauvais comportement des étudiants. On saisit bien ici les enjeux qui pesaient autour de ces *ba'ūtāt*, qui devaient à la fois assurer une relève arabophone pour l'AOMA puis pour le pays tout entier, et être une vitrine de la jeunesse d'Algérie au Moyen-Orient. De tels comportements, enfantins ou contestataires, risquaient de mettre en péril le réseau consciencieusement tissé par le cheikh. Ils montrent aussi le décalage entre une génération née dans les années 1930-1940, préoccupée de la formation culturelle et du bon comportement des étudiants, et une jeune génération impatiente de défier le colonisateur.

Il fut donc décidé, lors de l'envoi de la mission d'octobre 1954, de faire signer une charte aux étudiants qui portaient, ainsi qu'à leurs parents ou tuteurs. Après une introduction présentant l'AOMA comme une « organisation islamique et populaire », menant le peuple à la liberté par l'enseignement, le texte, qui se trouve en traduction française dans les archives d'Aix-en-Provence, présente longuement les objectifs de ces missions :

J'ai le sentiment que ce noble but ne sera atteint que par les efforts de l'Association des Oulémas, efforts qui tendent à la préparation d'une génération nouvelle, armée par les "mœurs coraniques" exercés à leur application, formée dans la civilisation arabe et s'exprimant dans sa langue, connaissant son histoire et les hommes qui l'ont animée, veillant sur ses dogmes et sur ses limites. Cette génération est celle qui prendra le commandement du peuple, un commandement islamique, qui unira la force à la justice, inculquera dans l'âme des citoyens les convictions justes et les vertus profondes et éclatantes. Ce commandement conduira le peuple vers le but sacré : l'existence honorable. Tel est l'objectif dont on ne craindra pas la disparition.

Je suis convaincu que les missions que l'Association expédie en Orient sont en quelque sorte le signe précurseur de cette génération attendue pour exercer ce commandement.

¹⁶² FR ANOM 93/4509. Préfecture de Constantine, SLNA, le 27 août 1953, Renseignement.

¹⁶³ FR ANOM 93/4509. PRG Constantine, Commissaire principal à M. le Préfet, Constantine le 25 octobre 1954.

Aussi l'Association a le droit d'exiger des membres de ces missions une aide dans leur préparation, une acceptation des objectifs vers lequel elle les destine et une obéissance aux prescriptions qu'elle ordonne. En conséquence, ces étudiants devront aider l'Association à former leur âme pour y inculquer les nobles sentiments et d'être prêts à s'offrir pour accomplir les grandes et nobles tâches qu'elle attend d'eux.

Je sais, avec ceci, que les possibilités de l'Association sont limitées alors que ses obligations sont lourdes, car elles concernent dix millions d'êtres avides de savoir et de liberté.¹⁶⁴

Les engagements à proprement dit figurent en deuxième partie du document. Ce texte permet à la fois de comprendre comment étaient conçues les relations entre l'AOMA et les étudiants, mais aussi de percevoir en filigrane les dysfonctionnements qui ont amené à la rédaction d'un tel document :

- 1) Je proclame ma volonté d'œuvrer et combattre pour le triomphe des causes ci-dessus énoncées et de me comporter vis-à-vis des chefs de l'Association, ou de leurs représentants, comme un fils respectueux à l'égard de son père et comme un étudiant bien élevé vis-à-vis de son maître.
- 2) Je me considère comme un soldat loyal sous l'étendard de l'Association et je m'engage à me tenir prêt : instruit, actif, formé dans une éducation vertueuse, à recevoir la mission sacrée, comme l'ont déjà reçue les autres, ou peut-être d'une façon meilleure avec l'aide de Dieu.
- 3) Je m'engage à accepter le règlement et à propager verbalement la doctrine de l'Association, à exécuter ses décisions jusqu'à la limite de mes efforts et à être un exemple qui glorifie l'organisation, l'Algérie et l'islam.
- 4) Je m'incline devant toute décision de l'organisme chargé du contrôle de la mission, au nom du Président et de son représentant.
- 5) Je m'engage à accepter – une fois le cycle de l'enseignement ordinaire terminé – la spécialisation qui me sera assignée par l'Association car elle connaît mieux ce qui peut intéresser ma Patrie l'Algérie.
- 6) Je m'engage à retourner en Algérie, qui est le champ de la lutte, dès la fin de mes études, à refuser de résider dans un autre pays même au prix d'une grande fortune.
- 7) Dès mon retour, je m'engage à prendre place dans la lutte menée dans le domaine scolaire, pour utiliser mes savoirs dans l'intérêt de mon peuple, sous l'égide de

¹⁶⁴ FR ANOM 93/4509. PRG Constantine, Commissaire principal à M. le Préfet, Constantine le 25 octobre 1954. Document joint : Obligations des étudiants faisant partie des missions à l'étranger (traduction intégrale).

l'Association des Oulama, en acceptant les mêmes avantages et les mêmes devoirs que mes autres collègues. Je déclare n'avoir de droit de quitter l'enseignement qu'après 4 années d'exercice.

8) Je m'engage, vis-à-vis de l'organisme chargé du contrôle de la mission, à me comporter dans l'existence comme un croyant : s'il est comblé, il remercie, s'il est dans le besoin, il se résigne. Je règle mon budget sur le montant de la pension qui me sera allouée par le Gouvernement et à ne faire appel à l'Association qu'en cas de nécessités jugées telles par elle. Je ne lui réclame pas ce qui est impossible à moi ou à elle de faire étant convaincu que l'Association garde avec soins mes intérêts et qu'elle ne néglige aucune possibilité pour m'aider et me soutenir.

9) J'affirme que dans ma manière d'être et de se comporter, j'éviterai tout acte susceptible de mécontenter l'Association, et je proclame qu'elle n'entendra de moi-même ou à mon sujet, que ce qui peut lui faire plaisir et honorer ma Patrie.

10) Je serai un bon camarade vis-à-vis des autres membres de la mission avec lesquels j'entreprendrai les meilleurs rapports profitant de leurs vertus comme ils profiteraient de mes qualités. Je serai un soutien pour eux dans le bien et la fraternité, mais je les contrarierai dans les cas opposés.

Je m'engage devant Dieu à considérer l'Association comme une liaison avec le Créateur dans mes actes religieux, comme un guide pour atteindre une existence noble dans la vie présente. Je la considère également comme mon inspiratrice pour conquérir le courage et l'héroïsme et devenir ainsi un élément profitable à mon peuple et à l'Islam tout entier.

Je sollicite l'agrément de la présente demande en invoquant l'assistance de Dieu dans l'accomplissement de mes obligations car Il est mon juge et le meilleur des mandataires.

Fait à ... signé ... (signature du père ou tuteur)

Le premier point à relever est la mission d'exemplarité que nous mentionnions plus haut. Si le candidat au départ s'engage à être respectueux des cadres de l'AOMA qui seront ses responsables pendant la durée de son séjour, il s'engage aussi à « être un exemple qui glorifie l'organisation, l'Algérie et l'Islam ». C'est là un engagement nettement plus ambitieux que le simple respect de la discipline. Tout est fait pour faire prendre conscience à l'adolescent qu'il sera l'Algérien par essence, au Moyen-Orient, et qu'en tant que tel, il doit se montrer sous son meilleur jour. Ce souci de l'image des Algériens au Moyen-Orient rejoint le témoignage cité en première partie quant à la méconnaissance des Maghrébins en Orient. C'est aussi un point soulevé par Paul Balta dans l'entretien à propos de Boumediène :

Il est arrivé, en effet, que j'évoque, incidemment, avec Houari Boumediène cet épisode en faisant part de mon étonnement personnel de n'avoir pas pu entendre parler des Maghrébins, pendant mon enfance à Alexandrie, puisque je les ai découverts seulement lorsque je suis allé faire mes études supérieures à Paris. Il m'avait répondu, alors, avec une mine désolée : « J'ai moi-même découvert avec étonnement et consternation que les Égyptiens et par extension les peuples du Machrek et leurs dirigeants ne connaissaient ni le Maghreb ni les Maghrébins. Lorsqu'ils en parlaient ou lorsqu'ils les rencontraient, ces gens traitaient les Maghrébins avec condescendance et même avec mépris ». ¹⁶⁵

Puisqu'ils étaient si méconnus, ces envois d'étudiants, qui devaient prendre plus d'ampleur chaque année dans l'esprit des dirigeants de l'AOMA, pouvaient représenter une des premières impressions que le Machrek pourrait avoir sur le Maghreb. La garantie des financements dépendait aussi des résultats de ces premiers « envoyés » dans les établissements orientaux.

Un aspect fondamental dans le texte d'engagement destiné aux candidats de ces *ba 'tāt* était l'objectif de l'AOMA dans cette entreprise. Celui-ci est clairement affiché dans les points 5 à 7 : ces missions devaient former des enseignants de l'AOMA, arabophones et musulmans pratiquants. C'est donc l'association qui s'arrogeait la décision de l'orientation de ses étudiants. Elle choisissait les filières à suivre par les uns et les autres, en fonction de ses propres besoins et des aptitudes des étudiants. À la manière d'une école normale, l'étudiant devenu enseignant était redevable d'au moins quatre années d'exercice à l'association, qui lui avait permis d'étudier aux frais du gouvernement égyptien. Ce système de charte s'inscrivait ainsi dans la logique de « petit ministère » de la Commission de l'Éducation de l'AOMA. Le but n'était pas seulement d'offrir aux jeunes Algériens une formation à l'étranger. Il s'agissait d'encadrer les étudiants, dans un échange « donnant-donnant ».

Il faut enfin remarquer que les garçons sont seuls concernés par les départs au Moyen-Orient. La charte évoque ainsi « un fils », « un étudiant ». Nous avons vu pourtant que l'éducation des jeunes filles faisait partie des missions de l'AOMA en Algérie, et qui avait même été pionnière sur la question de l'enseignement féminin. Or, contrairement à la liste présentée par Amar Hellal en annexe dans *Le mouvement réformiste algérien*, qui évoque « Mme Salhi », les sources ne mentionnent aucune jeune fille parmi les étudiants. La note de la PRG évoquée plus haut signale sur ce point que le gouvernement égyptien avait proposé de

¹⁶⁵ MESBAH Mohamed Chafik, « Entretien avec Paul Balta (...) », p. 3.

financer des étudiantes¹⁶⁶, mais, écrit l'agent, « aucune jeune fille n'a sollicité, à ce jour, son inscription »¹⁶⁷. Il était impensable pour les parents de laisser partir leur fille seule à l'étranger. Un membre de l'AOMA aurait ainsi voulu voir sa jeune sœur poursuivre ses études à la Zaytūna, comme tous ses frères avant elle, mais l'un des frères s'y opposa catégoriquement, parce qu'il était inquiet de voir sa sœur partir seule¹⁶⁸. Si les jeunes filles ne pouvaient pas être accompagnées d'un tuteur (père, frère, mari), il leur était difficile de quitter l'Algérie, même avec un haut niveau d'études en arabe. De même, les filles participaient à des pièces de théâtre, à visée pédagogique, dans les écoles de l'AOMA, mais il n'était pas possible pour une jeune femme « de bonne famille » de continuer à jouer sur scène, passée la puberté, sans s'attirer les critiques de certains cheikhs.

On devine que le ton paternaliste de la charte que l'AOMA demandait aux étudiants de signer en octobre 1954 dut déplaire aux jeunes politisés qui souhaitaient poursuivre leurs études en Égypte aussi pour son rôle central de soutien aux luttes nationales. Avec le déclenchement de l'insurrection armée le 1^{er} novembre 1954, le rôle des militants prit le pas sur celui des formateurs au Caire : c'est le FLN, soit les militants PPA-MTLD au Caire, qui reprit la main sur les mobilités d'étudiants à partir de 1956.

Des rivalités algériennes pour la tutelle des étudiants au Caire

La rivalité entre le PPA-MTLD et l'AOMA dans le domaine de l'éducation se reproduisait, nous l'avons évoqué, dans le microcosme algérien du Caire des années 1950. La politisation des étudiants AOMA au contact du PPA-MTLD était redoutée par la plupart des cadres de l'AOMA, depuis l'élan contestataire au sein de l'Institut Ibn Bādīs en 1947-1949. Les étudiants des établissements de l'AOMA étaient représentatifs de plusieurs courants, tantôt proches de l'UDMA, tantôt du PPA, ou même du PCA, tout comme l'équipe dirigeante n'avait pas une vision politique commune et immuable (il est connu que Riḍā Ḥūḥū était proche des communistes, quand le cheikh 'Abbās était plutôt PPA¹⁶⁹). La situation au sein de

¹⁶⁶ L'Égypte elle-même envoyait peu d'étudiantes en mission en Europe.

¹⁶⁷ FR ANOM 93/4509. Police des Renseignements Généraux de Constantine, le Commissaire principal à M. le Préfet, Constantine le 25 octobre 1954.

¹⁶⁸ Témoignage recueilli lors d'un entretien informel.

¹⁶⁹ Voir le chapitre 2.

la direction de l'AOMA se dégrada en conséquence, comme nous le verrons bientôt, après le départ d'Algérie du cheikh al-Ibrāhīmī, figure d'autorité et président charismatique.

Les Algériens émigrés au Caire constituaient, on s'en doute, un petit milieu. Le PPA-MTLD avait un bureau au Caire, établi par al-Šāḍlī al-Makkī depuis que celui-ci avait fui l'Algérie pour échapper à son arrestation à la suite des manifestations de mai 1945. Selon les motivations et les engagements initiaux des étudiants à leur arrivée au Caire, les priorités n'étaient pas définies de la même façon. Les appartenances multiples étaient courantes dans le paysage politique et social de l'Algérie depuis les années 1930, et les différentes organisations algériennes se disputaient la tutelle des étudiants au Caire.

Ce qui se jouait au Caire, nous l'avons vu, était la représentation de la cause algérienne sur la scène internationale. La tournée prolongée et médiatisée du cheikh al-Ibrāhīmī dans divers pays avait provoqué des mécontentements parmi les Algériens du Caire. Après le déclenchement de la guerre de libération, ces tensions furent accrues autour de la quête de légitimité et de pouvoir au sien du mouvement de libération. Le développement du FLN au Caire, puis la création en 1955 de l'Union Générale des Étudiants Musulmans Algériens (UGEMA) en France, en lien direct avec le FLN, amoindrirent petit à petit le monopole que l'AOMA avait voulu exercer sur les étudiants à l'étranger.

Les étudiants en Égypte puis dans les autres pays du Moyen-Orient où ils avaient été envoyés, furent galvanisés par la création de l'UGEMA en France et tentèrent de se regrouper eux aussi, pour s'y rattacher. Arezki Salhi et Abdelkader Nour furent à l'origine de l'Amicale des Étudiants Algériens en Égypte, en 1956, qui devait assurer le lien entre FLN et étudiants en Égypte. Tous deux racontèrent à Clement Moore comment ils s'étaient organisés :

A. Salhi : Quand on a voulu s'organiser, on ne savait pas combien d'étudiants il y avait en Égypte. On s'est mobilisés pour faire du porte-à-porte dans les mosquées, les universités et même dans les cimetières, où se cachaient parfois des Algériens¹⁷⁰.

C.M.H. : Combien d'Algériens y avait-il en Égypte au début de la Révolution ?

¹⁷⁰ Il était courant pour les étudiants pauvres de loger dans les lieux publics comme les mosquées ou les cimetières.

Cf. MAYEUR-JAOUEN Catherine, « La vie d'un étudiant en sciences religieuses à Tantâ (Égypte) à l'heure de la réforme (1899-1909) », *Cahiers de la Méditerranée*, n° 75, 2007, pp. 105-118.

A. Salhi : On en a découvert plus d'une centaine. On a ensuite pris leurs adresses et évalué leur niveau pour pouvoir leur trouver des inscriptions.

C.M.H. : Effectuiez-vous ce travail dans le cadre d'une mission ?

A. Salhi : C'était du volontariat, une initiative prise de notre propre gré. (...) Après la création de l'association le 14 août 1956, on a recensé les étudiants.¹⁷¹

L'intégration de représentants de l'AOMA au sein de la direction du FLN brouilla un peu les cartes, et il est impossible, passé 1956, de déterminer un rôle distinct de l'AOMA dans l'organisation et la gestion des dossiers des étudiants algériens au Caire, sinon à identifier le rôle dans le FLN des acteurs appartenant à l'AOMA. Ainsi une lettre manuscrite au ton amical, adressée en janvier 1962 par al-Ġasīrī (Mohammed Mansour El-Ghassiri ; 1915-1974) à son camarade 'Abd al-Ḥamīd Mahrī (Abdelhamid Mehri ; 1926-2012), qu'il avait remplacé comme responsable du FLN à Damas en 1956, montre que le cheikh qui agissait initialement pour l'AOMA avait poursuivi ses activités sous la direction du FLN¹⁷².

Le Comité de Coordination et d'Exécution du FLN désigna, à partir de 1958, 'Abd al-Ḥamīd Mahrī comme responsable des affaires sociales, et donc des étudiants et de la tutelle de l'UGEMA. Mehri sollicita Belaïd Abdesselam, un des fondateurs de l'UGEMA à Paris, qui le rejoint fin juillet 1958 pour le seconder. À la formation du GPRA, ce fut Aḥmad Tawfīq al-Madanī, devenu ministre des affaires culturelles, qui reprit ces missions, avant qu'elles ne repassent en 1960 sous l'autorité de Mehri¹⁷³.

Cette prise en main par le FLN des envois d'étudiants en Orient provoqua des changements majeurs dans les orientations. L'objectif étant de former les futurs cadres de l'Algérie indépendante, et non plus seulement les futurs enseignants arabophones de l'AOMA, ce n'étaient plus seulement les pays arabes, dans lesquels on envoyait les étudiants, mais aussi l'Europe, les États-Unis, ou les pays de l'Est.

¹⁷¹ Témoignage d'Arezki Salhi et Abdelkader Nour, dans MOORE Clement, *Combat et solidarité estudiantins*, pp. 487-488.

¹⁷² DZ AN, Fonds Mehri, 1X/002/242. Lettre en arabe manuscrite de Muḥammad al-Manṣūrī l-Ġasīrī à 'Abd al-Ḥamīd Mahrī, 12 janvier 1962, Damas.

¹⁷³ BENNOUNE Mahfoud, EL-KENZ Ali, *Le Hasard et l'Histoire, Entretiens avec Belaïd Abdesselam*, tome 1, Alger, ENAG, 1990, p. 153.

Au Caire durant la guerre d'Algérie, le cheikh al-Ibrāhīmī, pris entre le FLN qui le pressait de soutenir officiellement le mouvement, et les autorités égyptiennes qui avaient engagé une forte vague de répression contre les Frères musulmans dont il était proche, connut des moments difficiles. Il est d'ores et déjà connu que la déclaration la plus claire de soutien au FLN, émanant officiellement de l'AOMA réunie en AG (et non plus seulement de personnalités s'exprimant à titre personnel ou pour un petit groupe, comme l'avait fait le cheikh al-Ibrāhīmī dès 1954¹⁷⁴) fut rendue publique en janvier 1956. Il est manifeste que son autorité au Caire s'était effritée auparavant.

La contestation de l'autorité du cheikh al-Ibrāhīmī : une prolongation des conflits de l'Institut Ibn Bādīs

Dans ce contexte, des étudiants algériens au Caire, se présentant comme « Les Étudiants Algériens », au nombre de 141, dont on suppose qu'il s'agit du groupe évoqué plus haut par Ṣālḥī et Nūr¹⁷⁵, envoyèrent une pétition au gouvernement égyptien avec copie à la Ligue arabe et au Congrès islamique, pour contester la gestion des bourses par le cheikh al-Ibrāhīmī¹⁷⁶. Deux revendications principales étaient émises dans le texte de cette pétition. La première était la tutelle, selon eux auto-proclamée, exercée par le cheikh al-Ibrāhīmī sur tous les étudiants expatriés. « Le deuxième aspect – et c'est le vrai – est son comportement en vue de diviser les étudiants pour des motifs attristants ». La pétition dresse la liste des actions « scandaleuses » du cheikh, essentiellement du favoritisme : suppressions arbitraires de bourses pour certains étudiants, abandon d'un grand nombre d'étudiants quand d'autres bénéficiaient de logements et d'aides, confiscation de la gestion d'un cercle des étudiants qu'il avait lui-même créé et inauguré en grande pompe, menace aux étudiants pourvus de bourses qui s'opposaient à lui, réquisition de certains lits dont disposaient les étudiants grâce au Ministère de l'Instruction égyptien. Enfin, il est accusé d'avoir mobilisé des étudiants pour contrer l'initiative d'autres étudiants qui s'organisaient pour être représentés au Congrès

¹⁷⁴ TALEB IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol. 1, p. 96.

¹⁷⁵ Témoignage d'Arezki Salhi et Abdelkader Nour, dans MOORE Clement, *Combat et solidarité estudiantins*, pp. 487-488.

¹⁷⁶ FR ANOM 9314/68. Préfecture de Constantine, SLNA, Constantine, le 27 mars 1956. Renseignement.

musulman général de Jérusalem (*al-mu'tamar al-islāmī al-'āmm li l-Quds*), qui eut lieu du 26 au 30 juin 1956¹⁷⁷. La pétition dénonçait donc des dérives autoritaires.

La note de renseignement qui accompagne la pétition dans les archives estime que « les membres du FLN n'ont qu'une confiance très limitée à l'égard des Oulamas », en prenant pour preuve ces critiques des étudiants envers le cheikh. Parmi les reproches figure effectivement que le cheikh « considère comme un crime impardonnable et un péché sans rémission le fait pour un étudiant quelconque de visiter le Bureau du Maghreb Arabe pour s'informer sur son pays et obtenir des explications sur sa glorieuse révolution. » Ce dernier argument laisse penser qu'un conflit plus profond que de simples plaintes à l'encontre d'un cheikh autoritaire vieillissant, animait les responsables d'étudiants à cette époque. Le cheikh al-Ibrāhīmī, comme nous l'avons évoqué, était proche à son arrivée des militants nationalistes présents au Caire. S'il est fort possible que le cheikh ait tenté d'attirer à lui des étudiants et de se constituer un groupe de fidèles, en opposition aux étudiants issus du PPA-MTLD méfiants envers l'AOMA, sa condamnation de ceux qui s'enquéraient des avancées de la révolution algérienne au Bureau du Maghreb Arabe peut surprendre.

Toujours est-il que la pétition porta ses fruits, si l'on en croit Lemnouar Merouche :

La gestion de nos bourses par les 'ulamâ- n'était pas au goût des étudiants. Le bureau louait une maison pour nous loger et nous donnait de l'argent de poche. Nous avons donc demandé que les bourses nous soient versées directement par la Ligue Arabe. Ben Bella a intercedé en notre faveur et nous eûmes gain de cause.¹⁷⁸

Le rôle montant de Ben Bella apparaît ici clairement. Plus occupé à ses engagements qu'à ses études, il est reçu par tous les responsables, fréquente les Frères musulmans, est soutenu par le pouvoir égyptien qui donne des garanties financières et matérielles aux militants algériens pour l'indépendance¹⁷⁹.

Les relations entre Ahmed Ben Bella et le cheikh al-Ibrāhīmī au Caire étaient mauvaises. Selon Gilbert Meynier, Ben Bella aurait nourri une forte rancœur à cause du refus

¹⁷⁷ Voir SCHULZE Reinhard, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert*, p. 120.

¹⁷⁸ MEYNIER Gilbert et HARBI Mohammed, *Le FLN, Documents et Histoire, 1954-1962*, p. 777.

¹⁷⁹ CARLIER Omar, « Ben Bella : l'homme, le mythe et l'histoire », *Confluences Méditerranée*, 2/2012, n° 81, pp. 41-54.

AL-ŠĀWĪ Tawfiq, *Mudakkirāt niṣf qarn*, pp. 97-99.

d'al-Ibrāhīmī de proclamer le djihad au moment du déclenchement de la révolution, comme il le lui avait personnellement demandé. Le premier reprochait à l'autre son inaction, voire son obstruction, à l'encontre du FLN, tandis que al-Ibrāhīmī, qui leur reprochait de s'occuper plus de politique que de leurs études, avait eu une altercation avec Boumediène qu'il voyait comme un mauvais étudiant, qui se dispersait au lieu de faire ce pour quoi il était au Caire, étudier¹⁸⁰.

Ben Bella s'occupait aussi beaucoup de politique depuis son arrivée au Caire en 1953. Dès avant le 1^{er} novembre, des étudiants présents au Caire pouvaient suivre un entraînement militaire assuré par « l'officier militant marocain Hachemi al-Tod », « chargé début 1953 par l'Émir Abd El Krim dont il était le disciple de l'instruction des volontaires maghrébins destinés à l'encadrement de la lutte armée »¹⁸¹. Ben Bella recrutait les étudiants algériens qui souhaitaient se préparer à la lutte armée. Bien que les informations soient difficilement vérifiables, il semble qu'ils étaient moins d'une dizaine à la faire à cette époque. Boumediène, par exemple, suivit cet enseignement entre août 1953 et mars 1955. À la même période et après, des étudiants furent envoyés dans des académies militaires en Égypte¹⁸², comme précédemment des étudiants marocains avaient été formés en Irak¹⁸³. Belaïd Abdesselam confirme que :

même sur le plan strictement militaire, le GPRA avait commencé relativement tôt – en 1958, si je m'en souviens bien – à envoyer des missions de jeunes élèves officiers dans les écoles militaires des pays arabes et des pays socialistes.¹⁸⁴

À Tunis comme au Caire, l'enjeu était de rallier les étudiants à la cause, mais aussi de faire bonne figure devant les représentants nationalistes sur place. L'arrivée du FLN sur la scène politique algérienne en 1954 et la création de l'UGEMA en 1955 fédérèrent les

¹⁸⁰ Entretien avec 'Abd al-Ḥamīd Wunīsī (Abdelhamid Ounissi), chez M. Benabderrahmane à Constantine, le 17 octobre 2014.

¹⁸¹ Autre témoignage de Merouche dans MEYNIER Gilbert et HARBI Mohammed, *Le FLN, Documents et Histoire, 1954-1962*, p. 713.

¹⁸² HELLAL Amar, *Le mouvement réformiste algérien*, p. 281.

¹⁸³ MEYNIER Gilbert et HARBI Mohammed, *Le FLN, Documents et Histoire, 1954-1962*, Paris, Fayard, 2004, p. 713.

¹⁸⁴ BENNOUNE Mahfoud, EL-KENZ Ali, *Le Hasard et l'Histoire*, vol. 1, p. 161.

étudiants sous la bannière du nationalisme et de la lutte pour l'indépendance. L'UGEMA, sous la tutelle du FLN, reprit la main sur les bourses de la Ligue arabe au Caire pour les étudiants algériens. Ces deux organisations menèrent conjointement la gestion des effectifs étudiants, au sein de l'ALN d'abord, puis en favorisant leur poursuite d'études au Moyen-Orient, dans les pays européens ou aux États-Unis¹⁸⁵. Ces années furent marquées aussi par un exode massif des Algériens dans les pays voisins, pour échapper à la guerre. L'UGEMA, de Tunis, se chargeait de placer les étudiants dans les universités arabes ayant offert leur accueil. Malgré certaines résistances parmi les militaires de l'ALN, la direction politique estimait qu'un maximum de jeunes devait être formés à l'étranger¹⁸⁶. Ils étaient destinés à devenir les futurs cadres de l'Algérie indépendante.

¹⁸⁵ BENNOUNE Mahfoud, EL-KENZ Ali, *Le Hasard et l'Histoire*, vol. 1, p. 159.

¹⁸⁶ BENNOUNE Mahfoud, EL-KENZ Ali, *Le Hasard et l'Histoire*, vol. 1, p. 161.

III. En l'absence du cheikh al-Ibrāhīmī : difficultés personnelles et rivalités, une restructuration du champ politique en Algérie

3.1 Maintenir la liaison avec l'Association et diriger ses activités in absentia

Le cheikh al-Ibrāhīmī, installé au Caire, restait pourtant le Président effectif de l'Association. Si la représentation de l'AOMA en Algérie était assurée par les Vice-Présidents, les échanges étaient constants entre la direction et son Président. Aḥmad Tawfīq al-Madanī dit lui-même du cheikh al-Ibrāhīmī :

[Le cheikh était] au Caire, occupé à de grandes et nobles œuvres, mais son cœur, lui, était avec nous, sa pensée vive planait autour de nous, et pénétrait au plus profond de nous. Aucun de nos mouvements ne lui échappait.¹⁸⁷

Aḥmad Tawfīq al-Madanī, Secrétaire général, transmettait les comptes rendus de réunions du Comité directeur par courrier au Caire et consultait le cheikh al-Ibrāhīmī sur les orientations à prendre. Le cheikh al-Ibrāhīmī s'adressait aussi beaucoup à al-Madanī parce qu'il était rédacteur du journal de l'association, *al-Baṣā'ir*, dont lui-même restait Directeur et Administrateur gérant¹⁸⁸.

Nous avons eu accès à une partie de la correspondance d'Aḥmad Tawfīq al-Madanī, qui est publiée au fur et à mesure par son petit-fils sur un site internet qui lui est dédié. Ainsi, il nous est possible de suivre les échanges entre le cheikh al-Ibrāhīmī et son secrétaire général et rédacteur en chef. Du Caire, le cheikh gardait un œil attentif sur les activités de l'association et du journal *al-Baṣā'ir* et prescrivait des orientations, comme on le lit dans une lettre datée du 13 octobre 1953 :

[Que] le professeur Saḥnūn entreprenne d'écrire sur les thèmes spirituels (*al-mawāḍī' al-rūḥiyya*) dans le style des prêches (*ḥuṭab*) de l'association, et que le professeur

¹⁸⁷ AL-MADANĪ Aḥmad Tawfīq, *Ḥayāt Kifāh*, vol. 3, p. 87.

¹⁸⁸ La mention apparaît sur chaque numéro jusqu'à la disparition du journal.

Muḥammad al-‘Īd entreprenne de courtes pièces poétiques du genre de celles qu’il pratiquait dans le domaine de la morale [...].¹⁸⁹

Il se place ici en position de sage et désigne les thèmes qui doivent être traités par les contributeurs du journal.

La question de l’acquisition d’une presse d’imprimerie apparaît dans cette même lettre entre le cheikh al-Ibrāhīmī au Caire, et le Secrétaire Général de l’AOMA et rédacteur en chef, Aḥmad Tawfīq al-Madanī, en octobre 1953. Le cheikh al-Ibrāhīmī se déclare dans cette lettre favorable à un projet d’acquisition d’une presse propre au journal, idée soumise par l’équipe de rédaction à Alger. Il explique qu’il avait lui même tenté d’acquérir une presse lorsqu’il était encore à Alger, mais qu’il en avait été empêché par « un groupe » (*ḡamā‘a*), qu’il ne nomme pas mais que l’on suppose en lien avec la Typo-Litho qui imprimait alors le journal, avant que l’impression ne soit transférée à l’Imprimerie générale en novembre 1952¹⁹⁰. Peut-être le changement d’imprimerie a-t-il à voir avec ce « groupe » dont parle al-Ibrāhīmī ? Toujours est-il que le cheikh, s’il approuve l’initiative de la rédaction, émet des réserves quant au matériel choisi par celle-ci. Il s’agit apparemment d’une machine d’occasion. Le cheikh redoutait un mauvais investissement :

Quant à la presse (*maṭba‘a*), je vous couvre d’éloges d’y avoir pensé. Si un groupe ne m’en avait pas empêché, elle [aurait été achetée]¹⁹¹. Mais [malheureusement], ils m’ont fait obstacle et m’ont ralenti.

Malgré mon envie et mon enthousiasme, je ne suis pas du tout d’accord avec vous sur l’achat [du modèle] ancien. Même les caractères que vous avez achetés [pour la presse typographique], je pense qu’ils vont disparaître complètement (*satafnā wa tatalāšā*) parce qu’ils n’ont plus de valeur [litt. : leur valeur est morte (*tūfiya qīmatuhā*)].¹⁹²

¹⁸⁹ Lettre manuscrite d’al-Ibrāhīmī à Aḥmad Tawfīq al-Madanī, datée du 13 octobre 1953, du Caire. La date a été modifiée, a posteriori, avec une encre de couleur bleue, pour marquer 18 au lieu de 13. Publiée par Amine Chérif-Zahar sur le site elmadani.org.

<http://www.elmadani.org/fr/lettres-de-cheikh-mohamed-el-bachir-el-ibrahimi/>

¹⁹⁰ La mention de l’imprimeur change dans le journal, sans que la rédaction n’y fasse allusion.

¹⁹¹ Le côté gauche de la lettre a été coupé (au moment de la numérisation), les mots entre crochets correspondent à ce que j’ai pu déduire autour des mots manquants, sans pouvoir affirmer avec certitude qu’ils sont ceux employés par l’auteur de la lettre.

¹⁹² Lettre manuscrite d’al-Ibrāhīmī à Aḥmad Tawfīq al-Madanī, datée du 13 octobre 1953, du Caire. La date a été modifiée, a posteriori, avec une encre de couleur bleue, pour marquer 18 au lieu de 13. Publiée par Amine Chérif-Zahar sur le site elmadani.org.

Cet échange portant sur des questions matérielles de la conduite du journal montre la densité du lien maintenu entre Alger et Le Caire. L'achat d'une presse posait des enjeux financiers importants, qui étaient discutés par le Bureau Permanent présent à Alger. C'est le Bureau qui décidait en dernier recours puisqu'il disposait concrètement des moyens financiers et humains de l'Association. Ils avaient acquis cette presse un peu désuète, avant que le cheikh ne puisse intervenir. Bien que la correspondance disponible soit parcellaire, il apparaît donc clairement que le cheikh al-Ibrāhīmī n'avait pas délaissé les activités propres à l'association pour se consacrer seulement aux relations extérieures. Il tentait de mener de front, malgré la distance, les deux activités.

En l'absence de trace des correspondances avec les autres membres de l'association, nous ne pouvons juger des relations entre eux et le cheikh en Égypte. Le contenu des lettres disponibles et les archives des renseignements généraux français permettent toutefois d'affirmer que le cheikh échangeait avec d'autres membres que al-Madanī. Ces correspondances intéressèrent beaucoup les services de renseignement, qui cherchaient à établir les affinités particulières entre les différents membres du Bureau Permanent, et surtout les conflits internes qui animèrent le Bureau de l'AOMA en l'absence d'al-Ibrāhīmī.

Des rivalités au sein du Comité directeur : visions politiques différentes ou désaccords sur l'utilisation de la trésorerie ?

Après le départ du cheikh al-Ibrāhīmī au Caire, la direction algérienne du mouvement connut des difficultés liées aux rivalités entre les différentes figures du Bureau permanent. La direction du mouvement à Alger, et le positionnement par rapport au MTLD puis au FLN, auraient envenimé leurs relations dans les années 1950. Les services de renseignements français suivaient de près les évolutions de ces conflits internes. Les mémoires des acteurs en revanche, écrits *a posteriori*, ont naturellement gommé ces dissensions de leurs récits. La vérité se situe sans doute entre cet excès d'honneur et cette indignité : des tensions réelles, camouflées par la suite, auxquelles les Français accordèrent une attention excessive. Nous avons trouvé quelques traces dans les documents rédigés à l'époque des tensions qui semblaient animer le Comité directeur, retranscrites parfois par des sources extérieures à

l'Association. Ce que nous interrogeons, en mettant en lumière ces conflits au sein de la direction de l'AOMA est la nature de toute organisation collective et la façon dont les mémoires tentent légitimement de couvrir ces dissensions entre les grandes figures du mouvement. Il nous paraît important de comprendre les dynamiques de groupe au sein de la direction de l'AOMA pour analyser plus finement les décisions politiques et les choix de parcours des uns et des autres.

En 1952, les renseignements signalent des dissensions au sein du Comité Directeur¹⁹³. Le cheikh al-Tabassī aurait déclaré que le rôle de porte-parole de l'association « lui revenait » plutôt qu'au cheikh al-Ibrāhīmī dont il contestait, selon la note, la légitimité. Ce qui posa problème soulevé était l'utilisation des fonds de l'association pour le séjour du cheikh al-Ibrāhīmī au Moyen-Orient – dont le but était de trouver de nouvelles sources de financement, qui ne bénéficiaient qu'aux activités extérieures à l'Algérie (les missions) – alors que les établissements algériens de l'AOMA étaient en difficulté financière. Le cheikh al-Tabassī aurait critiqué cette politique financière. Si ce dernier contesta l'autorité du cheikh al-Ibrāhīmī, ce que nous ne sommes pas en mesure de prouver au vu des sources disponibles, il est certain que les membres de la rédaction du journal *al-Baṣā'ir* restèrent très liés au cheikh par une correspondance régulière à propos des affaires du journal, comme nous l'avons vu précédemment, qui s'étendait bien sûr à des considérations plus larges par la même occasion.

Le cheikh al-Tabassī est décrit, dans plusieurs témoignages, comme un homme intransigeant et têtu¹⁹⁴. Sa personnalité fut effectivement contestée de son vivant, par certains de ses confrères du Comité directeur, selon les archives du renseignement français, ainsi que par les enseignants placés sous sa responsabilité à l'échelle nationale¹⁹⁵. Dans une note de 1953, le cheikh Ḥayr al-Dīn est mis en avant comme « le seul qui réussisse à manœuvrer [al-Tabassī] », parce qu'il est indispensable en tant que « grand financier de l'Association »¹⁹⁶. Plus diplomate, Ḥayr al-Dīn serait ainsi chargé par le Bureau des prises de contact politiques.

¹⁹³ FR ANOM 93/4497. Préfecture de Constantine, SLNA. Le 14 mars 1952. Renseignement.

¹⁹⁴ Voir les mémoires d'al-Madanī, *Ḥayāt Kifāh*, vol. 3, p. 20, SA'DALLĀH Abū l-Qāsim, « *Azma ḡam'iyat al-'ulamā' al-muslimīn al-ḡazā'iriyīn, sabtambar 1954* (La crise de l'AOMA, septembre 1954) », *Maḡallat al-tārīh*, 1^{er} semestre 1980, pp. 63-86, et dans les archives françaises, FR ANOM 93/4499. Préfecture de Constantine, SLNA. Le 23 février 1954. Renseignement.

¹⁹⁵ Voir le chapitre 2.

¹⁹⁶ FR ANOM 93/4497. Préfecture de Constantine, SLNA. Le 23 février 1953. Renseignement.

Des désaccords entre les deux vice-présidents sont cependant évoqués par les renseignements français. Dès février 1954, les rapports signalent que le ton monte en réunion entre Ḥayr al-Dīn et al-Tabassī. Les conflits sont toujours causés par les questions financières relatives à l'AOMA. Les problèmes récurrents de trésorerie de l'Institut Ibn Bādīs sont relevés :

Les professeurs du Maad Benbadis n'ont pas perçu leur traitement depuis le 15 décembre 1953 et leur allocation familiale depuis le mois d'Octobre de cette même année.

Le Cheikh KHEIREDDINE a déclaré qu'il n'avait pas d'argent dans la caisse de l'Institut ; il a cherché à s'en procurer à Alger auprès de particuliers.

Cette question entraîne une « discussion assez vive » entre les deux dirigeants, dont le compte rendu par les renseignements est éloquent :

Cheikh Larbi TEBESSI a reproché à KHEIREDDINE d'être un flatteur auprès de certains représentants de la Haute Administration dont il veut s'attirer les faveurs, de faire la dictature au Maad et de semer la perturbation au sein du Comité directeur.

KHEIREDDINE répondit à Cheikh Larbi qu'il était un homme nerveux, emporté, inconstant et incapable. Nous essayons depuis longtemps, a-t-il ajouté, de camoufler ton incapacité à l'opinion, non seulement tu ne veux pas comprendre, mais tu ne fais qu'aggraver ton cas. Nous allons modifier notre comportement à ton égard et tout le monde s'apercevra que tu es incapable de diriger. Lorsque Cheikh BRAHIMI Bachir viendra, il prendra la décision qu'il jugera utile à ton égard.¹⁹⁷

Le cheikh al-Ibrāhīmī apparaît comme la figure tutélaire, à qui il appartiendra de juger les comportements des uns et des autres. Les Oulémas comptent encore début 1954 sur le retour du cheikh en Algérie, et repoussent la résolution des conflits personnels à cette échéance, se contentant de maintenir un climat de travail au sein de l'association malgré les éclats de voix dont les renseignements témoignent.

En mars 1954, plusieurs différends sont à nouveau signalés par les renseignements : ils portent sur la trésorerie de l'association et l'achat d'une voiture de fonction par le cheikh al-Tabassī, ainsi que sur l'exclusion de l'Institut Ibn Bādīs d'un protégé d'al-Tabassī en son absence. L'auteur de la note précise toutefois que le conflit tient surtout aux caractères opposés des deux cheikhs et au manque de diplomatie du cheikh al-Tabassī.

¹⁹⁷ FR ANOM 93/4499. Préfecture de Constantine, SLNA. Le 23 février 1954. Renseignement.

Il faut cependant noter que tous ces différends n'ont eu aucune répercussion sensible au sein de l'Association des Oulama. Ils sont dus surtout à la maladresse du cheikh Larbi Tebessi dans ses rapports avec le cheikh Kheireddine. Aussi faut-il considérer cet antagonisme comme d'ordre purement personnel.¹⁹⁸

Devant la rareté des traces de ces conflits dans les sources disponibles produites par l'association et ses membres, nous pourrions croire à une surinterprétation de conflits personnels au sein de la Police des Renseignements Généraux, que ce dernier rapport tenterait de modérer. De rares documents de l'AOMA ont cependant pu être mis à jour, comme la correspondance adressée à al-Madanī, où l'on peut retrouver ces agacements pour l'année 1955 comme nous le verrons dans le chapitre suivant. La mauvaise entente entre les deux vice-présidents y apparaît sans conteste. Un compte rendu de la réunion du Comité directeur réuni en l'absence du cheikh al-Tabassī en septembre 1954, rendu public par l'historien Abū l-Qāsim Sa'dallāh – pourtant régulièrement identifié comme partisan de l'AOMA –, met à jour des conflits plus profonds. Des contestations à l'échelle du système de l'association se seraient ainsi superposées à ces questions de rivalités ou de désaccords personnels.

3.2 La « crise » de l'automne 1954 : un conflit générationnel

En 1980, l'historien algérien Abū l-Qāsim Sa'dallāh publia un article intitulé « La crise de l'Association des Oulémas Musulmans Algériens en septembre 1954 », dans lequel il éditait et commentait un document important, sur lequel il serait tombé par hasard : un compte rendu de réunion du Comité directeur de l'association, datant de 1954¹⁹⁹. Les sources produites par l'association elle-même sont rares, puisque les archives de l'association n'ont pas été retrouvées dans leur ensemble. Sa'dallāh commence son article en évoquant les circonstances par lesquelles il eut accès au document. Ce compte rendu était glissé dans un des livres de la bibliothèque d'al-Fuḍayl al-Wartilānī au Caire. Nous n'avons pas plus

¹⁹⁸ FR ANOM 93/4497. Constantine, PRG. Constantine, le 18 mars 1954. Renseignement.

¹⁹⁹ SA'DALLĀH Abū l-Qāsim, « *Azmat ḡam 'iyyat al-'ulamā'*(...) », pp. 63-86.

Publié en 1980, l'article avait été rédigé en 1978 si l'on en croit la signature de l'article (5 novembre 1978), et terminé à l'Université du Michigan, où Sa'dallāh était chercheur invité. Il fit régulièrement des séjours aux États-Unis comme chercheur invité entre son retour à Alger en 1967 et la bourse Fullbright qu'il obtint en 1993.

Cf. WAZNĀĠĪ Murād, *Ḥadīṯ ṣarīḥ ma'a u. d. Abū l-Qāsim Sa'dallāh (Discussion franche avec le Pr. Dr. Abū l-Qāsim Sa'dallāh)*, Alger, al-Ḥibr, 2007 (3^{ème} édition), p. 113.

d'indications en revanche sur les conditions d'accès de l'historien à cette bibliothèque²⁰⁰. Il faut souligner l'originalité de Sa'dallāh au sein de la communauté d'historiens algériens de son époque. Malgré sa proximité familiale (son oncle, al-Ḥafnāwī Hālī était enseignant et membre de la Commission de l'Enseignement de l'AOMA) et sa participation aux missions de l'AOMA à Tunis et au Caire comme étudiant, sans toutefois être membre de l'AOMA, il n'hésita pas à publier des documents ou des propos qui mettaient à jour les conflits et les contradictions au sein du mouvement²⁰¹.

Abū l-Qāsim Sa'dallāh décrit d'abord précisément le document. Il s'agit d'un courrier adressé le 2 octobre 1954 par Aḥmad Tawfīq al-Madanī, secrétaire général de l'AOMA, à Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī, lui faisant parvenir le compte rendu de la réunion du Comité directeur tenue à Alger du 25 au 29 septembre 1954. Outre l'état matériel de la lettre²⁰², Sa'dallāh précise d'emblée dans son introduction que le document met en avant une crise au sein de la direction de l'AOMA et qu'il ne manquera pas de déplaire aux personnes mentionnées, ou à leurs descendants. Mais il affirme que l'importance d'un tel document, « d'intérêt public », l'a encouragé à le publier tout de même. Il se prémunit d'éventuelles attaques ou accusations de faux en affirmant qu'il a commencé par consulter l'auteur de la lettre, Aḥmad Tawfīq al-Madanī, afin d'obtenir son accord pour la publication. Celui-ci le lui avait donné oralement, puis par écrit, dans une lettre de mars 1976²⁰³. L'historien explique

²⁰⁰ J'ai réalisé un entretien avec M. Sa'dallāh en juin 2013, mais je n'avais pas encore eu connaissance de cet article et n'ai donc pas pu aborder le sujet avec lui. Il est décédé quelques mois après notre entrevue, en décembre 2013.

²⁰¹ Son séjour aux États-Unis entre 1965 et 1967 lui a peut-être donné une plus grande distance par rapport aux débats algériens et l'a ouvert à des méthodes différentes de celles enseignées en Algérie. On peut citer l'article évoqué dans ce paragraphe mais aussi un article en 1980 sur une visite d'Ibn Bādīs aux mausolées à Tlemcen et Alger en 1919, ce qui provoqua une polémique dont nous reparlerons dans notre troisième partie. SA'DALLĀH Abū l-Qāsim, « *Murāsala ġarība bayna Ibn Bādīs wa aḥad 'ulamā' Šūf* » (L'étrange correspondance entre Ibn Badis et un des oulémas du Souf), *Revue d'histoire maghrébine*, n° 19-20, 1980, pp. 255-263.

²⁰² Il décrit l'enveloppe, comportant l'adresse du cheikh al-Ibrāhīmī, dont il nous apprend qu'elle était la même que celle du Bureau de l'AOMA au Caire, mais aussi les tampons postaux signalant l'envoi par avion, avec un délai d'une semaine entre l'envoi et la réception du courrier.

²⁰³ Abū l-Qāsim Sa'dallāh raconte dans ses mémoires que c'est Aḥmad Tawfīq al-Madanī qui lui fit la lettre de recommandation pour partir au Caire dans le cadre des missions de l'AOMA et qu'il l'encouragea à publier des articles dans *al-Bašā'ir* racontant la vie d'un étudiant au Caire. Ils se connaissaient donc bien lorsque Sa'dallāh lui a demandé son accord pour la publication en 1976.

enfin par une note qu'il a attendu de pouvoir publier son article dans une revue algérienne (*Mağallat al-Tārīh*), malgré des propositions de revues étrangères, parce qu'il considère que ce document faisait partie du patrimoine national. Son objectif affiché est de contribuer à écrire l'histoire nationale, non pas de polémiquer sur les uns ou les autres. Ce rappel n'est pas vain, à une période où les enjeux de mémoires sont réactivés et exacerbés²⁰⁴. Saʿdallāh en est pleinement conscient et a manifestement choisi de prendre personnellement part au débat.

Le document qu'il présente, daté du 2 octobre 1954, est donc un compte rendu de réunion du Comité directeur, composé de vingt-sept membres, pour une « session annuelle ordinaire ». Seuls dix-sept membres étaient présents (*al-ḥuḍūr*). Il s'agit de : Muḥammad Ḥayr al-Dīn, Aḥmad Tawfīq al-Madanī, ʿAbd al-Laṭīf Sulṭānī, Ḥamza Būkūša, Aḥmad Ḥammānī, Aḥmad Saḥnūn, al-ʿAbbās b. al-Šayḥ al-Ḥusīn, Aḥmad Ḥusīn, Naʿīm al-Naʿīmī, Bāʿzīz b. ʿUmar, ʿAlī b. al-Mağrībī, Muḥammad al-Šabbūkī, al-Mūlūd al-Nağğār, al-Habrī al-Mağğāwī, al-Saʿīd Šālḥī, ʿAbd al-Qādir al-Yāğūrī, Muḥammad al-Šāliḥ b. ʿAttīq. Al-Ibrāhīmī, al-Tabassī et Būšamāl sont inscrits « absents, en voyage » (*gāʿibūn fī safar*). ʿAbd al-Wahhāb b. al-Mansūr (en voyage) et al-Saʿīd al-Zammūšī (blessé), sont excusés (*al-muʿtaḍarūn*), et quatre membres sont notés « en retard sans excuse » (*al-mutaḥallaḥūna dūna ʿadr*) : Abū Bakr al-Lağwāfī, al-Ġilālī al-Fārisī, ʿAbd al-Qādir Maḥdād, Muḥammad al-Ṭāhir al-Ġīğalī. Cette dernière catégorie ne nous permet pas de savoir précisément si ces derniers ont assisté ou non aux débats des cinq jours. Enfin, ʿAbd al-Raḥmān al-Yaʿlāwī est noté « démissionnaire » (*mustaqīl*). Il avait en effet quitté la direction de la section parisienne de l'AOMA après avoir été remplacé à sa tête par le jeune cheikh al-Rābiʿ Būšāma fin 1952²⁰⁵.

La réunion du Comité directeur fut convoquée par le cheikh Ḥayr al-Dīn, responsable de la direction du mouvement en l'absence d'al-Ibrāhīmī, au Caire, et d'al-Tabassī, Vice-président. Ce dernier qui était parti pour le pèlerinage à La Mecque avait prolongé son séjour par un passage au Caire, en visite au Président de l'AOMA. Il n'est évidemment pas anodin que Ḥayr al-Dīn, second Vice-président, n'ait pas attendu le retour du cheikh al-Tabassī, premier Vice-président, pourtant tout proche puisqu'il fut annoncé dans le journal *al-Baṣāʿir*

SAʿDALLĀH Abū l-Qāsim, *Masār qalam*, pp. 5-14.

²⁰⁴ Voir le chapitre 10.

²⁰⁵ Voir le passage consacré à la section de l'AOMA en France dans le chapitre 2.

du 8 octobre 1954, pour tenir cette assemblée²⁰⁶. La thèse d'Abū l-Qāsim Sa‘dallāh est que le cheikh Ḥayr al-Dīn aurait eu le sentiment que l'AOMA allait vers la division et le déclin, si elle n'était pas réformée dans ses instances et son fonctionnement. Influencé par les questionnements et revendications des plus jeunes, il aurait voulu profiter de l'absence des cheikhs al-Ibrāhīmī et al-Tabassī pour lancer « ce que certains ont appelé un renversement (*inqilāb*) au sein de l'association »²⁰⁷. Le cheikh appela donc à une réunion annuelle du Comité directeur, en l'absence de plusieurs membres dont le Président et le premier Vice-président.

Aḥmad Tawfīq al-Madanī, qui mentionne cette réunion dans ses mémoires, fait directement le lien avec la personnalité du cheikh al-Tabassī et sa contestation par certains membres de l'Association. Celui-ci ne s'y trompa pas et attaqua à son retour les décisions prises lors de cette réunion du Comité directeur, en contestant sa légitimité. Un passage de *Ḥayāt Kifāh* est justement consacré à la personnalité du cheikh al-Tabassī, qui « bien que très savant, d'une grande piété et d'une grande influence sur le peuple était présomptueux, obstiné et colérique » : al-Madanī évoque les tentatives du cheikh al-Tabassī pour s'emparer de la question étudiante lors de son séjour au Caire sur le chemin du pèlerinage à La Mecque en 1953.

[...] Si bien qu'un jour nous ne pûmes qu'envoyer un télégramme au nom du bureau de l'AOMA à al-Ibrāhīmī, lui renouvelant notre confiance, et le chargeant de trouver une solution au problème des étudiants. Le cheikh al-'Arbī, que Dieu lui fasse miséricorde, l'apprit et le prit personnellement comme une attaque envers lui.

Nous profitâmes de son absence au *ḥaġġ* pour tenir une réunion du Comité directeur, sous la présidence de Ḥayr al-Dīn. Nous présentâmes au Comité une réforme totale, conservant les justes objectifs de l'association, organisant les finances, instaurant des catégories de professeurs, leur assurant un revenu fixe, au sein de l'association.²⁰⁸

On a vu que des enseignants signalaient depuis 1953 des dysfonctionnements dans le système éducatif de l'AOMA, un manque de considération à leur égard et la direction autoritaire du cheikh al-Tabassī²⁰⁹. La réunion qui se déroula du 25 au 29 septembre 1954, avait notamment

²⁰⁶ *Al-Baṣā'ir* (rédaction), « *Ruġū' al-ṣayḥ al-ra'īs al-'Arbī al-Tabassī* (Retour du Président, le cheikh al-'Arbī al-Tabassī) », n° 288, 8 octobre 1954, p. 1.

²⁰⁷ SA'DALLĀH Abū l-Qāsim, « *Azma ġam'iyat al-'ulamā* (...) », p. 67.

²⁰⁸ AL-MADANĪ Aḥmad Tawfīq, *Ḥayāt Kifāh*, vol. 3, p. 20.

²⁰⁹ Voir le chapitre précédent.

pour but de fixer de nouvelles règles concernant la hiérarchie des fonctions dépendant de l'AOMA et des salaires correspondants²¹⁰.

La réunion du Comité directeur s'organisa en petits groupes pour discuter de questions spécifiques avant de les soumettre à l'assemblée réunie. Le plus important de ces groupes fut la Commission de définition des responsabilités et des actions (*lağna taḥdīd al-mas'ūliyyāt wa l-a'māl*) qui se chargeait de réorganiser les commissions du Comité directeur et leurs attributions. Celles-ci n'avaient pas changé depuis 1951 : l'enseignement, l'impression et l'édition, les finances, la propagande et l'organisation, les relations extérieures et la discipline. Chaque commission avait désormais le devoir de rendre chaque mois des comptes au Comité directeur. La Commission des affaires extérieures et celle de la surveillance et de la discipline étaient constituées par le Bureau permanent de l'AOMA. Cette dernière était chargée des conflits qui « émanaient des hommes de l'Association, parmi les enseignants, les membres actifs, les membres de la direction et les responsables ». Ses membres devaient observer collectivement les cas de litige et rendre une décision. Les membres du Bureau permanent pouvaient créer une commission spécifique, pour juger au cas par cas.

C'est ainsi que le cas d'al-Ğilālī al-Fārisī, membre du Comité directeur, directeur d'école à al-Aṣnām (Orléansville, devenue Chlef aujourd'hui) devait passer en commission de discipline, après des événements survenus au cours de cette même réunion de septembre 1954. Très engagé dans le secours aux populations après le tremblement de terre dans sa ville le 9 septembre 1954, le cheikh al-Ğilālī al-Fārisī y avait reçu une délégation de la direction de l'AOMA venue apporter son soutien aux victimes, ainsi que, le lendemain, le cheikh Ḥayr al-Dīn. Selon le compte rendu, le cheikh al-Fārisī aurait toutefois décidé de boycotter la réunion. Pourtant aperçu à Alger par des membres de l'Association venus assister à la réunion, il ne se serait pas présenté pendant les journées de réunion et aurait même envoyé une lettre de reproches aux membres de l'Association, à propos de la gestion des conséquences du séisme dans sa ville. Nous n'en savons pas plus sur ce conflit à la lecture du document, sinon que les membres du Comité directeur présents décidèrent de le suspendre de ses fonctions en attendant que la Commission de discipline se prononce sur son cas.

²¹⁰ Le détail de ces mesures spécifiques à l'enseignement a été étudié au chapitre 2, dans le passage consacré à la Commission de l'enseignement.

Une note ajoutée par Sa‘dallāh au document original nous donne toutefois des éléments de compréhension sur cette affaire. Sa‘dallāh ajouta cette note après avoir fait relire son article à Aḥmad Tawfīq al-Madanī, en vue de la publication dans la *Revue de l’histoire (Mağallat al-tārīḥ)*. Al-Madanī lui indiqua qu’après l’envoi de son compte rendu, le dialogue avait pu reprendre entre le cheikh et la direction, et que toute sanction avait été levée. Selon lui, le cheikh al-Fārisī aurait été très éprouvé par la catastrophe, et aurait ainsi accusé l’AOMA de négligence envers lui dans cette épreuve, bien qu’une délégation lui ait rendu visite. Cette note nous apprend également que al-Madanī était responsable de la *Revue d’histoire* publiée à Alger au début des années 1980²¹¹.

Lors de cette réunion « ordinaire » du Comité directeur de septembre 1954 furent abordées des questions pratiques, de premier ordre. Il fut par exemple décidé l’arrêt des tournées des cheikhs. On leur préférait la désignation dans chaque grand centre urbain de cheikhs qui seraient les référents des sections et associations locales liées à l’AOMA pour une région donnée. On comprend aussi par les décisions prises lors de cette réunion que de nombreux enseignants avaient dû refuser de se rendre sur les lieux où ils avaient été nommés par l’Association, puisque le compte rendu rappelle l’obligation de s’installer là où l’on a été nommé, sous peine de sanctions, sauf impossibilité justifiée. Elle prévoyait la tenue d’une Assemblée générale au retour du cheikh al-Ibrāhīmī pour entériner les changements dans de nouveaux statuts de l’Association. Celle-ci ne se tint pas avant janvier 1956 et les priorités avaient alors changé.

Ce retour du cheikh al-Ibrāhīmī fut attendu par les membres de l’association pendant toute la période de son séjour au Caire, jusque pendant la guerre d’indépendance. Il représentait l’autorité, en mesure de juger les litiges au sein de l’association. Les hommes réunis fin septembre 1954 prirent connaissance du rapport du cheikh al-Ibrāhīmī sur les envois d’étudiants et leur organisation. Ce rapport se terminait par la déploration amère des rumeurs et calomnies qui circulaient sur lui, et que lui avaient rapporté les « deux cheikhs ». Dans son article, Sa‘dallāh précise dans une note qu’il n’a lui-même pas connaissance du contenu de ces rumeurs, mais qu’il estime que les deux cheikhs étaient al-Tabassī et Būsamāl, alors présents auprès du cheikh al-Ibrāhīmī lors du pèlerinage. L’assemblée entérina à l’unanimité plusieurs motions : la première validant le rapport rédigé par al-Ibrāhīmī, puis une

²¹¹ Voir le chapitre 8.

deuxième condamnant ce qui avait été raconté au cheikh et lui demandant de rédiger des rapports précis sur ces rumeurs et les noms de ceux qui les avaient transmises « pour que l'assemblée puisse prendre position concernant ces deux menteurs », et une dernière prévoyant l'envoi du compte rendu de la séance au Président de l'Association.

Pour conclure, le rapport retrouvé par Sa'dallāh révèle des conflits de personne et une volonté de reprise en main de l'Association. Cela passait par des réformes structurelles par lesquelles la contestation de la direction du mouvement émergeait. Ce n'est pas la personne du cheikh al-Ibrāhīmī qui était ici ciblée, puisque son retour était vivement souhaité par les participants au Comité. La contestation visait plutôt l'organisation même de l'association, la structure hiérarchique de l'AOMA et la direction autoritaire d'al-Tabassī, dont on a vu les difficultés relationnelles, qui résultait en partie de cette organisation pyramidale. Si les anciens s'accommodaient du caractère d'al-Tabassī en raison de « sa loyauté, son abnégation et de sa piété », il y avait dans l'AOMA des années 1950 « une nouvelle génération de jeunes ouverts et modernes, qui était entrée dans l'association » et qui voyait en lui un « cheikh désordonné (*fawḍiyyan*) dans son travail, avec dans son comportement quelque chose de l'inconséquence (*al-ġafla*) et du dervichisme (*al-darwaṣa*) »²¹².

Une rupture plus profonde qu'un simple conflit de personnes, ordinaire et fréquent au demeurant dans toute organisation collective, apparaît dès lors : c'est un conflit de génération, assorti d'une revendication que l'on peut qualifier de syndicale, affleurant déjà dans les plaintes des enseignants dans notre première partie. Sa'dallāh fait remarquer qu'au cours de cette réunion, malgré les réformes des instances de l'association, aucun des jeunes membres ne fut ajouté au Comité directeur de l'AOMA, alors que ceux-ci en dénonçaient justement l'accaparement par les anciens et réclamaient à cet effet qu'une Assemblée générale de l'AOMA soit tenue²¹³.

Un syndicat des jeunes enseignants face à la direction de l'AOMA ?

Le Comité directeur de l'AOMA était constitué de membres nés entre 1889 et 1920, trente ans séparant le cheikh al-Ibrāhīmī de 'Abd al-Wahhāb Ibn al-Manṣūr. Certains

²¹² SA'DALLĀH Abū l-Qāsim, « *Azmat ḡam 'iyyat al- 'ulamā'* (...) », p. 66.

²¹³ SA'DALLĀH Abū l-Qāsim, « *Azmat ḡam 'iyyat al- 'ulamā'* (...) », p. 67.

enseignants de l'Institut Ibn Bādīs, comme Muṣṭafā Būgāba ou Muḥammad al-Mīlī (le fils du cheikh Mubārak al-Mīlī), étaient nés entre 1925 et 1930. La première génération de l'AOMA avait connu l'époque de la création de l'Association, ils en étaient souvent des moteurs et l'avaient vue se développer. Comme l'a écrit Bourdieu,

seuls les changements structuraux qui affectent [le] champ [d'action des acteurs] possèdent le pouvoir de déterminer la production de générations différentes en transformant les modes de génération et en déterminant l'organisation des biographies individuelles et l'agrégation de ces biographies en classes de biographies orchestrées et rythmées selon le même tempo.²¹⁴

C'est ici le cas. Le traumatisme de la répression du 8 mai 1945, souvent le premier événement politique auquel les plus jeunes avaient participé, la radicalisation du champ politique algérien au cours des années 1940-50, peut-être aussi les changements opérés sous la présidence du cheikh al-Ibrāhīmī en faveur de la hiérarchisation de l'enseignement dans l'AOMA, marquèrent ce changement de génération²¹⁵. L'AOMA avait désormais instauré des critères de sélection des enseignants et imposé notamment un niveau de diplôme à ses membres. Ceux que Nadjib Achour appelle la « deuxième génération de cadres islamistes »²¹⁶, fut formée et encouragée par la première. Elle constituait dans les années 1950 le gros du corps enseignant, quand les plus anciens se consacraient aux postes de direction et aux structures hiérarchiques de l'association.

Une partie significative de ces jeunes – ils avaient entre 25 et 35 ans au début des années 1950 – était plus proche du mouvement indépendantiste. Nous avons vu les conflits que cela avait pu occasionner à l'Institut Ibn Bādīs²¹⁷. L'installation à la tête de la section parisienne de l'AOMA d'al-Rabī' Būšāma (1916-1959) en 1952, que nous avons étudiée également, fut soutenue par les jeunes membres et sympathisants de la section, comme en témoigne 'Abd al-Ḥāfiẓ Amukrān al-Ḥasanī dans ses *Mémoires de combat*²¹⁸. Il venait redynamiser une section entretenue par le cheikh 'Abd al-Raḥmān al-Ya'lawī, qualifié d'

²¹⁴ BOURDIEU Pierre, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979, p. 530.

²¹⁵ MAUGER Gérard, *Âges et générations*, Paris, La Découverte, coll. Repères, 2015, pp. 49-51.

²¹⁶ ACHOUR Nadjib, *Entre tradition et réforme*, p. 283.

²¹⁷ Voir le chapitre 2. Et ACHOUR Nadjib, *Entre tradition et réforme*, p. 57.

²¹⁸ Voir le chapitre 2.

EL HASSANI Abdelhafid Amokrane, *Mémoires de combat*, Alger, Dar El Oumma, 1998 (en arabe : 1997), pp. 30-32.

« aristocrate » par le militant nationaliste. Dans le cas de la section parisienne, la dichotomie entre jeune génération sensible au MTLD et même militant pour l'indépendance, et l'ancienne génération, symbolisée par al-Ya'lāwī, qui se tient à distance des partis politiques, est flagrante.

Cette nouvelle génération est plus difficile à étudier que la première d'une part en raison des difficultés à identifier individuellement ceux qui la constituent, mais aussi à la constituer comme groupe, d'autre part parce qu'elle n'a pas produit autant d'écrits ou qu'ils sont moins visibles (peut-être parce que moins bien conservés aussi). La guerre d'indépendance freina en effet les possibilités pour cette génération de se réaliser au sein de l'AOMA. Les plus politisés s'inscrivirent rapidement dans la dynamique du FLN, tandis que les autres au mieux poursuivaient leurs activités d'enseignants et d'imams. D'autres encore avaient fui l'Algérie. Les poèmes d'al-Rābi' Būšāmā, l'un des frondeurs, furent publiés à titre posthume dans un recueil²¹⁹, mais on ne trouve pas de recueils d'articles ou d'ouvrages à leurs noms. Certaines figures, devenues emblématiques après l'indépendance (on pense au cheikh Šībān par exemple, qui appartient à cette deuxième génération), ressortent du lot, mais nous avons peu de traces de cet engagement collectif.

Le compte rendu de la réunion de septembre 1954 est donc un premier moyen pour étudier les discours de cette deuxième génération, qui se concentraient sur les conditions d'enseignement. Les pionniers de l'enseignement libre avaient pu vivre des collectes organisées localement ou des aides de grands commerçants ou de familles aisées, parce qu'ils avaient l'enthousiasme d'initier quelque chose de nouveau, de combler un manque et d'offrir des perspectives aux populations. Certains de ces pionniers disposaient d'autres sources de revenus (issus du commerce ou de rentes). Les jeunes enseignants des années 1950, en revanche, n'avaient connu qu'une structure organisée, les recrutant et les soumettant à un règlement défini. S'ils portaient eux aussi le projet de société de leurs aînés, ils entendaient faire valoir leurs droits au sein de l'Association, dont la direction restait aux mains des anciens, particulièrement dans le domaine de l'éducation. Cela était dû à la façon dont s'était structuré ce champ : la première Commission de l'enseignement était dirigée par les plus anciens professeurs, dont l'ancienneté était seule gage de leur légitimité, avant d'être

²¹⁹ QANNĀN Ġamāl (éd.), *al-Rabī' Būšāma, Dīwān al-šahīd*, Alger, Publications du Musée national des Moudjahidine, 1994.

réformée en 1952 pour s'ouvrir plus largement aux détenteurs de diplômes, sous condition d'une expérience sur le terrain.

Une nouvelle réforme des grilles de salaire et de l'ancienneté devenait inévitable en 1954. Les mauvaises conditions de travail des enseignants, sous-payés et parfois même sans traitement de l'AOMA, causaient des mécontentements. Si les salaires dépendaient de l'AOMA et de ses difficultés financières, l'Administration coloniale avait aussi indirectement sa part dans le mécontentement des « tolbas ». Le système de distribution des allocations familiales fut réformé en 1950 puis à nouveau en 1953, de façon à en écarter les enseignants dont les écoles étaient en situation irrégulière par rapport à l'Administration et qui ne disposaient pas d'autorisation individuelle d'exercer. Cette mesure réduit le nombre de professeurs de l'AOMA bénéficiant des allocations familiales à partir d'octobre 1953²²⁰. Privés de ce soutien financier, puis de salaires au moins entre décembre 1953 et février 1954 d'après les sources du renseignement²²¹, les jeunes enseignants tentèrent de s'organiser au sein de l'association, pour la défense de leurs conditions de travail.

Les affaires de l'Association furent reprises en main par le cheikh al-Tabassī, à son retour du Caire. En opposition personnelle avec le cheikh Ḥayr al-Dīn, il était outré par la tenue d'une réunion annuelle du Comité directeur en son absence, et des résolutions prises par l'assemblée. Le compte rendu de la réunion publié dans *al-Baṣā'ir* n° 287 le 1^{er} octobre 1954 fut évidemment épuré de tous ces débats internes au Comité directeur pour n'énumérer que des motions relatives à la situation de l'enseignement en Algérie et des attaques de l'Administration contre les écoles de l'AOMA, au manque de justice, à la situation des partis politiques musulmans et à la situation des pays voisins et du monde musulman plus largement²²².

Abū l-Qāsim Sa'dallāh établit, dans l'article qui accompagne l'édition de l'archive, une comparaison entre le mouvement entamé en 1954 au sein de l'AOMA et la scission au

²²⁰ FR ANOM 93/4496. Police d'État de Constantine Commissaire central, à M. le Préfet de Constantine. Constantine, le 19 juillet 1950. Renseignement.

FR ANOM 93/4499. Préfecture de Constantine, SLNA. Le 23 février 1954. Renseignement.

²²¹ FR ANOM 93/4499. Préfecture de Constantine, SLNA. Le 23 février 1954. Renseignement.

²²² *Al-Baṣā'ir* (rédaction), « *Bayān li-l-nās min al-mağlis al-idārī li-ğam'iyyat al-'ulamā' al-muslimīn al-ğazā'iriyīn* (Déclaration publique du Comité directeur de l'AOMA) », n° 287, 1^{er} octobre 1954, pp. 1-2.

sein du PPA-MTLD causée par la contestation de son dirigeant et l'opposition générationnelle au sein du parti. L'historien allait même jusqu'à écrire, en 1978, que, sans le déclenchement de la révolution, l'AOMA n'aurait pas pu maintenir son unité et que les conditions pour un retour du cheikh al-Ibrāhīmī et la tenue d'une Assemblée générale n'auraient pas été réunies. Si les tensions et scissions sont notoires pour le PPA, la chose était restée méconnue en ce qui concerne l'AOMA « parce qu'elle n'atteignit pas le stade de la scission publique »²²³. Le caractère secret de ces problèmes au sein de la direction de l'AOMA – il fut demandé aux présents de garder secrètes les discussions qui avaient lieu lors de cette réunion de l'association selon le compte rendu – participe de la difficulté à en faire l'histoire. Les sources manquent pour établir avec précision les évolutions des conflits entre dirigeants et de la contestation des enseignants.

Avec cet article, Abū l-Qāsim Sa'dallāh mit ainsi à jour les prémisses d'une contestation de la jeune génération d'enseignants au sein de l'AOMA. Ce phénomène est à rapprocher de la structuration d'un syndicalisme proprement algérien en Algérie, qui émergea de la rivalité entre nationalistes militants du MTLD et communistes, au sein même de la Confédération Générale du Travail (CGT). Les militants nationalistes issus de l'Étoile Nord-Africaine, qui s'était séparée du Parti Communiste en 1928, ne voulaient pas dépendre d'une centrale syndicale de la métropole²²⁴. C'est dans ce contexte que la fronde menée par certains enseignants de l'AOMA en 1954 peut être appréhendée comme une première phase de structuration des enseignants de l'Association. Elle semble s'inscrire dans un mouvement social plus large en Algérie : en 1953, de nombreux mouvements sociaux avaient ponctué l'année en Algérie, chez les dockers, dans la fonction publique, à la poste²²⁵.

La réunion de septembre 1954 n'était pas un cas isolé puisque l'on voit rejaillir cette contestation en 1956, lors de la première journée de l'Assemblée Générale de l'AOMA, dont nous reparlerons dans la partie suivante. « Les tolbas » allèrent en 1956 jusqu'à annoncer leur intention de créer un syndicat de défense, selon les services de renseignement français²²⁶. La

²²³ SA'DALLĀH Abū l-Qāsim, « *Azma ġam 'iyyat al-'ulamā' (...)* », p. 65.

²²⁴ AGERON Charles-Robert, « Vers un syndicalisme national en Algérie (1946-1956) » (1989), in AGERON Charles-Robert, *Genèse de l'Algérie algérienne*, Paris, Bouchène, 2005, pp. 487-500.

²²⁵ TALEB-BENDIAB Ahmed, *Chronologie des faits et mouvements sociaux et politiques en Algérie (1830-1954)*, Alger, Imprimerie du Centre, 1983, pp. 105-115.

²²⁶ FR ANOM ALG Alger 3F/139. Alger, PRG. Alger, le 9 janvier 1956. Note de renseignement.

dénomination par les Renseignements généraux, « les tolbas », laisse penser que les enseignants libres formaient un groupe homogène, qui portait ces revendications au sein de l'Assemblée générale. Deux noms seulement sont cités dans le récit de cette fronde, il s'agit d'al-Rabī' Būšāma et d'Ismā'īl Zakrī. On retrouve d'abord le premier, né en 1916, qui avait été envoyé en France pour prendre la direction de la section parisienne de l'AOMA en 1952, avant d'être écarté et nommé à nouveau en Algérie, pour éviter la trop forte politisation à couleur MTLD de la section²²⁷. Le second, né en 1925, sortait tout juste de la Zaytūna en 1950. Il fut nommé enseignant à Alger, dans une école libre de Belcourt puis de Bologhine, où il se rapprocha du cheikh Saḥnūn (né en 1907). Les jeunes enseignants réagissaient au discours du cheikh al-Tabassī, qui annonçait selon les renseignements :

Malgré les dons et contributions de la population musulmane qui nous est de plus en plus fidèle, notre situation financière n'est pas des plus florissantes ; vous ne recevez pas les émoluments auxquels vos qualités et votre savoir vous donnent droit. Cette situation que nous comprenons ne pourra s'améliorer qu'après le retour au calme. Notre population, qui est de plus en plus tournée vers la lutte pour l'indépendance, accepte tous les sacrifices sans protester. Vous comprendrez donc les raisons qui nous empêchent pour le moment d'augmenter vos traitements, et je ne peux que vous demander de patienter encore quelques temps.²²⁸

Les enseignants s'opposèrent vivement à ce discours. Élément remarquable, le récit de cette séance signale que c'est le cheikh Ḥayr al-Dīn qui imposa le calme aux tolbas, en reprenant les arguments du cheikh al-Tabassī pour s'opposer lui aussi à la formation d'un syndicat. Le cheikh, après une vague de protestations, réussit à leur faire renoncer à leurs projets. Outre le fait qu'il était particulièrement diplomate, le cheikh Ḥayr al-Dīn avait soutenu les revendications des enseignants deux ans auparavant contre al-Tabassī qu'il avait sciemment écarté de la réunion du Comité directeur ; il possédait ainsi la légitimité nécessaire pour se faire entendre par les enseignants excédés. La démarche de ces derniers ne fut pas vaine pour autant, puisqu'une augmentation significative des salaires mensuels des

Le rapport de la PRG, rédigé le lendemain de la réunion, mentionne une source « très sûre ».

Nous ne disposons pas des termes en arabe qui furent utilisés.

²²⁷ EL HASSANI *Abdelhafid Amokrane, Mémoires de combat*, pp. 30-32.

²²⁸ FR ANOM ALG Alger 3F/139. Alger, PRG. Alger, le 9 janvier 1956. Note de renseignement, p. 2.

enseignants fut finalement décidée quelques jours après l'Assemblée générale, le 11 janvier 1956²²⁹.

L'article d'Abū l-Qāsim Sa'dallāh, écrit en 1978 et publié en 1980, allait à contre-courant des récits unifiés sur l'Association des Oulémas à son époque. Nous reviendrons sur la position singulière de Sa'dallāh par rapport à la mémoire de l'AOMA dans notre troisième partie. Grâce à son travail, qui exhume alors une archive inédite, on peut observer dans les années 1950, parallèlement au mouvement national qui s'organise et prend de l'ampleur, une structuration des enseignants de l'AOMA, qui se construit en opposition à la direction de l'AOMA. Réunissant les codes du mouvement social, avec revendications, pression, négociations puis concessions, le mouvement des « tolbas » est représentatif de la politisation accrue au sein de l'AOMA et des tensions qu'elle alimentait, sur fonds de difficultés financières et sociales. Un nombre important de variables entre en jeu pour pouvoir analyser les évolutions de ce mouvement. Si le facteur politique a souvent été relevé, il apparaît que les dimensions sociale et structurelle furent d'une importance tout aussi grande dans les questionnements et bouleversements qui traversèrent l'association à partir de 1954.

²²⁹ FR ANOM ALG Alger 3F/139. Alger, PRG. Alger, le 12 janvier 1956. Note de renseignement.

Conclusion du chapitre 4

Entre 1952 et 1954, lors de sa tournée au nom de l'AOMA dans les pays du Moyen-Orient, le cheikh al-Ibrāhīmī fut accueilli en véritable homme d'État par les pays arabes et leurs représentants au Caire. Son prestige était au plus haut. Les liens tissés avec les représentants de tous les mouvements en présence dans le monde arabe et musulman, du panislamisme au nationalisme arabe, des Frères musulmans au baathistes, et des intellectuels égyptiens réformistes formés en Europe, à Quṭb et al-Mawdūdī. Le cheikh fut donc en contact avec tous les courants, et trouvait les mots pour chacun. Le besoin de modèles de société où l'islam et l'arabe étaient partout était tellement crucial pour les étudiants de l'AOMA, comme en témoigne les récits des jeunes scouts algériens en Égypte en 1953, que le cheikh ne négligeait aucune occasion. Ces contacts permettaient également de financer les envois d'étudiants de l'AOMA et l'envoi en retour de manuels pour les écoles en Algérie.

Dans le petit milieu des Algériens au Caire, l'arrivée au Caire en 1953 de Ben Bella et de Khider, en lien avec les représentants du MTLD, accentua le fossé générationnel qui était déjà présent. Le cheikh al-Ibrāhīmī instaura une charte de bonne conduite des étudiants algériens face à la dispersion qu'il observait : les étudiants prenaient l'argent de la bourse mais abandonnaient les études à la faveur du militantisme, exaltés par le climat d'ébullition nationaliste du Caire. Le déclenchement de l'insurrection au 1^{er} novembre aurait pu aplanir les dissensions personnelles au profit d'un rassemblement pour la cause commune. L'enjeu est d'autant plus crucial qu'il en va, après le 1^{er} novembre 1954, de la poursuite des activités de l'AOMA, dont la surveillance par les autorités est renforcée, comme pour toutes les organisations connues des autorités françaises et identifiées par elles comme dangereuses pour l'opinion.

Avant d'étudier les prises de positions pendant la guerre d'indépendance dans le chapitre suivant, il nous faut rappeler que les questions cruciales étaient davantage liées au fonctionnement de l'association et à des enjeux sociaux. Au sein de la direction, les incompréhensions et reproches se focalisent bien souvent sur l'utilisation de la voiture par tel cheikh pour aller faire une campagne de collecte en région alors qu'un autre en avait besoin²³⁰, sur la répartition des fonds de l'association, sur les mesures à prendre envers les

²³⁰ Lettre manuscrite d'al-' Arbī al-Tabassī, adressée à Aḥmad Tawfiq al-Madanī le 24 février 1955, de Tébessa.

étudiants ou sur la publication d'un article dans *al-Baṣā'ir*. De même, ce sont des revendications sociales que portent la nouvelle génération d'enseignants de l'AOMA, aux réunions de septembre 1954 et janvier 1956.

On assiste à cette période, de tous côtés, à l'émergence d'une nouvelle génération, plus politisée. La répression sanglante des manifestations de mai 1945 en Algérie a marqué cette génération, mais aussi les mouvements de guérilla et de lutte contre le protectorat en Tunisie et au Maroc. La concentration au Caire des différents mouvements nationalistes favorise la diffusion des idées et des modes d'action.

Lettre transmise sur dérogation par Amine Chérif-Zahar, petit-fils d'Aḥmad Tawfīq al-Madanī, qui protège d'un mot de passe les lettres qui contiennent des attaques personnelles ou des informations sensibles.

Conclusion de la première partie

Dans la phase de construction qui suivit la création de l'Association des Oulémas en 1931, l'AOMA développa un réseau d'écoles étendu, qui allait de pair avec des activités culturelles et sportives que l'Association favorisait, comme les partis nationalistes de l'époque. Prônant l'iṣlāḥ, la réforme de l'islam, les Oulémas cherchèrent à cette époque à s'imposer comme les portes paroles des musulmans algériens. Le personnage d'Ibn Bādīs est central dans ce développement de l'AOMA dans les années 1930. C'est par des contacts avec les mouvements politiques comme la Fédération des Elus, le Parti Communiste Algérien, avec qui elle organisa le Congrès Musulman Algériens en 1936, ou encore par moments avec le Parti du Peuple Algérien, que l'AOMA défendit sa vision de l'Algérie musulmane et arabe.

La politisation du mouvement s'accroît avec la présidence d'al-Ibrāhīmī, qui prit part aux AML en 1944. La répression sanglante des manifestations de mai 1945 dans le Constantinois provoqua la rupture de l'union réalisée prudemment avec le PPA autour des AML. Le cheikh al-Ibrāhīmī renforça la structuration de l'Association, et un Comité directeur assez stable autour de lui se maintint entre 1946 et 1956 avec quelques variantes. La création de l'Institut Ibn Bādīs, établissement d'enseignement complémentaire, à Constantine en 1947 fut un symbole de la réussite de l'AOMA. Son activité éducative, en plein essor, fut coordonnée et hiérarchisée dans une orientation résolument ambitieuse, malgré les réclamations des enseignants quant aux salaires trop faibles et aux difficultés sur le terrain.

L'Institut Ibn Bādīs fut le point de départ d'une politique d'envoi d'étudiants, préexistante sous une forme beaucoup plus modeste, que favorisa l'installation du cheikh al-Ibrāhīmī en 1952 au Caire, capitale du nationalisme arabe. Il se chargeait d'y représenter l'AOMA et plus largement l'Algérie auprès des représentants des pays arabes et musulmans. Lors de son séjour au Caire qui se prolongea jusqu'au déclenchement de la guerre d'indépendance et au-delà, il fit plusieurs tournées pour rendre visite aux officiels des pays du Moyen-Orient. De nombreux contacts se nouèrent alors entre le cheikh et les responsables politiques et religieux les plus influents de l'époque. En son absence, l'Association en Algérie connut des difficultés liées à des rivalités internes et aux difficultés des enseignants. En charge au Caire de la gestion des bourses d'étudiants offertes par la Ligue arabe pour tous les

Algériens en séjour d'études au Moyen-Orient, le cheikh al-Ibrāhīmī fut lui-même dépassé par une nouvelle génération de militants indépendantistes qui entendait représenter l'Algérie. Le déclenchement de la guerre d'indépendance en novembre 1954, pour laquelle le cheikh al-Ibrāhīmī prit position très tôt, accéléra le cours des événements pour l'AOMA.

**Partie II. De la guerre d'indépendance au
nouvel État indépendant : la défense de l'islam
et de la langue arabe, une constante**

Chapitre 4. L'Association des Oulémas dans la guerre d'indépendance : engagements individuels, prudence collective

L'histoire proche, indissolublement constitutive de la conscience collective du présent, est toujours une histoire subjective. Mais quand il s'agit d'une histoire de résistance et de guerre, personne ne s'étonnera que cette histoire soit chargée de passion.¹

La question du positionnement de l'AOMA dans la guerre d'indépendance est un pont-aux-ânes très ancien. Les prises de parole sur le mouvement national et la construction de l'histoire nationale reflétèrent longtemps les divisions politiques de l'Algérie indépendante. Dans une société où le repère national reste la lutte d'indépendance, chacun se doit d'y avoir participé et de pouvoir le prouver. Les accusations portant sur le caractère mensonger de certains témoignages, à propos des engagements des uns ou des autres dans la lutte, sont encore aujourd'hui monnaie courante dans la presse algérienne². Les anciens membres de l'AOMA, ou leurs sympathisants, eurent comme les autres, et même davantage (étant donné les accusations), à cœur de démontrer l'implication de leur mouvement dans le mouvement national, que ce soit par l'effort de renaissance culturelle et religieuse, ou par les discours et les actes révolutionnaires³. James McDougall a montré en 2004 comment certains Oulémas

¹ HARBI Mohammed, *L'Algérie et son destin*, Paris, Arcantère Editions, 1992, p. 26.

² On citera à titre d'exemple l'article de Younes Hamidouche dans *La Tribune*, le 4 décembre 2004, intitulé « Algérie : la polémique sur les "faux moudjahidine" persiste », <http://fr.allafrica.com/stories/200412060088.html>, consulté le 2 décembre 2015, ou les articles parus dans *Algérie Focus* à l'été 2014 : LE BRET Philippine, « L'État algérien refuse de traquer les faux moudjahidines », *Algérie Focus*, 2 juillet 2014, <http://www.algerie-focus.com/2014/07/tayeb-zitouni-pas-de-reouverture-de-la-procedure-didentification-des-moudjahidines/>, consulté le 2 décembre 2015 ; Rédaction d'*Algérie Focus*, « Entretien. Benyoucef Mellouk : "Au sein du régime, les faux moudjahidine occupent des postes clés" », 2 juillet 2014, <http://www.algerie-focus.com/2014/07/entretien-benyoucef-mellouk/>, consulté le mercredi 2 décembre 2015.

³ SA'DALLĀH Abū l-Qāsim, *Abḥāt wa ārā' fī tārīḥ al-Ġazā'ir*, [Recherches et opinions sur l'histoire de l'Algérie], Beyrouth, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1990, tome 4, pp. 414-418, et *La montée du nationalisme en Algérie*, Alger, Entreprise Nationale du Livre, 1983, 371 pages.

ŠĪBĀN 'Abd al-Raḥman, *Ḥaqā'iq wa abāṭil (Vérités et mensonges)*, Alger, Thala Editions, 2009, 348 pages.

Parti du Front de Libération Nationale, Organisation nationale des moudjahidine, *al-Multaqā al-waṭanī al-tānī li-tārīḥ al-tawra (Le deuxième colloque national sur l'histoire de la révolution)*, 8-10 mai 1984, « *Tadaḥḥul al-*

s'étaient même placés, par l'écriture de leurs mémoires et de l'histoire, au centre de la lutte pour l'indépendance, alors qu'ils furent contraints à soutenir le FLN malgré leurs réticences, en particulier sur la lutte armée. Il évoque la figure d'al-Madanī en particulier, qui se présente dans ses mémoires en 1976 comme un révolutionnaire, tandis qu'il prônait la négociation dans les premières années de la guerre d'indépendance⁴.

En suivant les sources produites par l'AOMA elle-même, nous retracerons dans ce chapitre les évolutions, les positionnements et les dissensions au sein de la direction de l'association. Il convient de rappeler que les sources sur lesquelles nous travaillons ne nous permettent pas ou peu d'observer les comportements de la base des partisans de l'association. Nous obtenons toutefois quelques éléments à ce sujet au travers des archives de renseignement, que nous analyserons quand cela est possible.

Au-delà des querelles cherchant à distinguer le « vrai » du « faux » dans la construction commune de la nation et de son histoire, mais qui n'intéressent pas l'historien en soi autrement que comme révélatrices d'enjeux de pouvoir⁵, ce chapitre permettra de mieux comprendre les différents positionnements au sein de l'AOMA. L'Association n'était pas plus qu'un autre mouvement, un monolithe qui agirait naturellement d'une pièce. Par les hésitations, les actions collectives, les conflits parfois, nous voulons, par l'étude de l'AOMA dans la guerre de libération, retracer d'abord des parcours, et comprendre les enjeux liés à cette période cruciale de l'histoire algérienne. Un soin particulier s'attachera à l'étude des positionnements politiques des anciens de l'AOMA dans l'Algérie indépendante.

Surpris par le déclenchement de la lutte armée, les Oulémas prirent des positions publiques depuis Le Caire dès novembre 1954, avant de convenir à Alger d'un texte commun lors d'une Assemblée générale de l'AOMA en janvier 1956. Entre novembre 1954 et janvier 1956, soit pendant treize mois, les articles publiés dans *al-Baṣā'ir* marquaient certes un soutien à la lutte pour l'indépendance, mais qui ne s'étendait pas aux moyens employés, ni à ses représentants auto-proclamés. Les initiatives individuelles purent être causes de conflits au

ṣayḥ Aḥmad Ḥammānī (intervention du cheikh Aḥmad Ḥammānī) », édité par le service des médias, de la culture et de la création, 1984, vol. 3, pp. 52-56.

⁴ McDOUGALL James, « S'écrire un destin : l'Association des 'ulama dans la révolution algérienne », *Bulletin de l'IHTP*, juin 2004, n° 83, en ligne. <http://www.ihtp.cnrs.fr/spip.php%3Farticle327&lang=fr.html>

⁵ VINCE Natalya, *Our Fighting Sisters*, Manchester, Manchester University Press, 2015, p. 246.

sein du Comité directeur de l'association. Elles exacerbèrent des désaccords déjà existants, liés à la définition des relations avec les nationalistes et du rôle de l'AOMA sur la scène politique algérienne. Le séjour au Caire d'al-Ibrāhīmī créa aussi un certain décalage entre la direction du Caire et celle d'Alger au sein de l'association. Cette distance entre le discours officiel et le terrain put être source de malentendus et de tensions sans toutefois mettre en danger l'existence de l'AOMA.

La prise de position publique de janvier 1956 en faveur du FLN accentua la pression de l'Administration coloniale sur l'association, déjà en prise de longue date avec des difficultés financières. Les préfets firent fermer des écoles, *al-Baṣā'ir* cessa de paraître en avril 1956, et l'association perdit peu à peu toutes ses capacités d'action propre. Elle ne fut pas pour autant dissoute par les autorités, mais semble avoir disparu, s'être fondue dans le paysage, sans laisser de traces d'une éventuelle autodissolution. Les tensions de la guerre, la suspension des moyens d'action de l'AOMA, tout comme les retours du Moyen-Orient ou la sorti de prison de la plupart de ses membres bouleversèrent définitivement ses repères à l'indépendance.

I. L'AOMA dans la guerre d'indépendance : un engagement progressif face à des enjeux de pouvoirs

Le Front de Libération Nationale, dont le nom apparut pour la première fois sur un tract à la Toussaint 1954, au moment du déclenchement par un petit groupe de l'insurrection armée, était composé de militants issus du PPA-MTLN. Ce parti avait connu dans les années 1948-1954 des crises importantes. Après les débats autour de l'insurrection armée et la création de l'Organisation Spéciale (OS) en 1947, démantelée en 1950, le parti fut en proie en 1949 à une crise de démocratie interne, appelée traditionnellement la « crise berbériste »⁶. Peu à peu, une rupture entre le Comité central et Messali et ses partisans se creusa. Au Congrès d'Alger, en avril 1953, la direction du parti affirma une ligne légaliste, de participation aux élections et d'alliance avec les partis nationaux. Cette ligne était contestée par Messali, en France, qui condamnait l'embourgeoisement de la direction du parti. Les dirigeants du Comité central souhaitaient au contraire démocratiser le parti et accusaient Messali de culte de la personnalité. Les positionnements ne furent pas toujours tranchés chez les militants, perdus dans ce parti en crise. Une troisième force fut créée en mars 1954, le Comité Révolutionnaire d'Unité et d'Action (CRUA), qui se disait neutre par rapport à l'opposition entre Centralistes et Messalistes, mais servit de faire valoir au Comité central. Ce sont les partisans de l'insurrection immédiate au sein du CRUA qui se regroupèrent à part et organisèrent le 1^{er} novembre 1954. Ils forment les premiers éléments du FLN⁷.

Le positionnement de l'AOMA dans la guerre d'indépendance est une question largement débattue en Algérie depuis l'indépendance, comme pour tous les mouvements préexistants au FLN. En 1984, le cheikh Ḥammānī intervint avec fermeté au Congrès du FLN, au cours duquel des réserves sur la participation de l'AOMA à la guerre d'indépendance avaient été émises par des militants, pour affirmer le rôle actif de l'Association dans la guerre

⁶ Cf. GUENOUN Ali, *Une conflictualité interne au nationalisme radical algérien : "La question berbère/kabyle" de la crise de 1949 à la lutte pour le pouvoir en 1962*, thèse sous la direction de Omar Carlier, 2015, Sorbonne - Paris I, n. p.,

⁷ HARBI Mohammed, *Le FLN, Mirage et réalité*, Paris, Éditions J.A., 1985 (1980), 446 p.

HARBI Mohammed, *Aux origines du FLN, Le populisme révolutionnaire en Algérie*, Paris, Christian Bourgeois, 1975, 313 p.

d'indépendance⁸. On pourrait penser qu'aujourd'hui cette question est devenue secondaire, mais les enjeux de mémoire autour de la guerre d'indépendance sont tels pour la définition de la légitimité des uns et des autres en Algérie, que l'on ne peut faire l'impasse sur une telle question.

En 1968, Ahmed Nadir, qui préparait en même temps qu'Ali Mérad une thèse à Paris III sur l'Association des Oulémas, consacrée au rôle de l'AOMA dans la formation de l'idéologie nationale, dédia une partie de son premier chapitre à la guerre de libération et à la participation qu'y tint l'AOMA⁹. Il fit ensuite de ce développement un article publié en 1975 à Tunis dans la *Revue d'histoire maghrébine*¹⁰. À cette époque, il relevait que la quête de pouvoir « à tous les niveaux de la vie nationale [étant devenue] la principale préoccupation, le témoignage sincère n'existe pas et fait place à des déclarations où l'on essaie de se disculper et de calomnier les autres. » Nadir établissait que, du point de vue des sources écrites, puisque la sincérité des témoignages oraux était si difficile à établir, « la contribution du Mouvement réformiste [à la guerre] apparaît insignifiante ». Ahmed Nadir concluait en 1975 que l'AOMA avait eu une grande part dans la préparation des esprits à la lutte nationale, mais que les Oulémas avaient gardé une position attentiste après le déclenchement du mouvement armé. Nous reviendrons plus loin sur cette affirmation, à la lumière des sources écrites dont nous disposons aujourd'hui : les débats algériens des années 1980 sur la participation de l'AOMA à la guerre dans lesquels des acteurs de l'AOMA prirent la parole, les quelques correspondances mises en ligne par des héritiers et la publication des *Œuvres complètes* du cheikh al-Ibrāhīmi (1997) apportent un nouvel éclairage à l'histoire de l'AOMA dans la guerre d'indépendance.

La construction de l'histoire nationale algérienne mit l'accent sur le rôle des organisations politiques dans la guerre. James McDougall est revenu sur cette question dans

⁸ Parti du Front de Libération Nationale, Organisation nationale des moudjahidine, *al-Multaqā al-waṭanī al-ṭānī li-tārīḥ al-tawra* (Le deuxième colloque national sur l'histoire de la révolution), 8-10 mai 1984, « *Tadaḥḥul al-ṣayḥ Aḥmad Ḥammānī* (intervention du cheikh Aḥmad Ḥammānī) », édité par le Service des médias, de la culture et de la création, Alger, 1984, vol. 3, pp. 52-56.

⁹ NADIR Ahmed, *Le Mouvement réformiste algérien*, 548 p.

¹⁰ NADIR Ahmed, « Le mouvement réformiste algérien et la guerre de libération nationale », *Revue d'histoire maghrébine*, n° 4, juillet 1975, Tunis, pp. 174-183.

un article publié dans le *Bulletin de l'IHTP* en 2004¹¹. Il y présentait les conclusions d'historiens du mouvement national concernant la participation de l'AOMA :

L'on sait bien, depuis que l'on dispose d'une littérature historique critique abondante sur la guerre d'Algérie, combien était réduit le rôle que jouèrent, dans le développement du mouvement révolutionnaire algérien, les 'ulama, savants docteurs de la loi islamique. Les historiens sont tous d'accord ou presque, avec des exceptions qui s'articulent sur des prises de position plus ou moins affirmées autour de la valeur de la contribution des réformistes à l'histoire du nationalisme. Pour Mahfoud Kaddache, leur ambiguïté politique est palliée par leurs contributions dans le domaine de la culture¹² ; c'est la voie du milieu, avec d'un côté un Abdelkader Djeghloul (« les oulama sont parfois bizarrement considérés comme des nationalistes »¹³) et de l'autre un Belqasim Saadallah (« sans l'Association des 'ulama, l'Algérie en 1954 n'aurait été qu'une plume emportée par le vent »¹⁴).

L'article de James McDougall s'attache à voir « dans la rencontre des 'ulama avec le nationalisme révolutionnaire un moment-clé dans la constitution du champ politique algérien ». Pour comprendre comment ce moment a été reconstruit, il ne s'agit pas seulement d'établir comment l'AOMA a réagi au déclenchement de la guerre d'indépendance et s'y est insérée ou pas. C'est aussi en observant comment l'histoire de la guerre d'indépendance et de l'Association des Oulémas s'est écrite depuis 1962 que l'on saisit les enjeux politiques de l'Algérie contemporaine.

¹¹ McDOUGALL James, « S'écrire un destin : l'Association des 'ulama dans la révolution algérienne », *Bulletin de l'IHTP*, juin 2004, n° 83, en ligne. Url : <http://www.ihtp.cnrs.fr/spip.php%3Farticle327&lang=fr.html> Consulté le 20 mai 2016.

¹² KADDACHE Mahfoud, *Histoire du nationalisme algérien. Question nationale et politique algérienne, 1919 - 1951*, vol. 2, Alger, ENAL, 1993 (1980), p. 223.

¹³ DJEGHLOUL Abdelkader, « La Formation des Intellectuels algériens modernes, 1880-1930 », *Revue algérienne des Sciences juridique, économique et politique*, 22, 4 (décembre 1985), pp. 639-664 ; citation p. 657. Cité par McDOUGALL James, « S'écrire un destin : l'Association des 'ulama dans la révolution algérienne », *Bulletin de l'IHTP*, juin 2004, n° 83, en ligne. Url : <http://www.ihtp.cnrs.fr/spip.php%3Farticle327&lang=fr.html> Consulté le 20 mai 2016.

¹⁴ SA'DALLAH Belqasim, « Ğam'iyat al-'ulamâ wa 'l-siyâsa », [« l'Association des 'ulama et la politique »] in *Abhâth wa ârâ fî ta'rîkh al-Ġazâ'ir*, [Recherches et opinions sur l'histoire de l'Algérie], 4 tomes, Beyrouth, Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1990, tome 4, p. 414-418. Cité par McDOUGALL James, « S'écrire un destin : l'Association des 'ulama dans la révolution algérienne », *Bulletin de l'IHTP*, juin 2004, n° 83, en ligne. Url : <http://www.ihtp.cnrs.fr/spip.php%3Farticle327&lang=fr.html> Consulté le 20 mai 2016.

1.1 Le déclenchement de la révolution en novembre 1954 : se positionner dans un champ politique en brutale mutation (1954-1955)

Le 1^{er} novembre 1954, al-Ibrāhīmī et al-Tabassī étaient en pleine organisation d'une mission d'étudiants pour Le Caire, par télégrammes interposés¹⁵. Le déclenchement de la lutte armée par un groupe se revendiquant comme représentants de la nation algérienne et annonçant la création du Front de Libération Nationale, seule organisation légitime dans la lutte pour l'indépendance, ne pouvait que déconcerter, pour le moins, l'association. L'emploi de la violence fut condamné très vite dans les éditoriaux d'*al-Baṣā'ir*. Mais bien que les déclarations se multiplièrent aussi pour partager le constat de l'échec des négociations avec les autorités coloniales, et donc plaider en faveur de l'accès à l'indépendance.

Les Oulémas s'étaient pourtant vus eux-mêmes comme les représentants légitimes du peuple algérien musulman, et c'est comme tel qu'ils avaient construit ainsi leurs interventions dans les différentes commissions gouvernementales pour les réformes, évoquées dans la partie précédente. Si les rivalités de leadership et de stratégies n'étaient pas nouvelles, celle qui se présentait était d'un nouvel ordre. Le FLN posait une légitimité révolutionnaire, par la lutte armée, et s'imposait à la population algérienne. Les Algériens, bientôt, ne purent qu'adhérer qu'adhérer à la lutte du FLN ou être perçus comme ennemi¹⁶. Cette radicalisation de la lutte d'indépendance bouscula l'AOMA, sans toutefois lui faire perdre pied. Aux yeux de ses dirigeants, le principal était de continuer sur le chemin tracé par les années du cheikh al-Ibrāhīmī au Caire, les missions étudiantes et la représentation dans le monde musulman.

La stratégie que l'AOMA avait jusque là défendue en Algérie était une alliance durable avec l'UDMA, contestée à partir de 1947 par certains enseignants et étudiants de l'association qui lui préféraient le PPA-MTLD et la revendication de l'indépendance. Se plaçant au-dessus des partis, l'Association avait ainsi voulu se protéger des attaques et des

¹⁵ Ils échangeaient des télégrammes conservés aux ANOM : FR ANOM 93/4509. Bordereaux de télégrammes, envoyés du Caire par al-Ibrāhīmī à al-Tabasi les 26, 29 et 30 octobre 1954, et les réponses envoyées de Constantine par al-Tabassī les 28, 31 octobre et 2 novembre 1954.

¹⁶ Voir le texte en français de la Proclamation du FLN, sur le site de la présidence algérienne, consulté le 25 avril 2016 :

<http://www.elmouradia.dz/francais/symbole/textes/1nov54.htm>

compromissions, dans sa défense d'une identité arabe et musulmane de l'Algérie. Le cheikh al-Ibrāhīmī poursuivait dans cette même logique son action au Caire : revendication de la gestion des bourses d'étudiants par l'AOMA quelles que soient leurs affiliations politiques¹⁷, multiplication des contacts à l'étranger, fréquentation des milieux nationalistes arabes avec les Algériens présents au Caire, rapprochement avec les organisations islamiques (Frères musulmans).

En application de la déclaration du FLN au 1^{er} novembre 1954, la politique que le Front mena pour asseoir sa légitimité alla jusqu'aux menaces verbales et physiques envers les personnalités les plus critiques ou jugées les moins actives. Gilbert Meynier évoque les menaces d'assassinat en août 1955 que le chef de la wilaya 2 fit porter – et pour le premier mettre à exécution – sur Allaoua Abbas et M^e Hadj Saïd, notables du Constantinois, ainsi que sur le cheikh al-'Abbās, de l'AOMA¹⁸. L'AOMA fut une des premières cibles de l'action du FLN, pour deux raisons. La première était sa force, symbolique, d'autorité religieuse et morale, dont le Front avait précisément besoin pour rallier les populations à la lutte. La seconde était la proximité du cheikh al-Ibrāhīmī avec les représentants UDMA et messalistes au Caire. Les réseaux traditionnels, certes bouleversés par l'entrée dans la lutte armée, n'apparurent pas immédiatement obsolètes aux acteurs. Leur cadre de pensée et d'action s'était construit depuis les années 1945 autour de pôles, que la guerre d'indépendance déplaçait.

Durant les premières années, il apparaît clairement, comme l'a relevé James McDougall, que les dirigeants de l'AOMA espéraient « trouver dans l'insurrection, qu'ils avaient sans doute imaginée de courte durée, un facteur d'accélération de leurs propres idées »¹⁹. Parce qu'ils étaient engagés de longue date dans des dynamiques politiques de réappropriation du domaine religieux en Algérie colonisée, qu'ils s'étaient construits en opposition à la radicalité du nationalisme indépendantiste, qu'ils avaient entamé un processus de réforme totale de la société algérienne par la quête de l'identité « authentique », les Oulémas ne pouvaient pas adhérer immédiatement et unanimement au Front de Libération

¹⁷ Voir AL-DIB Mohamed Fathi, *Abdel Nasser et la révolution algérienne*, Paris, l'Harmattan, 1986, pp. 49-50 ; HARBI Mohammed et MEYNIER Gilbert, *FLN Documents et Histoire, 1954-1962*, Paris, Fayard, 2004, pp. 776-779.

¹⁸ MEYNIER Gilbert, *Histoire intérieure du FLN*, Paris, Fayard, 2002, pp. 187 et 189.

¹⁹ McDOUGALL James, « S'écrire un destin : l'Association des 'ulama dans la révolution algérienne ».

Nationale. L'annonce publique du soutien de l'AOMA au FLN en janvier 1956 fut donc le résultat d'un processus d'adaptation aux nouvelles conditions politiques. Il faut enfin distinguer la perception globale d'un mouvement qui tarderait à s'engager en faveur du Front, des initiatives individuelles diverses, parfois menées collectivement mais pas au nom du collectif que représente l'association.

La réaction de l'AOMA au déclenchement de l'insurrection du 1^{er} novembre 1954 : une répartition des rôles entre Le Caire et Alger

Le Bureau de l'AOMA au Caire – soit al-Ibrāhīmī et al-Wartilānī – émit une déclaration publique dès le 2 novembre 1954, en réaction aux événements du de la veille²⁰. Le Président de l'AOMA intervint donc du Caire, sans que l'on sache si les représentants de l'AOMA en Algérie s'étaient prononcés. Dans un style très érudit, al-Ibrāhīmī et al-Wartilānī reprirent dans ce communiqué les thèmes qui étaient les leurs au Caire depuis plusieurs années. Utilisant le terme de *tawra* (révolution), qui marque une reconnaissance des événements et de leurs initiateurs, ils ne mentionnent pourtant pas explicitement le Front de Libération National, ni le texte diffusé par le FLN au lendemain du 1^{er} novembre. L'introduction de cette déclaration est consacrée à la situation en Algérie et à l'expression de la solidarité des Algériens exilés avec leurs compatriotes :

Quant à nous, les exilés d'Algérie, par Dieu, c'est comme si le vent d'ouest nous avait porté – lorsque nous avons reçu la nouvelle – les effluves du sang, ce que nous inhalions s'associait à ce que nous entendions et lisions, et cela fit resplendir un sentiment enflammé, nous nous sentions, au Caire, comme si nous étions sur les lieux (*mawaqī' al-nār*) à Khenchela et Batna.²¹

²⁰ AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr et AL-WARTILĀNĪ al-Fuḍayl, « *Maḥādi' al-tawra fī al-Ġazā'ir, bayān min maktab ḡam 'iyyat al-'ulamā' al-ḡazā' iriyyīn bi-l-Qāhira* (Principes de la révolution en Algérie, déclaration du Bureau de l'AOMA au Caire) », *Ātār al-Imām Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī*, vol. 5 (1954-1964), pp. 37-39.

²¹ AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr et AL-WARTILĀNĪ al-Fuḍayl, « *Maḥādi' al-tawra fī al-Ġazā'ir, bayān min maktab ḡam 'iyyat al-'ulamā' al-ḡazā' iriyyīn bi-l-Qāhira* (Principes de la révolution en Algérie, déclaration du Bureau de l'AOMA au Caire) », *Ātār al-Imām Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī*, vol. 5 (1954-1964), p. 37.

Les deux cheikhs ne sont pas sur place. L'expression de cette solidarité et des sentiments éprouvés « comme si » tous deux se trouvaient en Algérie témoigne de leur malaise de se trouver à l'étranger en de telles circonstances. Ils cherchent ainsi à démontrer l'inéluctabilité de la fin de la colonisation et assimilent la colonisation française à « l'esprit du diable (*'aql al-šayṭān*) » alors que l'action révolutionnaire est issue de la volonté de Dieu. Ils concluent leur texte par un paragraphe sur ce que la France a voulu faire et dire des populations du Maghreb, « *fa kaḍḍabahā Allāh* (Dieu l'a fait mentir) »²².

D'un malaise, le texte finit par faire une force avec la volonté d'inscrire la lutte de l'Algérie dans l'espace nord-africain dans un premier temps, et dans l'espace arabe plus largement. Dès le quatrième paragraphe, la déclaration monte en généralité. Elle évoque Tunis, puis Marrakech²³, comme des coups de semonce préalables à cette révolution algérienne, dans une action parallèle contre la colonisation française. L'Afrique du Nord (*al-šamāl al-ifrīqī*), séparée de son arabité et de l'islam par l'action des colonisateurs, fut créée unie par Dieu (*uḡtumi 'at fī kull šay' wa huwa min šan 'i Allāh*), rappellent-ils. Enfin, le nom de Ğamāl 'Abd al-Nāšir (Nasser) revient par deux fois dans le texte d'al-Ibrāhīmī et al-Wartilānī, pour l'exemple de la révolution égyptienne et pour son soutien de la lutte indépendantiste. Les gouvernements de l'Orient arabe, soutiennent les deux cheikhs, sont prêts à dépenser une partie de leurs richesses pour leurs frères du Maghreb, et de Palestine. Ce n'est pas la première fois que nous croisons cette comparaison entre Maghreb et Palestine chez les nationalistes algériens²⁴. Elle marque le rattachement du Maghreb arabe au Machrek. Les combats des uns sont les combats des autres, face à l'impérialisme et à la colonisation.

De telles déclarations ne constituaient pas de la part de leurs auteurs un blanc-seing pour le FLN. Les Oulémas entendaient mener, comme ils l'avaient toujours fait, leur propre

²² AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr et AL-WARTILĀNĪ al-Fuḍayl, « *Maḥādi' al-tawra fī al-Ġazā'ir, bayān min maktab ḡam 'iyyat al-'ulamā' al-ḡazā'iriyyīn bi-l-Qāhira* (Principes de la révolution en Algérie, déclaration du Bureau de l'AOMA au Caire) », *Āṭār al-Imām Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī*, vol. 5 (1954-1964), p. 39.

²³ À Tunis, des violences se multiplièrent contre des propriétés françaises courant 1952. Le gouvernement français concéda « l'autonomie interne » aux Tunisiens en juillet 1954, premier pas vers l'indépendance. Le Maroc fut aussi le théâtre d'une lutte nationaliste armée à partir de 1952, et en 1954, des militants indépendantistes s'attaquèrent à Marrakech aux responsables de l'exil du sultan Muḥammad Ibn Yūsuf, le Glaoui et le Résident général.

²⁴ Voir le chapitre 2.

action, en soutien à la lutte pour l'indépendance, mais au sein de l'AOMA. Trois jours après, *al-Baṣā'ir* du 5 novembre 1954 consacra un article aux « événements du 1^{er} novembre 1954 ». Circonspecte, la rédaction se contentait de rapporter les faits ville par ville, à partir de la presse et des agences d'information, pour ne pas passer sous silence ce qui se passait en Algérie tout en admettant ne pouvoir le commenter, par manque d'informations précises²⁵. Le 11 novembre, cet article fut repris par le Bureau du Caire de l'AOMA qui venait de recevoir le numéro. Al-Ibrāhīmī et al-Wartilānī le diffusèrent, précédé d'une introduction, qui laisse à penser que cet article était le premier à leur fournir des détails sur le déroulement de la nuit du 1^{er} novembre. Leur introduction déduisait du récit des faits, tel qu'il apparaissait dans l'article d'*al-Baṣā'ir*, la nature « populaire (*ša'biyya*) » de la révolution, « sans emprise des influences partisans (*ḥizbiyya*) ». Il y eut donc dès les premiers jours suivant le déclenchement de la révolution un échange entre Le Caire et Alger pour assurer l'unité des déclarations de l'AOMA. Cet échange était toutefois ralenti par les conditions de communication, par courrier, notamment par le biais de la France, et par remise en main propre²⁶.

Au Caire, le cheikh al-Ibrāhīmī et al-Fuḍayl al-Wartilānī avaient lancé le 15 novembre un appel à la lutte armée pour l'indépendance de l'Algérie, qui rappelait les méfaits de la colonisation par la France et ses attaques envers la religion musulmane, et se concluait ainsi :

(...) Face à la France, vous êtes dans une situation où vous n'avez pas le choix et où la mort est le résultat. Choisissez une mort digne plutôt qu'une vie de servitude (*'ubūdiyya*), qui est pire que la mort. Allez, avec la bénédiction de Dieu, avec son aide et son succès, vers le champ de la lutte armée, qui est le chemin unique vers l'un des deux mérites : la mort, après laquelle il y a le Paradis, ou la vie dans la fierté et la dignité.²⁷

²⁵ *Al-Baṣā'ir* (rédaction), « *Hawādīt al-layla al-laylā', 1 nufāmar 1954* (Les événements de l'obscur nuit du 1^{er} novembre 1954) », n° 292, 5 novembre 1954, pp. 1-2.

²⁶ Les conditions d'envoi du courrier sont mentionnées dans une lettre manuscrite adressée du Caire par le cheikh al-Ibrāhīmī à Aḥmad Tawfīq al-Madanī en juin 1955.

Lettre de Muḥammad al-Baṣīr al-Ibrāhīmī à Aḥmad Tawfīq al-Madanī Le Caire, le 18 juin 1955. Publiée par Amine Chérif-Zahar sur le site elmadani.org : <http://www.elmadani.org/fr/lettres-de-cheikh-mohamed-el-bachir-el-ibrahimi/> Consulté le 10 mai 2016.

²⁷ AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Baṣīr et AL-WARTILĀNĪ al-Fuḍayl, « *Nidā' ilā l-ša'b al-ġazā'irī l-muġāhid* (Appel au peuple algérien combattant) », *Ātār al-Imām Muḥammad al-Baṣīr al-Ibrāhīmī*, vol. 5 (1954-1964), pp. 33-36.

Loin de cette incitation au combat, et même au martyre, le point de vue des Oulémas restés en Algérie fut plus nuancé. En décembre 1954, un éditorial d'*al-Baṣā'ir*, dont on sait qu'ils étaient rédigés par al-Madanī, annonçait craindre l'évolution de la situation en Algérie, la violence et l'assassinat d'innocents : « Je crains ce que nous craignons [tous], que l'on passe rapidement du premier cycle au deuxième, qui est celui de l'agression personnelle (*al-'udwān al-ṣaḥṣī*) et de l'assassinat terroriste (*al-fatḥ al-irhābī*) »²⁸. L'article impute ensuite la responsabilité des violences au gouvernement, qui réagit par la force au lieu d'écouter les revendications politiques, sociales et économiques.

Il ne faudrait pas pour autant croire à une division entre la direction au Caire et celle d'Alger : outre les journaux, des lettres manuscrites conservées par la famille d'Aḥmad Tawfīq al-Madanī témoignent d'une communication ininterrompue entre le cheikh al-Ibrāhīmī et al-Madanī. Les échanges de télégrammes et de courriers – du moins ceux dont la trace a été conservée – témoignent de ce que le cheikh garde un rôle central. Il est consulté pour les grandes comme les petites décisions par les membres du Comité directeur en Algérie. Aḥmad Tawfīq al-Madanī a souhaité mettre en avant cette union avec al-Ibrāhīmī dans le troisième volume de ses mémoires. Il y publie notamment un extrait d'une lettre personnelle, un véritable satisfecit qui lui avait été adressé par le cheikh al-Ibrāhīmī, « pour que les chercheurs et les gens sachent que nous avons pendant la grande bataille de libération une seule pensée, un seul cœur, une seule main »²⁹. Si la mise en scène de soi est le propre des mémoires personnels, exercice dans lequel al-Madanī excelle, les correspondances mises à disposition du public³⁰ témoignent de la position du cheikh al-Ibrāhīmī dans l'AOMA dans ces années-là. Il continuait à diriger le mouvement depuis Le Caire, malgré la distance. Des affinités personnelles et des stratégies de placement au sein de l'AOMA peuvent bien sûr expliquer ces échanges nourris et cette déférence maintenue malgré l'absence du cheikh : il est aussi indéniable qu'il restait le Président effectif de l'association.

La rédaction d'*al-Baṣā'ir* aurait ainsi reçu des consignes de prudence de la part du cheikh al-Ibrāhīmī, pour protéger l'AOMA en Algérie. Une note de renseignement de la PRG

²⁸ *Al-Baṣā'ir* (rédaction), « *Fī muftaraq al-turuq* (À la croisée des chemins) », n° 298, 24 décembre 1954, p. 1.

²⁹ AL-MADANĪ Aḥmad Tawfīq, *Ḥayāt kifāh*, vol. 3, p. 88.

³⁰ Par Amine Chérif-Zahar sur le site elmadani.org.

mentionne une réunion du comité de rédaction d'*al-Baṣā'ir* à Alger, le 23 avril 1955, soit après la décision du gouvernement français d'appliquer l'état d'urgence à certaines régions de l'Algérie.

Cheikh TOUFIK EL MADANI a déclaré qu'à son avis il y aurait lieu de se montrer extrêmement prudent [...] « Il faut, a-t-il souligné, continuer d'appliquer les instructions données il y a quelques temps par le Cheikh BRAHIMI Bachir en attendant d'être éclairé sur l'influence que pourrait avoir sur la liberté de la Presse cette décision du Gouvernement Français ». ³¹

Aḥmad Tawfīq al-Madanī rappelle dans *Ḥayāt kifāh* qu'il a été responsable des éditoriaux pendant toute cette période et qu'il a dû modérer ses propos, de façon à faire passer le message de l'AOMA sans subir frontalement la censure française. C'est ce qui apparaît également dans la note de renseignement citée plus haut, qui atteste la création d'une « sorte de service de censure dont la mission consistera à écarter systématiquement et jusqu'à nouvel ordre les articles par trop nationalistes envoyés par certains correspondants »³². Al-Madanī soutient pourtant (mais *a posteriori*) qu'il faisait parvenir ses éditoriaux à un chargé du FLN qui vérifiait son travail. Il estime ainsi avoir réussi le pari de plaire au FLN sans pour autant « donner la possibilité aux Français la possibilité de frapper un grand coup contre l'AOMA »³³.

Poursuivre la défense des revendications et des alliances traditionnelles de l'AOMA

La pression était donc forte en présence directe du pouvoir colonial. Les membres de l'AOMA restés en Algérie durent composer avec les risques importants de fermetures d'écoles, d'arrestations et d'interdictions de circuler. La prudence était de mise, tant que les tractations du Caire n'avaient pas abouti et que le cheikh al-Ibrāhīmī n'avait pas donné de consignes quant à l'expression publique d'un soutien. L'action publique de l'AOMA dans la première année de la révolution resta dans le prolongement de ses revendications de 1951 : appel à l'union des partis, séparation du culte et de l'État, création d'écoles. Cela n'empêcha pas, comme nous le verrons, des membres de l'association et des personnels ou étudiants de

³¹ FR ANOM ALG Alger 3F/139. PRG Alger. Alger, le 24 avril 1955. Renseignement.

³² FR ANOM ALG Alger 3F/139. PRG Alger. Alger, le 24 avril 1955. Renseignement.

³³ AL-MADANĪ Aḥmad Tawfīq, *Ḥayāt Kifāh*, vol. 3, p. 63.

l'Institut Ibn Bādīs de s'engager individuellement dans la lutte, en montant au maquis ou en assurant des missions de liaison.

La priorité pour les équipes enseignantes en décembre 1954 était de faire partir les étudiants prêts à être envoyés au Moyen-Orient, dont le départ avait été suspendu par le déclenchement de l'insurrection. Les archives de la préfecture de Constantine témoignent des interventions répétées de l'un des responsables du Bureau de l'AOMA, et professeur de français au Caire, Muḥammad Būğamlīn, qui était venu chercher les étudiants de l'Institut Ibn Bādīs en partance pour Le Caire, en octobre 1954. Il rendit visite au préfet de Constantine le 10 puis le 22 décembre pour lui demander d'intervenir en faveur des soixante-quinze étudiants dont le passeport n'avait pas encore été délivré au 1^{er} novembre 1954. Comme le Gouvernement Général de l'Algérie avait décidé de bloquer toute circulation des Algériens, en raison de l'insurrection, cela empêchait ces étudiants de rejoindre leurs vingt-cinq camarades munis de passeports et partis pour l'Égypte via la Tunisie³⁴. Nous n'avons pas de trace de ce groupe d'étudiants plus avant dans les archives, mais on sait par le témoignage de Sa'dallāh que des étudiants algériens continuèrent d'arriver au Caire en 1955 pour étudier, puisque lui-même arriva en septembre 1955 et fut accueilli par le Bureau de l'AOMA, et par le cheikh al-Ibrāhīmī en particulier³⁵.

Sur le plan politique, aucun bouleversement majeur n'eut lieu avant septembre 1955 et la rencontre entre des responsables du FLN et de l'AOMA. Les Oulémas restaient en cela fidèles au concept sunnite de la *wasatiyya* (le juste milieu), qui « s'appuie sur le refus de toute injustice, de tout excès et de toute idolâtrie »³⁶. Refusant les excès, ils condamnaient la radicalité politique et l'usage de la violence. L'UDMA était la plus proche de cette conception politique, préférant passer par la négociation et la voie des urnes plutôt que par le boycott ou le maquis. Des rapports de la PRG d'Alger signalent en mars 1955 le soutien d'al-Tabassī aux candidats UDMA dans le Constantinois, en cohérence avec le passé commun des deux organisations. Al-Tabassī et Ḥayr al-Dīn firent parvenir une lettre au Bureau permanent réuni

³⁴ FR ANOM 93/4509 (Préfecture de Constantine). Préfecture de Constantine, Note à l'attention de M. le Préfet par le Chef du SLNA, le 10 décembre 1954. Et FR ANOM 93/4509 (Préfecture de Constantine). Note du SLNA pour le Préfet Constantine, le 22 décembre 1954.

³⁵ SA'DALLĀH Abū l-Qāsim, *Masār qalam*, pp. 5-14.

³⁶ CHERIF Mustapha, *Le principe du juste milieu*, Beyrouth, Dar al-Bouraq, 2014, p. 13. Tout l'ouvrage est consacré à ce concept, d'un point de vue religieux et social.

à Alger (en leur absence donc), pour les informer de la démarche des représentants de l'UDMA qui demandaient le soutien de l'AOMA pour les élections cantonales. Al-Tabassī l'avait accepté pour le Constantinois et recommandait aux dirigeants d'Alger et d'Oran d'en faire de même. Les membres du Bureau votèrent à l'unanimité le soutien à l'UDMA, ainsi que l'appui, en cas d'absence de candidat UDMA, de candidats « "progressistes" [ayant] accepté de prendre l'engagement écrit de défendre les revendications Oulama sur la séparation du Culte et de l'État, et sur la création de nouvelles médersas libres »³⁷.

La tenue de ces élections cantonales en Algérie témoigne de la poursuite de la vie politique algérienne ordinaire alors même que l'insurrection avait été déclenchée et l'état d'urgence appliqué à plusieurs départements du Constantinois. Cela illustre la chronologie établie par Sylvie Thénault, établissant que le « basculement dans la guerre » n'a lieu qu'à partir d'août 1955³⁸ : alors que l'insurrection était déclenchée depuis novembre 1954, ce n'est qu'après le soulèvement populaire encadré par l'ALN dans le Constantinois (orchestré par Zighout Youcef), qui s'attaque aux « Européens » et aux « musulmans » modérés, du 20 au 23 août 1955, qu'elle devient une guerre. Jusqu'en mai 1958, la répression des insurgés est complémentaire d'une politique de réforme économique, sociale et administrative, que les gouvernements successifs pensent pouvoir mener à bien avec l'aide des mouvements légalistes algériens³⁹. Dans la lignée du Statut de 1947, le gouvernement français annonçait en janvier 1955 des réformes qui se voulaient ambitieuses : grands travaux, réduction des écarts de salaire entre la métropole et l'Algérie, accès des « musulmans » algériens à la fonction publique, droit de vote aux femmes non-Européennes d'Algérie (qui n'en bénéficiaient pas encore), suppression des communes mixtes, gérées par un administrateur et une commission avantageant la population européenne, et non pas un conseil municipal. Ces mesures furent reprises en juin 1955 par Jacques Soustelle, Gouverneur général de l'Algérie, avec d'autres concernant l'enseignement de la langue arabe et l'indépendance du culte musulman, sans toutefois trouver de majorité soutenant leur mise en œuvre⁴⁰. Les organisations algériennes n'avaient de toute façon plus d'espoir en de telles politiques depuis 1948.

³⁷ FR ANOM ALG Alger 3F/139. PRG d'Alger. Alger, le 16 mars 1955. Renseignement.

³⁸ THÉNAULT Sylvie, *Histoire de la guerre d'indépendance algérienne*, Paris, Flammarion, 2005, pp. 48-50.

³⁹ THÉNAULT Sylvie, *Histoire de la guerre*, p. 53.

⁴⁰ THÉNAULT Sylvie, *Histoire de la guerre*, pp. 61-62.

Revenons à l'AOMA. En mars 1955, mois des élections cantonales citées plus haut, une tribune était publiée dans *al-Baṣā'ir*, signée par trente-quatre enseignants (dont une femme), « au nom de plus de trois cents instituteurs et institutrices de l'enseignement libre en Algérie ». Cet « appel au peuple algérien », rédigé le 3 mars 1955 et publié dans le numéro d'*al-Baṣā'ir* du 11 mars⁴¹, visait l'union des partis politiques algériens, conformément aux appels lancés dès 1947 dans le même journal. Les signataires en étaient : Al-ʿAbbās Ibn al-Šayḥ al-Ḥusayn, Aḥmad Riḍā Ḥūḥū, ʿAbd al-Raḥmān Šībān, Aḥmad Ḥusayn, Ibrāhīm Mazhūdī, al-Šādiq Ḥammānī, Muḥammad Kaḥlūš, al-Saʿīd al-Zammūšī, Aḥmad Ḥammānī, al-Ṭāhir Saʿdī, Naʿīm al-Naʿīmī, Aḥmad Būrūḥ, ʿUmar Ğafrī, Muḥammad al-ʿAdwī, Muḥammad Ibrāhīmī, Muḥammad al-Zāhī, Mušṭafā Būġāba, ʿAlī al-Sāsī, Aḥmad Zūzū, Aḥmad Būšamāl, Muḥammad al-Ḥafnāwī, Aḥmad Ibn Diyāb, ʿAbd al-ʿAzīz Garrūf, Aḥmad al-Ġumūʿī, Šāliḥ Maymaš, Šāliḥ Būḍrā, ʿAbd al-Laṭīf ʿAšī, al-Šādiq ʿAbd al-Wahhāb, Aḥmad al-Ġuwālmī, ʿAbd al-Maġīd ʿAbd al-Ḥaqq, Muḥammad al-Ṭāhir Mizyān, Sulaymān al-Šayyid, Muḥammad al-Ġasīrī, ʿAbd al-Ḥafīz al-Ġannān, ʿArabiyya Ḥūriyya. Ces enseignants étaient pour la plupart des professeurs de l'Institut Ibn Bādīs à Constantine⁴². Certains étaient aussi membres du Comité directeur de l'AOMA, comme Ibn al-Šayḥ al-Ḥusayn ou Aḥmad Ḥammānī.

L'appel commence par une condamnation virulente du colonialisme, et une analyse de l'appellation de « Français musulman (*firansī muslim*) » attribuée aux Algériens pour « faire de toi comme le maître fait de son esclave ». Le texte analyse ensuite la situation depuis le 1^{er} novembre et énumère les conséquences de la répression de la France depuis : dissolutions d'organisations, censure, viols et assassinats, saisies de biens, dégradation des conditions de détention en prison. L'argumentation de l'État français est remise en cause, et les enseignants mettent en avant sa responsabilité devant la flambée de violence, comme al-Madanī dans ses éditoriaux. La répression coloniale explique le recours à la lutte armée de certains comme une réaction, sans toutefois que les signataires y souscrivent. C'est une union politique pacifique des Algériens, pour la défense de leurs droits, que les enseignants réclament par cet appel.

⁴¹ Collectif d'enseignants de l'AOMA, « Appel au peuple algérien », *al-Baṣā'ir*, n° 209, 11 mars 1955, p. 1 et 2.

⁴² Cf. MAQLĀTĪ ʿAbdallāh, *Ishām šuyūḥ Maʿhad ʿAbd al-Ḥamīd Ibn Bādīs wa tullābihi fī al-ṭawra al-ṭahrīriyya* (Contribution des cheikhs de l'Institut Ibn Bādīs et de ses étudiants dans la révolution de libération), Aïn Mlila, Dār al-Hudā, 2014, pp. 64-103.

Les passages de dénonciation du colonialisme sont éloquentes, et le ton plus tranchant qu'à l'accoutumée. C'est le « peuple algérien » qui est interpellé, les « Algériens libres », et non pas les « musulmans algériens » comme souvent dans la presse de l'association. L'accent est mis sur la responsabilité du colonisateur dans la situation d'extrême violence. L'appel fait référence à la « boucherie » (*mağzara*) de mai 1945, pour rappeler que le colonisateur a toujours utilisé la répression violente contre le peuple pacifique. Le sentiment d'injustice et la volonté de s'affirmer face à l'opresseur sont perceptibles dans ce texte.

Les conclusions témoignent cependant d'un attachement à l'équilibre et à la modération qui tranche avec la radicalité politique et militaire opposant le FLN à la France coloniale. L'initiative des enseignants serait plutôt à rapprocher de celle des catholiques français opposés à la guerre et à la colonisation, qui multiplièrent les tribunes dans la presse de ces années-là pour condamner les choix du gouvernement français. L'appel des enseignants fait lui-même plusieurs fois référence à ces « Français libres », citant à deux reprises un article de Robert Barrat dans *L'Express* du 5 février 1955, « L'Église contre le colonialisme »⁴³. Ils font eux-mêmes le rapprochement entre les propos d'Ibn Bādīs en 1936 dans sa réponse à Ferhat Abbas (« cette nation algérienne musulmane n'est pas la France, et il n'est pas possible qu'elle soit la France, elle ne veut pas être la France »⁴⁴) et ceux de Robert Barrat en 1955 dans *L'Express* : « Pour les auteurs catholiques, l'assimilation ne serait pas sans gros inconvénients pour des peuples qui possèdent leur culture propre, leur civilisation bien caractérisée. »⁴⁵. Universitaires ou journalistes, comme beaucoup d'enseignants de l'AOMA, ces chrétiens affirmant dans la presse leur anticolonialisme semblent représenter pour les auteurs de cet appel des alter egos, ou pour le moins un relais dans l'opinion publique métropolitaine. Ils ont en commun la lutte pacifique contre le colonialisme et le rejet de la violence, et sont victimes de la répression et de la censure⁴⁶. Robert Barrat fut d'ailleurs arrêté en septembre 1955 puis en juillet 1960, ainsi que André Mandouze en novembre 1955, pour leurs écrits et leur soutien présumé aux combattants algériens.

⁴³ BARRAT Robert, « L'Église contre le colonialisme », *L'Express*, 5 février 1955, p. 6.

⁴⁴ IBN BĀDĪS 'Abd al-Ḥamīd, « *Kalima ṣarīḥa* (Propos de clarté) », *Al-Šihāb*, avril 1936 (année 12), n° 1, p. 42-43 de la réédition par le Ministère des Moudjahidines, Alger, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 2007.

⁴⁵ BARRAT Robert, « L'Église contre le colonialisme », p. 6.

⁴⁶ Cf. BÉDARIDA François et FOUILLOUX Étienne (dir.), *La guerre d'Algérie et les chrétiens*, Paris, Cahiers de l'Institut d'Histoire du Temps Présent, n° 9, octobre 1988, 188 p.

BOCQUET Jérôme, *Les chrétiens et la guerre d'Algérie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2016 (sous presse), 550 p.

Une traduction réalisée par les services de renseignement donne des indices de la réception par ceux-ci de l'appel des enseignants dans *al-Baṣā'ir*. Traduit intégralement et joint au document original, l'article traduit en français comporte des partis-pris qui s'écartent plus ou moins du sens en arabe. Nous les avons signalés entre crochets en proposant une traduction plus littérale dans la citation suivante :

Le colonialisme fait tout ceci en prétendant qu'une bande (*'iṣāba*) a piétiné [*harağat 'an*, est sortie du cadre de] la loi, et s'est réfugiée dans les monts pour commettre des crimes et des attentats. Il n'a pas voulu regarder la vraie face du problème [*haqīqat al-azma*, la réalité de la crise] comme il se présente. Il renonce à appeler les révoltés [*al-tuwwār*, les révolutionnaires] par leurs noms, [il renonce] à se dire « ce sont les martyrs [*daḥāyā*, victimes] de mon oppression [*zulmī wa 'udwānī*], ce sont les fruits de ma mauvaise [*al-aṭīm*, criminelle] conduite, ce sont le résultat de ma sourde oreille que j'ai faite vis-à-vis de la vérité [*ṣawt al-ḥaqq*] ». De la pression naît l'éclat [*inna al-ḍa'ṭ yūlidu al-infiğār*, la pression engendre l'explosion]⁴⁷.

Tantôt minimisant le texte arabe (« l'éclat » pour l'éclatement ou l'explosion, « mauvaise » pour criminelle ou scélérate et « révoltés » pour révolutionnaires), tantôt exagérant le sens (« a piétiné la loi »), la traduction des services français témoigne surtout de la vigilance extrême apportée aux publications de l'AOMA dès les débuts de la guerre d'indépendance, surveillance étroite qui avait commencé bien avant comme en témoignent les nombreux dossiers d'archives qui sont consacrés à l'AOMA aux Archives Nationales d'Outre-Mer.

Ces actions de mars 1955, quoique courageuses politiquement puisqu'il s'agissait de prises de position publiques en contexte troublé, n'en étaient pas moins décalées par rapport à la situation politique interne en Algérie. Le FLN lui-même espérait aboutir à une négociation avec l'État français en septembre 1955, selon une interview du groupe d'Abane Ramdane par Robert Barrat publiée dans *France-Observateur* le 15 septembre 1955 :

[Il évoque la répression française dans l'Aurès.] La violence appelle la violence. Il arrivera un jour où tout sera à feu et à sang ici. À moins que l'on essaie de part et d'autre d'y mettre un terme par la négociation... [...] Nous demandons :

L'arrêt des opérations de répression et de toutes actions militaires.

⁴⁷ FR ANOM 93/4498. Exemplaire du journal *al-Baṣā'ir* n° 209, accompagné de la traduction en français de l'article de une, « Appel au peuple algérien ». Passages entre crochets ajoutés par moi.

La libération de tous les détenus politiques (camps et prisons, cela doit aller chercher dans les dix à quinze mille).

Une déclaration du Gouvernement français mettant fin au mythe de « l'Algérie, trois départements français », auquel personne ne croit ici, pas même les colons, et reconnaissant le principe du droit à la liberté et à l'indépendance du peuple algérien.⁴⁸

Mais pour arriver à imposer cette négociation, les combattants du FLN avaient pris les armes. L'argumentaire des enseignants de l'AOMA, pourtant proche de celui du FLN dans la condamnation du colonialisme et de la politique gouvernementale française, ne va pas jusqu'à légitimer la lutte armée.

Un autre élément attire notre attention à propos de cet appel des enseignants. Il n'émane pas de la Commission de l'enseignement de l'AOMA, pourtant bien structurée. Les cheikhs Ḥay al-Dīn et al-'Arbī al-Tabassī ne la signent pas, Aḥmad Tawfīq al-Madanī non plus. Il semble que cette initiative d'un collectif d'individus soit pensée pour ne pas mettre la direction de l'AOMA et d'al-*Baṣā'ir* en difficulté, en ne l'impliquant pas. On sait par ailleurs par les courriers entre membres du Bureau permanent que la direction de l'Association s'interrogeait alors sur l'opportunité de négocier avec le gouvernement français. Ainsi, une lettre du cheikh al-Tabassī à al-Madanī, datée du 10 mars 1955 fait-elle référence à une lettre que le cheikh al-Fuḍayl al-Wartilānī, au Bureau du Caire avec le cheikh al-Ibrāhīmī, leur avait adressée à Tébessa et à Alger⁴⁹. Celui-ci leur demandait leur avis sur l'envoi d'une délégation en France. Il leur demandait de se consulter pour savoir, s'ils étaient favorables à une telle délégation, qui irait et quand. Le cheikh al-Tabassī s'y plaint que le Bureau ait répondu à ce courrier sans le consulter avant, alors que lui-même avait pris contact avec le Bureau à Alger afin de rédiger une réponse commune. Ces sources ne nous permettent pas de connaître l'aboutissement de ces échanges puisque la correspondance n'a pas pu être reconstituée entièrement. Des sources françaises rapportent toutefois la présence du cheikh Ḥayr al-Dīn, dont on sait qu'il était en conflit avec le cheikh al-Tabassī, à Paris pour une entrevue organisée par Jacques Soustelle et Vincent Monteil avec les représentants des partis algériens.

⁴⁸ BARRAT Robert, *Un journaliste au cœur de la Guerre d'Algérie: 1954-1962*, La Tour d'Aigue, Éditions de l'Aube, 2001, pp. 79-92.

⁴⁹ Lettre d'al-'Arbī al-Tabassī à Aḥmad Tawfīq al-Madanī, Tébessa, le 10 mars 1955. Lettre transmise sur dérogation par Amine Chérif-Zahar, petit-fils d'Aḥmad Tawfīq al-Madanī, qui protège d'un mot de passe les lettres qui contiennent des informations sensibles, sur son site www.elmadani.org.

Le 28 mars 1955, Yves Courrière rapporte dans *La Guerre d'Algérie* une entrevue entre Jacques Soustelle et « des représentants des mouvements nationalistes de toute tendance », parmi lesquels figure en effet le cheikh Ḥayr al-Dīn, organisée par Vincent Monteil⁵⁰. Il était entre février et juin 1955 le chef de cabinet militaire de Jacques Soustelle, pour lequel il avait travaillé dans les années 1940 au service de renseignement de la France libre. Cet orientaliste, converti à l'islam, était partisan d'une solution politique par la négociation avec les nationalistes algériens, et sa mission était surtout de se charger des « "contacts" avec les Musulmans »⁵¹. Il voyait souvent Aḥmad Tawfīq al-Madanī et rendait visite au cheikh al-'Uqbī⁵², recommandé par Louis Massignon. Al-Madanī et al-'Uqbī avaient ainsi des relations cordiales sinon amicales avec ces orientalistes français. La rencontre avec Soustelle avait pour but d'expliquer aux représentants des mouvements présents la mesure d'état d'urgence annoncée et de poser les bases d'un dialogue entre le Gouverneur général et les organisations politiques algériennes⁵³. Yves Courrière rapporte des propos échangés, sans que l'on sache clairement d'où il tient l'information. Il mentionne à plusieurs reprises les pensées de Monteil en réaction aux interventions des uns et des autres, ce qui laisse penser que c'est bien Monteil qui fut l'informateur de Courrière pour ce passage.

Le cheikh Ḥayr al-Dīn, dont Aḥmad Ḥammānī écrivait en 1984 qu'il avait la particularité « d'affronter les événements politiques nationaux avec courage et sans ambages, au niveau local et national »⁵⁴, y aurait tenu ces propos que retranscrit Yves Courrière :

« Monsieur le gouverneur, dit le cheikh Kheireddine, il est urgent de s'entendre. Les Tunisiens, *étrangers* protégés par la France, sont plus heureux que les Français musulmans d'Algérie. L'état d'urgence sera inefficace, il ne pourra qu'attiser le feu. »
Le cheikh, qui s'exprimait en arabe, employa pour « état d'urgence » un mot dont la traduction littérale était état de peur (hâlet el khouf). « Voilà un des inconvénients de

⁵⁰ COURRIÈRE Yves, *La Guerre d'Algérie, Tome 1*, Paris, Robert Laffont, 1990 (1970), pp. 473-474.

⁵¹ MONTEIL Vincent, *Soldat de fortune*, Paris, Grasset, 1966, pp. 162-163.

⁵² MONTEIL Vincent, *Soldat de fortune*, p. 171.

⁵³ COURRIÈRE Yves, *La Guerre d'Algérie, Tome 1*, p. 475.

⁵⁴ ḤAMMĀNĪ Aḥmad, *Ṣirā' bayna l-sunna wa l-bid'a (Le conflit entre la sunna et les innovations blâmables)*, Constantine, Dār al-Ba'ṭ, 1984, p. 282.

notre carence à scolariser en arabe, pensa Monteil qui traduisait, puisque le peuple ignore le terme adéquat et emploie une expression de panique. »

[...]

Lorsque Monteil raccompagna les visiteurs jusqu'à la voiture, le cheikh lui dit en arabe, tout en lui donnant l'accolade : « C'est un homme de bonne foi, nous espérons en lui. Pourvu seulement que les "bâtards" le laissent travailler ! »⁵⁵

Les « bâtards » mentionnés dans cette dernière phrase sont sans doute les colons et leurs représentants à l'Assemblée qui s'opposaient à toute politique en faveur des populations « musulmanes ». Passons outre la narration romancée de l'ouvrage de Yves Courrière pour y observer la volonté de paix et de travail avec les autorités dont fait preuve le cheikh Ḥayr al-Dīn dans cet extrait. Nous savons que l'association était déjà engagée dans des discussions internes à propos du FLN et qu'elle faisait montre de prudence pour éviter la répression appliquée aux insurgés. Cela témoigne aussi de la continuité de la stratégie de l'AOMA jusqu'à l'automne 1955, qui allie un soutien discret à la lutte nationale armée par le passage des courriers par exemple, à un espoir de fin des violences par la discussion avec le Gouverneur qui faisait preuve, jusqu'en août 1955, d'une volonté d'apaisement.

Un autre événement raconté par Vincent Monteil lui-même dans *Soldat de fortune*, témoigne des contacts entretenus par des membres de la direction de l'AOMA avec les services du Gouvernement général d'Algérie. Il révèle aussi l'écart de vue et d'action entre le GGA et la police localement, qui passe souvent outre les recommandations du Gouverneur. Juste après l'entrevue mentionnée précédemment, Monteil, qui était en contact régulier avec Ahmad Tawfiq al-Madanī, est alerté par lui à propos de l'arrestation du personnel d'une médersa de l'association à Ighil-Ilsen, en Kabylie, dirigée par Muḥammad al-Ṭāhir al-ʿAtrāš (Mohamed-Tahar Latrèche), en avril 1955.

Sous prétexte que des poteaux électriques ont été sciés à une dizaine de kilomètres, ils ont embarqué tout le monde, maîtres et jeunes élèves, une quarantaine de personnes en tout, et les ont proprement bâtonnés, passés à la "baignoire" et à la "gégène" électrique.⁵⁶

⁵⁵ COURRIÈRE Yves, *La Guerre d'Algérie, Tome 1*, pp. 476-477.

⁵⁶ MONTEIL Vincent, *Soldat de fortune*, p. 181.

Monteil fait remonter l'information à Soustelle qui le charge d'enquêter sur l'affaire. Monteil fait constater les traces de torture sur cinq des plus maltraités par un médecin et leur accorde un sauf-conduit justifiant leur déplacement à Alger.

Madani, très ému, me déclare : « S'il y en avait beaucoup comme vous, il n'y aurait plus de problème algérien ! »⁵⁷

À leur retour à Ighil-Islen, contrairement à ce qui avait été convenu, les cinq enseignants furent emprisonnés ou interdits de séjour et expulsés en camp. Vincent Monteil suivit l'affaire pendant plusieurs mois et tenta de rétablir la justice. Son constat sur la police est édifiant :

La police a arrêté, pour "délit d'opinion" cinq Musulmans, munis d'un sauf-conduit signé d'un membre du cabinet du gouverneur, sans que quiconque se soit soucié d'en référer au gouverneur général. Je vais donc, pendant près de deux mois, tout tenter pour faire libérer mes cinq amis et châtier leurs tortionnaires, mais en vain. Chacun se renvoie la balle : les gendarmes sur la police, et celle-ci sur le juge d'instruction, ou même sur le Préfet de Constantine.

Ce témoignage en dit long sur les arrestations arbitraires qui touchèrent notamment l'AOMA, mais aussi et surtout sur l'impuissance du Gouvernement Général face à l'état d'urgence et aux actions « préventives » de la police et de la gendarmerie. Alors même que al-Madani avait obtenu l'écoute et l'action des services du GGA pour le personnel d'une école de l'association, par l'intermédiaire de sa connaissance Vincent Monteil, les personnes concernées avaient été emprisonnées ou expulsées sans que le GGA n'y puisse rien. L'on comprend mieux ainsi les craintes et la prudence qui ont prévalu dans l'Association, que ses activités publiques rendaient vulnérable.

Au Caire, entre engagement politique et valeurs morales

Le Bureau de l'AOMA au Caire, et son Président en particulier, se trouvait en proie aux mêmes contradictions entre enthousiasme et prudence. Le soutien affiché très tôt au réveil des Algériens contre la colonisation fut progressivement tempéré par des interventions morales, qui purent déplaire au FLN lors de leur diffusion. L'on sait, par les courriers échangés entre eux et par les renseignements français, que les dirigeants du FLN, en

⁵⁷ MONTEIL Vincent, *Soldat de fortune*, pp. 181-182.

particulier au Caire, se méfiaient de l'AOMA et redoutaient la poursuite d'intérêts propres à l'association au détriment du Front⁵⁸.

Le cheikh al-Ibrāhīmī intervenait régulièrement à la radio cairote *Ṣawt al-‘Arab*, pour encourager les combattants par les récits des victoires musulmanes au temps du Prophète, et émettre des *fatāwā* sur les questions de droit musulman liées à la guerre⁵⁹. Si le but était de soutenir la lutte nationale, al-Ibrāhīmī ne transigea pas pour autant avec les valeurs morales qu'il portait au nom de l'islam. Une fatwa émise le 5 juin 1955 au cours d'une émission sur *Ṣawt al-‘Arab* rappelait les règles de la guerre en islam et appelait à éviter la mort des non-combattants.

L'islam interdit la torture, la mutilation, le supplice, dans la guerre [...] il ordonne de ne pas tuer, sauf le combattant ou celui qui suscite le meurtre [...] il interdit et condamne l'assassinat des femmes, des enfants, des vieillards, des femmes âgées et des moines retirés en ermitage. [...] L'islam considère que la paix est la règle, la guerre est une exception à la règle, car l'islam est une religion de justice, de miséricorde, de civilisation, de vertu, par ce que les oulémas de l'islam nomment les cinq finalités universelles (*al-kulliyāt al-ḥamsa*) : la religion (*al-dīn*), la raison (*al-‘aql*), la dignité (*al-‘arḍ*), les biens (*al-māl*), la parenté (*al-nasab*).

Cet avis aurait été mal perçu par les dirigeants du FLN qui y sentirent une condamnation de leurs propres actions⁶⁰. Les assassinats d'Algériens supposés acquis à la cause française avaient déjà cours dans le Constantinois et l'Aurès en mai-juin 1955, tandis que l'armée

⁵⁸ BELHOCINE Mabrouk, *Le Courrier Alger-Le Caire, 1954-1956, et le Congrès de la Soummam dans la Révolution*, Alger, Casbah Éditions, 2000, 348 p.

⁵⁹ AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr, « *Ibrat min ḡikrā Badr* (L'exemple de la commémoration de Badr) » et « *Nafahāt min ḡikrā fath Makka* (Effluves chargées du souvenir de la victoire de La Mecque) », *Ātār al-Imām Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī*, vol. 5 (1954-1964), pp. 83-88.

Les enregistrements sonores de plusieurs émissions peuvent être retrouvés en ligne sur le site Nour al Huda, animé par Mustapha Belghit, imam à Médéa (né en 1971) : <http://www.nouralhuda.com> dans la rubrique « *al-šawtiyyāt* », puis « Bašīr al-Ibrāhīmī ».

⁶⁰ AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr, « *Šir‘at al-ḡarb fī l-islām* (Les règles de la guerre en islam) », *Ātār al-Imām Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī (Œuvres de l'imam Mohamed Bachir Ibrahim)*, vol. 5 (1954-1964), édité par Ahmed TALEB IBRAHIMI, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1997, pp. 92-94.

CHRISTELOW Allan, « Massignon et les intellectuels musulmans algériens. Domination coloniale et absence de confiance », p. 206. Source : ANOM 16 H 80, SLNA, 5 juillet 1955.

française recourait à la torture⁶¹. Le rappel était en effet adressé aux musulmans puisqu'il énumérait les règles de la guerre en islam⁶², mais le cheikh, qui y condamnait la torture, mentionnait les bombes larguées par des avions (*al-qanābil al-ğawiyya*), jusqu'à la bombe atomique (*al-qunbula al-darriyya*), que l'on peut difficilement attribuer à l'Armée de Libération Nationale.

La situation du cheikh au Caire devenait inconfortable à cette période pour plusieurs raisons. La première était la tension entre le Président Nasser et les Frères musulmans au cours de l'année 1954, renforcée après un attentat manqué contre le chef d'État en octobre 1954, par un de leurs membres. Nous avons vu dans le chapitre 4 que le cheikh al-Ibrāhīmī était très proche des Frères musulmans (comme tous les représentants du Maghreb présents au Caire à l'époque). Il fut donc particulièrement victime de cette proximité au moment où le régime réprima violemment les Frères⁶³. D'un autre côté, al-Ibrāhīmī était contesté par certains étudiants, soutenus par des représentants de l'ex-PPA comme al-Šādīlī al-Makkī (Chadli Mekki)⁶⁴ et les dirigeants du FLN, chacun voulant exercer sa propre influence sur les étudiants. Il fallut donc au cheikh beaucoup de diplomatie pour se maintenir en relation avec les uns et les autres, et imposer son rôle de leader religieux pour la révolution. La participation de membres de l'AOMA à la révolution en Algérie et leur rôle dans la transmission du courrier vers l'extérieur (Tunis et Le Caire) l'aidèrent à conserver cette position.

⁶¹ PERVILLÉ Guy, « Le terrorisme urbain dans la guerre d'Algérie », in JAUFFRET Jean-Charles et VAÏSSE Maurice (dir.), *Militaires et guérilla*, pp. 447-467.

⁶² Sur le djihad, voir BONNER Michael, *Le Jihad. Origines, interprétations, combats*, Paris, Téraèdre, 2004, 216 p.

⁶³ « BRAHIMI Bachir entretient les meilleures relations avec « l'Association des Frères musulmans » et il ne manque pas de rencontrer les dirigeants de ce groupement dans les différents pays qu'il traverse. Cette attitude lui aliénera d'ailleurs par la suite les sympathies du Gouvernement égyptien. » FR ANOM 1K/1145. GGA - Direction de la sûreté nationale en Algérie, Synthèse des Renseignements généraux (Secret), « L'Association des Oulama d'Algérie », Alger, le 26 octobre 1955, p. 38.

⁶⁴ Entretien avec Ahmed Taleb-Ibrahimi, Paris, le 6 janvier 2016.

Des initiatives en faveur de la révolution, autour de l'Institut Ibn Bādīs (novembre 1954 - octobre 1955)

En Algérie, l'Association poursuivait ses activités malgré les violences. L'Institut Ibn Bādīs était, plus que jamais, au cœur du projet de l'AOMA. Parmi les professeurs de l'Institut, plusieurs étaient en contact avec le FLN et assuraient des missions secrètes dès 1955. Une synthèse des renseignements généraux français évoque entre avril et juillet 1955 une activité discrète de soutien à la lutte de libération, par une circulaire glorifiant le FLN comme « Libérateurs de la Patrie algérienne »⁶⁵. Les initiatives de soutien à la lutte auraient été encouragées sous réserve qu'elles n'engagent que les sections locales, sans mettre en danger l'organisation dans son entier : « des instructions verbales recommandant à leurs animateurs d'apporter leur soutien au FLN mais sous une forme qui puisse permettre d'affirmer que l'initiative en serait due aux seuls responsables locaux »⁶⁶.

Un noyau de l'équipe de l'Institut Ibn Bādīs s'était en particulier investi très tôt dans la révolution. Le cheikh Ḥammānī révéla en 1984 au Congrès du FLN, au cours duquel la région ouest accusa l'AOMA de n'avoir pas participé à la guerre d'indépendance, que l'AOMA avait été responsable des communications entre les wilayas dès 1955, par le biais de l'Institut Ibn Bādīs⁶⁷. Une enquête de police fut menée à l'automne 1955 au sujet d'attestations d'hébergement délivrées par l'Institut Ibn Bādīs (devenu un internat en 1953), notamment par Aḥmad Riḍā Ḥūḥū, secrétaire général de l'Institut. Elle faisait état de fausses attestations pour l'obtention de laissez-passer pour la Tunisie auprès des autorités françaises dans le Constantinois : ces laissez-passez nécessitaient un certificat d'hébergement à Constantine pour des demandeurs issus d'autres localités. Si l'on ne sait pas quand et comment ce système d'attestations fictives ou présumées fictives avait commencé, on sait

⁶⁵ FR ANOM ALG ALGER 1K/1145. GGA - Direction de la sûreté nationale en Algérie, synthèse des Renseignements généraux (secret) : L'Association des Oulama d'Algérie. Alger, le 26 octobre 1955, p. 29.

⁶⁶ FR ANOM ALG ALGER 1K/1145. GGA - Direction de la sûreté nationale en Algérie, synthèse des Renseignements généraux (secret) : L'Association des Oulama d'Algérie. Alger, le 26 octobre 1955, p. 34.

⁶⁷ Parti du Front de Libération Nationale, Organisation nationale des moudjahidine, *al-Multaqā al-waṭani al-tānī li-tārīḥ al-tawra* (Le deuxième colloque national sur l'histoire de la révolution), 8-10 mai 1984, « *Tadaḥḥul al-ṣayḥ Aḥmad Ḥammānī* (intervention du cheikh Aḥmad Ḥammānī) », édité par le Service des médias, de la culture et de la création, Alger, 1984, vol. 3, pp. 52-56.

qu'il prit fin en octobre 1955, date de l'enquête⁶⁸. Le commissaire de police, auteur de la note, conclut :

Cette affaire paraît devoir confirmer les soupçons portés à maintes reprises sur l'Institut Benbadis, ou tout au moins sur certains de ses membres, élèves ou administrateurs comme HOUHOU, soupçons selon lesquels le passage de la frontière Algéro-Tunisienne est facilité à certains individus dont le voyage pourrait avoir d'autres buts que celui de continuer des études.⁶⁹

Le passage des membres de l'AOMA à la lutte radicale n'allait pas de soi. Des arguments religieux furent développés pour légitimer l'action des indépendantistes. Les plus politisés et les plus sensibles à la question nationale dans l'AOMA purent avancer l'idée du refus de l'injustice pour justifier une participation à la lutte armée, tout en restant conforme au « juste milieu » prôné jusque là. Plusieurs sources mentionnent une fatwa émise par l'Institut Ibn Bādīs pour qualifier les combattants non plus seulement de *munāḍilūn* (combattants, militants) mais de *muğāhidūn* (combattants menant le *ğihād*), apportant la dimension islamique au vocabulaire de combat⁷⁰. Nous n'avons pas trouvé trace de cette fatwa dans les sources et il nous semble que le terme de *muğāhid* est apparu rapidement sans que soit formalisée l'application du mot, comme en témoigne l'appel du Bureau du Caire en novembre 1954 adressé au peuple algérien combattant (*muğāhid*)⁷¹. Toujours est-il que l'Institut Ibn Bādīs fut impliqué dans le soutien au FLN.

⁶⁸ Un suspect aurait avoué selon le rapport ne pas être lié à l'Institut Ibn Bādīs bien qu'il ait bénéficié d'une attestation de l'établissement, mais, en connaissance de cause, il est légitime de s'interroger sur les techniques mises en œuvre pour l'obtention de ces aveux et donc sur leur valeur.

VIDAL-NAQUET Pierre, *La Torture dans la République*, Paris, F. Maspero, 1975, 199 p.

BRANCHE Raphaëlle, *L'Armée et la Torture pendant la guerre d'Algérie*, Gallimard, Paris, 2001, 474 p.

⁶⁹ FR ANOM 93/4498. Police d'État de Constantine. Constantine, le 16 novembre 1955. Le Commissaire de Police du 4^e arrondissement, à M. le Commissaire principal à Constantine.

⁷⁰ NADIR Ahmed, « Le mouvement réformiste algérien et la guerre de libération nationale », p. 181 : « Les élèves de l'Institut Ben Badis consentirent à accorder, au mois d'avril 1955, par une fatwa le titre de moudjahidine aux rebelles qui n'étaient jusqu'ici que des hors-la-loi. »

⁷¹ AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr et AL-WARTILĀNĪ al-Fuḍayl, « *Nidā' ilā l-ša'b al-ğazā'irī l-muğāhid* (Appel au peuple algérien combattant) », *Āṭār al-Imām Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī*, vol. 5 (1954-1964), pp. 33-36.

Les sources sur l'AOMA en 1954-1955 ne permettent pas d'affirmer si ces actes de soutien étaient le fait d'initiatives individuelles, coordonnées entre Ḥūḥū, Būšamāl et Ḥammānī à Constantine, en lien avec Ṣultānī, relais à Alger, ou s'ils obéissaient aux consignes de l'AOMA pour aider la lutte armée sans engager l'AOMA toute entière. Cette volonté de protéger l'association, de rester prudent sans être inactif, pour ne pas mettre en danger l'organisation toute entière, doit être considérée de pair avec une fidélité spontanée à l'histoire politique de l'association. Les alliances politiques traditionnelles entre l'AOMA et l'UDMA n'avaient, malgré les événements, pas lieu d'être remises en cause jusqu'en août 1955 et l'accélération du FLN dans le Constantinois pour faire basculer définitivement l'opinion publique « musulmane » dans la lutte⁷². Ces attachements traditionnels faisant face au bouleversement politique, social et militaire engagé par le FLN, qui cherchait à déstabiliser aussi au sein de la société « musulmane » algérienne les structures sociopolitiques établies, furent à l'origine d'un certain nombre d'hésitations et d'oppositions entre membres dirigeants de l'association.

1.2 Des stratégies divergentes au sein de la direction de l'AOMA face à la crise algérienne qui se prolonge

Lors du colloque organisé par le FLN sur l'histoire de la révolution en mai 1984, Muḥammad Mubārak al-Mīlī (né en 1929), fils du membre fondateur de l'AOMA Mubārak al-Mīlī, qui avait enseigné à l'Institut Ibn Bādīs, évoqua les dissensions à l'œuvre au sein du Comité directeur de l'AOMA pendant la guerre de libération, qui trouvaient leurs origines dans les conflits « ordinaires, qui ne méritent pas qu'on les évoque » entre membres de la direction qui s'accrochèrent après le départ du cheikh al-Ibrāhīmī au Caire⁷³. Si de telles remarques pouvaient être faites publiquement en 1984, les conflits internes à la direction de l'AOMA furent longtemps maintenus sous le sceau du secret.

⁷² THÉNAULT Sylvie, *Histoire de la guerre*, pp. 48 et suivantes.

⁷³ AL-MĪLĪ Muḥammad Mubārak, « *al-Ḥāla al-siyāsiyya dāḥil al-Ġazā'ir wa ḥāriḡahā munḍu indilā' al-tawra ilā ḡāyat mu'tamar wādī Ṣūmām* (La situation politique en Algérie et à l'extérieur depuis le déclenchement de la révolution jusqu'au Congrès de la Soummam) », in Parti du Front de Libération Nationale, Organisation nationale des moudjahidine, *al-Multaqā al-waṭanī al-tānī li-tārīḥ al-tawra* (Le deuxième colloque national sur l'histoire de la révolution), 8-10 mai 1984, édité par le service des médias, de la culture et de la création, 1984, vol. 2, p. 18.

Deux Vice-Présidents de l'association en Algérie, la direction dans une unité de façade

Les conflits internes des années 1950 avaient laissé des traces et ce n'est pas au sein d'une direction sereine que les discussions autour de la participation au FLN virent le jour. La mésentente entre al-Tabassī et Ḥayr al-Dīn resta un secret bien gardé, et seuls quelques membres du Comité directeur furent au courant de ce conflit interne selon une note de la PRG en avril 1955 : Aḥmad Tawfīq al-Madanī, 'Abd al-Laṭīf Sulṭānī et Ḥamza Būkūša⁷⁴. Plusieurs renseignements de la police française témoignent des difficultés à la tête de l'association. Celles-ci n'ont pas transparu dans la presse de l'AOMA et semblent avoir disparu des mémoires d'acteurs, *a posteriori*.

Ce qui apparaît au fil des notes de renseignement est une situation complexe de rivalités, conjointes à des contacts étroits pour la marche de l'association. Nous connaissons les enjeux de sources telles que les notes de renseignement policiers, qui s'attachent à souligner les divisions en interne des mouvements qu'ils observent, pour les utiliser contre eux. La régularité de ces rapports tout au long de l'année 1955 nous donne toutefois à penser que les relations entre les personnes ne sont pas à négliger dans des périodes cruciales comme le déclenchement d'une révolution. Des rancœurs de longue date apparaissent visiblement au grand jour après le départ d'al-Ibrāhīmī. Elles sont liées à la nature même de l'association, qui fédère des savants musulmans dont les tendances doctrinales et politiques peuvent varier. Même si les membres du Comité directeur maintiennent leur unité face au public, cela n'empêche en rien les discussions voire les fâcheries en interne, comme dans tout mouvement rassemblant au nom d'une cause commune des personnalités très différentes. Dans l'absence physique du cheikh al-Ibrāhīmī, des dirigeants qui ont suivi et servi la cause de l'AOMA dès ses débuts ont pu voir une opportunité d'y affirmer leur position. Les tendances politiques diverses au sein de l'association et de sa direction furent également accentuées par les choix politiques du président de l'AOMA au Caire, après le déclenchement de la révolution.

Les archives mettent l'accent en premier lieu sur une rivalité entre les deux Vice-Présidents de l'AOMA, les cheikhs al-Tabassī et Ḥayr al-Dīn. Dans les statuts, c'est al-Tabassī qui est le premier vice-président, et Ḥayr al-Dīn qui est désigné comme second vice-président, ce qui indique une préséance du premier sur le second, d'autant qu'entre 1946 et

⁷⁴ FR ANOM ALG ALGER 3F/139. Alger, PRG. Alger, le 6 avril 1955. Renseignement.

1951, al-Tabassī était seul Vice-Président et Ḥayr al-Dīn trésorier. Mais il n'est pas sûr que cette hiérarchisation entre les deux Vice-Présidents ait été si claire, lorsqu'il s'agissait de diriger concrètement l'association en l'absence du cheikh al-Ibrāhīmī. Initialement le titre était plutôt honorifique⁷⁵, et permettait d'attribuer une place importante à des hommes présents de longue date dans la direction effective du mouvement, sans que les fonctions en soient clairement définies. C'est ce flou statutaire qui put être à l'origine de certaines rivalités et contrariétés au sein de la direction de l'AOMA au cours de l'année 1955.

Ainsi, dans un courrier adressé à Aḥmad Tawfīq al-Madanī le 24 février 1955, le cheikh al-Tabassī, alors à Tébessa, reconnaissait-il que ses relations avec Ḥayr al-Dīn étaient « très très mauvaises »⁷⁶. Il accusait celui-ci de ne traiter qu'avec le cheikh al-'Abbās, pour l'emprunt de la voiture destinée à faire des collectes dans les régions éloignées (dont l'achat puis l'utilisation était régulièrement sujet à disputes⁷⁷) ou pour la direction de l'Institut, et de contourner ainsi la Commission financière de l'Association, dirigée par Sulṭānī, avec qui le cheikh al-Tabassī avait d'excellentes relations. Le conflit entre les deux hommes est assumé dans cette lettre, qui fait aussi apparaître des relations privilégiées entre al-'Abbās et Ḥayr al-Dīn d'un côté et entre al-Tabassī et Sulṭānī de l'autre.

Les renseignements généraux français signalaient en avril 1955 une lettre de Ḥayr al-Dīn à l'attention d'al-Ibrāhīmī, pour lui demander d'intervenir face à al-Tabassī, qui plaçait selon lui des personnes « favorables à sa cause » dans les écoles de l'association et au journal *al-Baṣā'ir*⁷⁸, dont l'ex-MTLD, Muḥammad Maḥfūzī (venu du PPA, **évoqué dans la Partie I**). En décembre 1955, le cheikh Ḥayr al-Dīn se serait à nouveau plaint du comportement d'al-Tabassī, lors de la délégation de l'AOMA au Maroc en l'honneur du retour sur le trône du

⁷⁵ Une note de renseignement signale en décembre 1954 qu'al-Tabassī se plaignit du rôle « purement honorifique » que lui conférait son statut de Premier Vice-Président.

FR ANOM 93/4497. Constantine, PRG. Le Commissaire principal au Préfet de Constantine. 10 décembre 1954.

⁷⁶ Lettre manuscrite d'al-'Arbī al-Tabassī, adressée à Aḥmad Tawfīq al-Madanī le 24 février 1955, de Tébessa. Lettre transmise sur dérogation par Amine Chérif-Zahar, petit-fils d'Aḥmad Tawfīq al-Madanī, qui protège d'un mot de passe les lettres qui contiennent des attaques personnelles ou des informations sensibles.

⁷⁷ Voir le chapitre 3, mais aussi la lettre manuscrite d'al-'Arbī al-Tabassī du 12 mai 1955 adressée depuis Tébessa à Aḥmad Tawfīq al-Madanī et à 'Abd al-Laṭīf Sulṭānī. Sur dérogation auprès de M. Amine Chérif-Zahar, petit-fils d'Aḥmad Tawfīq al-Madanī.

⁷⁸ FR ANOM ALG ALGER 3F/139. Alger, PRG. Alger, le 6 avril 1955. Renseignement.

sultan Muḥammad V. Al-Tabassī aurait traité avec l'Istiqlāl marocain en qualité de dirigeant du mouvement, sans prendre l'avis des présents⁷⁹. La visite est évoquée dans le second tome des mémoires de Ḥayr al-Dīn, qui signale la délégation des cheikhs al-Tabassī, Sulṭānī et Ḥayr al-Dīn pour garantir leur soutien au sultan du Maroc venant de retrouver son trône⁸⁰. Tout conflit personnel est éliminé de ces Mémoires, pour ne rappeler que l'union de l'AOMA et du sultan du Maroc, face à la puissance coloniale⁸¹. Il ne paraissait pas absurde que al-Tabassī, premier vice-président, se présentât comme le dirigeant en l'absence du cheikh al-Ibrāhīmī. Que Ḥayr al-Dīn s'en soit plaint à l'époque révèle cependant l'agacement provoqué par le cheikh al-Tabassī qui n'était pas connu pour son sens de la diplomatie.

Le comportement d'al-Tabassī peut s'expliquer par le fait qu'il était à cette période, selon les renseignements français, reconnu par le FLN comme le seul dirigeant de l'AOMA en Algérie⁸². Dans les archives, al-Tabassī est identifié, sur la foi de documents saisis lors d'une opération de police en juin 1955, comme un activiste qui collabore avec le FLN pour des missions de propagande, par la rédaction de tracts en arabe notamment⁸³. De nombreux ouvrages et témoignages sur le cheikh ont mis en valeur sa participation à la révolution, accentuée par sa mort « en martyr ». Il fut enlevé chez lui le 4 avril 1957, alors qu'il était malade, alité. On ne devait plus le revoir vivant. L'identité de ses agresseurs n'est toujours pas clairement établie, certains accusant les parachutistes français⁸⁴, tandis que des rumeurs relevées par les services de renseignements français attribuaient son assassinat à des membres de l'ALN parce qu'il aurait tenté « de favoriser l'influence de l'extérieur (FLN) aux dépens

⁷⁹ FR ANOM ALG ALGER 4I/14. Alger, PRG. Alger, le 19 décembre 1955. Note de renseignement.

⁸⁰ Le sultan Muḥammad b. Yūsuf (futur Muḥammad V) fut exilé en août 1953, après une pétition de caïds et pachas demandant son abdication, sur commande du protectorat. Pendant deux années, attentats et répression s'ensuivent. Son retour, dans le cadre des négociations pour l'indépendance du Maroc, fut triomphal le 16 novembre 1955.

⁸¹ ḤAYR AL-DĪN Muḥammad, *Muḍakkirāt*, vol. 2, p. 139.

⁸² FR ANOM ALG Alger 3F/139. PRG, Alger, le 25 octobre 1955. Note de renseignement.

⁸³ FR ANOM ALG ALGER 1K/1145. GGA - Direction de la sûreté nationale en Algérie, synthèse des Renseignements généraux (secret) : L'Association des Oulama d'Algérie. Alger, le 26 octobre 1955, pp. 25 et suiv.

⁸⁴ Voir Ahmed AISSAOUI dans *La ville de Tebessa et ses savants*, cité par B. Allaoua sur une page de blog dédiée à l'assassinat d'al-'Arbī al-Tabassī :

<http://djoussouriat.unblog.fr/2009/11/10/larbi-tebessi-le-martyr-au-tombeau-inconnu/>. Consulté le 30 avril 2016.

de l'intérieur (ALN) »⁸⁵. C'est ce que remarque aussi James McDougall dans son article consacré aux Oulémas dans la guerre d'indépendance :

On a supposé que les services spéciaux français à Alger l'avaient enlevé (version reçue majoritairement dans la littérature), mais il subsistait (en Algérie) des bruits qui couraient, convaincus de son assassinat par des éléments du djeich.⁸⁶

Dans un entretien à Paris, le 6 janvier 2016, Ahmed Taleb Ibrahimī m'a assuré pourtant qu'alors qu'il lui rendait visite en Algérie à l'été 1955, le cheikh al-Tabassī lui avait exprimé ses réprobations au sujet des déclarations de son père, le cheikh al-Ibrāhīmī, favorables à la révolution. Il trouvait qu'on se savait pas « qui étaient ces gens » (formant le FLN)⁸⁷. Le témoignage de 'Alī Kāfī, colonel de l'ALN qui fut président de l'Algérie entre 1992 et 1994, éclaire autrement le personnage. Insistant en toute logique sur la primauté du FLN et le retard des autres formations algériennes dans la lutte armée, en particulier de l'AOMA, 'Alī Kāfī montre dans ses mémoires controversées⁸⁸ que la crise de l'AOMA était connue, et que le FLN était plutôt favorable à al-Tabassī, qui « de par ses idées, son orientation et ses convictions, était le plus disposé à comprendre la révolution et à lui apporter son soutien ».⁸⁹

Pour sa part, l'interprétation de la police des renseignements généraux d'Alger était que le cheikh al-Tabassī avait « réussi à prendre la direction absolue du Groupement », fin 1955. La note explique cette affirmation de la façon suivante :

À l'effet de renforcer sa position en Algérie et d'éliminer complètement le Cheikh BRAHIMI Bachir, un accord a été réalisé à CONSTANTINE, par l'intermédiaire du Cheikh KHERREDDINE, avec les représentants du F.L.N. et ceux de l'Armée de Libération. (...) ⁹⁰

La vision d'al-Tabassī par les renseignements généraux est celle d'un homme désireux de longue date prendre les commandes de l'AOMA, prêt à écarter le président pour prendre sa

⁸⁵ FR ANOM 93/4498. Préfecture de Constantine. SLNA. Le 5 juillet 1957. Renseignement.

Voir aussi James McDOUGALL, « S'écrire un destin : l'Association des 'ulama dans la révolution algérienne ».

⁸⁶ Voir McDOUGALL James, « S'écrire un destin : l'Association des 'ulama dans la révolution algérienne ».

⁸⁷ Entretien avec Ahmed Taleb-Ibrahimī, Paris, le 6 janvier 2016.

⁸⁸ Les nombreuses attaques personnelles figurant dans ses Mémoires, publiées en arabe en 1999 et en français en 2002, notamment envers Ramdane Abane et le colonel Amirouche provoquèrent des débats publics intenses.

⁸⁹ KAFI Ali, *Du militant politique au dirigeant militaire. Mémoires (1946-1962)*, Alger, Casbah éditions, 2002 (1999 pour la version en arabe), p. 39.

⁹⁰ FR ANOM ALG Alger 3F/139. PRG, Alger, le 25 octobre 1955. Note de renseignement.

place et à écraser le second vice-président pour l'empêcher de prétendre au poste. Ce scénario du calife à la place du calife doit être interrogé au prisme de l'extrême tension qui animait les services de renseignements à cette époque. Toute inimitié, relevée par des « informateurs » non-identifiés mais visiblement bien intégrés à l'AOMA, était relevée pour être utilisée contre l'organisation elle-même. Il ne nous est pas possible d'évaluer dans quelle mesure l'engagement des renseignements généraux dans leur propre objet d'étude a influencé leurs conclusions, ou ce qu'ils cherchaient à démontrer. Ce phénomène d'implication est plus clairement établi dans les rapports rédigés pour demander la dissolution totale de l'AOMA par les préfets ou responsables locaux au moment de la fermeture de l'Institut Ibn Bādīs. Tout l'argumentaire de ses rédacteurs tend vers leur objectif, faisant de ces agents fonctionnaires des acteurs à part entière de l'histoire, ce qu'on a parfois tendance à oublier face aux archives. Comme l'écrivait Jean-Marc Berlière en 2001 :

Les services spécialisés produisent des rapports, remplis de noms, de discours et de propos qui s'accablent en une masse d'informations que, par définition, les policiers ne vérifient jamais, et dont l'essentiel est constitué de bruits, rumeurs, affabulations, calomnies, affirmations gratuites et invérifiables, tant il est vrai que les rapports humains et sociaux sont rarement ceux que tout disciple de Rousseau pourrait souhaiter qu'ils soient. Le plus curieux est que ces renseignements douteux, généralement entachés de mensonges, d'inventions ou d'imprécisions... peuvent parfois trouver leur utilité, justifiant ainsi l'existence desdits dossiers.⁹¹

Les services de renseignement français consacrèrent de nombreuses notes aux conflits dans le Comité directeur entre les deux Vice-Présidents et leurs alliés. Les lettres de ses principaux protagonistes témoignent d'un réel conflit, au-delà des biais introduits par les archives coloniales. Les relations personnelles sont une dimension essentielle d'un mouvement, et à l'échelle d'une direction, elles peuvent être fatales à l'organisation. Dans le cas d'al-Tabassī et de Ḥayr al-Dīn, ce conflit portait principalement sur des questions d'organisation matérielle, de prise de décision, et était sans nul doute alimenté par des rivalités entre les deux hommes. En aucun cas, leurs divisions ne furent rendues publiques, en dehors du cercle restreint du Comité directeur, qui prenait le cheikh al-Ibrāhīmī, au Caire ou en tournée au Moyen-Orient, en arbitre. Ce ne sont pas des questions politiques qui sont en jeu dans ces conflits d'après les correspondances consultées, mais bien des questions

⁹¹ BERLIÈRE Jean-Marc, « Archives de police/historiens policiers ? », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2001, n°48-48bis, pp. 57-68.

relatives à l'organisation même du mouvement et de sa direction. Les enjeux politiques vinrent s'ajouter à celles-ci.

Le Front de Libération Algérien au Caire, continuité des alliances traditionnelles ou résultat du renouveau politique ?

La prise de pouvoir supposée du cheikh al-Tabassī en Algérie est attribuée par la PRG à l'ambition personnelle de ce dernier, mais elle ne nie pas une dimension politique à ce conflit de personnes à la tête de l'AOMA. Le cheikh al-Tabassī, acquis au FLN, aurait reproché au cheikh al-Ibrāhīmī de fréquenter des militants messalistes et même de s'allier à eux.

Cette manœuvre a pour but [...] d'autre part d'isoler totalement BRAHIMI Bachir qui au Moyen-Orient faisait équipe avec les représentants du M.N.A., MEZERNA et CHEDLI EL MEKKI.⁹²

Ce qui s'organisait au Caire à partir de février 1955 n'était pourtant pas inconnu du FLN. Il s'agissait de créer un Front de Libération Algérien (FLA), réunissant les représentants de tous les mouvements présents au Caire, sous l'égide des services secrets égyptiens, pour organiser un support au FLN, à l'extérieur. Le but était, selon Fathī al-Dīb qui était alors le chef des renseignements égyptiens, d'organiser « un appareil politique pour la révolution, rassemblant toutes les formations du PPA d'abord, et ensuite les autres formations politiques, y compris les Oulémas »⁹³. Les objectifs de la création d'une telle structure, réunissant les différentes tendances algériennes, étaient la reconnaissance de l'ALN et celle de la lutte armée comme unique voie pour l'indépendance, à l'échelle de l'Afrique du Nord. Pour le Président égyptien, qui se voulait le champion des luttes indépendantistes dans le monde arabe, cela devait permettre d'influencer politiquement la lutte algérienne. Les premiers contactés furent les anciens du PPA présents en Égypte, dont une partie s'était engagée auprès de Messali au MNA (Mazarna) quand les autres étaient les représentants au Caire du FLN (Ben Bella, Boudiaf, Khider).

⁹² FR ANOM ALG Alger 3F/139. PRG, Alger, le 25 octobre 1955. Note de renseignement.

⁹³ AL-DIB Mohamed Fathi, *Abdel Nasser et la révolution algérienne*, p. 46.

Après plusieurs tentatives avortées à cause de désaccords sur les participants, al-Ibrāhīmī imposant notamment al-Wartilānī que les autres ne voulaient pas voir dans le Front en création au Caire, un communiqué fut finalement diffusé en février 1955 sur *Sawt al-'Arab* : il annonçait l'existence d'un Front de Libération Algérien en Égypte, soutien au FLN en Algérie. L'histoire de ce front est mal connue, mais il semblerait que cette première tentative échoua en mars-avril 1955, et qu'une nouvelle proposition vit le jour sans les représentants du FLN. Elle réunissait al-Ibrāhīmī, al-Wartilānī (AOMA), Aḥmad Bayyūḍ (UDMA) et al-Šādī al-Makkī (MNA).

Le MNA, Mouvement National Algérien, avait été créé en décembre 1954 par les partisans de Messali Hadj, dans la lancée de l'insurrection armée de novembre. Le mouvement avait chargé Aḥmad Mazarna et al-Šādī al-Makkī au Caire de l'y représenter. Nous avons évoqué plus haut la scission du PPA-MTLD, en plusieurs branches qui partageaient toujours l'idéal commun de l'indépendance de l'Algérie, mais ne s'accordaient plus sur les moyens pour y accéder. « L'affrontement entre FLN et MNA est à comprendre, selon Jean-Louis Planche, comme un processus de différenciation, sous la pression d'une guerre qui réactive et exaspère les anciens antagonismes entre nationalistes. »⁹⁴ Le MNA avait d'abord soutenu l'insurrection, avait même créé un maquis (rapidement détruit par l'armée française) et recueillait des fonds, avant que les deux organisations se s'affrontent par articles interposés dans leurs bulletins intérieurs respectifs, puis par les armes. Le FLN cherchait à diviser ses anciens camarades réunis dans le MNA et à attirer vers lui les autres partis politiques algériens pour devenir la seule instance représentative de l'insurrection et de la demande d'indépendance des Algériens.

Pour sa part, l'AOMA était obnubilée par l'union des partis algériens depuis 1945. La tentative unitaire menée au Caire offrait à l'Association une occasion de participer à une initiative politique qui, sans contester la légitimité de l'ALN, donnait à la lutte un organe plus représentatif que le petit groupe qui déclencha la lutte armée. On restait finalement assez proche des AML des années 1940, ce qui était rassurant pour le cheikh al-Ibrāhīmī. Il est pourtant évident qu'au printemps 1955, une telle organisation ne pouvait se maintenir sans

⁹⁴ PLANCHE Jean-Louis, « De la solidarité militante à l'affrontement armé, FLN et MNA à Alger (1954-1955) » in JAUFFRET Jean-Charles et VAÏSSE Maurice (dir.), *Militaires et guérilla dans la guerre d'Algérie*, Bruxelles, Éd. Complexe, 2001, pp. 219-220.

s'attirer les foudres du FLN. Si le projet initial était d'apporter à l'ALN une organisation politique chargée de faire sa promotion et de renforcer la lutte pour l'indépendance (ce que deviendra à terme le Comité de Coordination et d'Exécution), le rassemblement restreint aux messalistes, aux oulémas et à l'UDMA ne correspondait plus aux attentes d'origine. En Algérie, le cheikh al-'Abbās et le cheikh Ḥayr al-Dīn furent visés par des condamnations à mort du FLN Nord-Constantinois au moment de la grande offensive d'août 1955, pour les obliger à prendre parti en sa faveur rapidement⁹⁵. C'est ainsi que le cheikh al-'Abbās partit pour le Caire, afin de convaincre le cheikh al-Ibrāhīmī de délaisser ses anciens alliés pour se ranger du côté du FLN. Jean-Louis Planche précise que deux cinémas que le cheikh Ḥayr al-Dīn détenait à Alger furent ciblés par des attentats du FLN en décembre 1955, marquant pour lui la fin de la « solidarité militante » entre anciens du MTLD⁹⁶.

Le conflit des anciens du PPA rejaillit sur toute la sphère politique algérienne intérieure et extérieure en 1954-1955. Selon Jean-Louis Planche, qui se fonde sur des archives de renseignement de la Préfecture d'Alger, le cheikh al-Tabassī aurait été proche du FLN, alors que Ḥayr al-Dīn aurait été plutôt proche des messalistes, et aurait même servi d'intermédiaire entre FLN et MNA en octobre 1955⁹⁷. À la même période, un renseignement signale que les Oulémas tentaient à Paris d'agir en coordination avec le FLN et luttèrent contre le MNA, par l'intermédiaire du cheikh al-'Abbās.

Cheikh AL ABBAS, membre du Comité Directeur, a été chargé de coordonner à Paris l'action des dirigeants Oulama avec celle des représentants FLN résidant dans la Métropole. Cette manœuvre a pour but [...] de combattre l'emprise du M.N.A. sur les ouvriers algériens dans la Métropole [...]⁹⁸

On sait que l'AOMA et le PPA avaient dû travailler conjointement pour l'animation culturelle des milieux algériens émigrés en France⁹⁹. Il n'est donc pas surprenant de voir l'AOMA intervenir en métropole dans les milieux nationalistes. L'aggravation du conflit entre MNA et FLN sur la question des attentats visant les civils à Alger obligea l'AOMA à choisir son

⁹⁵ HARBI Mohammed, 1954, *La Guerre commence en Algérie*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1984, p. 146.

⁹⁶ PLANCHE Jean-Louis, « De la solidarité militante à l'affrontement armé (...) », p. 234.

⁹⁷ PLANCHE Jean-Louis, « De la solidarité militante à l'affrontement armé (...) », pp. 219-236.

⁹⁸ FR ANOM ALG Alger 3F/139. PRG, Alger, le 25 octobre 1955. Note de renseignement.

⁹⁹ En 1936, l'Association des Oulémas avait chargé al-Fuḍayl al-Wartilānī de monter un cercle à Paris, chargé d'enseigner l'arabe aux émigrés algériens en métropole, et de donner des conférences religieuses et culturelles. Cf. *Infra*, chapitres 1 et 2.

camp. Fin 1955 commencèrent les débuts d'un affrontement armé entre les deux mouvements, notamment en métropole.

La question qui se posait était bien celle d'un bouleversement d'ordre politique, d'une perte de repères des organisations préexistantes. L'éclatement du MTLD en diverses factions, les contacts nourris et les espoirs de projets communs entre FLN et MNA jusqu'à l'été 1955, perturbèrent l'ordre établi. Les organisations en présence mirent du temps à se situer, Oulémas compris, dans ce nouvel échiquier. D'autant que le gouvernement français redoublait d'effort en cette première année d'affrontement armé pour se rallier les plus légalistes des mouvements politiques algériens, comme nous l'avons vu.

Bien qu'en Algérie, l'AOMA ait amorcé le rapprochement avec le FLN comme nous l'avons vu, l'expérience du Front de Libération Algérien au Caire affecta les relations entre représentants du FLN et AOMA en Égypte. L'alliance du cheikh al-Ibrāhīmī avec l'UDMA ne troublait sans doute guère le FLN, mais celle avec le MNA devint beaucoup plus problématique, lorsque l'on sait la guerre qui opposa FLN et MNA après décembre 1955¹⁰⁰, notamment en France, pour le leadership des nationalistes algériens. Les lettres échangées par les responsables du FLN en Algérie et ceux qui se trouvaient au Caire sont éloquentes :

Abdelkrim¹⁰¹ n'est pas contre nous. (...) il s'est laissé prendre aux mensonges de CHADLY et MEZERNA¹⁰² lesquels lui ont assuré que c'est MESSALI qui a provoqué cette révolution et que c'était lui qui la contrôlait. (...) Abdelkrim surpris dans sa bonne foi a cru à ces mensonges et se lia à nos 2 escrocs [Chadly et Mezerna], les BRAHIMI et consorts.¹⁰³

Ou encore :

À ce propos, nous vous faisons savoir que le Chikh [Abbas] est arrivé depuis 5 ou 6 jours. Nous l'avons vu 2 fois. Il semble qu'il ait trouvé assez de compréhension de la

¹⁰⁰ AMIRI Linda, *La Bataille de France, La guerre d'Algérie en métropole*, Paris, Robert Laffont, 2004, pp. 47 et suivantes.

¹⁰¹ 'Abd al-Karīm al-Ḥaṭṭābī (1882-1963), combattant de la guerre du Rif au Maroc et chef du Bureau du Maghreb arabe au Caire, qui œuvra à l'indépendance et à l'union du Maghreb.

¹⁰² Tous deux militants messalistes.

¹⁰³ BELHOCINE Mabrouk, *Le Courrier Alger-Le Caire*, p. 99. Document n° 8, lettre de Khider, Le Caire, le 19.10.1955.

part du vieux [al-Ibrāhīmī]. Mais franchement le contraire nous aurait comblé d'aise, car avec ces vieux enturbannés, on ne sait jamais à quel moment ils vous trahissent¹⁰⁴.

La méfiance et le mépris exprimé envers « ces vieux enturbannés » montre l'écart générationnel et politique entre les jeunes militants du FLN et les responsables de l'AOMA. En 1955, le cheikh al-Ibrāhīmī est encore une figure algérienne et il paraît préférable au FLN qu'il puisse agir en sa faveur pour son aura, dans le monde musulman, mais on sent bien dans ce courrier que les responsables FLN au Caire n'ont ni confiance ni estime dans le cheikh al-Ibrāhīmī. Il faut revenir sans doute aux étudiants algériens au Caire, enjeu important de ces luttes¹⁰⁵.

Il apparaît clairement dans le récit de Fathī al-Dīb que, lors de la mise en place du premier Front de Libération Algérien au Caire, l'un des objectifs était de retirer la gestion des bourses d'étudiants au cheikh al-Ibrāhīmī. Gilbert Meynier, dans son *Histoire intérieure du FLN*, signale que le cheikh ne donnait de bourses qu'aux étudiants de l'AOMA alors que nombreux étaient ceux qui arrivaient au Caire en dehors de l'Association, et ne pouvaient donc bénéficier des bourses accordées par la Ligue arabe¹⁰⁶. Nous avons aussi évoqué précédemment la pétition d'étudiants algériens qui réclamaient que le cheikh (en 1956) soit dessaisi de la gestion des étudiants au Caire. Il s'agit manifestement de tensions préexistantes au déclenchement de la guerre, auxquelles la recomposition des forces permettait de se faire jour.

Fathī al-Dīb mentionne une réunion avec les responsables de la Ligue arabe en janvier 1955, au cours de laquelle il aurait été convenu de « la poursuite des efforts pour la création du comité représentant le Front de libération algérienne et la limitation des aides fournies par la Ligue Arabe afin d'obliger les partis à s'entendre entre eux et à se regrouper (...) » mais aussi d' « écarter le cheikh Bachir El Brahimi de la tutelle qu'il exerçait sur les étudiants algériens en lui octroyant une rente et en l'empêchant de soutenir un dénommé El Fadil El Wartalani dont l'action auprès des étudiants était douteuse ». Cette méfiance envers al-Fuḍayl al-Wartilānī revient à plusieurs reprises, sans que des éléments de justification y soient apportés. Ainsi les deux premières réunions du 19 et du 22 janvier 1955, en vue de la création

¹⁰⁴ BELHOCINE Mabrouk, *Le Courrier Alger-Le Caire*, p. 101. Document n° 8, lettre de Khider, Le Caire, le 19.10.1955.

¹⁰⁵ Voir le chapitre 3.

¹⁰⁶ MEYNIER Gilbert, *Histoire intérieure du FLN*, p. 519.

du Front de Libération Algérien, aurait été perturbées en partie par l'insistance d'al-Ibrāhīmī à intégrer al-Wartilānī dans cette instance, ainsi que sa volonté de maintenir sa tutelle sur les étudiants algériens.

Autre élément perturbateur, le messaliste al-Šaḍlī al-Makkī, dont al-Dīb dit qu'il provoquait la mésentente. S'il semble qu'il était proche du cheikh al-Ibrāhīmī au Caire, son fils, Ahmed Taleb-Ibrahimi estime pourtant que c'est al-Šaḍlī al-Makkī qui aurait dirigé l'action des pétitionnaires contre le cheikh, tout en l'embrassant sur le front et en l'appelant « notre cheikh » lorsqu'il lui rendait visite¹⁰⁷. La duplicité d'al-Šaḍlī al-Makkī montre les difficultés du petit milieu algérien au Caire, entre allégeances, soif de pouvoir, conflits de génération et options politiques.

La fidélité au cheikh al-Ibrāhīmī, une ligne de démarcation au sein du Bureau permanent ?

Une autre ligne de fracture cette fois en Algérie même est mise en avant dès l'automne 1955 par les services de renseignements sur le secrétariat du Comité directeur de l'AOMA. Une note de la PRG d'Alger, en septembre 1955 signale, confirmant des renseignements précédents, que Aḥmad Tawfīq al-Madanī serait « combattu » par les deux vice-présidents à la fois, Ḥayr al-Dīn et al-Tabassī. Il faut rappeler que, déjà moment de l'intégration d'al-Madanī dans le Comité directeur, en 1951, celui-ci ne faisait pas l'unanimité. C'est le cheikh al-Ibrāhīmī qui a, là aussi, insisté pour le faire entrer au Bureau du Comité directeur de l'AOMA dès son adhésion (1951), tardive par rapport à sa participation au mouvement dans les journaux, dès les années 1930. Le fils du cheikh al-Ibrāhīmī, Ahmed Taleb-Ibrahimi¹⁰⁸ et Muḥammad al-Hādī al-Ḥasanī, historien et membre de la direction actuelle de l'AOMA, racontent tous deux, en effet, que c'est le cheikh al-Ibrāhīmī qui insista, contre l'avis notamment d'al-'Arbī al-Tabassī¹⁰⁹, pour que al-Madanī soit intégré à la direction. L'intégrer dans le Bureau dès son adhésion était une façon de profiter de ses talents et de sa notoriété, mais aussi de s'assurer de le maintenir dans le giron de l'association.

¹⁰⁷ Entretien avec Ahmed Taleb-Ibrahimi le 6 janvier 2016, à Paris.

¹⁰⁸ Entretien avec Ahmed Taleb-Ibrahimi le 6 janvier 2016, à Paris.

¹⁰⁹ Entretien avec Muḥammad al-Hādī al-Ḥasanī, le 16 janvier 2014, à Alger.

Al-Madanī est donc décrit en 1955 comme isolé au sein du Comité directeur, à cause de son attentisme et de son refus d’entrer en contact avec « des éléments extrémistes »¹¹⁰. C’est en son absence que les deux cheikhs, Ḥayr al-Dīn et al-Tabassī, auraient ensemble pris contact avec le FLN et donné des garanties de participation de l’AOMA, par la montée d’étudiants au maquis et la collecte de fonds¹¹¹. Cette initiative aurait été contestée par al-Madanī, qui s’était ouvert de ces conflits internes au cheikh al-Ibrāhīmī. Une lettre manuscrite du cheikh al-Ibrāhīmī datée de juillet 1955, en réponse à un courrier d’Aḥmad Tawfīq al-Madanī dont nous ne disposons pas, évoque en effet la « situation affligeante » du Comité directeur et la nécessité d’y remédier :

Ne pensez pas que votre lettre m’ait informé de la situation affligeante dans laquelle se trouve le groupe, et que la venue de Ḥamza [Būkūša] m’ait apporté de nouveaux éléments, hormis quelques précisions à propos des maux psychologiques (*al-‘ilal al-nafsiyya*) que ne connaissent que les véritables savants (*al-rāsiḥūna fī l-‘ilm*) comme lui. Je suis tout-à-fait au courant de ce qui se passe, par les nombreuses lettres que j’échange avec les acteurs (*‘umalā’*) de la *umma* et quelques étudiants [ou tolbas]. Il y a des choses qui diffèrent dans ces lettres mais la principale cause et source du désordre et du trouble est toujours la même. [...] Concertez-vous tous les quatre, al-Madanī, al-Tabassī, al-‘Abbās, Ḥayr al-Dīn, pour me rencontrer. Là, il sera mis un terme à tout ça : soit la communication sera utile, soit la séparation sera terrible (*fa immā ittiṣāl mufīd wa immā infiṣāl marī*). Ma volonté et la vôtre seront la perpétuation de l’association, même au prix de l’éviction (*hadam*) de personnes.¹¹²

Le cheikh al-Ibrāhīmī apparaît ici comme un arbitre en position surplombante, il se pose en patriarche. L’intérêt de l’Association est placé au-dessus des conflits de personnes.

Peut-être à la suite de cette lettre, al-Madanī aurait tenté en août 1955 de rejoindre al-Ibrāhīmī au Caire, à partir de Tunis. Le but de cette visite aurait été de rendre compte des agissements des deux vice-présidents, « tendant à prendre la direction effective du groupement en Algérie et de l’orienter vers une participation active à la lutte menée contre le colonialisme français »¹¹³. Or le secrétaire de l’association ne put mener à bien ce séjour au

¹¹⁰ FR ANOM ALG ALGER 4I/14. Alger, PRG. Alger, le 16 septembre 1955. Note de renseignement.

¹¹¹ FR ANOM ALG ALGER 4I/14. Alger, PRG. Alger, le 16 septembre 1955. Note de renseignement.

¹¹² Lettre du cheikh al-Ibrāhīmī adressée à al-Madanī, datée du 3 juillet 1955 et envoyée du Caire.

Disponible en ligne sur le site créé par Amine Chérif-Zahar, petit-fils d’Aḥmad Tawfīq al-Madanī :

<http://www.elmadani.org/fr/lettres-de-cheikh-mohamed-el-bachir-el-ibrahimi/>. Consulté le 5 mai 2016.

¹¹³ FR ANOM ALG ALGER 4I/14. Alger, PRG. Alger, le 17 août 1955. Note de renseignement.

Moyen-Orient, d'après une note du 25 août 1955¹¹⁴. La situation aurait évolué en « opposition maintenant ouverte [...] dirigée au sein du Comité Directeur des Oulama contre Toufik El Madani et son ami Hamza Boukoucha ». Deux mois plus tard, en octobre 1955, une note entérine cette version : l'AOMA serait divisée en deux groupes, celui qui se rassemble autour d'al-Tabassī, avec Ḥayr al-Dīn et le cheikh al-ʿAbbās, et celui qui « reste fidèle » au cheikh al-Ibrāhīmī, composé d'Aḥmad Tawfīq al-Madanī, Ḥamza Būkūša et Aḥmad Saḥnūn :

M. TOUFIK EL MADANI, en sa qualité de Secrétaire Général et d'ami de BRAHIMI Bachir, se trouve actuellement en minorité absolue au sein du Comité Directeur, et ne peut compter que sur l'appui des Chioukh HAMZA et SAHNOUN, restés fidèles au Président BRAHIMI Bachir.¹¹⁵

La rareté des sources internes à l'association à ce sujet, qui reste un tabou dans la construction de la mémoire de l'AOMA, oblige à prendre avec précaution ces informations. Le séjour du cheikh al-ʿAbbās au Caire à l'hiver 1955 semble toutefois avoir permis d'aborder cette question des disfonctionnements internes, tout en cherchant à clarifier la position politique de l'AOMA par rapport au FLN.

Le séjour du cheikh al-ʿAbbās au Caire à l'hiver 1955-56 : vers l'action directe dans le FLN

Le cheikh al-ʿAbbās avait été envoyé en octobre 1955 au Caire, chargé de convaincre le cheikh al-Ibrāhīmī de se détacher des éléments MNA du Caire selon les services de renseignement français¹¹⁶. Rappelons que le cheikh al-ʿAbbās avait été menacé de mort par le FLN du Constantinois quelques mois auparavant. À son retour en février 1956, le cheikh al-ʿAbbās transmet au Comité directeur resté en Algérie les nouvelles du Président de l'AOMA, qui aurait demandé par son intermédiaire à ce que cessent les divergences internes dont il était informé, préjudiciables à l'action des Oulémas. Al-ʿAbbās Ibn al-Šayḥ al-Ḥusayn publia à son retour une sorte de compte rendu dans *al-Baṣāʿir*, pour rendre compte de sa visite au cheikh et de son séjour en Égypte¹¹⁷. Il ne s'agit pas d'un récit, très détaillé, comme le faisaient chaque fois les responsables à leur retour de voyage, mais plutôt d'une réponse collective aux

¹¹⁴ FR ANOM ALG ALGER 4I/14. Alger, PRG. Alger, le 25 août 1955. Note de renseignement.

¹¹⁵ FR ANOM ALG Alger 3F/139. PRG, Alger, le 25 octobre 1955. Note de renseignement.

¹¹⁶ FR ANOM ALG ALGER 4I/14. Alger, PRG. Alger, le 21 février 1956. Note de renseignement.

¹¹⁷ IBN AL-ŠAYḤ AL-ḤUSAYN al-ʿAbbās, « *Ġawābī li-l-iḥwān* (Ma réponse aux frères) », *al-Baṣāʿir*, n° 359, 23 mars 1956, p. 5

nombreuses lettres que le cheikh trouva à son retour en Algérie. Il y affirmait que le cheikh al-Ibrāhīmī était en bonne santé, qu'il était connu et reconnu de « tous les mouvements arabes musulmans » au Caire. Différentes sources mentionnent à cette période des ennuis de santé du cheikh, alors âgé de soixante-six ans : les renseignements évoquent un certificat médical qui aurait permis au cheikh d'éviter de se faire expulser d'Égypte au moment de la rupture entre Nasser et les Frères musulmans¹¹⁸, et les correspondances entre responsables du FLN signalent que le cheikh fut retenu à Riyad pour un séjour à l'hôpital¹¹⁹.

Les lettres adressées au cheikh al-'Abbās demandaient aussi des nouvelles des jeunes étudiants algériens séjournant au Moyen-Orient. On imagine aisément que les familles et amis des étudiants en Égypte ou en Irak souhaitaient que le cheikh leur donne des nouvelles de leurs proches, qu'il avait certainement croisés lors de son séjour au vu des réseaux très étroits entre Algériens au Moyen-Orient. Il valorise dans sa réponse dans *al-Baṣā'ir* ces étudiants qui sont « actifs et se donnent du mal » pour relever le niveau culturel de l'Algérie et faire reconnaître l'Algérie comme un pays arabe et musulman. Il rappelle que les revenus des étudiants grâce aux bourses étatiques sont limités et encourage les proches à les aider, en insistant pour que les futurs boursiers algériens dans les établissements du Moyen-Orient prennent bien la mesure du coût de la vie sur place. Enfin, il rassure le lectorat quant aux relations avec le pouvoir égyptien, qui reste un protecteur des pays en lutte pour leur indépendance.

Le cheikh al-'Abbās ne mentionne pas dans cet article les multiples contacts qu'il avait pu avoir avec les responsables du FLN au Caire. Le cheikh al-'Abbās avait relaté à son retour au responsable FLN à Alger, Ramdane Abane, des discussions en cours sur la constitution d'un gouvernement algérien au Caire. Ramdane Abane avait interrogé par courrier ses interlocuteurs au Caire à ce sujet. La réponse de Khider en février 1956 permet de se rendre compte de la proximité du cheikh al-'Abbās avec le mouvement :

Mais ce qui nous étonne c'est que le Chikh [Abbas, qui a transmis à Ramdane Abane l'information d'un projet de gouvernement algérien préparé au Caire] soit au courant d'une question qui a fait l'objet de délibérations pour ainsi dire secrètes. Il est vrai que

¹¹⁸ FR ANOM 1K/1145. GGA, Direction de la sûreté nationale en Algérie. Synthèse des Renseignements généraux (Secret). L'Association des Oulama d'Algérie. Alger, le 26 octobre 1955.

¹¹⁹ BELHOCINE Mabrouk, *Le Courrier Alger-Le Caire*, p. 132. Document n° 24, lettre de Khider, le 15.2.56 : « Aux dernières nouvelles, il semble que le Chikh soit malade et même admis à l'hôpital de Riad. »

le Chikh a eu des entretiens fréquents et séparés avec chacun de nous. Il est possible dans ces conditions qu'une indiscretion involontaire ait été commise. Le fait mérite d'être retenu.¹²⁰

On sent dans la réponse que le responsable du FLN au Caire hésite sur le comportement à tenir face aux Oulémas, il reste méfiant. Si certains Oulémas peuvent être plus proches de militants FLN que d'autres, l'Association apparaît toutefois comme un bloc résistant, malgré ses divisions, bloc que le FLN souhaiterait voir se désolidariser, pour pouvoir utiliser les individus plus librement dans la lutte nationale, et pour éliminer un incontestable rival sur le plan idéologique.

En mars 1956, lorsque le cheikh al-ʿAbbās revint de son séjour au Moyen-Orient, l'AOMA reçut une lettre du cheikh al-Ibrāhīmi, envoyée de Riyad, dont les services de renseignement français se font l'écho. Sans évoquer les ennuis de santé mentionnés par Khider, il annonçait avoir recueilli de nouveaux fonds, offerts notamment par le roi Saʿūd à l'AOMA.

Ces sommes, retranscrit la note de renseignement, devront être employées uniquement à la gestion de nos médersas, à l'entretien de nos élèves nécessiteux et au règlement des déplacements et indemnités des membres de notre Comité Directeur. Par contre, le produit des collectes [effectuées en Algérie auprès des sympathisants de l'Association] devra être réservé dans sa quasi totalité à l'aide que notre association doit apporter aux "combattants".¹²¹

Le cheikh incitait donc dans ce courrier les membres du Comité directeur à orienter les étudiants vers le FLN et à participer à l'action armée. On voit toutefois qu'il recommandait de séparer les ressources destinées aux écoles de l'association et celles qui étaient collectées pour le FLN. Sage prudence en raison de la répression française, ou double visage de l'Association ? C'est précisément cette prudence que les responsables du FLN reprochaient à l'Association, qui tentait de maintenir ses activités en plus de sa participation au Front.

Après une année d'expectative, le début de l'année 1956 fut donc marqué par un basculement politique rapide des Oulémas, qui participaient déjà aux actions du FLN en Algérie mais organisèrent désormais *volens nolens* avec la personnalité du cheikh al-ʿAbbās leur participation active au FLN, à partir du Caire. À la suite de sa visite, le cheikh al-Ibrāhīmī

¹²⁰ BELHOCINE Mabrouk, *Le Courrier Alger-Le Caire*, p. 132. Document n° 24, lettre de Khider, le 15.2.56.

¹²¹ FR ANOM ALG Alger 3F/139. PRG Alger. Alger, le 27 mars 1956. Note de renseignements.

transmit, selon les archives, des directives pour un engagement des membres de l'AOMA directement auprès de l'ALN en Algérie, contrastant avec les mesures de prudence qu'il avait fait appliquer par la direction en Algérie jusque là. Si le cheikh tentait encore de maintenir l'AOMA à flot financièrement, en lui réservant les sommes recueillies auprès des gouvernements, l'association ne put maintenir ses activités sur le territoire algérien dans le contexte de guerre, et les sommes collectées furent en réalité réorientées vers la lutte.

Si l'AOMA cherchait à maintenir sa structure, deux membres du Bureau du Caire de l'AOMA, qui étaient aussi membres de l'UDMA, tentèrent de former une nouvelle association au Caire, pour participer à la lutte armée. Aḥmad Bayyūḍ et Aḥmad Būḡamlīn, évoqués précédemment, créèrent une branche Afrique du Nord de l'association « Jamiat al Islam » (*ḡam'īyyat al-islām*), qui fut active pendant une courte durée courant 1956.

« Jamiat al Islam » : une ONG islamique au service de la lutte nationale algérienne

Parmi les émanations de la guerre d'indépendance, il faut compter la branche Afrique du Nord de l'organisation caritative islamique américaine, « Jamiat al Islam ». Celle-ci fut décrite en février 1970 par l'aviateur, mercenaire et journaliste américain Hilaire du Berrier¹²², comme « une organisation dédiée au militantisme panislamique » aux États-Unis. Il estimait alors que la politique américaine de soutien aux luttes indépendantistes du Maghreb avait permis à son dirigeant, Ahmed Kamal, un Américain d'origine turque, de prendre un rôle de défenseur des musulmans dans le monde¹²³. De longs dossiers sont consacrés à cette organisation dans les Archives du Ministère français des Affaires Étrangères et celles du Service Historique de la Défense de l'Armée de Terre. « Association humanitaire et éducative, la Jamiat el-Islam se propose de rapprocher les peuples islamiques et le monde démocratique, et de soutenir matériellement les musulmans en difficultés », mentionne une

¹²² Hilaire du Berrier (1905-2002), fervent anti-communiste, contributeur du journal très conservateur *The New American* fondé en 1985, après avoir été mercenaire et espion, publiait mensuellement depuis 1957 un bulletin de renseignements diplomatiques (*the H du B Reports*) à partir de Paris. Cf. JASPER William F., « Passing of a patriot: Hilaire du Berrier -- daredevil pilot, intelligence operative, and hard-hitting journalist -- was literally on the front lines of the freedom fight around the world », *The New American*, 18 novembre 2002.

¹²³ *H du B Reports*, vol. XII, n° 9, février 1970, pp. 5-6.

Ses archives sont conservées par la State Historical Society of North Dakota.

note diplomatique¹²⁴. Le leader indonésien du Masjumi, Muḥammad Naṣīr, aurait bénéficié des fonds de la Jamiat al Islam lors de sa lutte pour la libération¹²⁵.

Les archives françaises mentionnent en particulier la création d'une branche de la Jamiat al Islam en Afrique du Nord à Tripoli (Libye) par Aḥmad Bayyūḍ¹²⁶ et Aḥmad Būḡamlīn, tous deux membres du Bureau du Caire de l'AOMA et affiliés UDMA¹²⁷. Le dossier consacré par les archives diplomatiques à cette association fait un lien avec la Jamaat-e islami d'Abū al-A'lā al-Mawdūdī, ce qui nous semble être une confusion au vu des autres sources¹²⁸. À partir de 1953, Aḥmad Bayyūḍ, du Bureau égyptien de l'AOMA, aurait été le représentant officiel au Caire de la Jamiat al Islam de New-York (qui fut dissoute en 1954 et refondée en Californie, à San Francisco). Il devait ainsi assurer « la bonne marche de ses activités auprès des réfugiés Tahar [sic : Tatar ?] et Turkestani résidant en Égypte », soit des populations musulmanes et turcophones, qui émigrèrent du Turkestan oriental en 1949, bien que peu se soient installés en Égypte, leur nombre n'excédant pas le millier¹²⁹. L'association aurait été initialement créée par des réfugiés turcs aux États-Unis, avant de s'ouvrir aux musulmans plus largement, ce qui explique peut-être les objectifs initiaux de la mission d'Ahmad Bayyūḍ¹³⁰.

Cause humanitaire, association d'exilés turcophones ou organisation discrète en faveur d'une lutte islamique contre la colonisation et l'impérialisme ? Ce n'est qu'en avril 1956 que

¹²⁴ Archives diplomatiques du MAE, La Courneuve, Afrique-Levant, 1944-1959, K. Afrique : Algérie (1953-1959), 31QO/27.

¹²⁵ SHD 1 H 1559. Jamiat al Islam (traduction en français de documents de l'association diffusés en anglais). Rémy Madinier ne l'évoque pas dans sa monographie consacrée au Masjumi (MADINIER Rémy, *L'Indonésie entre démocratie musulmane et islam intégral. Histoire du parti Masjumi (1945-1960)*, Paris, IISMM / Karthala, 2012, 466 p.).

¹²⁶ À ne pas confondre avec Ibrāhīm Bayyūḍ, le cheikh réformiste du Mzab (1899-1981).

¹²⁷ SHD 1 H 1559. Jamiat al Islam (traduction en français de documents de l'association diffusés en anglais).

¹²⁸ Archives diplomatiques du MAE, La Courneuve, Secrétariat d'État aux Affaires Algériennes, 1956-67, 260 QO / 27.

¹²⁹ BESSON Frédérique-Jeanne, « Les Ouïgours hors du Turkestan oriental: de l'exil à la formation d'une diaspora », *Cahiers d'Études sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien*, n° 25, 1998, pp. 161-192. AHAT ANDICAN A., *Turkestan Struggle abroad, from Jadidism to Independence*, Haarlem, SOTA Publications, 2007 p. 608.

¹³⁰ SHD 1 H 1559. Jamiat al Islam (traduction en français de documents de l'association diffusés en anglais).

sont signalées les premières activités du Bureau de la Jamiat al Islam pour l’Afrique du Nord installé en Libye. Il apparaît qu’un réseau de trafic d’armes en direction du FLN aurait été organisé par l’intermédiaire de cette branche maghrébine. Sous couvert de ses activités humanitaires, l’association aurait aussi permis le passage de fonds importants destinés à l’achat d’armes pour le FLN. Le sujet est évoqué dans les courriers réunis par Mabrouk Belhocine entre Khider et Abane¹³¹. « Mais en 1956, les chefs de la rébellion se sont brouillés avec la Jamiat. Ahmed Benbella lui reprochait en particulier de subordonner son aide à des conditions incompatibles avec les principes de la rébellion. L’activité de la Jamiat au profit du F.L.N. paraît arrêtée depuis 1957. »¹³² L’initiative de Bayyūḍ et Būḡamlīn pour fournir des armes aux maquis algériens gêna la direction du Front de Libération au Caire, en pleine rivalité entre délégation intérieure et délégation extérieure du FLN. Selon les renseignements français, Ben Bella fit « disparaître à Tanger des émissaires d’Ahmed Bayoud » en septembre 1956 et fit même enlever ensuite Bayyūḍ lui-même, libéré sur rançon¹³³. Un arrangement aurait été trouvé pour permettre aux armes venues de Libye d’être transmises en Algérie. Au-delà des rivalités internes au FLN, l’origine américaine des fonds et de l’organisation-mère était contestée, bien que tout apport de fonds fût jugé utile au vu des circonstances. Une fiche des archives de l’armée française signale que « Les objectifs de la Jamiat al Islam [...], aux yeux de Boussof [dirigeant de la wilaya V], prend l’allure d’une organisation occidentale anti-communiste cherchant à s’introduire dans les pays arabes sous couvert de l’aide à la rébellion algérienne »¹³⁴.

La Jamiat al Islam poursuit son développement en Europe (elle avait un bureau important à Vienne, en Autriche) et au Moyen-Orient entre 1956 et 1959. Les renseignements français signalaient systématiquement toute création de bureau local de l’association, comme à Beyrouth et à Damas en décembre 1959, ou en République Fédérale d’Allemagne en février 1960. Plus tard, en 1960, ‘Abd al-Ḥamīd Mahrī, membre du GPRA, reçut un courrier en anglais, portant l’en-tête de l’association caritative Jamiat al Islam, daté du 13 juin 1960, qui annonce la création d’une branche de la Jamiat al Islam en Italie et en présente les activités :

¹³¹ BELHOCINE Mabrouk, *Le Courrier Alger-Le Caire*, pp. 216-217.

¹³² Archives diplomatiques du MAE, La Courneuve, Afrique-Levant, 1944-1959, K. Afrique : Algérie (1953-1959), 31QO/27.

¹³³ SHD 1 H 1559. Jamiat al Islam (traduction en français de documents de l’association diffusés en anglais).

¹³⁴ SHD 1 H 1559. Partis politiques et mouvements divers. 1960. Fiche n° D.6. (1). Source SDECE n° 28860 du 1 mars 1960.

« Jamiat Al Islam, unique Agence bénévole islamique, s'est installée en Italie début 1960 pour offrir aux réfugiés musulmans en Italie une représentation, des services humanitaires et des opportunités d'immigration, non seulement dans les pays occidentaux mais aussi dans les pays musulmans. »¹³⁵

Tant que l'association Jamiat Al Islam s'en tenait à une action caritative, de soutien aux réfugiés, elle était tolérée par le FLN. Mais la volonté de ses dirigeants de prendre part à la gestion des armes fut perçue par la direction FLN du Caire comme une intrusion négative dans les affaires de la direction militaire. Jamiat al-Islam reprit donc ses activités traditionnelles, suivie de près par les services de renseignement français qui redoutaient l'internationalisation du conflit. La double appartenance de ses dirigeants, affiliés AOMA-UDMA, semble avoir peu de sens en 1956. Les deux hommes, Bayyūḍ et Būḡamlīn, vivant au Caire depuis les années 1940, avaient pris déjà une certaine distance avec la vie politique algérienne, et ne la vivaient certainement que par le prisme du microcosme du Caire.

La tentative que représentait cette association montre à la fois l'envie de s'engager et d'aider la lutte, mais aussi l'internationalisation des réseaux, dans le soutien à la lutte d'indépendance. Elle met en évidence la volonté du FLN de contrôler tous ces réseaux internationaux, quitte à se priver de ressources.

Face à l'opacité et à la rareté des sources produites par d'autres acteurs que la police et l'armée françaises, aux contradictions de celles-ci parfois, les témoignages furent mis en avant pour combler les manques, mais donnèrent lieu à d'inévitables remises en cause, alimentant les controverses. On comprend aisément les débats qui ont animé les Algériens depuis l'indépendance pour définir les rôles des uns et des autres.

Initiative d'un petit groupe, ou action clandestine du collectif avec l'aval de la direction, la participation avérée de membres de l'AOMA ou de sympathisants en lien avec des membres de l'association, notamment au sein de la Wilaya 2, démontre surtout un glissement subtil par lequel les pôles de Constantine et de Tunis, dont on a vu qu'ils étaient des pivots de

¹³⁵ Lettre conservée dans le Fonds Mehri des Archives Nationales Algériennes. DZ AN, Fonds Mehri, 1X/001/165, Jamiat al Islam.

l'action de l'AOMA, devinrent des nœuds de la communication entre l'intérieur et l'extérieur pour la lutte nationale, après le déclenchement de l'action armée. L'organisation de la résistance armée fut ainsi facilitée par le système hiérarchisé et organisé mis en place depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale par l'AOMA et par son rôle auprès de la jeunesse. L'Institut Ibn Bādīs, dépendant de l'AOMA et occasionnant d'incessants aller-retour de ses dirigeants entre Constantine et Alger, fut un pôle central des communications entre les wilayas.

Jusqu'en 1956 toutefois, l'Association agit avec prudence et veilla à ne pas mettre en danger ses activités comme les écoles, les mosquées libres ou l'envoi d'étudiants au Moyen-Orient. Les divergences internes, alimentées par la situation de crise, furent contenues au sein de la direction. Elles ne manquèrent toutefois pas de ralentir l'action de l'association et s'ajoutaient aux difficultés causées par l'éloignement de son Président, qui tentait au Caire de travailler pour l'union dans la pure tradition de l'association, sur un mode plus déclamatoire qu'en prise sur les réalités. Si ses initiatives purent mettre les Oulémas algériens en difficulté, dans les rapports au MNA de Messali Hadj notamment, le cheikh maintenait toute son autorité sur l'organisation de l'association. Ses courriers adressés au Secrétaire de l'Association en témoignent, donnant des directives pour la tenue du journal, rappelant à l'ordre les cheikhs et invitant à maintenir l'unité dans les rangs de l'AOMA. C'est aussi ce désir d'unité qui conduisit l'AOMA, bon gré mal gré, à déclarer formellement son soutien officiel au FLN.

II. Janvier 1956 : la déclaration officielle de soutien au FLN et ses conséquences

2.1 L'officialisation du soutien au FLN décidée en AG

La politique d'élargissement du FLN

Le FLN travailla rapidement à élargir le Front aux courants politiques existants en Algérie. Si la plupart des cadres du FLN étaient issus du MTLD, la proportion des cadres issus d'autres tendances augmenta au cours de la guerre : de cinq chefs de wilayas sur six issus du MTLD en 1959, le chiffre n'est plus que de trois sur six en 1962¹³⁶. Nous avons vu comment des prises de contact avaient été initiées par des intermédiaires pour que l'aide à la lutte armée se diffuse dans des milieux au départ hostiles à l'usage de la violence et plutôt favorables à la voie légaliste. Ramdane Abane, ancien cadre du MTLD, travaillait à un rassemblement des forces politiques algériennes sous la bannière du FLN. En avril 1955, il lança un appel à l'intégration au FLN des militants d'autres courants, sur adhésion individuelle. Si de nombreux membres de ces organisations comme le PCA, l'UDMA, l'AOMA participaient déjà à l'effort matériel de la lutte armée, « les Algériens les plus modérés n'[avaient] pas encore franchi les pas du ralliement et rest[ai]ent courtisés par les autorités françaises, qui tent[ai]ent de court-circuiter les indépendantistes en suscitant l'expression d'une voie algérienne alternative »¹³⁷.

Les événements du 20 août 1955 provoquèrent une rupture. La direction de l'ALN dans le Constantinois déclencha une insurrection meurtrière et cibra des personnalités à abattre pour leur modération, dont la liste comprenait notamment le cheikh 'Abbās Ibn al-Šayḥ al-Ḥusayn. Cette liste qui fut publiée par la presse après l'arrestation du meurtrier du neveu de Ferhat Abbas, provoqua la terreur des personnes visées, qui rejoignirent massivement le FLN¹³⁸. Le FLN lança par la suite, en décembre 1955, un appel à la démission de tous les élus musulmans algériens des institutions coloniales. Ces démissions se multiplièrent

¹³⁶ HARBI Mohammed, *Le FLN, mirage et réalité*, Paris, Éditions J.A., 1980, p. 313.

¹³⁷ THÉNAULT Sylvie, *Histoire de la guerre*, p. 51.

¹³⁸ MEYNIER Gilbert, *Histoire intérieure du FLN*, p. 187 et 189.

effectivement, sous la pression violente du FLN, et lorsque l'Assemblée algérienne fut dissoute en avril 1956, elle ne comportait plus que des Européens¹³⁹.

Le FLN avait noué des contacts avec l'UDMA depuis le printemps 1955, mais c'est fin janvier 1956 que la direction du parti se réunit pour envisager un ralliement au Front, qui fut effectif après l'arrivée de Ferhat Abbas au Caire en avril 1956. La plupart des membres du PCA finirent également par se fondre dans le FLN. Le PCA avait soutenu les actions de l'ALN bien qu'aucun accord n'ait été trouvé entre le FLN, qui imposait une adhésion individuelle, et un PCA qui entendait se poser en égal du FLN, et menait des actions autonomes dans ses maquis jusqu'à l'été 1956. En juillet 1956, les derniers combattants communistes furent intégrés à l'ALN.

Pour l'AOMA, outre les contacts personnels mentionnés plus haut, Ahmed Taleb Ibrahimî aurait, comme responsable de la Fédération de France, mis en relation le FLN, représenté par Abane Ramdane à Alger, et l'AOMA à l'été 1955¹⁴⁰. Muḥammad Ḥayr al-Dīn raconte dans ses mémoires que la prise de contact avec Ramdane eut lieu, par l'intermédiaire de Sa'd Daḥlab, chez un neveu du cheikh à Alger¹⁴¹. Il ne date pas la rencontre, lissant volontairement le temps des événements. Il ne mentionne pas non plus l'intervention préalable d'Ahmed Taleb-Ibrahimî. Il insiste surtout dans ses mémoires sur sa propre nomination comme responsable FLN au Maroc lors de cette entrevue, compilant ainsi plusieurs événements en un, car si l'on en croit le témoignage du cheikh Aḥmad Ḥammānī, la nomination de Ḥayr al-Dīn au Maroc n'arriva en fait qu'un an plus tard. Le cheikh Ḥammānī précise dans *Ṣirā' bayna al-sunna wa l-bid'a* paru en 1984 que les premiers contacts entre Ḥayr al-Dīn et Abane eurent lieu à l'automne 1955, à l'initiative du cheikh Ḥayr al-Dīn¹⁴².

Les événements du 20 août 1955 et les assassinats d'Algériens modérés étaient pour l'AOMA « des orientations dangereuses et des jugements injustes » selon Ḥammānī. Ḥayr al-Dīn aurait donc pris contact avec le dirigeant FLN à Alger pour en discuter. Abane aurait « loué Dieu pour cette prise de contact », et aurait donné raison aux critiques sur les excès du

¹³⁹ MEYNIER Gilbert, *Histoire intérieure du FLN*, p. 179.

¹⁴⁰ Entretien avec Ahmed Taleb Ibrahimî à Paris, le 6 janvier 2016.

¹⁴¹ ḤAYR AL-DĪN Muḥammad, *Muḍakkirāt*, vol. 2, p. 136.

¹⁴² ḤAMMĀNĪ Aḥmad, *Ṣirā' bayna l-sunna wa l-bid'a*, p. 283.

20 août 1955. Ils auraient ainsi maintenu le contact pendant près d'un an, avant que la nomination du cheikh Ḥayr al-Dīn comme représentant du FLN au Maroc ne soit prononcée, au printemps 1956.

Cette rencontre officielle entre dirigeants FLN et AOMA, dans la continuité des contacts individuels pris depuis les débuts de la révolution, aboutit à court terme à la déclaration publique de soutien au FLN par l'Assemblée Générale de l'AOMA dans *al-Baṣā'ir*, en janvier 1956.

L'Assemblée Générale de janvier 1956 : la lutte pour l'indépendance, les problèmes financiers et les revendications des enseignants

L'Assemblée Générale de l'AOMA se réunit les 7 et 8 janvier 1956 au siège de l'association, rue Pompée dans la Casbah d'Alger. Deux cent trente personnes y assistèrent, selon la P.R.G.¹⁴³. Le récit en est fait rapidement dans *al-Baṣā'ir* n° 349, résumant le déroulé de la journée et les rapports d'activité sans les publier *in extenso*¹⁴⁴.

La matinée du premier jour, le 7 janvier, fut consacrée au rapport financier et au rapport moral de l'association. Selon la version des faits rapportée par la P.R.G., le trésorier, 'Abd al-Laṭīf Ṣulṭānī, annonça que les ventes d'*al-Baṣā'ir* étaient bonnes. Il évoqua aussi la vente de manuels scolaires arabes, qui faisait certainement référence à la librairie Al-Nahḍa à Alger, montée par 'Abd al-Qādir Mīmūnī, dont l'AOMA était actionnaire¹⁴⁵. L'encaisse était en revanche insuffisante pour assurer correctement le fonctionnement des écoles sur tout le territoire, selon le trésorier. Le cheikh al-Tabassī prit ensuite la parole pour expliquer qu'en conséquence de ces résultats financiers insuffisants, les salaires des enseignants ne pourraient pas être augmentés. Il estimait que tant que le calme ne serait pas revenu en Algérie, l'AOMA

¹⁴³ FR ANOM ALG Alger 3F/139. Alger, PRG. Alger, le 9 janvier 1956. Note de renseignement.

Le rapport de la PRG, rédigé le lendemain de la réunion, mentionne une source « très sûre ».

¹⁴⁴ *al-Baṣā'ir* (rédaction), « *Al-iğtimā' al-āmm li-ğam'iyyat al-ūlamā' al-muslimīn al-ğazā'iriyyīn* (L'Assemblée générale de l'Association des Oulémas Musulmans Algériens) », n° 349, 13 janvier 1956, p. 1 et 4.

¹⁴⁵ Voir le chapitre 2.

ne serait pas en mesure d'améliorer leurs conditions de rémunération. Un débat sur ces questions s'ensuivit, débat qui avait déjà éprouvé l'association en 1954¹⁴⁶.

Le compte rendu publié dans *al-Baṣā'ir* présente une version différente de ce rapport financier. Sultānī aurait évoqué comment le budget était passé d'une somme modeste (*basīṭ*) pendant les quatre premières années de son mandat (soit 1951-1955), à une somme gigantesque (*ḍaḥm*) la dernière année, et qui ne cessait de croître avec l'élargissement de l'Association. Il n'y est pas fait mention des problèmes d'argent mais seulement de l'accroissement des activités. Les revendications des enseignants n'apparaissent pas non plus dans ce compte rendu, que ce soit à propos du rapport financier, ou du rapport moral. Concernant *al-Baṣā'ir*, le rapport du trésorier mentionne l'achat d'une presse d'imprimerie propre au journal (*maṭba'a ḥāṣṣa*), moderne et rapide, correspondant à la diffusion accrue du journal et aux besoins de la *umma*. Nous avons vu plus tôt que l'acquisition d'une presse était en discussion depuis plusieurs années dans la rédaction.

Si l'activité augmente, ce qui est positif pour l'Association, cela suppose de soulever plus de fonds pour financer le développement de l'Association, à commencer par le nouveau matériel d'imprimerie dans lequel l'AOMA a investi. Le problème des finances n'est pas nouveau. Ce qui put cependant grever encore les caisses de l'association, sans que celle-ci ne l'évoque ouvertement, est la collecte par le FLN de sommes destinées à la lutte armée. L'AOMA tenta de maintenir ses fonds propres tout en se pliant aux exigences du Front, mais les problèmes de trésorerie mis à jour lors l'Assemblée Générale de janvier 1956 ne furent jamais résolus.

Le texte bien connu de la résolution de l'AOMA fut validé lors de cette Assemblée Générale dont il était en fait le point principal. Il fut rédigé par Aḥmad Tawfīq al-Madanī et soumis à l'approbation de l'Assemblée Générale de l'AOMA réunie les 7 et 8 janvier 1956. Il fut publié en arabe dans *al-Baṣā'ir*, n° 349, signé de « L'Assemblée générale de l'Association des Oulémas Musulmans, Le Président, al-'Arbī al-Tabassī et Le Secrétaire Général, Aḥmad

¹⁴⁶ Voir le chapitre 3.

Tawfīq al-Madanī », puis en français en supplément du n° 350¹⁴⁷. Ce texte est considéré comme l'annonce officielle du ralliement de l'AOMA au FLN.

Fidèle aux traditions de l'AOMA, la résolution commence par une série de salutations au Président al-Ibrāhīmī, aux étudiants algériens du Moyen-Orient, aux chefs des États arabes les accueillant, ainsi qu'aux frères marocains et tunisiens en lutte contre la colonisation. Elle annonce ensuite que l'AOMA s'est décidée à afficher publiquement ses prises de position devant les horreurs de la guerre et les enjeux pour l'Algérie. La condamnation du colonialisme comme source des malheurs de l'Algérie parmi lesquels le racisme, la pauvreté et l'obscurantisme amène son rédacteur à la justification des « gestes du désespoir » des Algériens. La répression violente est condamnée. La résolution insiste particulièrement sur la répression dont souffrent les écoles de l'AOMA et ses personnels.

Après avoir remercié les soutiens à la cause algérienne, ce sont dans les derniers paragraphes que la résolution marque une rupture avec les discours officiels préalables : le texte par lequel s'exprime « l'Assemblée plénière de l'Association des Oulamas Algériens » dénonce les politiques de réformes dépassées du gouvernement français, et exige « la libre existence de la nation algérienne, ainsi que sa personnalité spécifique, son gouvernement national, son assemblée législative souveraine et ceci dans le respect des intérêts de tous et la conservation des droits de chacun. » La réalisation de ce projet nécessite selon elle des « négociations franches et loyales avec les représentants authentiques du peuple algérien, légitimement investis dans l'effort de lutte ». L'AOMA rédige cette résolution « avec l'espoir d'être écoutée par les milieux responsables de Paris – et par le monde entier »¹⁴⁸.

Ce texte n'était pas un blanc-seing à la lutte armée, et ne mentionnait pas explicitement le Front de Libération Nationale, mais sa seule existence marquait déjà une rupture par rapport à la ligne de l'AOMA jusque là. Dans le même temps, l'AOMA rompait

¹⁴⁷ *al-Baṣā'ir* (rédaction), « *Balāḡ min al-iḡtimā' al-'āmm li-ḡam' iyyat al-'ulamā'* (Déclaration de l'Assemblée générale de l'Association des Oulamas Musulmans Algériens) », n° 349, 13 janvier 1956, p. 1.

al-Baṣā'ir (rédaction), « Résolution de l'Assemblée générale de l'Association des Oulamas Musulmans d'Algérie », supplément du n° 350, 20 janvier 1956.

¹⁴⁸ *al-Baṣā'ir* (rédaction), « Résolution de l'Assemblée générale de l'Association des Oulamas Musulmans d'Algérie », supplément du n° 350, 20 janvier 1956. Conservé par les renseignements français, FR ANOM ALG Alger 4I/14.

donc avec la politique des réformes, à laquelle elle avait pourtant tenté, comme nous l'avons vu, d'apporter des éléments en 1944 et en 1950-1951, et elle affirmait la légitimité du Front de Libération Nationale pour décider de l'avenir du pays. Elle ne se départissait pas pour autant de son légalisme puisque ses auteurs espéraient encore être entendus par les « responsables de Paris ». L'AOMA cherchait en 1956 à se positionner en dernier rempart face à la prolongation du conflit. Comme l'a analysé James McDougall :

Le « manifeste » de 1956 est moins le testament de l'AUMA en tant que force autonome que ce n'est une tentative de remettre en évidence sa mission plus exaltée que celle des politiciens, au-dessus de la lutte immédiate, mission dont les tenants seuls seraient habilités à prendre la tête des « représentants authentiques du peuple ». Ils ne s'investissent symboliquement (ainsi que de façon matérielle) dans la lutte révolutionnaire que pour mieux asseoir cette autonomie.¹⁴⁹

Le fait que le FLN ait demandé au cheikh al-'Abbās et à Aḥmad Tawfīq al-Madanī de rejoindre le Caire en mars 1956, quelques mois après cette résolution, prouve toutefois leur rôle de médiateurs qu'entendaient jouer les Oulémas au sein même du Front de Libération. C'est du moins ce que l'on peut inférer du témoignage d'al-Madanī dans le volume 3 de ses mémoires, lorsque Ḥīḍar lui fit le bilan de la situation au Caire à son arrivée. Devant l'ampleur des dissensions au sein de la direction du FLN au Caire, al-Madanī rapporte qu'il s'exclama :

- C'est une désagrégation (*tafakkuk*) !
- Appelle ça comme tu veux [répondit Ḥīḍar], c'est la vérité. C'est pour ça que nous avons ensemble voulu ta venue, pour que tu puisses rassembler et organiser.¹⁵⁰

Si certains membres du FLN accueillait avec méfiance la participation des Oulémas à la délégation extérieure au Caire, l'image véhiculée par leur intégration aux instances dirigeantes du Front ne pouvait que servir la cause nationale.

Cette résolution de janvier 1956, si elle libéra la parole dans *al-Baṣā'ir* et par là même, accéléra la dynamique répressive de l'Administration envers l'AOMA comme nous allons le voir, ne bouleversa toutefois pas brusquement les préoccupations de l'association, qui maintint ses activités durant quelques mois encore, après sa déclaration publique¹⁵¹.

¹⁴⁹ James McDOUGALL, « S'écrire un destin : l'Association des 'ulama dans la révolution algérienne ».

¹⁵⁰ AL-MADANĪ Aḥmad Tawfīq, *Ḥayāt kifāh*, vol. 3, pp. 119-120.

¹⁵¹ Voir le chapitre 5.

2.2 La réaction de l'Administration coloniale : les demandes pressantes des préfectures au Gouvernement général pour une interdiction du mouvement

La publication de la résolution de l'AOMA en janvier 1956 et le ton plus libre des articles dans les numéros qui suivirent provoquèrent des saisies et finalement l'interdiction totale du journal *al-Baṣā'ir* le 5 avril 1956. Celle-ci allait de pair avec la vigilance accrue des services de police sur les choix politiques des membres de l'AOMA et des personnels de leurs établissements. Les renseignements français évoquent une circulaire que l'AOMA aurait transmise à ses membres pour leur faire connaître qu'ils étaient libres d'adhérer aussi au FLN ou à l'ALN, courant 1956¹⁵². En octobre 1956, les Renseignements Généraux à Constantine prirent connaissance d'une autre circulaire portant le cachet du FLN, qui invitait selon eux à préparer le sacrifice des jeunes, à combattre les opposants à la lutte nationale, à maintenir une bonne réputation des cheikhs de l'AOMA auprès de l'ALN. S'il était recommandé de ne pas entrer en contact direct avec l'armée révolutionnaire, la circulaire suggérait de maintenir un lien par l'intermédiaire d'un tiers¹⁵³.

La fermeture des écoles de l'AOMA

Le journal *al-Baṣā'ir*, jusqu'à son interdiction, rendit compte des fermetures d'écoles de l'AOMA et des poursuites judiciaires envers les enseignants. Mobilisée pour la défense de ses personnels face à la justice coloniale depuis 1938 et la grande lutte contre le décret Chautemps, l'Association signalait de longue date chaque fermeture d'école, chaque condamnation d'enseignant membre de l'AOMA à une amende ou à de la prison. Des articles relayaient les informations des localités touchées. L'Association ne se trompait pas sur les intentions de l'Administration coloniale, qui transparaissent dans un compte rendu de réunion de l'État-major mixte en mai 1956 :

[Le rôle des médersas, qu'elles soient dirigées par l'AOMA, le PPA ou sans étiquettes] est dans l'ensemble néfaste et cela pose le problème des sanctions qui peuvent leur être éventuellement appliquées.

¹⁵² FR ANOM 93/4496. Section des Affaires politiques, Étude sur l'enseignement privé musulman dans l'Est algérien, 15 décembre 1959. Par le Commandant Chadourne.

¹⁵³ FR ANOM 93/151. Préfecture de Constantine, Centre de liaison et d'exploitation. PRG Constantine, le 8 octobre 1956, Constantine. Note de renseignement.

Il y a d'abord les poursuites judiciaires pour agissements subversifs tombant sous le coup de l'article 80 du Code Pénal. Il y a ensuite les sanctions administratives qui sont en général faciles à prendre puisque la plupart de ces établissements sont en situation irrégulière.

En fait, il est recommandé d'agir avec nuance et d'éviter de poser l'Administration en adversaire systématique de la langue et de la religion. Il vaut mieux frapper dans un premier temps des individus professeurs dans les médersas, intervenir en usant au besoin de menace de sanctions pour obtenir des remplacements de directeurs et ne prendre la décision de fermeture qu'en dernière analyse.¹⁵⁴

Il apparaît ainsi clairement que l'objectif de l'Administration était de neutraliser les médersas, assimilées principalement à l'AOMA et au PPA. Les techniques, appliquées dans les différents départements, étaient discutées et établies en réunion par les différents responsables, afin de pouvoir obtenir la mise sous silence des personnalités politisées des écoles sans s'attirer la vindicte populaire.

Un rapport sur l'enseignement privé musulman dans l'Est algérien rédigé en décembre 1959 comptait 98 fermetures de médersas sur 181 entre 1955 et 1959. 23 établissements « apolitiques » avaient été autorisés à continuer de fonctionner, mais les écoles coraniques (au nombre de 900 environ), utilisées par le FLN pour la propagande, étaient étroitement surveillées¹⁵⁵. Le Colonel Schoen s'étonnait lors de cette réunion d'État-major en mai 1956 : « si 12 médersas ont été fermées en Oranie, 3 à Alger, aucune n'a encore subi de sanction administrative dans le Département de Constantine. »¹⁵⁶ Le Préfet de Constantine, Maurice Papon, avait pourtant entamé des démarches en ce sens, et il ne tarda pas à obtenir gain de cause, courant 1957.

Les archives témoignent des projets encore nombreux de l'Association en octobre 1956, bien que l'Institut Ibn Bādīs soit en difficulté. Un tract de la direction de l'Institut daté du 1^{er} octobre 1956 signale que l'Association voulait ouvrir une annexe de l'Institut Ibn Bādīs

¹⁵⁴ FR ANOM 93/151. Préfecture de Constantine. Réunion État-major mixte, Alger, le 25 mai 1956. Contrôle des médersas.

¹⁵⁵ FR ANOM 93/4496. Section des Affaires politiques, Étude sur l'enseignement privé musulman dans l'Est algérien, 15 décembre 1959. Par le Commandant Chadourne.

¹⁵⁶ FR ANOM 93/151. Préfecture de Constantine. Réunion État-major mixte, Alger, le 25 mai 1956. Contrôle des médersas.

à Alger¹⁵⁷. Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā évoque aussi une branche de l'Institut à al-Mīlia¹⁵⁸. Il s'agissait en fait d'écoles libres de l'association déjà existantes, qui auraient été rattachées à l'Institut. Devant le peu d'inscrits à quelques semaines de la rentrée (fixée au 20 octobre 1956), les dirigeants de l'AOMA renoncèrent toutefois à ouvrir les nouvelles formations. De la même façon, le cheikh al-'Arbī al-Tabassī annonçait par ce tract d'octobre 1956 l'ouverture d'une classe de filles à l'Institut Ibn Bādīs à Constantine (qui jusque là n'accueillait que les garçons), pour les titulaires du Certificat d'études arabes. « Le programme des cours de ces étudiantes est identique à celui des garçons. Les parents de ces étudiantes doivent assumer leur logement et leur nourriture, et la Direction n'est responsable que pendant leur présence aux cours. »¹⁵⁹ Les précautions prises par l'Institut concernant l'accueil des jeunes femmes au sein de l'établissement freinèrent l'inscription des étudiantes puisqu'il fallait avoir des proches à Constantine pour y loger la jeune femme, et avoir des moyens financiers suffisants pour assurer son inscription et son quotidien. La direction avait annoncé dans le document cité qu'il faudrait au mois vingt-cinq inscriptions pour que le cours soit assuré.

Or une note de renseignement datée du 15 novembre 1956 relate une baisse des inscriptions en général à l'Institut, qui accueillait 180 nouveaux étudiants à la rentrée 1956, au lieu des « 550 à 600 » nouvelles inscriptions les années précédentes, fermait les classes supérieures (troisième à cinquième année) faute d'un nombre suffisant d'étudiants et n'embauchait que cinq des dix-neuf professeurs habituels. La note précise également que moins de vingt étudiantes s'étant inscrites, le cours pour jeunes femmes ne fut pas ouvert à la rentrée 1956¹⁶⁰. Ces difficultés de l'Institut Ibn Bādīs étaient liées aux conditions particulières de la guerre. Elles ont pu aussi trouver pour certains étudiants une explication dans la structuration de l'enseignement par le Front de Libération Nationale, en Kabylie notamment, grande pourvoyeuse d'étudiants de l'Institut. Une note des renseignements généraux d'Alger datée du 30 juillet 1956 signalait en effet que :

¹⁵⁷ FR ANOM 93/151. Préfecture de Constantine. Traduction du tract diffusé par l'Institut BENBADIS, Alger, le 1^{er} octobre 1956, signé le Directeur : Larbi Ben Belcaceem Tebessi.

¹⁵⁸ FUḌALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Al-masīra al-rā'ida*, vol. 1, pp. 74-76.

Repris par MAQLĀTĪ 'Abdallāh, *Ishām šuyūḥ Ma'had*, p. 48.

¹⁵⁹ FR ANOM 93/151. Préfecture de Constantine. Traduction du tract diffusé par l'Institut BENBADIS, Alger, le 1^{er} octobre 1956, signé le Directeur : Larbi Ben Belcaceem Tebessi.

¹⁶⁰ FR ANOM 93/151. Préfecture de Constantine. Constantine, PRG. Le 15 novembre 1956. Note de renseignement.

le Commandement rebelle de Kabylie, qui a décidé d'interdire aux jeunes musulmans la fréquentation des écoles françaises à la rentrée d'octobre, vient de donner l'ordre aux populations des douars d'envoyer leurs enfants aux écoles coraniques. [...] Cette nouvelle initiative du FLN a été mise au point avec le Comité Directeur de l'Association des Ouléma, qui a été chargé de l'organisation des cours. Les Chioukhs requis seront pris en charge, dans chaque secteur, par le responsable du Front de Libération Nationale.

La Kabylie, Wilaya 3 du FLN, était dirigée par Krim Belkacem (Bulqāsīm Krīm) qui donna des responsabilités de plus en plus grandes au colonel Amirouche ('Amīrūš), lui-même Kabyle, dont la légende a fait un fervent défenseur de l'islam et de sa pratique rigoureuse au maquis. Saïd Saadi a déconstruit cette image dans son ouvrage *Amirouche, Une vie, deux morts, un testament* paru en 2010, présentant le Colonel comme un musulman pratiquant, qui « avait une approche de la religion très largement répandue dans l'Algérie des années 50 », « résolument dans le camp des rationalistes » mais qui n'imposait pas la prière ou le jeûne de Ramadan à ses soldats, et détournait pudiquement les yeux devant un jeune fumant une cigarette à Tunis pour ne pas le sanctionner¹⁶¹.

Amirouche, dès 1956, portait attention à l'éducation des plus jeunes. Kamel Chachoua a démontré que contrairement à une idée reçue forgée par le colonisateur, la Kabylie possédait un enseignement islamique très développé, par un réseau de *zāwiya*-s qui servaient d'appui aux médersas réformistes créées à partir des années 1930. Ces médersas furent souvent montées par des Kabyles revenus de l'émigration en métropole¹⁶². Djoudi Attoumi raconte dans *Avoir 20 ans dans les maquis* qu'Amirouche se moquait gentiment des « talebs aux amulettes », tout en les respectant¹⁶³.

Après la grève de 1956 ordonnée par le FLN, j'ai le souvenir de l'ordre qu'il transmet aux structures locales, alors qu'il n'était que commandant, raconte Saïd Sadi. Les mosquées avaient été réquisitionnées pour donner des cours d'arabe qui, au final, se limitaient à des séances de récitation de sourates du Coran.¹⁶⁴

¹⁶¹ SADI Saïd, *Amirouche, Une vie, deux morts, un testament*, Paris, L'Harmattan, 2010, pp. 238-241.

¹⁶² CHACHOUA Kamel, *L'Islam kabyle (XVIIIe-XXe siècles). Religion, État et Société en Algérie*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001, p. 231.

¹⁶³ ATTOUMI Djoudi, *Avoir 20 ans dans les maquis*, Paris, Edilivre, 2009, p. 65.

¹⁶⁴ SADI Saïd, *Amirouche*, p. 246.

« Pis-aller qui palliait le désœuvrement d'une grève décidée non pas contre l'enseignement mais contre l'occupant », cette instruction laissait l'espoir aux jeunes étudiants de pouvoir rejoindre ensuite Tunis pour poursuivre leurs études, avec l'aide du FLN. Le cheikh Ḥammānī raconte dans *Ṣirā' bayna al-sunna wa l-bid'a*, que le cheikh al-Tabassī organisait dans ces années-là la jonction avec l'ALN et particulièrement avec Amirouche qu'il avait connu en France par l'intermédiaire d'un délégué de l'AOMA en métropole, Rabī' Būšāma¹⁶⁵. Cela n'empêcha pas Amirouche de mener des purges terribles par crainte de trahisures, qui ciblerent spécifiquement les jeunes instruits, lorsqu'il devint chef de la Wilaya entre 1958 et 1959, année de sa mort¹⁶⁶. Entre 1956 et 1957, avant l'obsession du complot, le FLN en Kabylie s'appuyait donc sur le réseau, réduit mais solide, des enseignants de l'AOMA, très développée dans la région, pour assurer le suivi éducatif des jeunes enfants.

L'été 1957 mit cependant un coup d'arrêt aux activités que l'AOMA s'efforçait de maintenir autour de l'Institut Ibn Bādīs. En août 1957, Aḥmad Ḥammānī fut arrêté à Alger en possession de documents du FLN. Une perquisition de l'Institut mit à jour d'autres documents et les aveux du cheikh Ḥammānī, transféré à Constantine après de premiers interrogatoires à Alger, permirent de remonter la filière, selon un article de *La Dépêche de Constantine* du 10 septembre 1957¹⁶⁷. Le préfet de Constantine, qui attendait de pouvoir fermer les établissements de l'AOMA¹⁶⁸, avait désormais des preuves pour exécuter ces mesures. Le 3 septembre 1957, plusieurs arrêtés portaient dissolution de l'Institut Ibn Bādīs et de sa Maison de l'Étudiant, puis dissolution de l'association « al-Tarbiya wa l-ta'lim » et de ses sections et enfin plaçait sous séquestre et liquidation les « biens, droits et intérêts de l'association »¹⁶⁹.

¹⁶⁵ ḤAMMĀNĪ Aḥmad, *Ṣirā' bayna l-sunna wa l-bid'a*, p. 299.

¹⁶⁶ CHACHOUA Kamel, *L'Islam kabyle*, pp. 258-259.

¹⁶⁷ FR ANOM 93/151. Extrait du journal *La Dépêche de Constantine*, du 10 septembre 1957 : « La collusion FLN-Oulémas démasquée. L'Institut Ben Badis de Consatntine était un des supports de la rébellion. » L'article s'inspire des déclarations de l'armée, voir FR ANOM 93/151. Corps d'armée de Constantine, État Major. Colonel Briubius, commandant le secteur de Constantine, à Mr l'Inspecteur général de l'Administration en mission extraordinaire. Le 24 août 1957.

¹⁶⁸ Dès le 3 février 1954, le cheikh al-Tabassī avait envoyé un courrier au Préfet pour se plaindre des provocations et des fermetures d'établissements de l'AOMA dans les Aurès notamment.

FR ANOM

¹⁶⁹ FR ANOM 93/151. PRG Constantine. Constantine, le 9 septembre 1957, Le Commissaire divisionnaire (PRG) à M. Le Colonel, Commandant le secteur de Constantine.

Ces mesures furent notifiées à Aḥmad Būšamāl, économiste de l'Institut Ibn Bādīs et membre du Conseil d'Administration de l'association al-Tarbiya wa l-ta'lim le 7 septembre 1957. Le Commissaire divisionnaire fit mettre les scellés sur les portes des bureaux du directeur et de l'économiste de l'Institut et de l'annexe¹⁷⁰.

En 1957, la plupart des écoles de l'AOMA se trouvaient dans l'Est algérien. Or le processus de fermeture ne se restreignit pas à la ville de Constantine uniquement, c'est tout le Constantinois qui fut touché par ces interdictions. Ainsi à Bône (actuelle Annaba), le Préfet signala en décembre 1957 que les écoles de l'AOMA avaient été fermées dans son département¹⁷¹. La région de Tébessa semble avoir été durement touchée par la répression, selon les rapports du journal, dans le cadre d'une violence exacerbée dans la région¹⁷². Un rapport de police du département de Bône estimait en 1957 que :

[à Tébessa], les Oulama jouent un rôle essentiel dans la rébellion active des Nemencha [montagnes entre les Aurès et la région de Tébessa, et tribu éponyme] comme dans le support déterminant apporté par la Tunisie et le Moyen-Orient au FLN. Ils ont introduit et cultivé depuis le premier jour, les ferments du sectarisme et du fanatisme. Aussi, leur rôle est-il plus pernicieux que celui des autres leaders de la rébellion.¹⁷³

Dans la commune de Cheria (al-Šarī'a, en arabe), la madrasa *al-Ḥayāt* fut la cible des autorités françaises qui internèrent début janvier 1956 son directeur, le cheikh Muḥammad Šabbūkī, membre du Comité directeur de l'AOMA depuis 1946 et enseignant à l'Institut Ibn Bādīs de Constantine. *Al-Baṣā'ir* mentionne l'arrestation par la suite d'autres enseignants de la madrasa, « sans raisons »¹⁷⁴. Les archives françaises elles, les accusent de « participation active à la rébellion », ce qui entraîne la fermeture de l'école *al-Ḥayāt* de Cheria en juillet

Et Archives de la Wilaya de Constantine. Fonds Associations, 2^e partie, liasse 25/2 « Association pour l'Éducation et l'Instruction Professionnelle des Enfants Musulmans », Préfecture de Constantine, au Cabinet.

¹⁷⁰ FR ANOM 93/151. PRG Constantine. Constantine, le 9 septembre 1957, Le Commissaire divisionnaire (PRG) à M. Le Colonel, Commandant le secteur de Constantine.

¹⁷¹ FR ANOM 93/151. Préfecture de Bône, Cabinet, le Préfet (Robert ANDRIEU) au Ministre de l'Algérie, Cabinet civil, Alger. Bône, le 31 décembre 1957.

¹⁷² *Al-Baṣā'ir*, « *Fi kulli nāḥiyya taqtīl wa taḥrīq, madīnat Tabassa taltahimuhā l-nūrān* (De tous côtés assassinats et incendies, la ville de Tébessa sous les feux) », n° 358, 16 mars 1956, p. 5.

¹⁷³ FR ANOM 7SAS/68. Préfecture de Bône, à M. le Ministre de l'Algérie, Alger. Bône, le 10 août 1957. Implantation des Oulama dans le département de Bône.

¹⁷⁴ *Al-Baṣā'ir*, « *Ḥamla 'anīfa min al-irhāb wa l-i'tiqalāt bi-Tabassa wa l-šarī'a* (Campagne violente de terrorisme et d'arrestations à Tébessa et Cheria) », n° 357, 9 mars 1956, p. 7.

1956¹⁷⁵. D'autres exemples fleurissent dans le journal, comme celui de la madrasa de Nédroma, ou celle d'Ighi Illef¹⁷⁶. « Les raisons, seuls ceux qui les ont mis en prison les connaissent », commentent-ils, déplorant que le plus grand « crime dans notre pays libre et démocratique » soit « de combattre l'analphabétisme, d'enseigner en arabe et de transmettre le Coran »¹⁷⁷.

Les autorités profitaient de la mise sous séquestre des biens de l'association pour utiliser les lieux et en faire des écoles de l'Administration coloniale :

A titre d'essai, nous avons réquisitionné le principal bâtiment de l'Association « Et Tarbiya ou Ettaalim » à Constantine et nous l'avons mis avec son matériel scolaire à la disposition de l'Académie pour inaugurer une nouvelle formule où l'enseignement de l'arabe se fait parallèlement à celui du français.¹⁷⁸

Cinq maîtres d'arabe et quatre de français assuraient les cours dans l'établissement devant 380 élèves, garçons et filles, selon la même source. La formule était en cours d'expérimentation, à Constantine et dans quelques autres localités, en phase avec les préconisations de l'Administration de remplacer l'enseignement arabe privé par une offre publique de formation bilingue, à l'étude dès 1954 à l'Assemblée nationale¹⁷⁹. Le rapport sur l'enseignement de la langue arabe en Algérie préconisait pour tous les élèves du premier degré en Algérie l'enseignement de l'arabe dialectal jusqu'à l'âge de neuf ans, puis au-delà, celui de l'arabe littéral. Une épreuve d'arabe devait être introduite à l'examen du certificat d'études primaires, et à tous les concours de l'administration publique¹⁸⁰. Ces expérimentations ne donnèrent toutefois pas lieu à un développement marquant de l'enseignement pour les indigènes pendant les années de la guerre. Les priorités étaient ailleurs.

¹⁷⁵ FR ANOM 7SAS/68. Préfecture de Bône, à M. le Ministre de l'Algérie, Alger. Bône, le 10 août 1957. Implantation des Oulama dans le département de Bône.

¹⁷⁶ *Al-Baṣā'ir*, « *Iḡlāq madrasar Nidrūma* (Fermeture de l'école de Nédroma) », n° 359, 23 mars 1956, p. 1.

Al-Baṣā'ir, « *Miḥnat al-ta'lim al-'arabī* (L'épreuve de l'enseignement arabe) », n° 347, 30 décembre 1955, p. 5.

¹⁷⁷ *Al-Baṣā'ir*, « *Miḥnat al-ta'lim al-'arabī* (L'épreuve de l'enseignement arabe) », n° 347, 30 décembre 1955, p. 5.

¹⁷⁸ FR ANOM 7SAS/68. Exposé sur l'Association des Oulémas Musulmans Algériens, Chéria.

¹⁷⁹ FR ANOM 93/4496. Rapport sur l'Enseignement de la langue arabe en Algérie, Assemblée algérienne.

¹⁸⁰ FR ANOM 93/4496. Rapport sur l'Enseignement de la langue arabe en Algérie, Assemblée algérienne.

La situation était donc critique pour l'AOMA dans le Constantinois, où l'activité était réduite, sinon à l'arrêt après 1957. Pour les quelques cheikhs qui n'étaient pas au maquis et étaient restés libres, l'heure était à la discrétion. Ils se contentèrent, selon le Préfet de Constantine en janvier 1958, de demander timidement la réouverture des écoles par l'intermédiaire des « Conseillers Généraux Européens » et de maintenir le contact avec les sympathisants de l'AOMA¹⁸¹. Dans l'Algérois en revanche, les mesures de l'Administration envers l'enseignement furent moins drastiques, puisque l'école al-Tahdīb à Alger, par exemple, put fonctionner pendant toute la durée de la guerre. En plus des cours, les élèves participaient à un journal de l'école, nommé aussi *al-Tahdīb*, qui se composait des meilleures rédactions d'élèves, de poèmes. Les sessions d'examens se déroulaient normalement en fin d'année, avec selon les années, une dizaine à une trentaine de candidats au certificat primaire (*al-šahāda al-ibtidā'iyya*)¹⁸² entre 1956 et 1959. La police des renseignements généraux d'Alger recensait six médersas de l'AOMA en activité dans la ville d'Alger en 1957¹⁸³. Les dirigeants des associations locales dont dépendaient les écoles organisaient des quêtes auprès des parents et des sympathisants pour pouvoir payer les enseignants et le matériel¹⁸⁴.

Par ces écoles qui arrivaient à maintenir leur activité pendant la guerre, les Oulémas conservaient un réseau d'activité affaibli mais pas complètement éteint. L'on pense à Mulūd Nağğār, du Comité directeur de l'AOMA, qui revint à Grarem, sa ville natale, lorsque l'Institut Ibn Bādīs fut fermé en 1957, pour s'y occuper de la mosquée libre et de l'école coranique attenante¹⁸⁵. La plupart des cadres de l'AOMA rattachés au FLN étaient cependant soit internés, soit investis de missions à l'extérieur à partir de 1956. L'année 1957, année de l'emblématique « Bataille d'Alger », fut celle de la loi martiale et de la répression. Les arrestations de cadres de l'AOMA, que nous avons évoquées plus haut, se multiplièrent dans les différentes régions, à partir des renseignements collectés sur les *huṭba*-s et les discours

¹⁸¹ FR ANOM 932/93. Sous-Préfecture de Batna, SLNA. M. L'inspecteur général de l'Administration en mission extraordinaire, Préfet de Constantine, à M. le Ministre de l'Algérie, Alger. Le 27 janvier 1958. Attitude des Oulémas.

¹⁸² FUDALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Al-masīra al-rā'ida*, vol. 4, pp. 19-20.

¹⁸³ FR ANOM ALG Alger 3F/139. PRG Alger. Alger, le 6 novembre 1957. Note de renseignement.

¹⁸⁴ FR ANOM ALG Alger 3F/139. PRG Alger. Alger, le 3 décembre 1958. Note de renseignement.

¹⁸⁵ FUDALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a'lām al-iṣlāḥ fī al-Ġazā'ir*, vol. 3, p. 297.

publics des cheikhs, ainsi que des renseignements sur les réseaux du FLN. Ils étaient ensuite internés dans des camps comme à Aflou ou à Bossuet¹⁸⁶.

Si les autorités françaises installaient des écoles dans les locaux des établissements de l'AOMA, celle-ci créa au sein des centres de rétention de l'armée française des cercles d'enseignement, où les enseignants de l'association diffusaient à leurs codétenus l'apprentissage du Coran, enseignaient la langue arabe et de la poésie. Comme l'avait fait le jeune Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā', appelé dans l'armée française en 1939 et emprisonné en Allemagne, où il se chargea d'enseigner sciences religieuses, langue et histoire aux autres prisonniers algériens, marocains et tunisiens¹⁸⁷, les Oulémas poursuivaient ainsi, en toute circonstance, leur œuvre d'éducation. Le FLN encourageait la formation des détenus entre eux. Plusieurs enseignants et étudiants de l'Institut Ibn Bādīs incarcérés à al-Kudiyyat (prison de Constantine) puis à Tāzūlt (Lambèse) avec d'autres Algériens, militants nationalistes pour la plupart, organisèrent une petite école dans leurs centres de rétention. Le cheikh Ḥammānī en témoigna dans son ouvrage *Sirā' bayna al-sunna wa l-bid'a* :

La première fois que j'entraï dans la vaste cour des prisonniers, un jeune homme courtois s'approcha de moi – c'était le frère Fathī Kāhiyya -, il me souhaite la bienvenue et me demanda : « Tu es bien un tel ? » Puis il me dit : « Quand est-ce que tu commences l'enseignement ? » « Quel enseignement ? » lui répondis-je. « Les ordres du Front sont clairs, tout combattant instruit (*muṭaqqaf*) dans les prisons doit enseigner à ses frères, et celui qui n'est pas instruit doit apprendre. Moi je donne à mes frères des cours de français et j'apprends l'arabe. »¹⁸⁸

Avec les autres enseignants présents – Aḥmad Būzīd, élève du cheikh al-Ibrāhīmī formé à la Qarawiyyīn, Maḥmūd 'Īsā al-Bāy, formé à la Faculté militaire de l'université irakienne, et al-Ṣādiq Maḥlūf, issu de la Zaytūna et collègue de Ḥammānī à Constantine –, ils organisèrent donc des cours en prison. « Nous ne nous restreignons pas à lutter contre l'analphabétisme, ajoute Ḥammānī, mais nous avons prévu un programme complet d'instruction (*taṭqīfiyyan*) [...] » Ce programme comprenait l'enseignement de la langue arabe (grammaire, rédaction, éloquence), des sciences religieuses (*tawḥīd, fiqh*, Coran, hadith, *sīra*), des mathématiques (calcul, géométrie), de l'histoire et de la géographie. C'est donc la conjonction entre la

¹⁸⁶ Voir THÉNAULT Sylvie, *Violence ordinaire dans l'Algérie coloniale*, Paris, Odile Jacob, 2012, pp. 283-289.

¹⁸⁷ FUḌALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a' lām al-iṣlāḥ fī al-Ġazā'ir*, vol. 2, p. 149.

¹⁸⁸ ḤAMMĀNĪ Aḥmad, *Ṣirā' bayna l-sunna wa l-bid'a*, p. 302.

volonté politique du FLN de profiter des moments d'impuissance et d'inactivité de ses combattants dans les prisons de l'armée française pour les former, et de l'expérience d'enseignement des Oulémas incarcérés que put se développer un véritable élan d'éducation des prisonniers nationalistes. Celui-ci bénéficia selon le cheikh Ḥammānī de l'amélioration progressive des conditions de rétention en 1959, la direction de la prison autorisant la constitution d'une bibliothèque de lecture.

Ces enseignants, emprisonnés pour des durées plus ou moins longues, étaient accusés d'avoir aidé le FLN, notamment par la propagande, les collectes et la transmission de courrier. Nous allons revenir plus avant sur leurs engagements et les différentes formes que ceux-ci purent prendre après la déclaration de 1956.

Le rôle des Oulémas dans le FLN après 1956

Les archives et le récit des anciens membres de l'AOMA après l'indépendance ont permis de retracer les missions qui leur avaient été confiées au sein du FLN sur le territoire algérien, après janvier 1956. À l'étranger, il s'agissait principalement de la représentation du FLN au Moyen-Orient, pour des raisons évidentes de maîtrise de la langue arabe et en raison des liens noués de longue date avec les institutions arabes. En Algérie, les Oulémas furent surtout chargés de la transmission de courriers. Les Oulémas permettaient en effet l'échange de courriers entre les membres du FLN des différentes wilayas, et avec l'extérieur (Tunis, Le Caire), comme le raconte Aḥmad Tawfīq al-Madanī dans *Ḥayāt Kifāh* :

Nous sommes devenus, de l'annonce de la révolution jusqu'à mon départ de l'Algérie sur ordre du Front de libération (mars 1956), le centre postal du Front intérieur, et le moyen de communication entre la direction à Alger et les autres branches combattantes. Le frère Sāṭūr, tailleur à Belcourt, vint m'apporter un jour au bureau de l'association un costume. Il en sortit des lettres que je devais faire parvenir urgemment à leurs destinataires. J'utilisais pour cela un groupe de combattants brillants, Ḥamza Būkūša, Aḥmad Saḥnūn, al-Ġilālī al-Fārisī, Maṣbāḥ Al-Ḥwīḍaq, et d'autres. Ils risquaient la peine de mort si on les trouvait avec ces courriers, mais ils revenaient avec la réponse, que je transmettais à Sāṭūr, qui est reparti des dizaines de fois avec ce costume qui n'était pas à moi.¹⁸⁹

¹⁸⁹ AL-MADANĪ Aḥmad Tawfīq, *Ḥayāt Kifāh*, vol. 3, pp. 42-43.

Certains membres ou élèves de l'AOMA s'engagèrent dans l'ALN en montant au maquis. L'Institut Ibn Bādīs fut un point de départ pour de nombreux engagements, comme en témoigne l'ouvrage *Ishām šuyūḥ Ma'had 'Abd al-Ḥamīd b. Bādīs wa tullābihi fī l-tawra* (Contribution des cheikhs de l'Institut Ibn Bādīs et de ses étudiants dans la révolution de libération) de 'Abdallāh Maqlātī¹⁹⁰. Le FLN recrutait notamment parmi l'AOMA ses Commissaires politiques, qui tenaient le rôle d'interface entre le FLN et la population, de responsable administratif, d'imam et de mufti, assurant le respect des principes religieux au maquis. Souvent d'anciens étudiants, les Commissaires politiques étaient choisis parmi les connaisseurs de la *šarī'a*¹⁹¹. Ainsi, Na'īm al-Na'īmī, membre du Comité directeur de l'AOMA et professeur à l'Institut Ibn Bādīs, devint qadī au maquis, dans la wilaya 1 (Biskra)¹⁹². Mustafā Buḡāba, lui aussi professeur de l'Institut Ibn Bādīs, fut également signalé dans les archives de la PRG comme « Commissaire politique dans le maquis »¹⁹³, avec l'ancien surveillant de l'Institut et d'autres instituteurs de l'association al-Tarbiya wa l-ta'lim¹⁹⁴.

D'autres membres de l'association firent le choix des armes au maquis. Parmi les plus connus, on compte l'inspecteur général des écoles de l'AOMA, Ibrāhīm Mazhūdī, qui avait été chargé des relations de l'AOMA avec le FLN dans le Constantinois avant d'être envoyé

¹⁹⁰ MAQLĀTĪ 'Abdallāh, *Ishām šuyūḥ Ma'had*, 256 p.

¹⁹¹ BEN M'HIDI Mohammed Larbi, « Le noble rôle des moussebilines, combattants obscurs de l'ALN », *El Moudjahid*, n° 3, s.d., p. 11. Réédité par *El Moudjahid* en Yougoslavie, 1962, vol. 1, p. 45.

Conférence d'Abdelmadjid Chikhi sur le rôle du commissaire politique durant la révolution, à l'occasion du Forum de la mémoire organisé par le journal *El Moudjahid*, le 22 septembre 2012 à Alger. Compte rendu par Nora CHERGUI dans *El Moudjahid*, 23 septembre 2012.

¹⁹² MAQLĀTĪ 'Abdallāh, *Ishām šuyūḥ Ma'had*, p. 81.

Et FR ANOM 93/4498. Constantine, PRG. Commissaire divisionnaire, Chef du Service départemental des RG, à M. l'Inspecteur Général de l'Administration en Mission Extraordinaire, Préfet. Constantine, le 7 septembre 1957. Liste des enseignants de l'Institut Ibn Bādīs et position actuelle, document joint à la note de renseignement.

¹⁹³ FR ANOM 93/4498. Constantine, PRG. Commissaire divisionnaire, Chef du Service départemental des RG, à M. l'Inspecteur Général de l'Administration en Mission Extraordinaire, Préfet. Constantine, le 7 septembre 1957. Liste des enseignants de l'Institut Ibn Bādīs et position actuelle, document joint à la note de renseignement.

¹⁹⁴ FR ANOM 93/4498. Constantine, PRG. Commissaire divisionnaire, Chef du Service départemental des RG, à M. l'Inspecteur Général de l'Administration en Mission Extraordinaire, Préfet. Constantine, le 7 septembre 1957. Liste des enseignants de l'Institut Ibn Bādīs et position actuelle.

au maquis dans la Wilaya 2 (Nord-Constantinois), par la direction du FLN à Alger. Gilbert Meynier écrit qu'il fut considéré comme un « parachuté » dans la wilaya, et qu'il ne maîtrisait pas le « terrain des armes »¹⁹⁵. Il fut rapidement chargé de missions à l'étranger. On cite aussi souvent le Colonel Ša'bānī comme exemple d'un engagement militaire d'un élève de l'Association. Pour Belkacem Benzenine toutefois, qui écrit sur les premières années de l'indépendance, il est excessif de rattacher Ša'bānī aux Oulémas sur le seul motif qu'il a été élève de l'Institut Ibn Bādīs¹⁹⁶. Il est logique, connaissant les conceptions des Oulémas, que le terrain des armes n'ait pas été privilégié par les membres de l'AOMA. Ils étaient davantage compétents sur le champ des idées et de l'argumentation.

Accusés de propagande ou d'être agents de liaison pour le FLN, la plupart des enseignants de l'AOMA membres du Comité directeur furent arrêtés entre 1956 et 1957, pour des durées plus ou moins longues, allant de quelques jours à plusieurs années. Aḥmad Saḥnūn et Ḥamza Būkūša, résidant à Alger, furent arrêtés en 1956 et emprisonnés à Bossuet. Saḥnūn y resta trois ans, Būkūša fut transféré au camp Paul Cazal pour presque deux ans de détention. Le cheikh al-Tabassī, qui était le représentant l'AOMA en Algérie, fut enlevé chez lui à Alger en avril 1957, comme nous l'avons vu. Le cheikh Sulṭānī, trésorier de l'AOMA, lui succéda pour continuer à diriger le mouvement d'Alger. Le drame provoqua la crainte d'arrestations en chaîne parmi les dirigeants et le cheikh appela les membres du Comité directeur à « se montrer extrêmement prudents » et d'éviter de passer la nuit à leur domicile¹⁹⁷. L'extinction à petit feu de l'activité de l'Association fut donc causée par les fermetures d'écoles dans un premier temps, mais cette disparition soudaine marqua les esprits et les cadres de l'association. Ils privilégièrent désormais la protection des membres de l'AOMA restés en Algérie, potentiellement susceptibles de faire l'objet eux-aussi d'enlèvements ou d'arrestations.

Au Caire, le cheikh al-Ibrāhīmī fut rejoint par Aḥmad Tawfīq al-Madanī, appelé par le FLN pour participer à sa délégation extérieure avec le cheikh al-'Abbās, en 1956.

¹⁹⁵ MEYNIER Gilbert, *Histoire intérieure du FLN*, p. 190.

¹⁹⁶ MOHAND-AMER Amar et BENZENINE Belkacem (dir.), *Le Maghreb et l'indépendance de l'Algérie*, Oran / Tunis / Paris, CRASC / IRMC / Karthala, 2012, p. 115.

¹⁹⁷ FR ANOM ALG Alger 3F/139. PRG Alger. Alger, le 29 avril 1957. Note de renseignements.

FR ANOM ALG Alger 3F/139. PRG Alger. Alger, le 12 août 1957. Le Commissaire divisionnaire, à Monsieur le Préfet d'Alger. Renseignements.

L'inspecteur général des écoles de l'AOMA et *muršid* des scouts (BSMA), Muḥammad al-Manṣūr al-Ġasīrī fut à partir de 1956 le représentant du FLN à Damas en Syrie. 'Umar Dardūr, qui avait fui son arrestation en Algérie en juin 1955, était arrivé au Caire en décembre 1955. Il était en charge des étudiants pour le FLN, puis de la distribution des salaires (*murattabāt*), en lien avec les représentants de la délégation extérieure du Front dans le monde arabe¹⁹⁸.

Dans un rapport sur le pèlerinage à La Mecque en 1957, les services de renseignements français faisaient le constat d'un cheikh al-Ibrāhīmī en retrait, et de représentants du FLN issus de l'AOMA choisis pour leur maîtrise de la langue arabe plus que pour leurs qualités politiques. Depuis 1954, le gouvernement nassérien était entré en conflit direct avec les Frères musulmans que le cheikh al-Ibrāhīmī fréquentait. Ce dernier entreprit en 1957 un voyage en Arabie Saoudite, dans la même optique que la tournée de 1952-53. Il y assista au Congrès islamique, avant de faire une tournée de visites pour renforcer les liens avec les États musulmans et solliciter des fonds pour les étudiants et la lutte algérienne¹⁹⁹. Aḥmad Tawfīq al-Madanī, 'Abbās Ibn al-Šayḥ al-Ḥusayn et 'Umar Dardūr l'accompagnaient au pèlerinage, chargés de plaider la cause algérienne auprès des pèlerins. Le cheikh al-'Abbās fut ensuite nommé ambassadeur du FLN en Arabie Saoudite à partir de 1957²⁰⁰. Le cheikh al-Ibrāhīmī rentra en Égypte en août 1957.

Ainsi le cheikh al-Ibrāhīmī poursuivait-il les activités qu'il avait l'habitude de mener depuis son arrivée au Caire en 1952, officiellement au nom du FLN désormais. Les services de renseignement français estimaient cependant que le soutien du cheikh al-Ibrāhīmī au Kashmir musulman, dans sa lutte contre le gouvernement indien qui était lui soutenu par

¹⁹⁸ COLONNA Fanny, *Les Versets de l'invincibilité*, p. 350. Entretien avec Si Amor Dardur.

FORTE Maxime, *'Umar Dardūr : itinéraire d'un réformiste algérien de l'Aurès. Origine, engagements et enjeux (1913-1955)*, mémoire de master sous la direction de Catherine Mayeur-Jaouen et Anne-Laure Dupont, Sorbonne Paris IV, 2016, 163 p.

¹⁹⁹ FR ANOM 9150/157. GGA. Le Ministre de l'Algérie aux Inspecteurs généraux de l'administration en mission extraordinaire et les préfets (SLNA) et aux Sous-Préfets. Alger, le 15 juillet 1957. Congrès Islamique de la Mecque.

Al-Baṣā'ir ayant été interdit en avril 1956, nous ne disposons que des sources françaises sur ce Congrès islamique de La Mecque.

²⁰⁰ FUDALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a'lām al-iṣlāḥ fī al-Ġazā'ir* vol. 2, pp. 71-75.

Nasser, aurait pu le faire arrêter au Caire, s'il n'avait pas été sous la protection de l'Arabie saoudite²⁰¹. Dans le contexte des fortes rivalités de leadership entre les deux pays pour la conduite du monde arabe et musulman, la position du cheikh était délicate. Le cheikh fut pourtant honoré par la prestigieuse Académie de Langue arabe du Caire, dont il fut solennellement nommé membre (il en était membre correspondant déjà depuis Alger). À cette période, il participa en décembre 1957 au troisième Congrès des hommes de lettres arabes au Caire et continua de donner des conférences au siège de l'association des Jeunes musulmanes (*al-Šubbān al-muslimūn*), ce qui prouve sa bonne insertion dans la société égyptienne²⁰². Ahmed Taleb Ibrahim raconte dans ses mémoires qu'il aurait souhaité rendre visite à son père, malade au Pakistan, au moment où il fut lui-même arrêté à Paris en février 1957.

Les membres de l'AOMA qui avaient quitté l'Algérie pour se protéger ou pour participer à la délégation extérieure du FLN n'étaient pas tous au Caire et au Moyen-Orient. Les pays voisins, Tunisie et Maroc, accueillirent des bases importantes du FLN dans lesquelles les Oulémas s'investirent, à la demande des dirigeants du Front à l'intérieur, le plus souvent. Les professeurs de l'Institut Ibn Bādīs partirent naturellement pour Tunis, la ville la plus proche et qu'ils connaissaient bien pour y avoir étudié. C'est ainsi que 'Abd al-Raḥmān Šībān, qui était accompagné à Tunis de Muḥammad al-Mīlī (fils du cheikh al-Mīlī), qui enseignait aussi à l'Institut, organisait le ralliement des étudiants algériens vers la Tunisie²⁰³.

²⁰¹ FR ANOM 9150/157. Alger, le 30 juillet 1957. Rapport sur le pèlerinage des Français-Musulmans Algériens aux Lieux Saints de l'islam en Juin-Juillet 1957.

²⁰² ḤAMMĀNĪ Aḥmad, *Širā' bayna l-sunna wa l-bid'a*, p. 276.

AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr, « *Ḥuriyyat al-adīb wa ḥimāyatuhā* (La liberté de l'homme de lettres et sa protection) », discours du cheikh al-Ibrāhīmī au troisième Congrès des hommes de lettres arabes au Caire, 9-10 décembre 1957, *Āṭār al-Imām Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī* (*Œuvres de l'imam Mohamed Bachir Ibrahim*), vol. 5 (1954-1964), édité par Ahmed TALEB IBRAHIMI, Liban, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1997, pp. 210-214 et 236-242.

²⁰³ FR ANOM 93/4498. Constantine, PRG. Commissaire divisionnaire, Chef du Service départemental des RG, à M. l'Inspecteur Général de l'Administration en Mission Extraordinaire, Préfet. Constantine, le 7 septembre 1957. Liste des enseignants de l'Institut Ibn Bādīs et position actuelle.

Et FR ANOM 932/93. Sous-Préfecture de Batna, SLNA. M. L'inspecteur général de l'Administration en mission extraordinaire, Préfet de Constantine, à M. le Ministre de l'Algérie, Alger. Le 27 janvier 1958. Attitude des Oulémas.

Des messages étaient envoyés de Tunis pour inciter les étudiants et les enseignants à gagner le Maroc ou la Tunisie, pour rejoindre l'ALN²⁰⁴.

Au Maroc enfin, nous avons vu que le FLN avait désigné au printemps 1956 le cheikh Ḥayr al-Dīn comme représentant, où il dut travailler avec Larbi Ben Mhidi (al-'Arbī b. Mhīdī) un temps, puis surtout Boussouf (Bū l-Ṣūf) et Boumédiène (Bū Madyān), dirigeant cette 5^e wilaya. Ses missions étaient de recenser les Algériens présents au Maroc et d'assurer le contact avec eux, d'organiser des commissions reliées au FLN, de développer les centres de formation militaire et de monter un centre médical pour soigner les combattants et distribuer les médicaments, d'être en contact avec les autorités marocaines et les ambassades arabes et musulmanes au Maroc, et d'assurer la liaison radiophonique²⁰⁵. Nommé au conseil National de la Révolution Algérienne (CNRA) avec Aḥmad Būmanḡāl (Ahmed Boumendjel) de l'UDMA, en août 1956, il fut assisté entre 1957 et 1960 au Maroc par Sa'īd Zammūšī, représentant de l'AOMA à Oran, qui sortait de trois mois de prison à Oran et fut exfiltré par l'ALN²⁰⁶. La forte politisation du « clan d'Oujda » et son rôle à l'issue de la guerre d'indépendance, que nous évoquerons plus loin, a certainement renforcé le goût déjà prononcé du cheikh Ḥayr al-Dīn pour l'implication politique²⁰⁷.

Après 1956 et le coup d'arrêt porté, particulièrement dans le Constantinois, aux activités de l'Association par les autorités coloniales en 1957, plusieurs dirigeants de l'AOMA quittèrent Alger pour rejoindre la délégation extérieure du FLN au Caire (Ahmad Tawfiq al-Madanī, 'Abbās Ibn al-Ṣayḥ al-Ḥusayn), ou s'engager au maquis (Na'īm al-Na'īmī) tandis que la plupart de ceux qui étaient restés en Algérie étaient emprisonnés (Ḥammānī, al-Ṣabbūkī), en résidence surveillée ou confinés à de faibles activités, nous y reviendrons. Les Oulémas dès lors n'avaient plus d'activités propres au nom de l'Association.

L'historiographie algérienne a consacré de nombreux travaux universitaires et d'ouvrages destinés au grand public sur le rôle individuel et collectif des combattants issus de

²⁰⁴ FR ANOM 932/93. Sous-Préfecture de Batna. Commandement supérieur interarmées. Alger, le 1^{er} octobre 1957. Fiche de renseignement.

²⁰⁵ ḤAYR AL-DĪN Muḥammad, *Mudakkirāt*, vol. 1, pp. 143-146.

²⁰⁶ Il mourut, vraisemblablement à cause des conséquences sur sa santé des tortures infligées en détention, en décembre 1960 à Oujda. Cf. FUḌALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a' lām al-iṣlāḥ fī al-Ġazā'ir*, vol. 1, p. 135.

²⁰⁷ ḤAMMĀNĪ Aḥmad, *Ṣirā' bayna l-sunna wa l-bid'a*, p. 282.

l'AOMA²⁰⁸. Comme nous l'avons vu en introduction de ce chapitre, la participation à la guerre est restée un gage de légitimité en Algérie contemporaine. Ces nombreuses publications témoignent de l'importance encore actuelle du sujet. L'étude des parcours et des rôles des figures de l'AOMA dans la guerre d'indépendance, sans que l'on ait cherché l'exhaustivité, doit permettre de nourrir notre réflexion sur les choix faits par ces dirigeants de l'Association après l'indépendance, dans les chapitres qui suivent, ou des choix faits pour eux par le FLN, ce qui donne des clés aussi sur la perception des Oulémas par le Front. En retraçant les domaines d'activité, les lieux de résidence ou d'internement, les trajectoires communes, nous avons dressé un tableau d'ensemble des activités de l'AOMA pendant la période où elle disparaît en tant qu'organisation pour laisser la place à des individualités.

2.3 L'arrêt des activités de l'AOMA et la question de la dissolution : les sursauts d'une association privée de ses cadres dirigeants et de ses moyens d'action

Dès lors que les cadres de l'AOMA devinrent des responsables FLN, ils le signifièrent bien dans leurs mémoires, ils arrêtaient de travailler pour l'AOMA²⁰⁹. Ce discours d'engagement entier pour le FLN est certes une reconstruction *a posteriori* de l'unité algérienne dans la lutte²¹⁰, mais il est corroboré par l'arrêt progressif des activités de l'Association. Ses représentants partis à Tunis ou au Caire étaient pourtant toujours identifiés chez les militants nationalistes comme des Oulémas, sans que l'AOMA n'ait plus d'existence formelle viable.

²⁰⁸ Quelques exemples, auxquels s'ajoutent les témoignages des acteurs que nous avons évoqués :

MAQLĀTĪ 'Abd Allāh, *Ishām šuyūh Ma'had*, 256 p.

BŪQAĞQĪ Aḥmad, *Ĝam'iyat al-'ulamā' al-muslimīn al-ġazā'iriyyīn wa dawruhā fī l-ḥaraka al-waṭaniyya wa tawra al-tahrīr al-ġazā'iriyya, 1945-1956 (L'AOMA et son rôle dans le mouvement national et la révolution de libération algérienne, 1945-1956)*, thèse de magistère, Université d'Alger, département d'histoire, 1998-1999, 331 p.

LAHLĀLĪ As'ad, *Ĝam'iyat al-'ulamā' al-muslimīn al-ġazā'iriyyīn wa l-tawra al-tahrīriyya al-ġazā'iriyya 1945-1962*, thèse de doctorat, Université de Constantine, département d'histoire, 2000, 340 p.

²⁰⁹ AL-MADANĪ Aḥmad Tawfīq, *Ḥayāt kifāh*, vol. 3, p. 62.

²¹⁰ James McDougall a montré comment Aḥmad Tawfīq al-Madanī en particulier avait reconstruit sa propre histoire en se plaçant en précurseur et en premier plan dans un mouvement qu'il avait en réalité intégré en marche.

McDOUGALL James, « S'écrire un destin : l'Association des 'ulama dans la révolution algérienne ».

Dissolution ou désagrégation de l'AOMA ?

Plusieurs versions de la fin de l'AOMA pendant la guerre d'indépendance algérienne circulent aujourd'hui. La première est celle d'une dissolution de l'association par les autorités françaises²¹¹. Cette version s'appuie sur les documents émis par le Préfet de Constantine, Maurice Papon (1910-2007), pour arrêter les activités de l'Institut Ibn Bādīs, des écoles de l'association *al-Tarbiya wa al-Ta'lim* et mettre leurs biens sous séquestre que nous avons vues plus haut. Une demande d'interdiction de l'AOMA à l'échelle nationale avait bien été formulée dans l'élan des fermetures dans le Constantinois, mais celle-ci dépendait du Gouvernement général de l'Algérie, et non du département²¹². Or nous n'avons retrouvé aucune trace dans les archives d'une dissolution à la suite des requêtes des préfets départementaux.

Certains historiens, comme Benjamin Stora, ont avancé que l'Association se serait dissoute d'elle-même lors du Congrès de la Soummam qui aurait officialisé son ralliement au FLN²¹³. Pourtant, l'activité des Oulémas se poursuit au-delà d'août 1956, puisqu'on en trouve les traces dans les archives au moins jusqu'en 1958²¹⁴. James McDougall, d'après la lecture des archives françaises, établit la fin de l'activité réelle des Ulémas en fin 1958, sans mentionner de dissolution :

Harcelée d'un côté par l'administration, ses médersas fermées et ses militants incarcérés dans les camps sahariens ; privée, de l'autre côté, de toute possibilité d'agir en dehors de l'emprise grandissante du FLN ; ses chefs à l'étranger, disparus ou hors de jeu, l'AOMA ne pouvait plus poursuivre sa propre mission comme elle l'entendait. À la fin

²¹¹ HADDAB Mustapha, « Mohammed Salah Ramadhan, figure exemplaire du réformisme musulman algérien ? », *Insaniyat*, n° 54, octobre-décembre 2011, p. 148. Et « Cadres et intellectuels religieux en Algérie », in KOUVOUAMA Abel, GUEYE Abdoulaye, PIRIOU Anne, WAGNER Anne-Catherine (dir.), *Figures croisées d'intellectuels: trajectoires, modes d'action, productions*, Paris, Karthala, 2007, p. 319.

ISSAD Lamine, *L'Association des 'Ulama Musulmans Algériens*, p. 4.

²¹² FR ANOM 7SAS/68. Exposé sur l'Association des Oulémas Musulmans Algériens, Chéria.

²¹³ STORA Benjamin, *Histoire de la guerre d'Algérie*, La Découverte, 2002 (1993), p. 37.

²¹⁴ FR ANOM ALG Alger 3F/139.

de 1958, l'Association n'avait plus qu'une faible activité sur l'ensemble du territoire algérien²¹⁵. Le cours de l'histoire l'avait définitivement laissée en marge.²¹⁶

Certaines écoles de l'Association continuaient de fonctionner, mais nous avons vu que leur nombre avait été drastiquement réduit et que les écoles restantes se trouvaient surtout dans la région d'Alger. Leurs enseignants maintenaient la revendication d'appartenance à l'AOMA, bien que celle-ci n'ait plus d'activité réelle après 1957.

Un rapport de renseignement daté du 31 janvier 1958 contredit toutefois un arrêt complet des activités structurelles de l'AOMA²¹⁷. Non seulement certaines écoles continuaient à fonctionner, mais ce rapport évoque une réunion de la direction de l'AOMA en janvier 1958. Il fait état d'un « Congrès secret de l'Association des Oulama [qui a] tenu ses assises à Tlemcen les 17 et 18 janvier 1958 ». Trois délégations, celle de l'Algérois, celle du Constantinois et celle de l'Oranais s'y seraient retrouvées pour discuter de l'avenir de l'AOMA et de la marche à suivre à court terme. Selon ce rapport, « la délégation d'Alger comprenait quatre membres, et celle de Constantine en comptait trois. Les Oranais devaient être cinq mais les visiteurs eurent la surprise d'en trouver dix. » Les délégations algéroise et constantinoise se seraient réunies la veille à Oran pour se mettre d'accord sur les arguments à soumettre à la délégation d'Oran. La branche d'Alger aurait convaincu les Constantinois de proposer une prise de distance avec le FLN. Lors de la réunion, elles plaidèrent toutes deux pour réorganiser l'association, en désignant un chef qui résiderait à Alger, et émirent des doutes sur la poursuite des activités avec le FLN devant l'enlisement et la violence redoublée dans la guerre. « Tout cela a trop duré » rapporte la note. Ils considéraient que les conséquences pour les populations et pour les enseignants étaient trop graves pour continuer aux côtés du FLN.

Un extrait du journal *L'Écho d'Alger*, daté du 18 janvier 1958, se trouve dans le même dossier d'archives que le rapport qui vient d'être cité. Ce quotidien était connu pour défendre les vues de l'Administration et il apparaît évident que l'auteur de l'article, R.-G. Soule, tirait ses sources de la Police des Renseignements Généraux, reprenant les conclusions voire les expressions des notes rédigées par elle. L'article titré « Par crainte du modernisme des

²¹⁵ Même source. Note dans le texte : Note de renseignement, Commissaire divisionnaire de la PRG, Alger, le 3 décembre 1958, n° 18.326/RG/SPEC.

²¹⁶ McDOUGALL James, « S'écrire un destin : l'Association des 'ulama dans la révolution algérienne ».

²¹⁷ FR ANOM ALG Alger 3F/139. PRG, Alger le 31 janvier 1958. Note de renseignements.

frontistes, les Oulema, naguère "directeurs de conscience" du FLN semblent vouloir reprendre leur autonomie » mentionne des rumeurs selon lesquelles des Oulémas de l'Algérois condamneraient lors de prêches les actes des dirigeants du FLN qui « ont manqué de tête et de cœur, (...) s'attaquant à tous pour obtenir l'impossible ». ²¹⁸ Le journaliste y voit une « nette conscience de l'affaiblissement de la rébellion » chez les Oulémas.

Selon l'informateur de la police toutefois, la délégation oranaise refusa catégoriquement les évolutions proposées par les deux délégations précédentes lors de la réunion de janvier 1958. Elle comptait « tenir ses engagements envers Ahmed Francis et le FLN ». Les délégués oranais soulignaient par ailleurs que si les Constantinois avait souffert de la répression, ceux d'Alger en avaient été largement protégés, et que c'étaient les Oranais qui subissaient « l'Enfer » depuis le début de la guerre. L'agent de renseignement ajoute :

Algérois et Constantinois n'ont pas été surpris par l'attitude des Oranais. Ils les croient soumis très étroitement à l'influence des Oulémas marocains, et en particulier ceux de Fez. Ils pensent également que les milieux de l'ALN contrôlent de façon stricte en Oranie leurs moindres agissements.

L'issue de ce congrès fut une lettre adressée collectivement à Aḥmad Tawfīq al-Madanī au Caire, le dernier Secrétaire général de l'association, intégré à la direction politique du FLN, dans laquelle ils sollicitaient son avis et lui demandaient qu'il compose lui-même le nouveau conseil avec leurs noms, s'il acceptait leur souhait de reformer l'association. Il est précisé qu'un nouveau Congrès devait se tenir après réception de la réponse d'al-Madanī, fin février 1958.

Ces propositions et ces désaccords au sein des membres de l'AOMA encore présents en Algérie en 1958, dont malheureusement il n'est jamais précisé l'identité – « des talebs plutôt que de grands chefs de l'association » comme le signale une note de la PRG de décembre 1957²¹⁹ – semble profiter aux autorités coloniales. Les services concluent ce rapport en encourageant la tenue du deuxième congrès sans encombres. Ils voient dans cette opposition entre Algérois, Constantinois et Oranais une fissure dans l'organisation du FLN, et dans ce nouveau congrès une possibilité de recueillir des informations supplémentaires, puisqu'il doit être suivi par des agents du renseignement. Les renseignements français

²¹⁸ FR ANOM ALG Alger 3F/139 Extrait du journal *l'Écho d'Alger*, 18 janvier 1958, p. 3.

²¹⁹ FR ANOM ALG Alger 3F/139. PRG Alger, le 31 décembre 1957, Objet : FLN, effort de réorganisation.

percevaient aussi certainement dans ces rencontres entre délégations régionales l'opportunité de voir apparaître, comme au sein du FLN, des dissensions liées à l'*iqlimiyya*, ce régionalisme ou attachement clanique, qui provoquait des conflits dans les wilayas du FLN lorsque des « étrangers » à la région étaient envoyés sur des postes de commandement dans les wilayas par la direction d'Alger²²⁰.

Il semblerait, malgré les conjectures des services de renseignement, que le deuxième Congrès n'ait jamais eu lieu et que le mouvement ne se soit pas réactivé après 1958. Il fut avancé que les responsables du FLN à Tunis, dont on sait que beaucoup d'anciens membres de l'AOMA s'y étaient réfugiés et s'étaient présentés au FLN pour participer à la lutte de l'extérieur, auraient prononcé la dissolution de l'AOMA, ce qui expliquerait que ce deuxième Congrès n'ait pas eu lieu. Un seul document d'archive, à notre connaissance, évoque une dissolution de l'AOMA par le Comité de Coordination et d'Exécution, instance créée lors du Congrès de la Soummam d'août 1956 et installée à Tunis à l'été 1957. La dissolution aurait été prononcée depuis Tunis en juillet 1958 :

Estimant que l'action menée par les responsables du mouvement réformiste algérien dans les Pays Arabes d'A.F.N. et du Moyen-Orient était préjudiciable à l'unité du Front de Libération Nationale, le C.C.E. de Tunis aurait décidé de mettre un terme à cet état de fait et la dissolution de l'Association des Oulama aurait été prononcée dans cette ville, dans la seconde quinzaine de Juillet.

Parlant plus souvent au nom de l'Association des Oulama qu'au nom du F.L.N. qui les avait mandatés pour défendre la cause de la rébellion algérienne, les chioukhs oulama avaient conservé une grande liberté d'action et de paroles, avaient essayé de maintenir l'unité et la prédominance de leur mouvement, véritable parti politique, contre l'action unificatrice de certains dirigeants du F.L.N.²²¹

La note, qui émane de la Préfecture de Constantine, dans les archives françaises est rédigée au conditionnel et ne permet pas, en l'absence d'autres témoignages (Ḥayr al-Dīn, al-Madanī et Ḥammānī n'en parlent pas dans leurs mémoires), d'affirmer avec certitude que la décision ait été prise.

²²⁰ Voir à ce sujet MEYNIER Gilbert, *Histoire intérieure du FLN*, pp. 390-406.

²²¹ FR ANOM 93/4498. Préfecture de Constantine. Général commandant la zone Nord Constantinoise, exerçant les pouvoirs civils dans le département de Constantine, Section des Affaires Politiques, le 29 juillet 1958. Renseignement.

Ces incertitudes ont laissé le champ ouvert à une autre interprétation, reprise notamment par James McDougall, qui est celle d'une dissolution par le gouvernement de Ben Bella au sortir de la guerre²²². En novembre 1962, la presse continuait pourtant de qualifier le cheikh al-Ibrāhīmī de « Président de l'Association des Oulémas » et parlait d'al-Ḥafnāwī Hālī comme du « Secrétaire général de la Commission de l'enseignement des Oulémas »²²³. Mohamed Harbi soulignait en 1992, dans un article pour la revue *Multitudes / Futur antérieur*, que le FLN avait « annexé le levier de la religion en obligeant l'association des oulémas à se dissoudre et les confréries religieuses à lui faire allégeance »²²⁴. Si un décret d'août 1963 déclarait bien l'interdiction des « associations ou groupements de fait, à but politique »²²⁵, qui devait faire l'objet, individuellement, d'un arrêté du Ministre de l'Intérieur, nous n'avons pas de trace de cet arrêté pour l'AOMA. Plusieurs sources tendent ainsi à situer l'interdiction en 1964, soit au moment de l'opposition publique du cheikh al-Ibrāhīmī au gouvernement de Ben Bella, comme nous le verrons. C'est ce que dit clairement le frère du colonel Chaabani (élève de l'AOMA monté au maquis) sur son blog en avril 2013 : « Benbella dissout l'Association des Oulémas, met son président, Cheikh Bachir El Ibrahim, en résidence [surveillée] »²²⁶. Un article du *Quotidien d'Oran* enfin, rendant hommage à l'un des membres de l'AOMA, Abdelkader Mahdad, daté du 8 octobre 2008, le présente comme cosignataire « de l'acte de dissolution [de l'AOMA] (1964) ». ²²⁷

Les membres de l'actuelle Association des Oulémas (re-fondée en 1991 et active depuis les années 2000) permettent de trancher cette question de la dissolution. M. Guessoum

²²² McDOUGALL James, *History and the Culture of Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 224.

²²³ *Al Chaâb* (rédaction), « Ben Bella et Ferhat Abbas ont assisté ainsi qu'un millier de fidèles à la prière du vendredi célébrée pour la 1^{re} fois depuis 132 ans à la Mosquée Ketchaoua », samedi 3 novembre 1962, n° 39, p. 1.

²²⁴ HARBI Mohammed, « La crise algérienne », *Multitudes, Futur Antérieur*, n° 10, février 1992, p. 12.

²²⁵ *JORA*, n° 59, 23 août 1963, « Décret n° 63-297 du 14 août 1963 portant interdiction d'associations à caractère politique », p. 834.

²²⁶ Blog d'Abderrahmane Chaâbani, frère du colonel Chaâbani, le 8 avril 2013.

<http://colonelchaabani.unblog.fr/2013/04/08/abderahmane-chaabani-repond-au-colonel-bencherif/> Consulté le 30 avril 2016.

²²⁷ BEKKAÏ Allal, « Cheikh Abdelkader Mahdad de Tlemcen », *Le Quotidien d'Oran*, 8 octobre 2008.

http://www.vitamedz.com/cheikh-abdelkader-mahdad-de-tlemcen-le-premier-inspecteur/Articles_15688_132287_13_1.html Consulté le 30 avril 2016.

parle à ce titre d'une dissolution « tacite », pas officielle²²⁸. Le terme de « disparition » de l'association serait donc plus approprié que celui de dissolution qui sous-entend un arrêté de dissolution ou une décision de l'Assemblée générale. Illégale mais pas dissoute, l'Association a seulement suspendu ses activités, sans y mettre un terme définitif. L'AOMA restait présente dans les esprits et dans le sentiment d'appartenance de ses membres, bien qu'elle n'ait plus d'existence formelle, sans qu'un passage net d'un état à l'autre ne se soit dessiné. Pour Muḥammad al-Ṭāhir Fuḍalā', secrétaire général de la nouvelle AOMA en 1991, l'Association, que l'ouverture démocratique permettait de rendre légale à nouveau, fut ranimée juridiquement grâce à la continuité garantie par la participation de son dernier Vice-Président encore en vie, Muḥammad Ḥayr al-Dīn²²⁹.

En 2016, l'actuelle Association des Oulémas se présente ainsi comme une réactivation de l'association, et non une création nouvelle. L'histoire de l'Association, présentée sur le site internet qu'elle anime, ne marque aucune interruption entre les années 1950 et les années 1990, établissant la liste continue de ses différents présidents, du premier, Ibn Bādīs, à l'actuel, Abderazzak Guessoum²³⁰. Le flou autour de la dissolution supposée de l'AOMA est révélatrice d'une volonté de perpétuer la mémoire de l'association dans l'Algérie indépendante. Elle révèle aussi la difficulté de l'historien à établir avec certitude certains faits inlassablement répétés mais erronés, qui sont pourtant majeurs pour son objet.

Peut-on tirer des conclusions sur les orientations politiques des uns et des autres à partir de leurs positionnements lors de la guerre d'indépendance ? Il semble que l'insertion au sein du FLN, même tardive, et les débuts de l'Algérie indépendante aient été bien plus déterminants pour ces hommes que les attermoissements du début de la guerre d'indépendance. Les groupes qui se distinguent dans ce que nous avons exposé ne correspondent pas à des

²²⁸ Entretien réalisé avec M. Abderrazak Guessoum, Président de l'Association des Oulémas Musulmans Algériens, le 24 juin 2013, dans son bureau au siège de l'Association, à Hussein Dey, Alger.

²²⁹ FUḌALĀ' Muḥammad al-Ṭāhir, « *Ġam 'iyyat al-'ulamā' – tawāṣul riḥlatahā* (L'Association des Oulémas, la poursuite de son périple) », in FUḌALĀ' Bādīs (éd.), *Min Āṭār al-ustād Muḥammad al-Ṭāhir Fuḍalā'*, Alger, Dār Hūma, 2010, pp. 315-326.

Voir le chapitre 11.

²³⁰ <http://www.oulamadz.org> : onglet *al-Ta'rif bi-l-ġam 'iyya*, puis rubrique *Al-Naš'a wa l-masār*. Consulté le 4 mai 2016.

tendances particulières de l'après-indépendance. Aḥmad Saḥnūn et Aḥmad Tawfīq al-Madanī, par exemple, considérés comme proches du cheikh al-Ibrāhīmī et constituant un groupe au sein de la direction, ont pris des options radicalement différentes à l'indépendance : al-Madanī était promu ministre quand Aḥmad Saḥnūn refusait de recevoir un salaire pour exercer librement son rôle d'imam. Il s'agissait surtout de 1954 à 1956 de définir une position commune de l'AOMA face à la guerre et au FLN, qui dépendait beaucoup des attaches politiques antérieures de ses dirigeants. L'absence du Président de l'Association en Algérie favorisa certaines tensions et rivalités qui restèrent restreintes au cercle privé de la direction de l'AOMA.

Conclusion du chapitre 4

Passée la surprise du déclenchement de l'insurrection, l'AOMA, comme l'UDMA dont elle était dans les années 1950 un proche allié politiquement, tenta dans un premier temps de concilier ses intérêts avec la participation à la lutte pour l'indépendance. Les alliances traditionnelles de l'association furent ainsi maintenues, tout en se superposant à la nouvelle donne politique provoquée par le conflit armé. La direction de l'AOMA était divisée depuis 1952 entre le Président au Caire et le reste du Bureau du Comité directeur en Algérie, entre les régions de rattachement des uns et des autres, l'Institut Ibn Bādīs à Constantine et le siège à Alger. Cette situation ralentit les capacités de réaction de l'AOMA qui maintenait un toutefois un contact continu entre les deux pôles du Caire et d'Alger. Il fut décidé de ne pas engager le journal de l'AOMA, *al-Baṣā'ir*, trop avant dans le soutien au FLN pour protéger l'association et ses membres sur le territoire algérien.

Le cheikh al-Ibrāhīmī, en compagnie d'al-Fuḍayl al-Wartilānī au Caire, auquel il était particulièrement attaché, prirent des positions au nom du Bureau du Caire de l'AOMA dès novembre 1954 pour encourager la lutte contre la colonisation. Le Président de l'association intervenait régulièrement dans cette optique sur la radio égyptienne Ṣawt al-'Arab. Il conservait toutefois sa liberté de parole, puisqu'il put condamner les violences envers les innocents en juin 1955 par exemple, dans une intervention sur les règles de la guerre en islam. Les relations du cheikh avec les responsables du FLN au Caire étaient fluctuantes mais fondées plutôt sur la méfiance. La question de la gestion des étudiants fut une source de conflit qui envenima durablement les relations entre ces responsables algériens.

L'attachement aux alliances traditionnelles et à la volonté d'union, que nous avons étudiées pour le début des années 1950, provoqua aussi des situations complexes, notamment lors de l'échec du Front de Libération de l'Algérie (FLA) au Caire, lorsque le cheikh al-Ibrāhīmī fit confiance aux représentants du MNA alors que le FLN renforçait l'opposition à Messali Hadj. Les représentants de l'AOMA en Algérie, pendant une courte durée mis en porte-à-faux entre leurs engagements envers l'association et ceux qu'ils avaient envers le FLN, envoyèrent le cheikh al-'Abbās auprès du cheikh al-Ibrāhīmī pour tenter d'unifier la position de l'AOMA en faveur du FLN. Ce séjour avait aussi pour objectif d'apaiser les tensions au sein du Bureau du Comité directeur de l'AOMA, qui, si elles étaient maintenues secrètes, ne manquaient pas d'entamer le moral et les activités de ses principaux dirigeants.

C'est à l'issue de cette concertation que fut réunie l'Assemblée générale de l'AOMA en janvier 1956, qui vota une résolution ferme condamnant le colonialisme et s'en remettant aux « représentants authentiques du peuple algérien, légitimement investis dans l'effort de lutte ». Cette officialisation des positions politiques de l'AOMA provoqua son réel basculement dans la guerre, dans le sens où l'Administration française put mettre en œuvre une répression généralisée envers les écoles et les membres de l'association, que les services de police étaient prêts à mener depuis le début du conflit et même auparavant. L'Institut Ibn Bādīs fut la cible particulière de la répression, parce qu'il était aussi le pôle de l'activité de l'AOMA pour le FLN. La transmission de courriers entre Tunis, Constantine et Alger, la remise d'attestations d'hébergement par l'Institut et les discours nationalistes dans les mosquées après le prêche furent autant de motifs pour l'arrestation de nombreux cheikhs de l'AOMA, lorsqu'ils n'étaient pas déjà partis rejoindre les bases extérieures du FLN.

Après la fermeture de l'Institut Ibn Bādīs et de nombreuses écoles en dehors d'Alger qui fut moins durement touchée par la répression, les activités réduites de l'association ne lui permirent pas de se maintenir sur le territoire. La plupart de ses dirigeants étaient investis dans les instances du FLN à l'extérieur ou internés dans des camps, et malgré la volonté des enseignants de maintenir l'association en activité, ils durent se résoudre à agir individuellement ou en petits groupes en ne bénéficiant plus du cadre formel de l'association. La question de la dissolution de l'AOMA reste posée, en l'absence de documents prouvant une telle décision. La disparition de l'association, ou sa désagrégation résulta plutôt d'un passage subtil d'une association très structurée depuis les changements de statuts de 1951 à un réseau diffus de militants qui ont conscience d'une appartenance commune mais agissent individuellement ou au sein de la superstructure FLN. Les dirigeants eux-mêmes ont revendiqué dans leurs mémoires, a posteriori, l'identification au FLN et non plus à l'AOMA à partir de leur engagement dans les instances du FLN, comme al-Madanī.

Ce non-dit de la désintégration de l'AOMA est au cœur des questions soulevées à l'indépendance de la revendication d'une appartenance, ou de l'apposition par d'autres d'une étiquette « Oulémas » à ceux qui avaient suivi l'enseignement de l'AOMA. Le pouvoir empêchant la reformation de l'association après 1962, celle-ci devint l'apanage d'un courant culturel arabo-centré et revendiquant une place centrale de l'islam dans la construction de l'État indépendant. Nous approfondirons cette question dans les parties qui suivent. Elle pose aussi le problème des différentes générations et celui des discussions laissées en suspens

pendant la guerre . Ahmed Nadir, qui consacra sa thèse au poids des idées de l'AOMA dans « la formation de l'idéologie nationale », estimait en 1975 que l'AOMA avait fait preuve pendant la guerre de libération d'une extrême prudence, paradoxalement bénéfique pour la suite²³¹. Elle aurait ainsi protégé ses effectifs et assuré son rôle de pilier religieux de l'Algérie indépendante, malgré les polémiques sur sa présence effective ou non parmi les combattants.

²³¹ NADIR Ahmed, *Le Mouvement réformiste algérien*, 548 pages.

NADIR Ahmed, « Le mouvement réformiste algérien et la guerre de libération nationale », pp. 174-183.

Chapitre 5. Territoires et familles d'Oulémas, l'AOMA comme deuxième famille

Avant de franchir le seuil de l'Algérie indépendante, nous souhaiterions revenir sur des aspects davantage sociologiques qui ont émergé de la lecture des sources, et ont traversé les premiers chapitres sans que l'on s'y attarde, pour conserver la cohérence du propos. Il s'agit du rapport des Oulémas à leurs territoires d'origine et de leurs mobilités en premier lieu, et de leur relation à la famille ensuite. Insuffisamment traités par l'historiographie, les rapports des membres de l'AOMA à l'identité et à la famille sont en effet essentiels à la compréhension de leur parcours. Si nous avons regretté plus tôt que leurs autobiographies s'arrêtent majoritairement en 1962, la richesse des éléments apportés pour la période coloniale sur leurs origines sociales et familiales ne sont pas négligeables. Nous avons confronté ces indications à celles recueillies par des témoignages ou récits autobiographiques de descendants des anciens membres de l'AOMA, de façon à reconstituer par fragments des sortes de portraits de famille.

Ce travail de thèse se concentre sur les dirigeants de l'AOMA, en raison du temps limité d'une telle recherche et de la dispersion des sources et des témoins. Au contact des sources de cette thèse, qui n'ont à l'origine pas été sélectionnées pour retracer ces histoires territoriales et familiales mais pour faire l'histoire d'un mouvement dans la longue durée, au-delà du point de bascule que représente 1962, il nous est apparu indispensable de proposer une esquisse d'anthropologie historique des membres de l'AOMA. Parce qu'elles se sont imposées à la lecture des sources elles-mêmes et n'ont pas été pensées comme point de départ, les remarques que nous allons exposer ne sont pas aussi exhaustives et représentatives que nous l'aurions souhaité. Malgré ces limites, nous avons voulu dépasser les biographies connues, largement hagiographiques, des cheikhs pour faire apparaître des éléments nouveaux concernant l'environnement régional et familial des membres de la direction de l'AOMA, qui permettent de mieux appréhender leurs parcours et leurs références.

Dans son article « Les montagnes et la montée des clercs », Kamel Chachoua affirme :

Quand on serre de près les biographies et les histoires de vie d'une marge conséquente des ulémas fondateurs et promoteurs du mouvement réformiste algérien, on constate qu'ils sont presque tous montagnards, berbérophones (de l'Est), d'origine sociale modeste, prématurément orphelins d'où, probablement, leur émigration précoce, leur célibat tardif et quelque fois définitif, et leur rapport « difficile » avec les zaouias, la religiosité locale, la famille et l'État central en général.¹

La découverte assez tardive de cet article au cours de la thèse m'est apparue comme une révélation tant le sociologue y confirmait une intuition forte de mes propres recherches. Mes recherches auront en effet abouti à déconstruire le mythe d'une AOMA reposant sur des citadins bourgeois arabophones². Si son étude se limite à quelques cas (al-Tabassī, al-Mīlī, Ibn 'Atīq, Bayyūḍ) et semble surtout liée à une impression diffuse qui résulte de son étude du réformisme en Kabylie, l'analyse de Kamel Chachoua n'en remet pas moins en cause les idées reçues sur l'AOMA. Son analyse sociologique est croisée avec une explication pertinente de la division entre les territoires de l'Est et ceux de l'Ouest de l'Algérie, observée dans le domaine politique comme pour les fondateurs de l'AOMA. Notre propre démonstration, nous l'avons précisé d'emblée, ne sera pas exempte des problèmes méthodologiques rencontrés par Kamel Chachoua, à cause de la disparité des sources qui rend difficile, dans le temps limité qu'exige une thèse, une étude de l'Association par ses adhérents et non pas seulement par sa direction.

Le dernier Comité directeur a été pris comme un aiguilleur afin de mettre à jour des dynamiques. À partir de celles-ci, il nous fut possible d'élargir le corpus aux membres qui n'appartenaient pas à la direction de l'AOMA, bien que ceux qui ont émergé des sources aient bien souvent eu des responsabilités au sein de ses Commissions thématiques. C'est donc à partir du Comité directeur des années 1950, mais sans se limiter à lui, que nous allons nous essayer à une étude géo-sociologique des Oulémas, au gré des sources disponibles, et particulièrement des autobiographies. Le rapport au local, à la région d'origine sera mis en relation avec la mobilité des enseignants de l'AOMA, en tant qu'étudiants d'abord, mais surtout en tant que représentants de l'Association dans le territoire algérien. Nous

¹ CHACHOUA Kamel, « Les montagnes et la montée des clercs dans l'Algérie coloniale. (...) », pp. 131-150.

² Mon article sur les écoles dans la *REMMM* tentait déjà de déconstruire partiellement cette idée.

COURREYE Charlotte, « L'école musulmane algérienne d'Ibn Bâdīs dans les années 1930, de l'alphabétisation de tous comme enjeu politique », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 15 novembre 2014, n° 136, pp. 203-222.

interrogerons ainsi les origines géographiques et sociales des membres de l'AOMA. Dans un second temps, nous voudrions mettre en lumière des éléments relatifs aux familles des Oulémas, à partir de leurs discours mais surtout d'études de cas. Ce chapitre d'anthropologie historique vise à donner des axes de réflexion davantage qu'à figer une identité qui est de toute façon multiple et évolutive.

I. Les identités locales des Oulémas algériens (1931-1991)

L'identité d'un individu est d'abord définie par son nom, ou ses noms. En Algérie comme dans le monde arabe, celui-ci se compose de plusieurs entités dont l'une ou l'autre sont mises en avant selon les contextes, principalement *al-ism*, le nom reçu à la naissance, suivi du *nasab* (la généalogie) soit le nom du père et du grand-père. À ce nom en trois parties, dit *ism tulāī*, peuvent s'ajouter une *kunya* (« père » ou « mère de untel », étendu à « possesseur de » suivi d'une caractéristique physique ou autre), un *laqab*, un surnom, et une *nisba*, nom d'appartenance³. La colonisation française en Algérie a imposé l'usage du nom patronymique, usage qui s'est ancré dans l'Algérie indépendante⁴. On sait toutefois par l'étude des archives de tribunaux à Alger que, dès l'époque ottomane, « des nisba construites sur l'identité professionnelle ou géographique constituaient un "état civil de fait" : la majorité des patronymes actuellement connus dans la ville d'Alger étaient déjà en usage à l'époque ottomane »⁵. Les sources sur les membres de l'AOMA utilisent l'un ou l'autre, selon qu'elles émanent de l'Administration française et de ses services de renseignement ou des acteurs eux-mêmes. Au sein même de ces deux grandes catégories, les sources dépendent des acteurs : pour les archives, les informateurs pouvaient utiliser l'une ou l'autre dénomination sans que les agents administratifs fassent le lien avec un seul individu, et les sources produites par les membres de l'Association ou leurs biographies elles-mêmes étaient soumises à la volonté de l'auteur de mettre en avant l'une ou l'autre de ses caractéristiques selon le contexte.

Comme « al-Tabassī », « al-Qantarī » (‘Abd al-Laṭīf Sulṭānī), « al-Farfārī » (‘Alī al-Mağribī) ou encore « al-Ağwāfī » (Abū Bakr al-Ḥāğğ ‘Īsā), de nombreux membres de l'AOMA étaient qualifiés dans les sources par leur *nisba*, cet « adjectif terminé par un î (i

³ SUBLET Jacqueline, *Le voile du nom*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, pp. 9-11.

Voir aussi BENKHEIRA Mohammed Hocine, GILADI Avner, MAYEUR-JAOUEN Catherine, SUBLET Jacqueline, *La Famille en islam d'après les sources arabes*, Paris, Les Indes Savantes, 2013, p. 25.

⁴ KATEB Kamel, *Européens, « indigènes » et juifs en Algérie (1830-1962)*, pp. 113-117.

Voir aussi BENRAMDANE Farid, « Qui es-tu ? J'ai été dit. De la destruction de la filiation dans l'État civil d'Algérie ou éléments d'un onomacide sémantique », *Insaniyat*, n° 10, 2000, pp. 79-87.

⁵ MAYEUR-JAOUEN Catherine, « Les familles au Moyen-Orient moderne et contemporain (XVIIe-XXIe siècle) », in BENKHEIRA Mohammed Hocine, GILADI Avner, MAYEUR-JAOUEN Catherine, SUBLET Jacqueline, *La Famille en islam d'après les sources arabes*, Paris, Les Indes Savantes, 2013, p. 428.

Cf. LOUALICH Fatiha, *La famille à Alger (XVIIe-XVIIIe siècles). Parenté, alliance et patrimoine*, thèse EHESS, Paris, 2008, note 49, pp. 24-25.

long) *iyya* au féminin, ou *ânî* », dont Jacqueline Sublet explique pour la période médiévale – mais cela reste vrai aussi pour la période contemporaine – qu’il « marque la connexion du personnage avec une idée, un lieu, un événement, un individu notamment »⁶.

Ces ‘noms de relation’ servent aussi à enregistrer le lien à un groupe ethnique, à un lieu géographique, qu’il s’agisse d’un pays, d’une région, d’une ville, d’un quartier ou d’un établissement d’enseignement.⁷

La *nisba* étant souvent liée à une implantation géographique, cet usage nous invite donc à aller observer de plus près les origines locales des membres du dernier Comité directeur de l’AOMA.

L’étude de l’Association des Oulémas fait émerger les pôles citadins de Constantine et d’Alger, sans grande surprise. On sait effectivement que l’Association fut fondée à Alger, où les Oulémas se réunissaient au Cercle du Progrès (*nādī al-taraqqī*) et que l’activité enseignante d’Ibn Bādīs à Constantine en fit un centre de l’activité de l’Association, que vint couronner l’installation, après sa mort, de l’institut d’enseignement complémentaire de l’AOMA, l’Institut Ibn Bādīs. Ces deux grands pôles citadins ne doivent pas nous faire oublier que les membres de l’AOMA sont majoritairement issus de zones rurales, et que c’est le statut d’étudiant (*tālib*), d’aspirant *‘ālim*, qui souvent les fit passer de la campagne à la ville, pour y suivre leurs premiers cours complémentaires, d’abord d’un hameau à un proche village, puis de village en ville. Le voyage en quête de science (*al-riḥla fī ṭalab al-‘ilm*) se poursuivait la plupart du temps au-delà des frontières algériennes, à Tunis ou au Caire. Cela donnait aux oulémas une connaissance plus large du monde que celui de leur milieu d’origine, et leur permettait de nouer des contacts directs avec d’autres oulémas dans le monde arabe et musulman.

1.1 Le rapport à la région d’origine

Un article consacré en 2011 aux funérailles de ‘Abd al-Raḥmān Šībān, très engagé dans la refondation de l’AOMA des années 1990-2000, mettait en lumière les liens que le cheikh et son frère Sa‘īd, qui furent tous deux Ministre des Affaires religieuses (1980-1986 pour le premier, 1989-1991 pour le second), avaient gardé avec leur village kabyle :

⁶ SUBLET Jacqueline, *Le voile du nom*, p. 10.

⁷ SUBLET Jacqueline, *Le voile du nom*, p. 10.

Même si le professeur a quitté son village natal très jeune, il n'a pas cessé durant toute son existence à garder le lien [sic]. Lui et son frère le professeur Saïd Chibane, n'hésitaient pas à donner un coup de main à toute personne qui les sollicitait au niveau de la capitale.⁸

L'attachement à la région d'origine est ici signifié par le « coup de main » donné par les deux frères, selon l'article, aux personnes de la même localité qu'eux, ou de la même région, qui les sollicitaient à Alger en raison de leurs hautes fonctions à la capitale. Un réseau lié à l'appartenance régionale émerge dans ce témoignage, qui est largement corroboré par les études consacrées à l'Algérie contemporaine.

Cette remarque doit être mise en relation avec une dimension très présente en Algérie indépendante, qui est la référence au « régionalisme », dans le domaine politique en particulier⁹. Mohammed Hachemoui, qui a étudié les réseaux de clientèle et de patronage en Algérie contemporaine, met en avant des axes régionaux liés à la domination du champ politique par les acteurs historiques du FLN¹⁰. À partir du lien entre l'organisation du FLN pendant la guerre d'indépendance et les oppositions politiques de l'Algérie indépendante, Hachemaoui retrace de grandes dynamiques politiques et foncières. Il identifie ainsi des « réseaux de pouvoir et de patronage » qui s'appuient sur une étude ethnographique et politique à partir des villes d'Adrar, dans le sud-ouest algérien, et de Tébessa, dans l'est, qui « est l'angle droit du fameux triangle du BTS (Batna-Tébessa-Souk Ahras) dans lequel se recrutait une bonne partie de l'élite dirigeante des années 1980 »¹¹. Il attribue effectivement l'affiliation des hommes de pouvoir des années 1960-70 au « clan d'Oujda », soit la région ouest, qui aurait été renversé dans les années 1980-90 par un axe « BTS », dans l'Est de l'Algérie. On retrouve régulièrement cette analyse dans la presse politique, parfois sous la

⁸ MERZOUK Abdenour, « Abderrahmane Chibane inhumé hier à Chorfa », *L'Expression*, 13 août 2011, en ligne. Url : <http://www.lexpressiondz.com/actualite/137233-abderrahmane-chibane-inhume-hier-a-chorfa.html> Consulté le 19 août 2016.

⁹ Ce « régionalisme » n'est pas celui dénoncé par le discours du Baath, dont nous reparlerons ultérieurement, qui condamnait l'attachement aux particularismes locaux dans sa défense de l'unité arabe.

¹⁰ HACHEMAOUI Mohammed, *Clientélisme et patronage dans l'Algérie contemporaine*, Paris / Aix-en-Provence, Karthala / Iremam, 2013, 204 p.

¹¹ HACHEMAOUI Mohammed, *Clientélisme et patronage dans l'Algérie contemporaine*, p. 21.

forme « TBS » au lieu de « BTS », ou encore la variante « SBBS » (Skikda, Bône, Batna, Sétif) relevée par Omar Carlier¹², ce qui ne change rien au fond¹³.

Les réseaux de pouvoir dans l'Algérie indépendante seraient donc passés d'un clan issu de l'Ouest à un clan issu de l'Est, à partir de la Présidence de Chadli Bendjedid. Omar Carlier observe toutefois que ces logiques et leur interprétation par le discours médiatique ont parfois conduit à une surinterprétation : en 1992, le gouvernement de Sid Ahmed Ghazali fut brocardé comme le « sultanat de Tlemcen » alors qu'il était « pourtant très équilibré régionalement »¹⁴. C'est sans *a priori* que nous allons examiner les ancrages locaux de ces membres de l'AOMA. Le rôle des Oulémas dans la construction de l'État implique en effet de prendre en considération ces analyses pour tenter de penser les réseaux des anciens membres de l'Association dans l'Algérie indépendante.

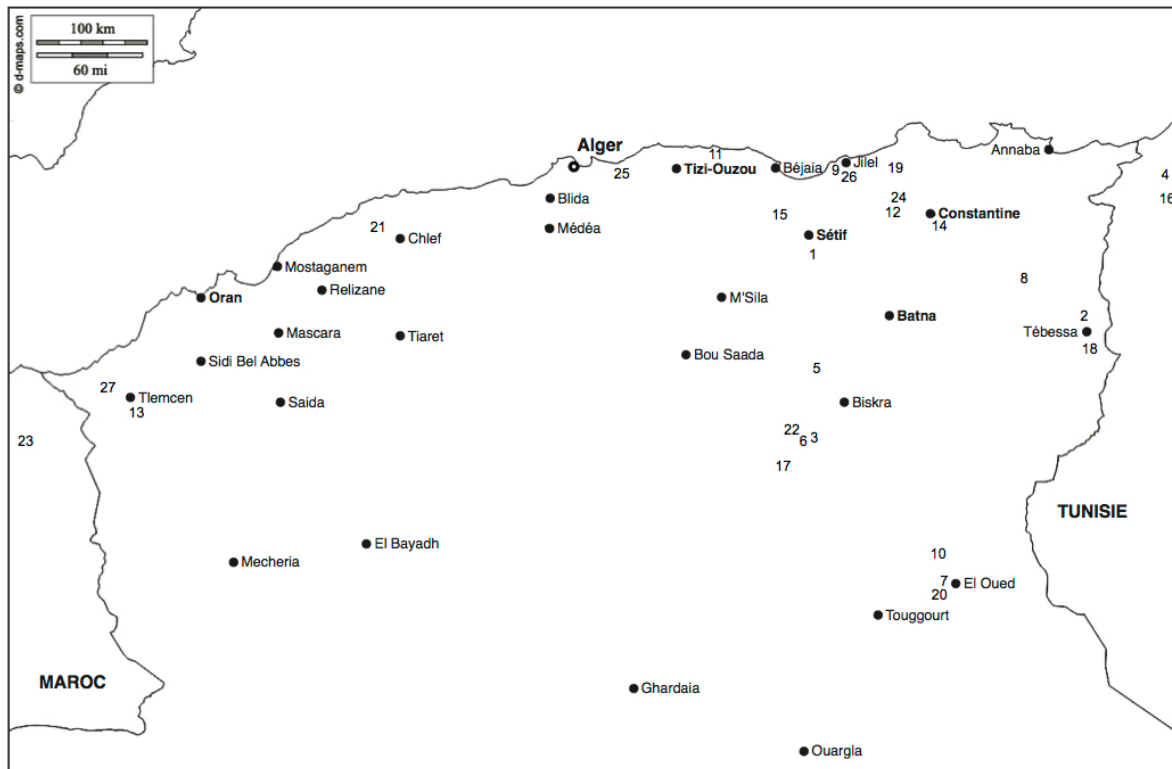
¹² CARLIER Omar, *Entre nation et jihad*, pp. 20-21.

¹³ Un article de 2011 consacré aux mouvements contestataires en Algérie, à la suite de la révolution tunisienne, reprenait par exemple ces références au régionalisme et à la caste dirigeante : CHIBANI Ali, « Le régionalisme en Algérie, un obstacle à la démocratie ? », 5 mai 2011, publié en ligne sur le site SlateAfrique.com. Url : <http://www.slateafrique.com/1621/regionalisme-algerie-democratie-kabylie> Consulté le 19 août 2016.

¹⁴ CARLIER Omar, *Entre nation et jihad*, p. 21.

La répartition Est-Ouest des lieux de naissance des membres du dernier Comité directeur de l'AOMA

Carte des lieux de naissance



Carte réalisée à partir du fonds de carte « algerienord26 », www.d-maps.com, retravaillé par Jean-Marie Courreye¹⁵.

Chaque membre du Comité directeur est représenté par l'identifiant qui lui a été assigné dans la base de données établie pour cette thèse, qui est présentée en introduction. Le détail est donné en légende, page suivante.

Les numéros utilisés pour identifier les membres sont placés à l'endroit approximatif de la localité. Lorsqu'il s'agit d'une ville, le numéro est placé au plus proche du point correspondant. Le tableau fourni en page suivante permet de retrouver les correspondances.

¹⁵ Je le remercie pour son aide précieuse. Je reste entièrement responsable de la carte présentée.

Données initiales et légende

Identifiant	NOM usuel	NOM en transcription	Lieu de naissance	Grande ville la plus proche
1	al-Ibrahimi	al-Ibrāhīmī	Awlād Ibrāhīm	Sétif
2	Tebessi	al-Tabassī	al-Stah	Tébessa
3	Kheireddine	Ḥayr al-Dīn	Farfār	Biskra
4	El-Madani	al-Madanī	Tūnis	Tunis
5	Soltani	Sulṭānī	Al Qantara	Biskra
6	Sahnoun	Saḥnūn	Lišāna	Biskra
7	Boukoucha	Bukūša	Al-Wādī	El-Oued
8	Zemmouchi	Zammūšī	'Ayn al-Bayḍā'	Tébessa
9	Hammani	Ḥammānī	Tamaṅgarat (al-'Unsur)	Jijel
10	al-Yadjouri	al-Yağūrī	Guemar	El-Oued
11	Ben Amor	Ibn 'Umar	Aīt Ḥammād Iḥzūnen	Azzefoun
12	Bencheikh El-Hocine	Ibn al-Šayḥ al-Ḥūsayn	Ould Khelifa	Mila
13	Mahdad	Maḥdād	Tilimsān	Oran
14	Bouchemal	Būšamāl	Qusanḏina	Constantine
15	Salhi	Šalḥī	Qunzat	Sétif
16	El-Yalaoui	al-Ya'lāwī	Tūnis	Tunis
17	Naïmi	al-Na'imī	Sīdī Ḥalid	Biskra
18	Chebouki	al-Šabbūkī	Tlīḡān	Tébessa
19	Ben Attik	Ibn 'Atīq	Milia	El-Milia
20	Hadj Aissa	Ḥāḡḡ 'Īsā	Kūnīn	El-Oued
21	El-Farissi	al-Fārisī	Awlād Fāris	Chlef
22	El-Maghribi	al-Maḡribī	Farfār	Biskra
23	Mansour	Ibn Maṣūr	Fās	Fès
24	Nadjar	al-Naḡḡār	al-Qarārim	Mila
25	Hussein	Ḥūsayn	Sīdī Dāwūd	Boumerdès
26	Sahli	Sāḥlī	Banī Ḥiṭāb	Jijel
27	Medjaoui	al-Maḡḡāwī	Banī Warsūs	Tlemcen

Lorsqu'on observe les lieux dont sont originaires les membres du dernier Comité directeur, de grands pôles se distinguent comme la Kabylie, l'Aurès et les Zibans, le Constantinois, le Souf, la région de Tébessa, puis l'Oranie et marginalement la Tunisie et le Maroc. Précisons que la définition de régions comme la Kabylie et l'Aurès fut figée à la période coloniale, sans tenir compte de la perception propre des populations kabyles. C'est ainsi que l'on parle de Grande ou de Petite Kabylie, en établissant des catégories d'un point de vue strictement géographique. Ces « appellations coloniales impropres que les intéressés ont fini par utiliser à leur tour » sont aujourd'hui courantes¹⁶. Si la région kabyle constitua une wilaya pendant la guerre d'indépendance, elle reste une entité floue, sans cesse redéfinie depuis l'indépendance¹⁷.

Les localités de naissance sont pour dix-sept d'entre eux des localités rurales, des « douars » (communes rurales à la période coloniale). Les dix autres sont nés en ville. Si ce dernier chiffre peut sembler faible par rapport à la réputation bourgeoise, citadine de l'AOMA, il faut le rattacher à la représentation générale de la population citadine en Algérie à l'époque de la naissance des futurs membres de l'AOMA. En 1886, seuls 268 000 « musulmans » – par opposition aux « Européens » – vivaient en ville, sur une population musulmane totale de 3 287 217 habitants, soit un taux d'urbanisation de 8,15%, tandis qu'il atteignait 19,43% en 1954¹⁸. La proportion de dix urbains pour dix-sept ruraux montre donc en fait une surreprésentation des membres nés en ville dans le dernier Comité directeur de l'AOMA par rapport aux tendances générales de la population.

La disparité entre Est et Ouest, relevée par tous ceux qui se sont penchés sur l'histoire de l'AOMA¹⁹ apparaît ici sans surprise. Sur vingt-sept membres du Comité directeur, quatre

¹⁶ CARLIER Omar, « La production sociale de l'image de soi. Notes sur la "crise berbériste" de 1949 », in HENRY Jean-Robert (dir.), *Nouveaux enjeux culturels au Maghreb*, Paris, Éditions du CNRS, 1986, p. 350.

¹⁷ Cf. ABDELFTTAH LALMI Nedjma, « Du mythe de l'isolat kabyle », *Cahiers d'études africaines*, n°175, 2004, pp. 507-531.

¹⁸ Source : *Annuaire statistique de l'Algérie*, 1960. Citée par KATEB Kamel, *Européens, « indigènes », et juifs en Algérie*, Paris, INED, 2001, p. 272.

¹⁹ Et particulièrement Ali Mérad, Mohammed El-Korso, Omar Carlier, Kamel Chachoua.

MÉRAD Ali, *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940, essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris / La Haye, Mouton et Cie, 1967, 472 p.

seulement sont originaires de l'Ouest d'Alger, jusqu'au Maroc. Il s'agit de 'Abd al-Wahhāb Ibn Maṣṣūr, al-Ġilālī al-Fārisī, al-Habrī al-Mağğāwī et 'Abd al-Qādir Maḥḍād. En réalité, trois sont nés à l'Ouest de l'Algérie (al-Mağğāwī, al-Fārisī, Maḥḍād) et un quatrième est né au Maroc puis s'est installé dans l'Ouest de l'Algérie pour enseigner (Ibn Maṣṣūr). Il est connu que l'Association des Oulémas manquait de relais dans l'Ouest de l'Algérie et dut y envoyer des enseignants et représentants de l'Association venus de l'Est. Née d'un réseau d'oulémas issus plutôt de l'Est de l'Algérie, l'AOMA s'implanta progressivement en Oranie dans les années 1930, autour des pôles d'enseignements de Nedroma et Tlemcen.

Le témoignage du fils du cheikh al-Mağğāwī tend à confirmer l'hypothèse de Chachoua, selon laquelle il était plus difficile pour les « musulmans » de fonder des établissements dans les petites villes à l'Ouest qu'à l'Est, à cause de l'importance économique et politique des colons français. Abdel'alim Medjaoui indique que la ville de Remchi où il grandit ne comptait ni parti, ni section de scouts, ni club de football : « seuls étaient permis les regroupements autour de certains chefs de confrérie religieuses, eux-mêmes bien tenus en main par l'Administration. »²⁰ Devant les obstacles rencontrés pour créer une association de bienfaisance, le cheikh al-Mağğāwī pensa contourner l'Administration en créant une section locale de l'AOMA, déjà agréée au niveau national.

Mais il eut beaucoup de difficulté à mettre cette section sur pied. Il a longtemps subi la pression hostile de l'Administration et des colons, et aussi la peur ou l'animosité de la population indigène parmi laquelle des provocateurs et même des nervis étaient actionnés par des notables administratifs ou religieux, ou par les colons.²¹

La tentative d'explication « géopolitique et sociologique (Est/Ouest, plaines/montagnes) » de Kamel Chachoua met en effet en avant la division du territoire par la colonisation, avec un Ouest viticole plus européenisé et dominé par les colons grands propriétaires, tandis que les montagnes de l'Est font davantage l'objet de politiques en direction de la population locale, d'évangélisation et de scolarisation avec une implantation

EL-KORSO Mohammed, *Politique et religion en Algérie*, 509 pages.

CHACHOUA Kamel, *L'Islam kabyle (XVIIIe-XXe siècles)* 448 p.

CARLIER Omar, *Entre nation et jihad*, 443 p.

²⁰ MEDJAOUI Abdel'alim, *Ce pays est le nôtre*, p. 63.

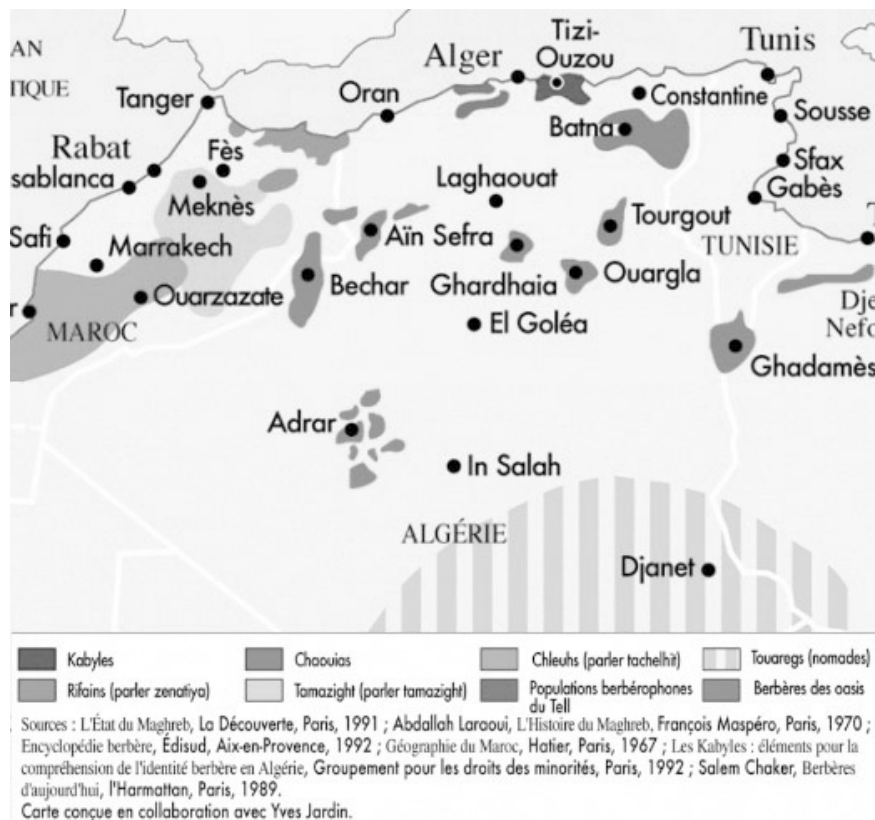
²¹ MEDJAOUI Abdel'alim, *Ce pays est le nôtre*, p. 63.

moindre de populations européennes²². La « colonisation institutionnelle de l'Est » aurait, paradoxalement, provoqué une plus vive réaction, une « exacerbation du sentiment religieux et nationaliste ». La présence dans l'Ouest de l'Algérie de grands domaines cultivés impliquait davantage de contacts entre la main d'œuvre « indigène » et les colons. Il faut aussi prendre en considération les régions où la tradition lettrée était forte, dans lesquelles des écoles coraniques et des médersas avaient été développées et alimentées par des cheikhs formés localement et à Tunis ou au Caire, et où le culte des saints et les confréries animaient la vie religieuse. C'était notamment le cas de la Kabylie, dont sont issus de nombreux cheikhs de l'AOMA.

Observons de plus près les vingt-trois membres nés à l'Est d'Alger (jusqu'en Tunisie). On remarque que les régions majoritairement berbérophones de l'Aurès (entre Biskra, région de palmeraies, Batna, « cœur de l'Aurès » et Khenchela) et de la Kabylie, entendue au sens large (Petite et Grande Kabylie) regroupent douze des vingt-sept lieux de naissance des membres du Comité Directeur des années 1950 : Aḥmad Ḥusayn, Bā'zīz Ibn 'Umar, Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī, Sa'īd Ṣālḥī, Aḥmad Ḥammanī, Muḥammad al-Ṭāhir Sāḥlī, al-'Abbās Ibn al-Šayḥ al-Ḥusayn, al-Mawlūd al-Nağğār, Muḥammad al-Šāliḥ Ibn 'Atīq pour la Kabylie, 'Abd al-Laṭīf Sulṭānī, Aḥmad Saḥnūn, Na'īm al-Na'īmī pour l'Aurès. À ces derniers, on peut ajouter les membres originaires de la région de Tébessa (al-Tabassī et Šabbūkī), et deux membres originaires des oasis des Zibans (al-Mağribī et Ḥayr al-Dīn), deux régions majoritairement chaouïes, ce qui porte à seize, soit plus de la moitié, les membres nés dans une région majoritairement ou partiellement berbérophone. Certaines localités, comme Ouled Djellal, la ville de naissance de Na'īm al-Na'īmī sont toutefois connues pour être des foyers arabophones, au sein même de ces régions. Il est donc difficile d'établir des catégories linguistiques et culturelles à partir des seules origines géographiques. L'analyse des régions d'origine des membres du dernier Comité directeur doit toutefois nous inviter à approfondir cette relation avec les identités plurielles de l'Algérie.

²² CHACHOUA Kamel, « Les montagnes et la montée des clercs dans l'Algérie coloniale. (...) », pp. 131-150.

Le berbère, langue maternelle de nombreux Oulémas



Source : « Les Berbères en Afrique du nord », carte réalisée par Yves Jardin & Philippe Rekacewicz, pour *Le Monde diplomatique*, décembre 1994. Redimensionnée pour ne faire apparaître que l'Algérie. En ligne : <https://www.monde-diplomatique.fr/cartes/berberes1994> Consulté le 26 août 2016.

Ces régions de l'Est dont est originaire la plupart des membres de l'AOMA sont des régions majoritairement berbérophones. Nous avons vu l'importance de la question de la langue, de son rapport à l'identification politique des uns et des autres, et à la définition d'une identité nationale qui se superpose à la question de la définition de soi pour chaque Algérien. En 1932, le cheikh Ibn Bādīs, issu d'une grande famille constantinoise, faisait remarquer aux lecteurs du *Šihāb* que le Comité directeur élu réunissait oulémas libres et fonctionnaires du culte – ce qui ne dura pas au sein de la direction, on l'a vu – et qu'il comptait un Kabyle et un Mozabite²³. Ces remarques visaient à démontrer la représentativité de l'AOMA : « tous les éléments de la *umma* algérienne » y étaient présents, selon son Président. L'insistance sur des

²³ IBN BĀDĪS 'Abd al-Ḥamīd, « *Ġam'īyyat al-'ulamā' al-muslimīn al-ġazā'irīyyīn* (L'AOMA) », *Al-Šihāb*, août 1932, n° 8, volume 8, pp. 400-401.

Voir le chapitre 1.

régions berbérophones (Kabylie et Mزاب) est significative de l'importance donnée à la diversité culturelle et à la représentativité de l'AOMA dès ses débuts.

L'évolution du Comité directeur, avec le développement de l'Association et les reconfigurations politiques de l'Algérie des années 1940-1950, montra moins d'attention à cette représentativité²⁴. L'engagement des uns et des autres dans l'action collective de l'AOMA, et particulièrement dans le réseau d'écoles, était désormais favorisé, sans que cela effaçât les réseaux personnels qui jouaient leur rôle dans la sélection des candidats à la direction.

Le discours des cadres de l'AOMA sur l'identité algérienne fut, depuis les années 1930, celui d'un mélange entre Arabes et Berbères au moment des conquêtes musulmanes en Algérie. De ce mélange aurait résulté une population berbère d'origine, mais devenue musulmane et donc arabe de langue et de culture²⁵. Cette identité musulmane aurait ainsi pris le pas sur l'identité berbère, sans que celle-ci ne soit niée. De fait, la plupart des berbérophones maîtrisent également l'arabe dialectal, dans l'usage courant. Si les Oulémas ont tous défendu une identité arabe et musulmane pour l'Algérie en tant qu'État, ceux qui sont nés dans des familles berbérophones ne renient pas pour autant leurs propres origines. C'est ainsi qu'en 1947, selon les archives coloniales, le cheikh « Rabia », certainement al-Rābi' Būšāma, né en 1916 à Guenzet en Kabylie (m. 1959), s'adressa à la salle en kabyle lors d'une réunion publique organisée par l'AOMA.

L'orateur prescrit ensuite le retour à la langue arabe, la langue du Coran, du prophète, de Dieu et dit qu'il est « permis de conserver son dialecte, mais qu'il faut que chacun connaisse la langue commune qui est la langue par excellence ». Il termine en prêchant l'union et crie : « Vive l'Arabe, Vive l'Islam, Vive l'Algérie ».²⁶

²⁴ Voir le chapitre 2..

²⁵ IBN BĀDĪS 'Abd al-Ḥamīd, « Kayfa šārat al-Ġazā'ir 'arabiyya ? Comment l'Algérie est-elle devenue arabe », *al-Šihāb*, année 12, n° 12, février 1938, p. 510.

²⁶ FR ANOM 93/4291/SOLTANIABD. PRG, Poste de Tizi-Ouzou, Tizi-Ouzou le 20 septembre 1947, le chef de poste PRG à M. le Commissaire divisionnaire de la PRG d'Alger.

Le document est un compte rendu de réunion publique, qui a été ajouté au dossier personnel de Sulṭānī.

Je remercie Najib Achour qui m'a transmis ce dossier personnel du cheikh Soltani qu'il avait consulté aux ANOM.

On observe ainsi un phénomène complexe, qui a pu sembler contradictoire aux militants du mouvement culturel berbère : le recours à l'expression « Kabyle de service » (*leqbayel n sserbis*) après son utilisation par le célèbre chanteur kabyle Lounès Matoub (al-Wunās Ma'tūb ; 1956-1998) dans la chanson « Commissaire (*Kumišar*) », en est témoin²⁷. L'expression apparaît dans de nombreux commentaires d'internautes sous les articles en ligne consacrés à des Kabyles défenseurs de l'arabité de l'Algérie, parmi lesquels Muḥammadi Sa'īd, député FLN, dont on verra qu'il défendit l'adjectif « islamique » lors des débats sur la Constitution mais pourtant pas l'arabité par crainte de la réaction des militants berbères²⁸, ou Muḥammad al-Šarīf Ḥarrūbī, Ministre de l'Éducation Nationale entre 1976 et 1986²⁹.

La vision des langues par ces membres de l'AOMA issus de familles berbérophones est celle d'une langue maternelle régionale réservée au cadre familial, tandis que la langue arabe (littérale) est perçue comme langue du savoir. Ainsi Sa'īd Šībān (Saïd Chibane ; né en 1925), dont le kabyle est la langue maternelle et qui maîtrise arabe et français, me parla lors d'un entretien d'une institutrice française qui l'avait rassuré le premier jour d'école par une phrase en kabyle, ce qui avait marqué en lui un rapport affectif à l'école à ses débuts. Il n'en défendait pas moins l'usage d'une langue de la science qui soit l'arabe littéral³⁰. Les Oulémas fondaient leur légitimité sur ce savoir, ce qui explique l'importance de la langue arabe dans leurs parcours. La distinction entre langue arabe dialectale et littérale existe de même chez les locuteurs uniquement arabophones, qui conservent l'usage du dialecte algérien pour le cercle familial et amical, alors qu'ils utilisent le registre soutenu dans le cadre de leurs fonctions. Encore faut-il nuancer de telles affirmations puisque le recours à l'un ou l'autre registre de la langue est souvent alterné dans les milieux professionnels (on parle en sociolinguistique de

²⁷ MATOUB Lounes, *Mon nom est combat. Chants amazighs d'Algérie*, La Découverte, Paris, 2003, p. 51. Cité par DAGORN Jean-Baptiste, *Le Mouvement Culturel Berbère de Kabylie. Savoir-dire, savoir-faire d'une revendication linguistique, culturelle et sociale et l'État nation*, mémoire de Master, sous la direction d'Alain Mahé, EHESS, 2015, p. 52.

²⁸ AL-ŠĀWĪ Tawfiq Muḥammad, *Mudakkirāt nisf qarn*, p. 360.

²⁹ On trouve par exemple parmi les commentaires en ligne, sous l'article consacré à 'Abd al-Raḥmān Šībān cité plus haut : « Un autre Kabyle de service qui disparaît », signé par « latou – algerie » posté le 13/08/2011, 14:25:53.

MERZOUK Abdenour, « Abderrahmane Chibane inhumé hier à Chorfa », *L'Expression*, 13 août 2011, en ligne. Url : <http://www.lexpressiondz.com/actualite/137233-abderrahmane-chibane-inhume-hier-a-chorfa.html> Consulté le 19 août 2016.

³⁰ Entretien avec Saïd Chibane, le 30 septembre 2014, au siège de l'AOMA à Alger.

code-switching)³¹. Si la simple distinction entre des registres de langue permet aux arabophones de considérer qu'ils ne parlent que l'arabe, les berbérophones ne peuvent se prévaloir d'un tel continuum. Leur positionnement est dès lors plus radical, dans l'adhésion ou le rejet de la langue berbère ou de la langue arabe, ce qui explique la polarisation des débats linguistiques et culturels³².

Des questions similaires revinrent dans les années 1990 avec l'avènement du Front Islamique du Salut, le FIS, dont les instances dirigeantes comptaient des « militants d'origine kabyle, arabisés, pour les plus âgés d'entre eux, par le tissu urbain des médersas et déployant une stratégie "arabiste" d'intégration, comparable à celle des minorités chrétiennes du Proche-Orient » selon Séverine Labat³³. Le FIS, tout comme l'AOMA en son temps, mettait l'accent sur l'identité musulmane de l'Algérie, et de là découlait sa défense de la langue arabe. Le parti luttait contre le « berbérisme » perçu comme la forme extrême des revendications des mouvements berbères : on percevait le berbérisme comme un mouvement luttant pour la laïcité et contre l'arabisation³⁴. Le FIS se développait après les manifestations du Printemps berbère de 1980-1981 et il connut très tôt un contexte de lutte électorale, dans lequel il fallait engranger un maximum de voix. Le parti se déclara alors favorable à la reconnaissance du « dialecte berbère », et à Tizi-Ouzou ses candidats effectuèrent une partie de leur campagne électorale en langue kabyle selon Séverine Labat³⁵. Leur but était de toucher le public kabyle musulman, qui était aussi réceptif à des discours en arabe éloquent pour son évocation immédiate de la religiosité, et de le convaincre d'adhérer à l'islam politique. Les candidats du FIS se positionnaient donc en défenseurs de l'islam en Kabylie face à un foyer de contestation de militants se réclamant de la laïcité d'une part, et face à un État despotique et illégitime d'autre part.

³¹ TALEB-IBRAHIMI Khaoula, *Les Algériens et leur(s) langue(s): éléments pour une approche sociolinguistique de la société algérienne*, Alger, Ed. el Hikma, 1997 (1^{re} édition : 1995), p. 64.

³² Voir le chapitre 9.

³³ LABAT Séverine, *Les islamistes algériens, entre les urnes et le maquis*, Paris, Seuil, 1995, p. 49.

³⁴ L'enlèvement par une fraction du Groupe Islamique Armé (GIA) en 1994 de Lounès Matoub, chanteur kabyle militant qui déclarait à la télévision française en 1995 qu'il était un « laïc » (non pas un athée) et que ses parents étaient musulmans mais qu'il avait le « droit de ne pas l'être » lui-même, témoigne de cette ligne du courant islamiste. <https://www.youtube.com/watch?v=KFPHNnUw2Bc> Consulté le 26 août 2016.

³⁵ LABAT Séverine, *Les islamistes algériens*, p. 49.

Les personnalités estampillées Oulémas qui suscitèrent des critiques de la part de militants kabyles pour leur action en faveur de l'arabisation, alors même qu'elles étaient berbérophones de naissance, s'inscrivaient à l'inverse du FIS au sein même du pouvoir. Leur rapport à leur langue maternelle ne semble pas avoir été pour eux une préoccupation majeure : ils ont davantage écrit sur l'importance de la langue arabe comme langue du Coran et langue de la science que pour se défendre de parler le kabyle au quotidien. Le lien avec cette langue de savoir est bien celui qui détermina toute leur vie, puisque c'est en quête de science religieuse (*li-ṭalab al-ʿilm*) qu'ils quittèrent leur région d'origine. L'étude des régions d'origine ne prend donc sens qu'au regard de la grande mobilité des Oulémas, comme étudiants puis comme enseignants.

1.2 La mobilité et la stratégie spatiale : la migration par étapes des membres de l'AOMA

Les parcours des membres de l'AOMA sont marqués par deux caractéristiques dominantes : une origine plutôt rurale et une forte mobilité. L'origine rurale se vérifie pour dix-neuf membres du dernier Comité directeur sur vingt-sept. Les membres nés dans une ville, d'après leur biographie par Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā' et leur éventuelle autobiographie, sont al-Madanī et al-Ya'lawī (tous deux nés à Tunis, Tunisie), Ibn Maṣṣūr (né à Fès, Maroc), Maḥdād (Tlemcen), Bukūša (El-Oued), Būšamāl (Constantine), Ibn 'Atīq (Milia) et al-Yāḡūrī (Guemar). Il faut encore distinguer parmi ces villes celles comme Tunis, Fès, Tlemcen et Constantine dont le patrimoine savant et architectural est incomparable avec les villes de moindre envergure – sans que cela ne signifie l'absence de traditions lettrées dans ces villes plus modestes. Pour tous les autres, le premier départ pour la ville est souvent celui que la poursuite d'études impose. Une nouvelle étape surgit lorsque les étudiants sont jugés assez bons par leurs enseignants algériens pour aller étudier à la Zaytūna à Tunis. Parfois, ce sont d'eux-mêmes qu'ils partent étudier. Ces parcours sont aussi typiques d'autres oulémas de la période, égyptiens ou libanais.

Du village à la ville : parcours de savants (1931-1956)

À trois reprises dans nos sources, de futurs membres de l'AOMA ont choisi de quitter leur famille, pour poursuivre leurs études, sans prévenir de leur départ. Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā' (né en 1914) dans sa propre notice biographique au sein de *Min a'lām al-iṣlāḥ*, raconte qu'il quitta la *zāwiya* familiale à vingt-neuf ans (1933) pour aller suivre

l'enseignement du cheikh Ibn Bādīs à Constantine, sans en informer son père³⁶. Son père, lui-même *‘ālim*, aurait été ensuite contacté par le cheikh Ibn Bādīs, pour le rassurer sur l'encadrement du jeune homme. Le père craignait que la grande ville ne conduise son fils à la perte et à perdre ses valeurs morales. Ces craintes dissipées par l'intervention d'Ibn Bādīs, le père consentit ainsi à laisser Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā' à continuer ses études à Constantine. Il y fut suivi par son jeune frère Muḥammad al-Ṭāhir deux ans plus tard.

Le cheikh Sulṭānī, quant à lui, raconte dans ses mémoires qu'il partit à Tunis pour s'inscrire à la Zaytūna « sans en informer personne – ni [sa] mère, ni [ses] frères »³⁷ (il avait perdu son père jeune), ce que Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā' rapporte aussi de Na‘īm al-Na‘īmī, qui aurait été en rupture avec sa famille à ce moment-là³⁸. La crainte de voir son enfant partir étudier dans une grande ville était donc forte dans les milieux ruraux, même lettrés. Davantage que les mœurs et les tentations de la grande ville, c'est le coût d'une telle entreprise qui pouvait inquiéter les familles, ce qui serait une explication possible de ces départs à l'insu de la famille. Une seconde explication serait que l'adolescent était appelé à aider la famille en travaillant aux champs ou comme artisan, alors qu'il souhaitait poursuivre ses études. Les cheikhs de l'AOMA furent en tout cas sensibles à la question des coûts, et, devenus enseignants, ils organisèrent le logement des étudiants, chez l'habitant d'abord, puis dans des structures comme Dār al-Ṭalaba, internat fondé en 1953 pour les étudiants de l'Institut Ibn Bādīs. Leur volonté d'appliquer des tarifs adaptés aux situations financières des familles fut pourtant rendue rapidement impossible à cause de leurs graves problèmes de trésorerie³⁹.

L'immigration transrégionale était une des bases du fonctionnement de l'AOMA, qui se développa grâce à l'envoi d'émissaires sur tout le territoire algérien. Le mois de Ramadan était particulièrement propice à ces missions de prédicateurs, chargés de susciter l'adhésion des habitants à la vision des Oulémas. Une section locale pouvait ensuite se monter, avec l'aide de l'Association mère. De la même façon, une fois revenus de la Zaytūna ou d'al-

³⁶ FUḌALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a 'lām al-iṣlāḥ fī al-Ġazā'ir*, vol. 2, p. 149.

³⁷ SULṬĀNĪ 'Abd al-Laṭīf, *Muḍakkirāt (Mémoires)*, n.p. Publié par le journal *al-Šurūq* en ligne le 13 août 2011, <http://www.echoroukonline.com/ara/ramadan2011/modakirat-soltani/82005.html>

Disponible sur <http://www.algeriachannel.net/2011/08> Consulté le 7 juin 2016.

³⁸ FUḌALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a 'lām al-iṣlāḥ fī al-Ġazā'ir* vol. 1, pp. 158-164.

³⁹ Voir le chapitre 3.

Azhar, les jeunes diplômés affiliés à l'AOMA se voyaient attribuer un centre d'enseignement qu'ils devaient rallier, après un passage dans leur ville natale pour retrouver leurs proches. Pour ceux qui venaient de régions suffisamment pourvues en enseignants libres, le choix de l'affectation revenait aux dirigeants de l'AOMA selon les besoins des régions. On a vu que ces décisions avaient pu être contestées par les enseignants, comme en 1954⁴⁰. Si sa localité d'origine n'était pas pourvue d'une école libre, le jeune enseignant était invité à y monter une structure de l'AOMA, comprenant le plus souvent une mosquée et une école libres, fondées avec le soutien de la population musulmane.

Les cartes qui vont suivre retracent les lieux de résidence des membres de l'AOMA qui se consacraient à l'enseignement. On y remarque qu'hormis quelques exceptions comme Ḥāğğ Īsā à Laghouat ou Maḥdād à Oran, la plupart des Oulémas ont changé une ou plusieurs fois de lieux d'enseignement entre 1936 et 1956.

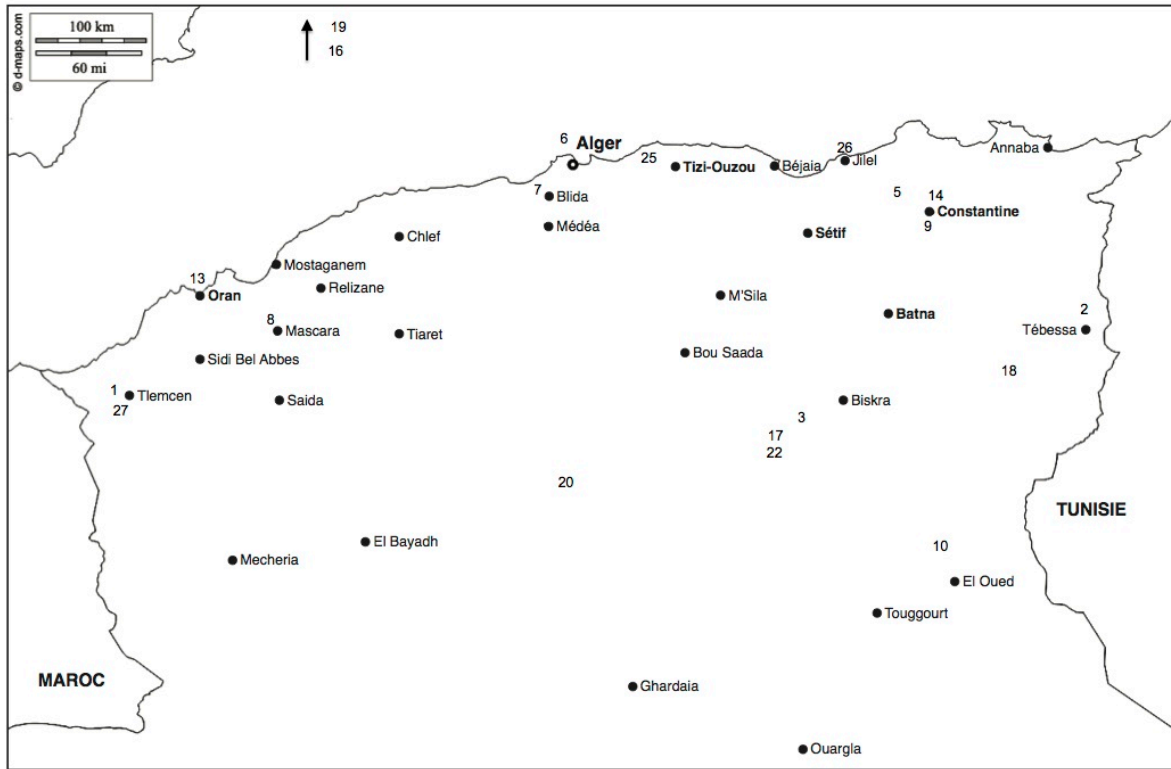
⁴⁰ Voir le chapitre 3.

Données initiales et légende

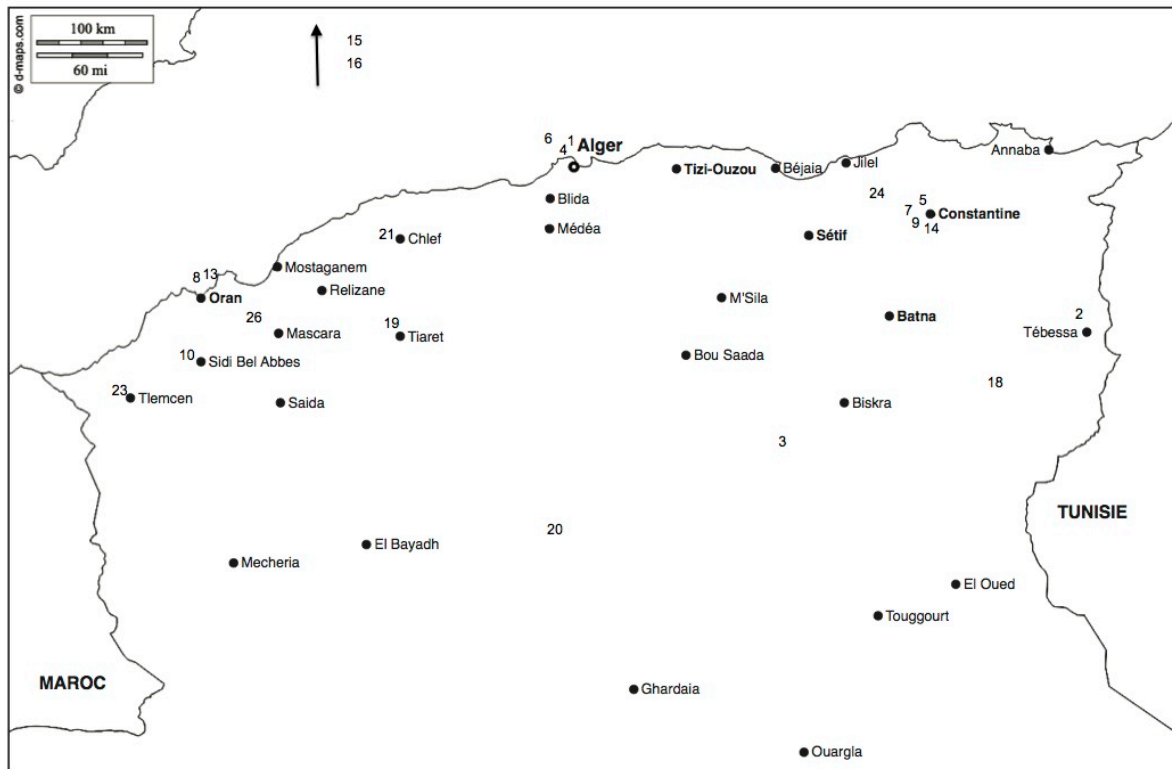
Identifiant	NOM usuel	1936	1946	1956
1	al-Ibrahimi	Tlemcen	Alger	Le Caire
2	Tebessi	Tébessa	Tébessa	Alger
3	Kheireddine	Farfar	Farfar	Constantine
4	El-Madani	-	Alger	Alger
5	Soltani	Grarem	Constantine	Blida
6	Sahnoun	Alger	Alger	Alger
7	Boukoucha	Blida	Constantine	Alger
8	Zemmouchi	Mascara	Oran	Oran
9	Hammani	Constantine	Constantine	Constantine
10	al-Yadjouri	Guémar	Sidi Bel Abbès	Oran
11	Ben Amor	-	-	-
12	Bencheikh El-Hocine	-	-	Le Caire
13	Mahdad	Oran	Oran	Tlemcen
14	Bouchemal	Constantine	Constantine	Constantine
15	Salhi	-	Paris	-
16	El-Yalaoui	Paris	Paris	Paris
17	Naimi	Sidi-Khaled	-	Constantine
18	Chebouki	Chéria	Chéria	Chéria
19	Ben Attik	Paris	Tiaret	Blida
20	Hadj Aissa	Laghouat	Laghouat	Laghouat
21	El-Farissi	-	Chlef	Chlef
22	El-Maghribi	Farfar	-	-
23	Mansour	-	Tlemcen	Nédroma
24	Nadjar	-	Grarem	Constantine
25	Hussein	Sidi Daoud	-	Constantine
26	Sahli	Jijel	Sig	Jijel
27	Medjaoui	Tlemcen	-	Remchi

Les tirets (-) signifient que les données manquent ou, pour 1936, que les enseignants ne sont pas encore revenus de la Qarawiyyīn ou de la Zaytūna. Ils ne sont alors pas placés sur la carte.

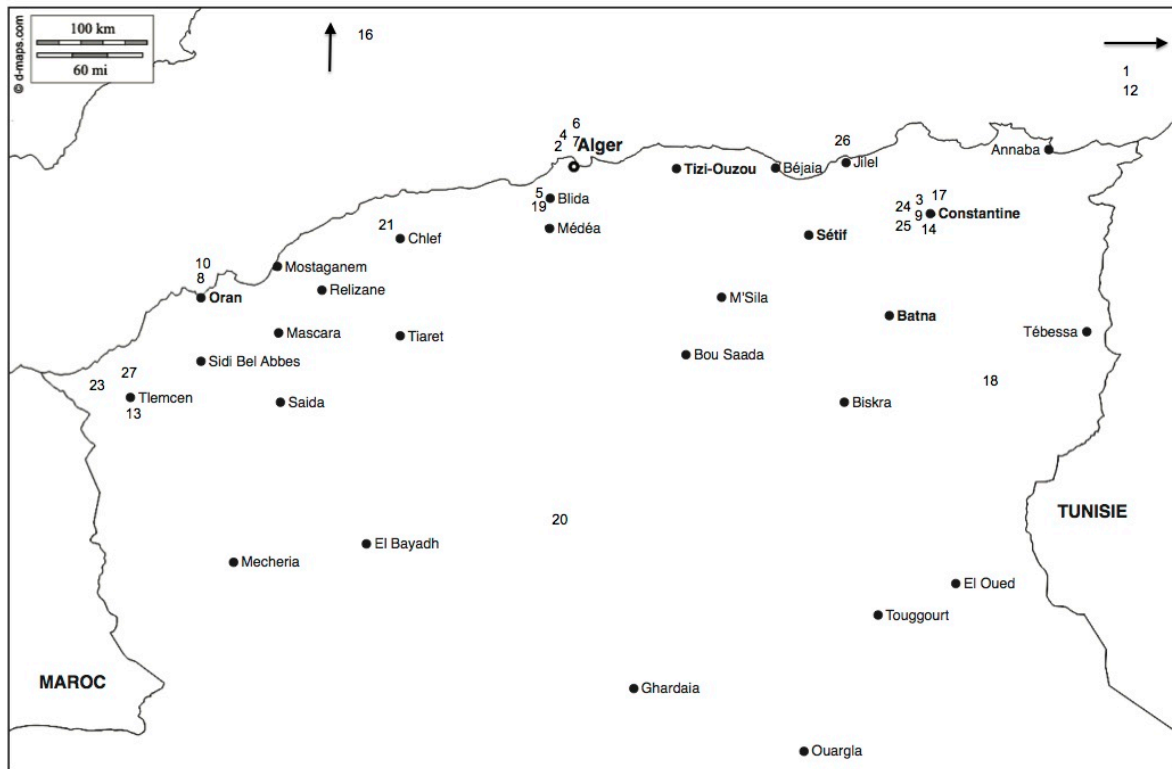
Lieux de résidence et d'enseignement 1936



Lieux de résidence et d'enseignement 1946

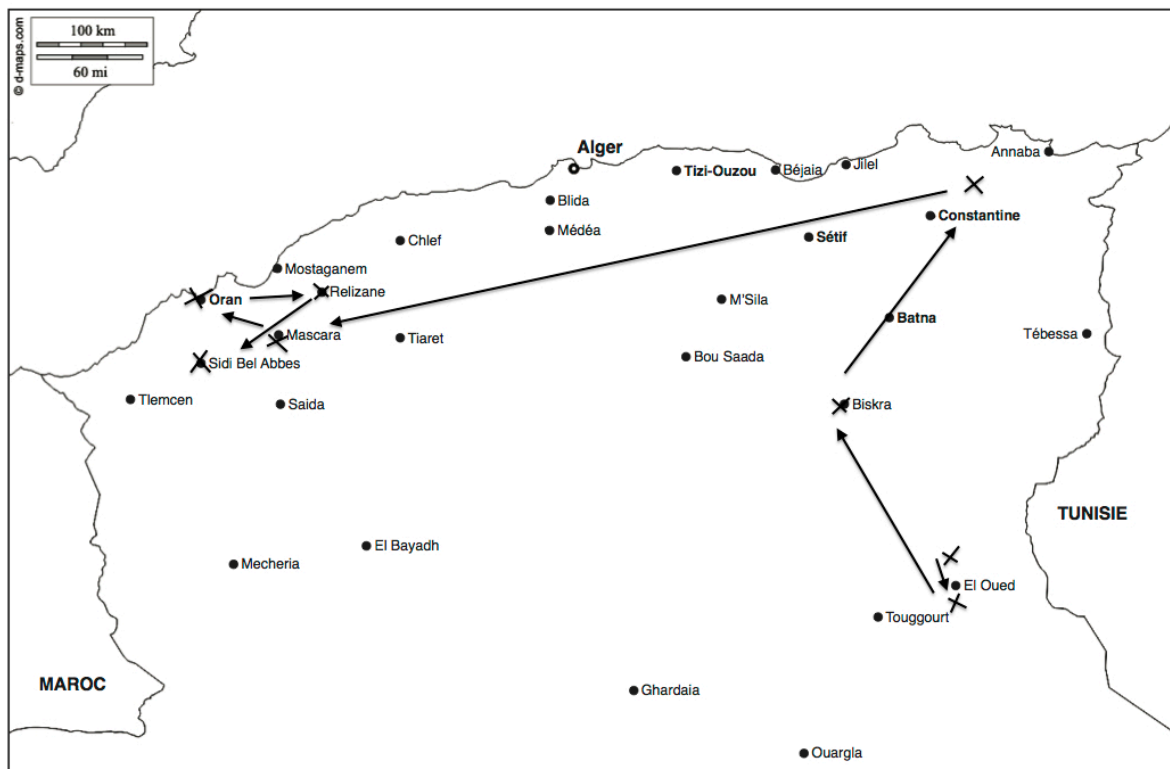


Lieux de résidence et d'enseignement 1956



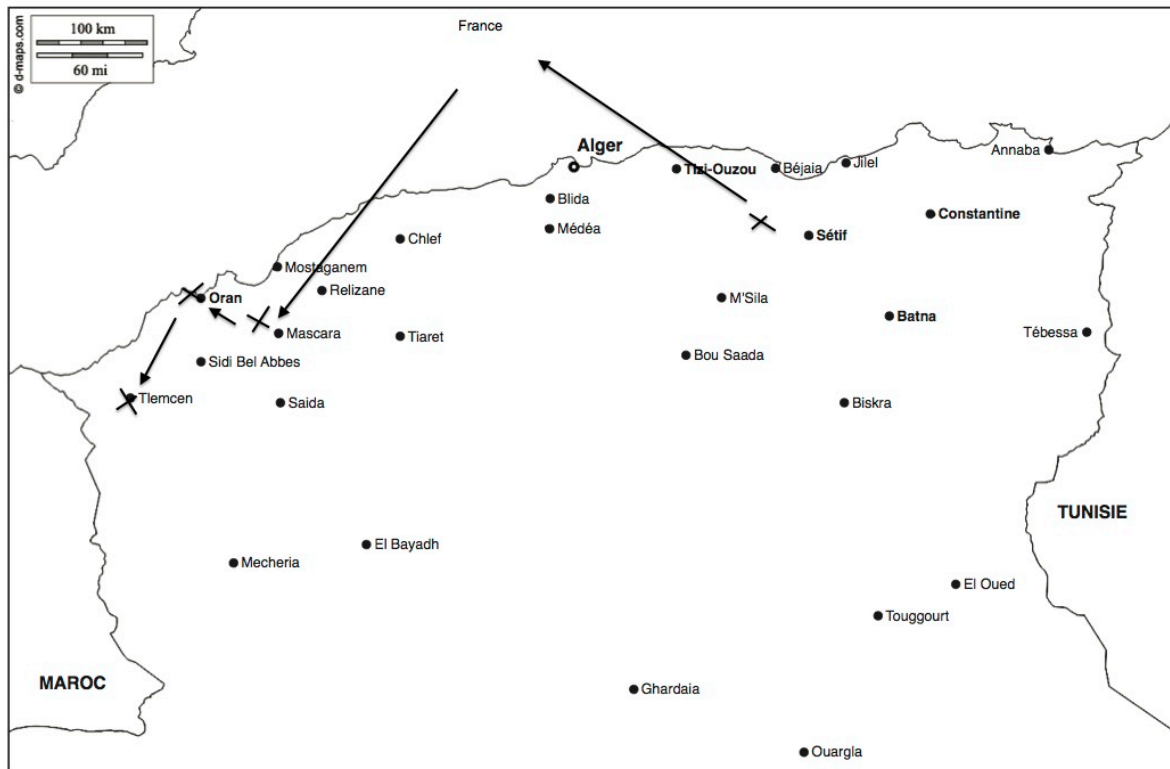
C'est selon ce fonctionnement que le cheikh Sa'īd Ṣaḥlī enseigna d'abord plusieurs années à Guenzet (Kabylie), avant de partir pour Sig (Oranie) en 1950, puis à Tlemcen en 1953, ou que le cheikh al-Yāğūrī, natif de Guemar (Souf) commença, à son retour de la Zaytūna en 1934, par enseigner dans sa commune d'origine, avant de partir pour Biskra, puis Azzaba (à côté de Skikda), Mascara, Oran, Rélizane, Sidi Bel-Abbès, avant de revenir à Constantine pour enseigner à l'Institut Ibn Bādīs dès 1947⁴¹.

Mobilité du cheikh al-Yāğūrī entre 1935 et 1947



⁴¹ Source : base de donnée établie à partir de l'encyclopédie biographique de Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā', *Min a'lām al-iṣlāḥ fī al-Ġazā'ir*.

Mobilité du cheikh Şālḥī entre 1935 et 1953



Malgré la grande mobilité de certains parcours, et la diversité des villes où l'Association était implantée, les activités de l'AOMA restaient très liées aux deux pôles de direction, Alger et Constantine. La création de l'Institut Ibn Bādīs renforça à partir de 1947 une certaine concentration des professeurs à Constantine, tandis que le siège de l'Association se trouvait à Alger. Après l'indépendance, cette concentration autour des grandes villes fut renforcée par la centralisation et l'exode rural que connurent l'Algérie.

L'Algérie indépendante : les villes au centre

L'exode rural est l'une des clés de la mobilité dans l'Algérie indépendante. Autrefois, avant l'indépendance, là où tu vois ces deux gourbis, il y en avait soixante. Les jeunes, ils ne veulent plus rester dans la montagne, il n'y a pas d'électricité, tu ne

peux pas avoir de voiture, tu ne peux pas construire de maison en dur car on ne peut pas acheminer le ciment, l'école est trop loin.⁴²

Le témoignage d'un habitant de Bou Tayeb, dans la région d'Azzaba, résume le grand élan vers les villes qui a accompagné l'indépendance. Pendant la guerre, où un quart de la population fut regroupée dans les S.A.S. (sections administratives spécialisées) et la moitié de la population rurale se trouvait « hors de [sa] résidence coutumière » dans les villes⁴³, ou par l'émigration puisque les Algériens présents en métropole passèrent de 211 000 à 350 000 voire 450 000 selon les estimations entre 1954 et 1962⁴⁴, les jeunes de ces régions montagneuses du nord de l'Algérie avaient connu d'autres modes de vie, entrevu de nouvelles opportunités de progression sociale. L'exode rural a provoqué la concentration des populations dans les grandes villes et en périphérie, dans des conditions de vie souvent misérables⁴⁵. Ce fut particulièrement le cas de Constantine, comme le montre le roman d'al-Ṭahir Waṭṭār, *al-Zilzāl*⁴⁶, et d'Alger, la capitale. Ce processus allait de pair avec la centralisation de l'État algérien, dont tous les organismes nationaux ont leur siège à Alger.

Les anciens membres de l'AOMA qui avaient des activités politiques et participèrent à la construction de l'État algérien étaient donc obligés de fréquenter Alger, voire de s'y installer. La Commission des fatwas était ainsi composée des plus grands cheikhs de la capitale, sans que soient sollicités les oulémas des différentes régions⁴⁷. Ceux-ci le furent toutefois avec la création du Conseil supérieur islamique, dans lequel se retrouvèrent de nombreux anciens membres du dernier Comité directeur de l'AOMA. Certains menèrent de front leurs activités à Alger au Conseil, et leurs responsabilités en région, comme on l'a vu

⁴² Témoignage de Bachir Nihil (août 1980) dans RAHEM Karim, *Le Sillage de la tribu: imaginaires politiques et histoire en Algérie, 1843-1993*, Paris, Riveneuve, 2008, p. 337.

⁴³ BOURDIEU Pierre, *Le déracinement*, Paris, Éditions de Minuit, 1964, p. 13.

⁴⁴ DERDER Peggy, *Immigration algérienne et guerre d'indépendance*, Paris, Cité nationale de l'histoire de l'immigration / Documentation française, 2012, p. 21.

Les écarts d'estimations résultent du statut de sujets français des Algériens, ils étaient considérés tantôt comme une catégorie à part, tantôt comme Français dans les statistiques.

⁴⁵ La population urbaine est passée de 25% à 38% de la population totale entre 1960 et 1966. Malgré le départ des Européens, la population d'Alger a doublé entre 1954 et 1966.

SAYAD Abdelmalek, *La double absence*, Paris, Points, 1999, p. 85.

⁴⁶ Voir le chapitre 9.

⁴⁷ Voir le chapitre 7.

pour le cheikh al-Aḡwāfī, chargé de l'Institut islamique du Ministère des Affaires religieuses à Laghouat⁴⁸.

Après la forte mobilité qu'imposaient les activités de l'Association, les Oulémas retrouvèrent après l'indépendance une certaine stabilité géographique. Pour ceux qui étaient en Algérie, quand ils n'étaient pas installés à Alger, où se concentrait l'essentiel de leurs activités institutionnelles, on observe un retour des Oulémas dans leurs régions d'origine, avec lesquelles ils n'avaient pas perdu le lien.

Porter attention à la région d'origine des Oulémas est donc signifiant à plus d'un titre. Elle permet tout d'abord de remettre en avant les origines majoritairement rurales des membres du Comité directeur, qui quittent les milieux ruraux pour la ville au moment de poursuivre leurs études. Cette mobilité imposée par le manque d'infrastructures en Algérie coloniale devient une mobilité choisie lorsqu'elle se poursuit à Tunis, Fès ou au Caire pour la conduite des études, secondaires souvent, on l'a vu, et parfois supérieures. Au retour du diplômé, l'AOMA centralisait les besoins en enseignants sur le territoire et déterminait un lieu d'affectation pour le jeune enseignant. Il en résulte une forte mobilité dans certains parcours, en particulier pour ceux qui étaient originaires de régions bien pourvues en écoles comme le Constantinois et constituent donc des ressources supplémentaires pour les autres régions.

Cette étude de la région d'origine donne aussi de précieuses indications sur le terreau de naissance des dirigeants de l'AOMA dans les années 1950 : régions à forte concentration de pôles lettrés, grâce aux *zāwiya*-s ou hameaux isolés, mais surtout régions majoritairement berbérophones et arabophones. L'importance des locuteurs berbérophones au sein de la direction de l'AOMA pose la question linguistique sous un angle plus complexe que leur seul discours : l'identité algérienne vécue est multiple, diverse, et c'est dans un souci d'unité nationale que les Oulémas défendent la définition arabe et musulmane de l'Algérie, reléguant les parlers, et les parlers berbères en particulier, à la seule sphère privée et orale.

La langue maternelle porte une forte charge symbolique puisqu'elle relie l'enfant à sa famille. Le lien à la région d'origine était lui aussi maintenu bien souvent par la présence de la famille. Nous allons donc nous intéresser à cette question, sous l'angle des discours de

⁴⁸ Voir le chapitre 7.

l'Association sur la famille et le statut des femmes dans un premier temps, discours que nous pourrions mettre en relation avec l'histoire reconstituée des familles de membres de l'AOMA, sur une durée plus longue, celle qui s'étend de la génération de leurs parents à celle des enfants.

II. Les Oulémas et la famille sur trois générations

Par une approche qui relève de l'anthropologie historique, les Oulémas dont nous avons étudié les engagements, les fonctions et les positionnements politiques dans les chapitres précédents prennent corps et s'inscrivent dans l'histoire sociale de l'Algérie contemporaine. Si leur engagement politique et religieux a pu influencer leur mode de vie, comme en témoigne certains cas de célibat tardif, les Oulémas n'en restent pas moins des Algériens comme les autres : ils se positionnèrent publiquement sur des débats de société au titre de leur savoir religieux, mais leur vie quotidienne était imprégnée tout à la fois de ces principes religieux, de leur milieu d'origine, du milieu dans lequel ils vivaient, de leurs choix de vie et de leur entourage.

2.1 La question des femmes dans les discours de l'AOMA

En islam, le statut personnel (le droit de la famille) est le seul aspect du droit musulman pour lequel des règles explicites figurent dans le Coran. Le modèle islamique de la famille, issu du Coran et des hadiths, tel qu'il fut instauré par les juristes musulmans du IX^{ème}-X^{ème} siècle, et dont les « interprétations, applications et manifestations historiques sont extrêmement diverses » est caractérisé par la filiation patrilinéaire, la puissance paternelle étendue, l'asymétrie systématique entre homme et femme et la procréation comme « raison d'être de la famille »⁴⁹. Sans que ces quatre points soient spécifiques à l'islam, ils ont « été avalisés et même renforcés par la loi islamique »⁵⁰.

Les Oulémas ont défendu globalement une vision assez classique de la famille en islam que l'on retrouve dans les écrits de ceux qui se réclament réformistes. Le discours réformiste sur le mariage entre la fin du XIX^{ème} et le début du XX^{ème} siècle appelait à l'abandon de la polygamie, à la régulation de la répudiation et encourageait la rencontre des

⁴⁹ BENKHEIRA Mohammed Hocine, GILADI Avner, MAYEUR-JAOUEN Catherine, SUBLET Jacqueline, *La Famille en islam d'après les sources arabes*, Paris, Les Indes Savantes, 2013, p. 15.

⁵⁰ BENKHEIRA Mohammed Hocine, GILADI Avner, MAYEUR-JAOUEN Catherine, SUBLET Jacqueline, *La Famille en islam d'après les sources arabes*, p. 15.

deux promis avant la conclusion des fiançailles⁵¹. Il prônait en premier lieu l'éducation des jeunes filles. La femme devait être instruite pour que le couple puisse être un lieu d'échanges entre époux d'une part, et pour garantir l'avenir de la nation d'autre part, puisque, selon un slogan du temps cité par Catherine Mayeur-Jaouen dans *La Famille en islam d'après les sources arabes*, « Les nations sont faites par les hommes, et les hommes sont faits par les mères (*al-umam bi-l-riğāl wa l-riğāl bi-l-ummahāt*) »⁵².

L'idée que la famille est le noyau initial de toute société, cœur de la nation, et que l'éducation des femmes est une des conditions pour améliorer l'état de la société, fut ainsi défendue par les Oulémas algériens. Bien que Ibn Bādīs ait instauré la mixité dans les écoles de l'AOMA, une innovation choquante pour les conservateurs de l'époque, celle-ci n'était possible que jusqu'à la puberté, âge auquel les jeunes filles et jeunes garçons devaient être séparés. L'éducation des jeunes filles était principalement une éducation religieuse, Ibn Bādīs estimait que la femme était avant tout destinée à être une mère de famille, qui gère le foyer et transmet les valeurs islamiques à ses enfants⁵³. Il faut, avec Maurice Borrmans, y voir l'influence de la revue de Rašid Riğā, *al-Manār* (créée en 1897), qui était lue dans tout le Maghreb⁵⁴. Le *Tafsīr al-Manār*, publié en 1927, reprenait l'ensemble des enseignements de 'Abduh commentés par Riğā. Il prônait l'égalité des hommes et des femmes comme une des idées fondamentales de l'islam, tout en rappelant que « l'association familiale nécessite un commandant (*ri'āsa*), lequel est assuré par le mari »⁵⁵.

C'est ainsi que dans les années 1910-1920, Ibn Bādīs donnait des conférences hebdomadaires réservées aux femmes à la mosquée al-Aḥḍar, pour leur enseigner l'exemple

⁵¹ MAYEUR-JAOUEN Catherine, « Les familles au Moyen-Orient moderne et contemporain (XVIIe-XXIe siècle) », pp. 441-449.

⁵² MAYEUR-JAOUEN Catherine, « Les familles au Moyen-Orient moderne et contemporain (XVIIe-XXIe siècle) », p. 440.

⁵³ Voir à ce sujet par exemple : IBN BĀDĪS 'Abd al-Ḥamīd, « *al-rağul al-muslim al-ğazā'irī* (l'homme musulman algérien) », *al-Šihāb*, n° 10, année 5 (novembre 1929), pp. 9-14.

MÉRAD Ali, *Le Réformisme musulman*, pp 330-331.

Voir aussi McMAHON Lawrence W., « Woman, man and nationality in the writings of the Algerian reformist 'ulama », *The Journal of North African Studies*, vol. 17, n° 1, 2012, pp. 113-124.

⁵⁴ Cf. BORRMANS Maurice, *Statut personnel et famille au Maghreb : de 1940 à nos jours*, Paris / La Haye, Mouton et Cie, 1977, pp. 50-62.

⁵⁵ Cf. BORRMANS Maurice, *Statut personnel et famille au Maghreb*, p. 55.

des femmes du Prophète et de ses Compagnons. Selon les archives françaises, les hommes qui accompagnaient leurs épouses, sœurs ou filles au *dars* (leçon) étaient priés d'attendre en dehors de la salle, et la mosquée n'était pas éclairée, en dehors du cheikh, « pour qu'elles puissent se dévoiler et écouter à leur aise »⁵⁶. Les archives de renseignement français font état de protestations de la part de cheikhs de confréries contre ces cours pour les femmes. Les remarques du cheikh Ibn Bādīs sur les pratiques à abandonner comme le culte des saints, particulièrement observé par les femmes, n'étaient pas étrangères à ces protestations⁵⁷.

Des partis pris dans la presse de l'AOMA des années 1950

Il n'y a aucun doute sur le fait que les cheikhs de l'AOMA lisaient les revues égyptiennes, nous en avons des traces dans les archives⁵⁸, et dans les témoignages⁵⁹. Il n'est donc pas étonnant que l'on trouve des correspondances entre les débats égyptiens et algériens sur la question cruciale des femmes et de leur rôle, dans une société qui doit affronter la colonisation et l'influence culturelle d'un modèle extérieur non-musulman. On retrouve ces mêmes débats en Tunisie, et ils sont en réalité communs à tout le monde musulman.

Positions du cheikh al-Ibrāhīmī sur le mariage, la dot, les femmes

Trois éditoriaux du cheikh al-Ibrāhīmī sur le mariage, le divorce et la dot, réunis dans le recueil '*Uyūn al-Baṣā'ir*, furent traduits par le père Maurice Borrmans pour sa thèse de doctorat sur l'évolution de la famille au Maghreb à partir de 1940 et publiés à part en 1979⁶⁰. Le cheikh al-Ibrāhīmī, alors Président de l'AOMA, y donnait son point de vue, qui faisait écho sur de nombreux points à celui de son prédécesseur Ibn Bādīs, à propos des jeunes

⁵⁶ FR ANOM ALG GGA 3CAB39. Préfecture de Constantine à Centre d'Information et d'Études (CIE), Constantine, 5 juillet 1939.

⁵⁷ FR ANOM ALG GGA 3CAB39. Préfecture de Constantine à Centre d'Information et d'Études (CIE), Constantine, 5 juillet 1939.

⁵⁸ FR ANOM ALG ALGER 4I-178. Commandant Wender, Chef du centre d'Informations et d'Études (CIE) au GGA, 26 mai 1939.

⁵⁹ MEDJAOUI Abdel'alim, *Ce pays est le nôtre*, p. 58.

AL-MADANĪ Aḥmad Tawfīq, *Ḥayāt kifāh*, vol. 1, pp. 48-49.

TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol. 1, pp. 50-51.

⁶⁰ BORRMANS Maurice, *Documents sur la famille au Maghreb, de 1940 à nos jours*, Rome, Instituto Per l'Oriente, 1979, pp. 160-170.

Algériens et de la question du mariage. Ces articles, qui portaient chaque fois des réalités sociales de l'époque, tentaient d'apporter des solutions et des orientations aux lecteurs du journal. On y retrouve largement l'influence du réformisme égyptien sur les mêmes questions.

Partant du constat que le mariage est de plus en plus retardé par les jeunes hommes, le cheikh al-Ibrāhīmī relève à la fois le manque d'éducation des jeunes Algériennes, concurrencées par les jeunes femmes européennes que les Algériens des classes aisées côtoyaient dans la société coloniale (des Européennes d'Algérie) ou par l'émigration en métropole (des femmes métropolitaines), et la pauvreté des familles qui ne pouvaient faire face aux dépenses exorbitantes exigées par le mariage. Le lien entre la question du mariage et celle de la défense de la patrie apparaît à plusieurs reprises dans ces textes : un Algérien qui a une famille est plus à même de défendre sa patrie parce qu'il a conscience d'être son protecteur. De même, le choix d'une Algérienne musulmane plutôt que d'une étrangère pour le mariage renforce la nation. Pour favoriser ce choix et éviter une choquante disparité entre des époux mal assortis, il fallait au jeune élève musulmane des écoles de l'AOMA une femme instruite : l'éducation des jeunes Algériennes figurait au programme de l'Association.

Dans l'esprit de l'AOMA, cette éducation permettrait aux jeunes Algériens de se marier plus jeunes. En 1911 en effet, 46% des hommes algériens de vingt-cinq ans étaient encore célibataires, tandis que la moitié des femmes algériennes de dix-sept ans étaient mariées⁶¹. Le retour aux valeurs islamiques était selon al-Ibrāhīmī la solution pour que les hommes se marient plus jeunes, une condition primordiale pour préserver les bonnes mœurs. Il rappelait que l'islam exigeait le mariage et encourageait la satisfaction des besoins sexuels dans ce cadre, et dans ce cadre seulement. Il identifiait deux responsables de la corruption des mœurs en Algérie, liée à cet âge tardif du mariage des jeunes gens. Le premier était la colonisation et l'importation d'un modèle européen perverti. Le second était les coutumes, qui écartaient les Algériens des lois de Dieu et « abroge[aie]nt la tradition de son Prophète » en privilégiant les biens matériels. Ces reproches s'adressaient aux parents des futurs mariés, qui exigeaient des mariages grandioses, et des dots excessives.

⁶¹ DÉMONTÉS V., *L'Algérie économique, Tome II : Les populations algériennes*, Alger, 1923. Cité par FARGUES Philippe, « Un siècle de transition démographique en Afrique méditerranéenne, 1885-1985 », *Population*, 41^{ème} année, n° 2, 1986, pp. 205-232.

Sur la question spécifique de la dot, le cheikh condamne dans ses articles la surenchère, qui sévissait dans les pays voisins également puisqu'en 1941, un décret beylical fixa en Tunisie un montant maximum au douaire (*mahr*), payé par le mari, et au trousseau (*šawār*)⁶². Bien qu'il estime que « les dispositions juridiques voulues par Dieu » exigent qu'on ne fixe ni minimum ni maximum à la dot, le cheikh appelle les musulmans à la raison. Il prône ainsi le retour au Coran et aux hadiths associés à l'usage du raisonnement pour comprendre le « dessein du Législateur divin ». Al-Ibrāhīmi, dans un article sur la répudiation (*al-ṭalāq*) déplore que :

les musulmans ignorent les vérités de leur religion comme ils ignorent les valeurs qui se cachent en ses dispositions juridiques. Il s'ensuit que le fiqh se présente, chez les jurisconsultes, comme desséché, puisqu'ils le déduisent de manuels qui énoncent des sentences et n'exposent point des valeurs.

On retrouve donc dans ces conceptions sur la famille et le mariage les grands thèmes qui font la spécificité du « réformisme musulman »⁶³. Face à la colonisation européenne, il mobilisa un discours de réforme de l'islam par le recours au texte coranique et à la tradition du Prophète et condamna la jurisprudence « sclérosée » et la domination des coutumes sur les prescriptions divines. Ces grandes orientations et l'insistance sur la compréhension des textes et les valeurs de l'islam davantage que son application aveugle furent reprises dans les années 1950, mais aussi après l'indépendance.

Quant à l'éducation des jeunes filles, prônée par l'AOMA, elle conduisit dans ces années-là à des débats lancés par des jeunes femmes dans le journal de l'Association. Rappelant à nouveau les débats des revues égyptiennes dans les années 1890-1930, ces articles affirmaient des revendications des jeunes femmes quant au choix du mari, en lien avec les changements sociaux impliqués par une plus grande diffusion de l'éducation féminine. C'est une telle controverse qui anima *al-Baṣā'ir* en 1956, en pleine guerre de libération nationale.

⁶² BORRMANS Maurice, *Statut personnel et famille au Maghreb*, p. 278.

⁶³ BENKHEIRA Mohammed Hocine, GILADI Avner, MAYEUR-JAOUEN Catherine, SUBLET Jacqueline, *La Famille en islam d'après les sources arabes*, p. 14.

Un débat sur les jeunes femmes instruites dans *al-Baṣā'ir*, en pleine guerre de libération (1956)

Les colonnes d'*al-Baṣā'ir* de janvier à fin mars 1956 étaient largement consacrées à la guerre d'indépendance. Les apostrophes politiques de sa rédaction au gouvernement français s'attachaient régulièrement à dénoncer la répression contre les écoles et leurs professeurs. Les considérations politiques étaient primordiales dans ce moment crucial, mais *al-Baṣā'ir* fit aussi la part belle à des débats de société que l'on aurait pu croire secondaires au vu des circonstances. Les débats sur l'éducation des jeunes filles publiés dans *al-Baṣā'ir*, au cours des premiers mois de 1956, pourraient ainsi sembler de moindre importance, face à la répression envers les écoles de l'AOMA qui a suivi la déclaration de janvier 1956. Ces débats s'inscrivaient pourtant dans des évolutions en cours, qui se poursuivirent durant la guerre, avec d'autant plus de vigueur que les femmes étaient considérées comme le refuge de la personnalité musulmane, face à la colonisation⁶⁴. L'indépendance du Maroc (2 mars 1956) et de la Tunisie (20 mars 1956) à la même période favorisait de tels débats de société au Maghreb, parce que les différentes visions de l'État indépendant prenaient forme à travers ces échanges.

Prenons quelques exemples de ces échanges de vues dans *al-Baṣā'ir*. Le premier est un article issu du n° 349. Une jeune femme de Constantine y déplorait le mariage des jeunes filles par leurs pères, qui les empêchait de poursuivre leurs études et brisait leurs espoirs⁶⁵. Elle témoignait de l'expérience d'une camarade de classe que son père avait retirée de l'école pour la marier. Il espérait que le mari permettrait à la famille de mieux gagner sa vie. Le mari ne trouvant pas de travail, le père l'avait chassé en le forçant à divorcer. La jeune femme, « perdue » (*ḥā'ira*), se demandait donc pourquoi ce père ignorant avait imposé cela à sa fille : « Quel est le destin (*maṣīr*) de la femme ? ». Elle interpellait en fin d'article la femme lettrée (*adība*), Zuhūr (Wunīsī), qui écrivait parfois des chroniques dans *al-Baṣā'ir*, et dont on sait par ailleurs grâce à ses mémoires publiés en 2012 qu'elle épousa, sans y être contrainte mais

⁶⁴ Voir BARON Beth, *Egypt as a Woman*, Berkeley, University of California Press, 2007, 302 p.

⁶⁵ IBN 'ĀMIR Malīka, de Constantine, « *Nidā' li-l-fattiyyāt min fatāt* (Appel aux jeunes filles par une jeune fille) », *al-Baṣā'ir*, n° 349, 13 janvier 1956, p. 5.

sans le vouloir non plus⁶⁶, à 18 ans un enseignant d'une école libre, qui se révéla presque un an après le mariage (alors qu'elle était enceinte de son premier enfant) être en réalité déjà marié, avec un enfant, dans la ville où il enseignait. Il ne l'avait pas précisé à la famille de Zuhūr lors de la conclusion du mariage. « Peut-être était-ce normal et ordinaire pour certains ? Je ne faisais pas partie de ceux-là, j'ai grandi dans une famille dont le capital est la sincérité, la franchise et la fidélité. »⁶⁷

Son propre cousin, 'Abd al-Ḥamīd Wunīsī, ancien élève de l'Institut Ibn Bādīs, me raconta aussi au cours d'un entretien portant sur son expérience d'élève puis d'enseignant de l'AOMA, une histoire proche de celle de la jeune femme dans l'article. Alors qu'il expliquait les relations fraternelles qu'entretenaient les garçons et les filles dans les écoles de l'association al-Tarbiya wa l-ta'lim dans les années cinquante à Constantine, il cita le cas d'une de ses camarades de classe dans les années 1950 qui se préparait au certificat d'études avec eux et qui fut demandée en mariage par un homme. Son père fut contraint d'accepter à cause d'un lien de parenté existant avec le prétendant. La jeune fille refusait ce mariage, mais il fut organisé quelques semaines avant le certificat. S'apercevant de son absence en classe, ses camarades se précipitèrent chez elle. « Il y avait une traction avant garée, pour la fête », la mariée sortait de la maison. Ils s'arrêtèrent, stupéfaits. C'est alors que la jeune femme frappa celui qui la conduisait hors de la maison, et s'enfuit vers le pont. Constantine est connue pour être « la ville des ponts », dont le plus haut est le célèbre pont Sidi M'sid inauguré en 1912, qui surplombe les gorges du Rhumel de 175 mètres. « Elle a sauté, elle est tombée du pont, dans l'oued, elle est tombée là, avec son voile et tout »⁶⁸. Les drames allaient donc jusqu'au suicide.

Ces différents récits témoignent de la question prégnante de la condition des femmes et du mariage des jeunes filles. Il faut préciser que c'est parce qu'elles avaient accès à l'éducation, en ville, que nous trouvons des sources pour évoquer ces questions de société. Un tel débat ne pouvait advenir qu'en ville dans les milieux éduqués. Une polémique éclata dans

⁶⁶ « Le prétendant était d'une grande famille, enseignant, poète, professeur. Ma famille s'en réjouit et accepta sa demande. Je l'acceptai aussi, mais avec tristesse (*'alā maḍād*) parce qu'à cette époque je ne pensais pas au mariage. »

WUNĪSĪ Zuhūr, *'Abra al-zuhūr wa l-ašwāq*, p. 144.

⁶⁷ WUNĪSĪ Zuhūr, *'Abra al-zuhūr wa l-ašwāq*, p. 145.

⁶⁸ Entretien avec Abdelhamid Ounissi, chez Mustapha Benabderrahmane à Constantine, le 17 octobre 2014.

al-Baṣā'ir, après la parution de l'article de la jeune femme de Constantine. Dans le n° 357 du journal, un lecteur de Salambier (Alger) nommé Ṣidqāwī revint sur l'article de la jeune Constantinoise, en s'agaçant de ses propos. Il estimait normal que l'on retire une jeune fille de l'école pour la marier :

Aujourd'hui, il est préférable que la fille quitte l'école avant le mariage, deux ou trois ans avant. Sa mère lui apprendra ainsi les quelques choses nécessaires, certes de façon désordonnée, parce que les mères ne maîtrisent pas toutes les choses de la maison, et sans ordre ni hiérarchie, mais un peu vaut mieux que rien du tout.

Quel intérêt qu'une jeune fille maîtrise les formes géométriques et sache les distinguer, si elle ne sait pas disposer le pain sur la tôle (*al-ṣāġ*) ? Quel intérêt qu'elle sache former les lettres, si elle ne sait pas coudre les vêtements ?⁶⁹

Concernant les remarques de la jeune femme sur l'époux imposé par les parents, il ajoutait en conclusion de son propos :

Ainsi il faudrait que le choix du mari soit laissé à la jeune fille, qui est éduquée (*muṭtaqqafa*), qui comprend des choses que son père ignorant ne comprend pas. [...] Mais quel serait le mari adéquat selon une jeune fille aujourd'hui ? [...] Sans doute, le mari adéquat doit avant tout être habillé de façon moderne, il doit avoir les moyens du bonheur comme l'argent, la beauté, une voiture, un château (*qaṣr*). Et qu'il ne soit pas lié aux traditions anciennes, fussent-elles religieuses !

Rien de proprement musulman dans ces propos, qui témoignent d'une misogynie fort répandue à l'époque.

Formées par les écoles de l'AOMA, puisqu'elles publient dans *al-Baṣā'ir*, les jeunes femmes éduquées refusent non seulement de se voir maintenir dans la condition de leurs mères, qui n'avaient pas eu accès à l'école et se pliaient aux traditions, mais elles refusent également d'être limitées dans la poursuite de leurs études. La nouveauté de ce type de positions apparaît clairement à l'aune de la réaction ulcérée de ce lecteur. La vision conservatrice et le ton patriarcal de cet homme outré par les réflexions de la jeune fille pourraient laisser supposer qu'il s'agit d'un homme qui a plus l'âge d'un père que d'un prétendant. Et pourtant, une notice de Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā' nous apprend que le cheikh Aḥmad Ṣidqāwī, né en 1920, enseigna entre 1954 et 1962 dans une école libre du Clos-Salambier, à Alger. Ce lecteur misogyne était donc un citoyen lettré, âgé de trente-six

⁶⁹ ṢIDQĀWĪ, de Salambier, « *Mulāḥazāt* (Remarques) », *al-Basā'ir*, n° 357, 9 mars 1956, p. 7.

ans, loin du patriarcat que l'on avait pu imaginer à la lecture des quelques lignes mentionnées.

L'inquiétude de la sécularisation de la jeunesse et la condamnation de l'attrait de l'occidentalisation apparaît de façon caricaturale ici, mais le contexte colonial a favorisé ces discours au sein de l'Association des Oulémas en premier lieu. De nombreux articles condamnant l'inactivité des jeunes, la consommation d'alcool, les mariages mixtes des immigrés algériens en France étaient publiés dans les journaux de l'association depuis les années 1930 sur un ton très similaire à celui des revues comme *al-Fath*, la revue des Jeunes Musulmans en Égypte⁷⁰. Par l'évocation sarcastique, peut-être aigrie, de ce que signifient le bonheur et le mariage idéal pour une jeune femme de ce temps (argent, beauté, voiture), l'article veut témoigner de cette corruption des mœurs régulièrement condamnée dans les journaux réformistes musulmans, mais aussi de la crainte de voir ces jeunes femmes éduquées s'émanciper du cadre patriarcal bien établi, et réclamer le libre choix de leur époux dans un premier temps, puis la valorisation de leur place dans la société, comme sujets pensants. On retrouve ici les débats qui animèrent la société égyptienne, décrits par Catherine Mayeur-Jaouen dans *La Famille en islam* : de l'exigence d'être consultées, « certaines femmes commencèrent à affirmer publiquement leur droit à choisir elles-mêmes ce mari » dès les années 1900⁷¹.

L'article de Şidqāwī reçut une réponse cinglante de Zuhūr Wunīsī dans le n° 359 du 23 mars 1956, sous le titre « *Şawt al-mar'a* (La Voix de la femme) »⁷². « Laissons la réponse à la femme, puisque c'est elle la spécialiste de ces choses là [les tâches domestiques], selon la table des traditions (*lawḥ al-taqālīd*) avec laquelle elle sera enterrée ! » ironise-t-elle. L'auteur de l'article avait soulevé rapidement la question du voile : Zuhūr Wunīsī rejette l'argument selon lequel les femmes musulmanes éduquées se sépareraient du voile (*ḥiğāb*). Ce voile est d'abord celui de la pudeur. Bien loin de « déchirer leur voile », les femmes instruites renforcent leurs convictions par l'éducation islamique et peuvent ainsi appliquer l'islam de

⁷⁰ Par exemple, IBN 'UMAR AL-ZAWĀWĪ Ba'zīz, « *Ilā za'īm al-šabāb, al-ustād al-Fuḍayl al-Wartilānī* (Au leader des jeunes, le professeur al-Fuḍayl al-Wartilānī) », *al-Baṣā'ir*, n° 98, 4 février 1938, p. 1.

⁷¹ MAYEUR-JAOUEN Catherine, « Les familles au Moyen-Orient moderne et contemporain (XVIIe-XXIe siècle) », p. 460.

⁷² WUNĪSĪ Zuhūr, « *Şawt al-mar'a* (La voix de la femme) », *al-Baṣā'ir*, n° 359, 23 mars 1956, pp. 3 et 2.

meilleure façon⁷³. De tels arguments étaient présents dans les débats en Égypte dès 1899-1900 chez Qāsim Amīn, qui consacra deux ouvrages controversés à la condition de la femme en islam⁷⁴. Quant au mariage, reprend Zuhūr Wunīsī, « c'est une question relevant de la *šarī'a*, il n'est donc pas permis à n'importe qui d'en édicter les lois et les coutumes de son propre chef. » Revenant sur les supposées qualités du mari adéquat chez la jeune fille supposée frivole (beauté, argent, voiture), la jeune femme s'exclame : « Quel est ce comportement (*tašarruf*) sinon de la cruauté (*qaswa*) envers la femme qui s'est saisie des droits dont elle était lésée et qui ne perd pas un instant pour les réclamer ». Elle conclut son article en évoquant les pratiques « sauvages et diaboliques » des hommes qui marient leurs filles à dix ou douze ans dans les villages en Algérie et lance un appel aux jeunes filles algériennes : « Allons, jeunes Algériennes, et que nous accompagne le dévouement de l'Association des Oulémas, pour l'honneur des femmes de l'islam et de l'arabité. » Les photos publiées dans son ouvrage autobiographique montrent qu'elle n'a elle-même jamais porté le voile. Les jeunes étudiantes ne sont pas non plus voilées sur les photos de l'école al-Tahdīb d'Alger (1954-1962)⁷⁵.

Cet article de Zuhūr Wunīsī rappelle donc la littérature féministe égyptienne des années 1900-1930, de même que les réflexions du Marocain 'Allāl al-Fāsī, dans l'ouvrage *al-Naqd al-Dātī* (*L'Autocritique*) publié au Caire en 1952⁷⁶. Celui-ci défendait, dans la pure tradition réformiste musulmane, une opposition entre les coutumes, condamnables, particulièrement concernant la femme, et la *šarī'a*, issue des textes sacrés, qui avait pour principe la protection des femmes musulmanes contre les pratiques des sociétés préislamiques. Ce courant de pensée, porté par des hommes dans l'espace public, provoquait des débats de société au Maghreb au moins depuis les années 1920. L'on pense au Tunisien al-Ṭāhir al-Ḥaddād, qui publia en 1930 *Imra'atunā fī l-šarī'a wa l-muḡtama'* (*Notre femme dans la šarī'a et la société*), livre dans lequel il défendait une réforme profonde de la place de la femme dans la société, affirmant que l'islam avait instauré l'égalité entre les hommes et les femmes, contrairement aux sociétés antérieures. Il y développait un argumentaire tant religieux que social sur les conséquences du voile et de la claustration des femmes à son

⁷³ WUNĪSĪ Zuhūr, *'Abra al-zuhūr wa l-ašwāq*, cahier central.

⁷⁴ AMĪN Qasīm, *Tahrir al-mar'a* (La libération de la femme) et *Al Mar'a al-jadida* (La femme nouvelle), publiés respectivement en 1899 et en 1900.

⁷⁵ FUDALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Al-masīra al-rā'ida*, vol. 4, p. 168.

⁷⁶ AL-FĀSĪ 'Allāl, *al-Naqd al-dātī* (*L'Autocritique*), Le Caire, al-Maṭba'a al-'ālamīyya, 1952, 432 p.

époque, en matière d'égalité, de place dans la société, mais aussi de santé et même d'hygiène de vie des jeunes enfants dont elles avaient la charge⁷⁷.

En Algérie comme dans les pays voisins, si un homme prit sa plume pour recommander aux femmes de rester à la maison et aux mères d'apprendre à leurs filles à faire la cuisine et le ménage, il faut toutefois préciser que d'autres contributions, signées par des hommes, soutenaient les revendications des jeunes femmes s'exprimant dans le journal. Un article paru en janvier 1956 évoquait ainsi la réclamation des jeunes femmes titulaires du certificat d'études primaires de pouvoir s'inscrire à l'Institut Ibn Bādīs, avec toutes les facilités pratiques dont bénéficiaient les garçons, et de disposer d'une Maison des étudiantes analogue à la Maison des étudiants fondée en 1953⁷⁸. Leur inscription, qui fut rendue possible par la direction de l'Institut à la rentrée d'octobre 1956, ne prévoyait que les cours et laissait le logement et la nourriture à la charge des familles. Cela limitait de fait largement les possibilités d'accès à l'Institut pour les jeunes femmes. Il n'y eut finalement pas suffisamment de filles inscrites pour ouvrir la classe prévue, comme nous allons le voir plus loin⁷⁹.

La question de la place de la femme dans la société algérienne musulmane se posait donc avec vigueur dans les débats au sein d'*al-Baṣā'ir*. L'action de l'AOMA en faveur de la scolarisation des filles à partir de 1930 commençait à porter ses fruits dans les années 1950. Peut-être même dépassait-elle la conception qu'en avait Ibn Bādīs lui-même, celui d'une mère musulmane éduquée et capable de transmettre les valeurs islamiques à ses enfants. Ce débat au sein de l'islam est à mettre en regard de mouvements souhaitant l'émancipation de la religion et des coutumes de façon beaucoup plus large, qui se développaient dans les années 1950 au sein des élites « francisées » et qui trouvèrent leur expression dans les courants marxistes à l'indépendance. En témoignent les Codes de la Famille édictés au Maroc et en Tunisie à leurs indépendances successives en mars 1956. Si les options idéologiques furent

⁷⁷ AL-ḤADDĀD al-Ṭāhir, *Imra'atunā fī l-šarī'a wa l-muğtama'* (Notre femme dans la šarī'a et la société), Tunis, al-Maṭba'a al-fanniyya, 1930, 140 p.

Ce livre provoqua un tollé à sa sortie en Tunisie et provoqua l'isolement social et professionnel de son auteur, qui était pourtant issu de la Zaytūna.

⁷⁸ ABŪ NA'ĀS Muḥammad, « *Mā huwa ma'āl al-bint al-muslima ?* (Quel est l'aboutissement de la jeune fille musulmane ?) », *al-Baṣā'ir*, n° 350, 2 janvier 1956, p. 5.

⁷⁹ FR ANOM 93/151. Traduction du tract diffusé par l'Institut BENBADIS, Alger, le 1er octobre 1956, signé le Directeur : Larbi Ben Belcaceem Tebessi.

radicalement différentes sous Muḥammad V et sous Bourguiba (Būrḡība)⁸⁰, les débats qui animèrent la société, autour des modèles étrangers (soviétiques ou européens) et de la tradition islamique, sont comparables. On retrouvera ces divers positionnements dans l'Algérie indépendante, et particulièrement autour de l'institution du Code de la Famille qui trouva son apogée dans les années 1980.

L'on pourrait s'étonner de l'importance de tels débats en Algérie et dans les journaux de l'AOMA en 1956 au moment où la lutte nationale prenait un tournant décisif. Rappelons qu'au moment où étaient publiés ces articles, en janvier 1956, l'AOMA prenait publiquement position en faveur du FLN en première page d'*al-Baṣā'ir*. La « texture du temps » n'est pas la même lorsque l'on regarde les événements *a posteriori*⁸¹, ces questions étaient cruciales lorsque les articles furent publiés, et le restaient malgré les événements. L'interdiction du journal *al-Baṣā'ir* par les autorités coloniales en avril 1956 mit cependant fin à cette émulation. Cela participait d'un mouvement de répression envers l'AOMA courant 1956 qui suivit sa déclaration publique de janvier et cibra surtout son activité principale, les écoles.

Après la guerre d'indépendance, le rôle des femmes dans la lutte fut mis en avant. Natalya Vince montre comment le discours *a posteriori* est celui de relations fraternelles entre maquisards et maquisardes du FLN, tandis que les rapports hommes femmes n'étaient pas exempts de séduction en réalité⁸². Monique Gadant rappelait en 1995 que, malgré la propagande d'État qui voyait l'intérêt de ces figures d'héroïnes du maquis dans la presse internationale, « la présence des femmes ne fut tolérée que dans la mesure où elles étaient cantonnées à des tâches "féminines" », soit en ville « responsables des refuges et du ravitaillement », « collecteuses de fonds et de médicaments » ou au maquis infirmières, cuisinières et blanchisseuses⁸³. Dans l'Algérie indépendante, la mémoire maintenue par les moudjahidate rencontrées par Natalya Vince de relations fraternelles, hors de toute sexualité,

⁸⁰ Le Code de la famille marocain, la *Mudawwana*, promulgué en 1957, était très attaché à la *ṣarī'a* et au *fiqh*, alors que la Maḡalla tunisienne d'août 1956 s'en émancipait notamment sur la question du divorce.

Ces textes fondamentaux évoluèrent progressivement au fil des remaniements et de la jurisprudence.

Voir BORRMANS Maurice, *Statut personnel et famille au Maghreb de 1940 à nos jours*, 708 p.

⁸¹ Nous reprenons ici l'expression de Malika Rahal, qui donne son nom au blog qu'elle tient à propos de l'Algérie contemporaine. <http://texturesdutemps.hypotheses.org/a-propos>

⁸² VINCE Natalya, *Our Fighting Sisters*, pp. 88-95.

⁸³ GADANT Monique, *Le nationalisme algérien et les femmes*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 84.

entre hommes et femmes au maquis étaient significatives. Elles contrastaient avec les attitudes décrites par Fadela M'rabet en 1964 de certains jeunes hommes envers les femmes dans les grandes villes⁸⁴, qui résultaient des mariages tardifs voire impossibles pour les jeunes hommes sans situation, déplorés déjà par al-Ibrāhīmī en 1940.

Des questions qui restent prégnantes dans l'Algérie indépendante

L'indépendance, si elle mit fin à la domination coloniale en Algérie, ne résolvait évidemment pas les questions de statut personnel et de rapports hommes-femmes dans la société. D'autant que la colonisation avait favorisé l'émigration d'Algériens en France et que se posait à nouveau la question des mariages mixtes et des enfants nés de ces unions⁸⁵. Les cas de mariage à des Françaises, et de double-vie d'émigrés qui avaient une femme laissée au pays et vivaient avec une autre en terre d'émigration étaient régulièrement condamnés dans la presse réformatrice des années 1930. Par exemple, on peut lire dans un article de Ba'zīz Ibn 'Umar datant de 1938 :

La plupart d'entre eux ont monté des commerces – restaurants, cafés, hôtels (*duwar suknā*) du type de ce que l'on trouve là-bas. Pour cela, beaucoup d'entre eux ont été contraints (*uḍṭira ilā*) d'épouser des Parisiennes. Ils s'en sont remis (*al-sukūn ilā*) à leur charme et à leur beauté, et ont oublié leur foyer et leur descendance ici, dans le village des ancêtres. Quelle est la morale de celui qui construit la maison d'un autre et vide sa propre maison, qui la vide de sa population et qu'un autre occupe ?⁸⁶

En 1939, 120 000 Algériens résidaient en France métropolitaine⁸⁷. L'indépendance ne fit pas reculer les chiffres de l'émigration algérienne vers la France. En 1962, ils étaient 180 000 à arriver officiellement en France pour travailler, et 269 000 en 1964, tandis que l'Algérie comptait environ 12 millions d'habitants⁸⁸. Les débats autour des mariages mixtes prirent une

⁸⁴ M'RABET Fadela, *La femme algérienne*, Paris, Maspero, 1964, 140 p.

Ce livre fut condamné par le cheikh Sulṭānī dans *al-Mazdaqīyya hiya aṣl al-iṣtirākiyya (Le mazdaqisme est à l'origine du socialisme)*, Casablanca, Dār al-Kitāb, 1974, pp. 66-70.

⁸⁵ Cf. McMASTER Neil, « *The Role of European Women and the question of Mixed Couples in the Algerian Nationalist Movement in France, 1918-1962* », *French Historical Studies* 34, n° 2, mai 1990, pp. 357-386.

⁸⁶ IBN 'UMAR AL-ZAWĀWĪ Ba'zīz, « *Ilā za'im al-ṣabāb, al-ustād al-Fuḍayl al-Wartilānī (Au leader des jeunes, le professeur al-Fuḍayl al-Wartilānī)* », *al-Baṣā'ir*, 4 février 1938, n° 98, pp. 1-2.

⁸⁷ STORA Benjamin, *Les immigrés algériens en France*, p. 17 et p. 40.

⁸⁸ AGERON Charles-Robert, « *L'immigration maghrébine en France* », *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, n° 7, juillet-septembre 1985, pp. 59-70.

ampleur nouvelle avec la construction de l'État algérien et la volonté qu'avaient certains d'affirmer une rupture nette des relations avec la France, d'autant plus urgente qu'elles avaient lieu au sein même de la famille, lieu du refuge identitaire.

Zuhūr Wunīsī, que nous avons laissée en 1956 révoltée contre le discours patriarcal d'un lecteur du journal *al-Baṣā'ir*, devenue militante FLN pendant la guerre, fut l'une des voix qui s'élevèrent le plus haut contre les mariages mixtes, au nom de la défense de l'identité algérienne. En 1965, elle écrivait dans *El Djeich* que l'homme qui épouse une étrangère « se met définitivement en situation de désobéissance et de révolte contre le sang qu'ont fait couler les balles des Français et des Françaises »⁸⁹. Son intervention aux Séminaires de la Pensée Islamique en 1970, intitulée « Le mariage avec les étrangères et les étrangers et leurs conséquences sur la famille » reprenait le même thème. La période y était propice puisque le gouvernement algérien avait lancé par l'intermédiaire du Ministre des Affaires religieuses Mawlūd Qāsim cette même année 1970 un appel à réagir contre la dégradation des mœurs, débats que l'on retrouve dans *al-Aṣāla*⁹⁰, et qui furent largement relayés par la presse⁹¹. Ces positions dogmatiques s'inscrivaient dans l'affirmation de soi et la volonté de rompre symboliquement avec l'ancien colonisateur, tandis que la coopération française avec l'Algérie et l'importance de la langue française en Algérie s'étaient renforcées dans la société algérienne. Une fois encore, la question du statut personnel était le lieu de débats que la situation politique et économique exigeaient pour calmer et orienter les frustrations de la société.

Si elle avait pris fermement position contre les mariages entre Français et Algériens, c'est un engagement non moins ferme que Zuhūr Wunīsī, députée, prit contre le Code de la Famille qui revint sur le devant de la scène législative algérienne en 1981. Nous avons vu que plusieurs tentatives infructueuses d'élaborer un Code de la Famille en Algérie avaient précédé son adoption en 1984⁹². La députée, devenue Ministre des Affaires Sociales en 1982, n'avait

⁸⁹ Cité par DÉJEUX Jean, *Image de l'étrangère: unions mixtes franco-maghrébines*, Paris, La Boîte à Documents, 1989, 312 p.

⁹⁰ DEHEUVELS Luc-Willy, *Islam et pensée contemporaine en Algérie, La revue Al-Aṣāla (1971-1981)*, Paris, Éditions du CNRS, 1991, pp. 187-190.

⁹¹ ADAM André, « Chronique sociale et culturelle, Algérie », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, année 1970, vol. 9, Paris, Éditions du CNRS, 1971, pp. 349-365.

⁹²Voir le chapitre 10.

pu empêcher son adoption, qui constituait une garantie accordée aux tenants de l'islamisation de la société algérienne dont elle était pourtant, dans son aspect culturel, partisane. Si nous savons que 'Ali al-Mağribī faisait partie de la commission de préparation du Code de la Famille, et que les cheikhs Saḥnūn et Sulṭānī s'inscrivirent dans un mouvement islamiste naissant qui défendait l'application de la *ṣarī'a* en Algérie, nous manquons de sources pour en dire plus sur le positionnement des autres Oulémas sur la question des femmes dans les années 1970-1980. Ils s'inscrivaient certainement dans un conservatisme largement partagé dans la population algérienne en matière de mœurs et de statut personnel. La société restait fondamentalement patriarcale, bien au-delà des seuls Oulémas.

Les fatwas du cheikh Ḥammānī, étudiées par Mohammed Hocine Benkheira, indiquent que celui-ci, conformément à son rôle de muftī sunnite, cherchait principalement à préserver la *maṣlaḥa*, l'intérêt général, même en matière de mœurs : « il adopte une position modérée au sujet d'unions que la tradition malikite classique auraient plutôt tendance à considérer comme des formes de zina » bien qu' « il s'oppose avec beaucoup de force au mariage de la femme musulmane avec un non musulman, qu'il soit scripturaire ou non »⁹³. Cet intérêt général est de protéger la stabilité des familles, ce qui évite les problèmes relatifs aux divorces et répudiations d'une part, mais surtout à la garde des enfants.

Les « réformistes musulmans » ont favorisé l'idée que l'islam facilitait l'établissement de situations familiales stables⁹⁴. Quoiqu'il en soit de l'idéal, les statistiques, pour l'Algérie du XIX^{ème} et début XX^{ème} siècle, montrent qu'il n'en était rien dans la réalité historique et que les séparations étaient courantes⁹⁵. C'est ce que l'on peut observer dans les familles des membres du dernier Comité directeur de l'AOMA, dont les biographies sont ponctuées par les divorces, et la mort prématurée de parents et de celle d'enfants en bas-âge⁹⁶, significatifs

⁹³ BENKHEIRA Mohammed Hocine, « Un mufti contemporain : Aḥmad Ḥammānī (1915-). Contribution à une sociologie de l'islam algérien », *Arabica*, n° 46, fascicule 1, 1999, p. 23.

⁹⁴ BENKHEIRA Mohammed Hocine, GILADI Avner, MAYEUR-JAOUEN Catherine, SUBLET Jacqueline, *La Famille en islam d'après les sources arabes*, p. 14.

⁹⁵ MAYEUR-JAOUEN Catherine, « Les familles au Moyen-Orient moderne et contemporain (XVIIe-XXIe siècle) », pp. 407-409.

⁹⁶ Le cheikh Aḥmad Ḥusayn portait ainsi le nom et la date de naissance de son frère aîné décédé peu après la naissance. FUḌALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a'lām al-iṣlāḥ fī al-Ġazā'ir*, vol. 1, p. 165.

d'une période où la démographie était marquée par des taux de natalité et de mortalité forts, en même temps qu'une mortalité infantile élevée.

2.2 Familles de cheikhs et stratégies matrimoniales

La vie du cheikh al-Sa'īd al-Bahlūlī Fuḍalā' témoigne des réalités démographiques de l'époque : sa première épouse mourut prématurément, le second mariage ne réussit pas, il divorça au bout d'un an, avant d'épouser la mère de la fratrie dont Muḥammad al-Ḥasan est le fils aîné. Ce dernier précise que ses parents perdirent six enfants en bas-âge⁹⁷.

L'importance des témoignages de membres de l'AOMA prématurément orphelins de père est relevée par Kamel Chachoua dans « Les montagnes et la montée de clercs »⁹⁸. Il observe ainsi, à partir des impressions données par ses lectures, une caractéristique de nombreux oulémas réformistes algériens qui serait d'avoir perdu prématurément leur père. Force est de constater que le thème revient dans plusieurs biographies de membres éminents de l'AOMA⁹⁹ : al-Tabassī, Sultānī, auxquels Chachoua ajoute à partir de l'encyclopédie biographique de Muḥammad 'Alī Dabbūz les cheikhs Mubārak al-Mīlī, Bayyūḍ et al-Šāliḥ Ibn 'Atīq. Ḥayr al-Dīn perdit aussi son père, à l'âge de vingt-deux ans. Toutefois le problème ne doit pas être vu à l'échelle des oulémas réformistes, mais à celle du monde arabe dans son entier. Philippe Fargues, dans *Généralisations arabes*, estime que jusqu'au début du XX^{ème} siècle, près d'un quart des enfants étaient orphelins de père à l'âge de dix ans, plus d'un tiers à l'âge de quinze ans et la moitié à vingt ans¹⁰⁰. Les pères, souvent âgés de dix ans de plus que leurs épouses, mourraient de manière générale bien plus tôt que ces dernières, sauf en cas de décès lié à la maternité. Nous laisserons donc de côté cette hypothèse. La mort prématurée du père explique en revanche certainement la relation si forte entre l'élève orphelin de père et

⁹⁷ FUDALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a' lām al-iṣlāḥ fī al-Ġazā'ir*, vol. 1, p. 35.

Ahmed Taleb-Ibrahimi mentionne aussi deux de ses frères et sœurs nés en 1926 et 1935 qui n'ont pas survécu.

TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol. 1, p. 19.

⁹⁸ CHACHOUA Kamel, « Les montagnes et la montée des clercs dans l'Algérie coloniale (...) », pp. 131-150.

⁹⁹ Nous n'avons pas relevé cette information au moment de la constitution de notre base de données, ce qui ne nous permet pas de chiffrer, ne serait-ce qu'à l'échelle peu représentative du Comité directeur, la part des membres prématurément orphelins de père.

¹⁰⁰ FARGUES Philippe, *Généralisations arabes, l'alchimie du nombre*, Paris, Fayard, 2000, p. 121.

son maître, qui devenait ainsi un deuxième père. La famille et les relations entre enfants et parents pouvaient déterminer l'avenir des futurs oulémas. Nous allons donc nous intéresser plus avant aux familles des Oulémas, et aux relations entre parents et enfants et entre fratries.

Les pères des membres de l'Association : al-‘ilm, de père en fils

L'importance des pères des membres de l'AOMA n'a rien de spécifique, on l'a vu dès l'introduction de ce travail. La transmission du *‘ilm* de père en fils était courante chez les oulémas musulmans. Ces pères, qui parfois étaient eux-mêmes des oulémas, parfois connaissaient seulement le Coran, se chargeaient de transmettre de ce qu'ils savaient de l'islam à leurs enfants. Le père du cheikh al-Tabassī par exemple était paysan (*fallāḥ*), il transmet le Coran à son fils, jusqu'à son décès quand al-‘Arbī al-Tabassī avait huit ans. L'enfant fut alors pris en charge par son oncle paternel¹⁰¹.

Selon la base de données biographiques que nous avons établie comme support de notre recherche, plus de la moitié des membres du Comité directeur pour lesquels on a une indication sur les premières années d'apprentissage (ces informations manquent pour trois d'entre eux, il s'agit de Maḥdād, al-Ya‘lāwī et Ibn Maṣṣūr) ont commencé leur apprentissage du Coran avec leur père, ou avec un oncle paternel comme c'est le cas de Sa‘īd Ṣalḥī à Guenzet. En résulte une grande admiration pour la figure du père, à la fois autorité et modèle, dans les récits autobiographiques et les dédicaces de membres de l'AOMA, dont nous présentons deux exemples significatifs. Le premier est celui de la famille Fuḍalā’, dont les deux frères Muḥammad al-Ḥasan et Muḥammad al-Ṭahir ont fourni une importante documentation sur le mouvement en général et sur leur propre famille en particulier. Si l'on a vu que Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā’ était allé rejoindre l'enseignement d'Ibn Bādīs à Constantine sans l'autorisation de son père, il consacra à celui-ci une place de choix dans son encyclopédie des grands noms de l'*iṣlāḥ*¹⁰².

L'autre exemple de cette admiration est celui de ‘Abd al-Laṭīf Sulṭānī, né en 1902 à El-Kantara (al-Qantara), une oasis à mi-chemin entre Biskra au sud et Batna au nord. Il signalait ses ouvrages « ‘Abd al-Laṭīf b. ‘Alī Sulṭānī » (‘Abd al-Latīf, fils de ‘Alī). Si l'usage du

¹⁰¹ DABBŪZ Muḥammad ‘Alī, *A’lām al-iṣlāḥ fī l-Ġazā’ir*, vol. 1, Constantine, Maṭba‘at al-Ba‘t, 1974, p. 47.

¹⁰² Voir chapitre 11.

nom du père comme identification personnelle est courante en Algérie (c'est le *nasab* de l'individu, son ascendance, sa généalogie¹⁰³), comme dans le monde arabe plus largement qui a conservé cette logique agnatique, il s'agit bien ici d'un fait saillant. Dans l'édition marocaine d'*al-Mazdakiyya hiya aṣl al-iṣtirākiyya* (1974), Sulṭānī revendique l'affichage de sa filiation comme un hommage davantage qu'une convention formelle, d'ailleurs entamée par la colonisation française qui avait imposé l'usage du patronyme, on l'a vu. Une dédicace ouvre l'ouvrage sur ces mots :

À l'âme (*rūḥ*) de celui qui fut la cause – après Dieu – de ma venue dans ce monde.

À l'âme de celui dont Dieu ne me laissa pas profiter de l'affection et de la tendresse.

À celui dont le destin (*qadar*) me priva de la joie de connaître la personnalité et les traits, bien que je connaisse son travail et que j'aie vu son influence sur les gens de son temps.

À l'âme de celui qui vécut en appelant à Dieu, en combattant le faux (*al-bāṭil*) et ses partisans, ce dont personne ne le blâma.

À l'âme de celui qui offrit toute sa vie à la science, comme étudiant et comme enseignant, jusqu'à ce qu'il quitte cette vie pleine de labeur, satisfait par Dieu et dont Dieu fut satisfait (*rāḍiyyan wa marḍiyyan 'alyahī*).

À l'âme de mon père, le cheikh 'Alī Ibn al-Sulṭānī, je dédie ce livre, en invoquant pour lui le pardon et la satisfaction du Seigneur, dont la miséricorde est large et dont le pardon est grand.

Cet éloge attire l'attention du lecteur sur cette figure du père. Pensant dans un premier temps à un simple hommage littéraire et spirituel d'un fils à son père, tous deux lettrés, on découvre à la lecture un éloge de l'absent, du défunt que le destin ravit trop vite à son fils. C'est l'éloge d'un père spirituel davantage que celui d'un père charnel. Les mémoires de 'Abd al-Laṭīf Sulṭānī donnent l'explication dramatique de ces quelques mots : lorsqu'il avait trois ans (en 1905), son père 'Alī, 'ālim d'El-Kantara, fut assassiné par un déséquilibré. L'assassin était un voisin de la famille Sulṭānī. Enseignant le Coran aux enfants, parmi lesquels les grands frères de 'Abd al-Laṭīf, à la mosquée où enseignait 'Alī Ibn al-Sulṭānī, cet homme fut pris d'une crise de folie et attaqua le cheikh avec un couteau, alors que celui-ci

¹⁰³ SUBLET Jacqueline, *Le voile du nom*, p. 9.

ROSENTHAL F., « Nasab », *Encyclopédie de l'islam*, Nouvelle édition, tome VII, Leyde, Brill, 1993, pp. 967-969.

était entouré de ses étudiants après la prière de l'après-midi. L'assassinat choqua toute la région.

Au-delà du fait divers terrible, le récit de Sulṭānī donne des éléments précieux sur sa famille. Il précise d'abord que son père laissa deux épouses : sa mère et la seconde femme de son père « qui s'appelait Maryam Ḥamdān ». La polygamie¹⁰⁴, en Algérie, n'était pas la norme, au tout début du XX^{ème} siècle. Elle était toutefois considérable par rapport à d'autres pays de la région : 15% des hommes mariés étaient polygames en 1886, estime Philippe Fargues d'après les recensements de population¹⁰⁵. On ne connaît pas les statistiques pour le Maroc et la Tunisie mais en Égypte, en 1907, le taux d'hommes polygames était de 6%¹⁰⁶. Il a été observé à l'échelle du monde musulman que ce n'était que « dans une certaine élite urbaine, celle des oulémas et surtout celle des descendants du Prophète (*aṣṣrāf*), un fait noté à Alger comme à Damas », que la polygamie était la plus répandue¹⁰⁷. Jean-Paul Charnay, qui étudia en 1965 la jurisprudence de la première moitié du XX^{ème} siècle en Algérie, estimait que la polygamie « tend[ait] à disparaître ». Cela tenait selon lui à « l'évolution des modes de vie, qui s'occidentalisent en partie, [aux] rivalités entre épouses, [aux] difficultés économiques, [aux] tissus industriels qui suppriment les longues heures de filature »¹⁰⁸. Il remarquait toutefois que la polygamie subsistait chez les riches citadins (commerçants), les « grandes familles de marabouts » et les bachagas et caïds, mais aussi « chez quelques ruraux plus frustrés (une seconde femme coûtant moins cher qu'une servante), en Kabylie »¹⁰⁹.

En Kabylie, toujours selon Charnay, la coutume voulait que le frère du défunt épouse la veuve de ce dernier (le lévirat¹¹⁰), de façon à protéger la femme et ses enfants, ce qui

¹⁰⁴ Le terme exact est polygynie mais il est moins courant.

¹⁰⁵ FARGUES Philippe, *Généralions arabes*, p. 122.

Voir aussi FARGUES Philippe, « Un siècle de transition démographique (...) », p. 227.

Et KATEB Kamel, *Européens, « indigènes », et juifs en Algérie*, pp. 142-143.

¹⁰⁶ FARGUES Philippe, *Généralions arabes*, p. 122.

¹⁰⁷ MAYEUR-JAOUEN Catherine, « Les familles au Moyen-Orient moderne et contemporain (XVII^e-XXI^e siècle) », p. 411.

¹⁰⁸ CHARNAY Jean-Paul, *La vie musulmane en Algérie*, Paris, PUF, 1965, p. 44.

¹⁰⁹ CHARNAY Jean-Paul, *La vie musulmane en Algérie*, p. 44.

¹¹⁰ Le lévirat n'est pas propre à la Kabylie, il est d'origine biblique.

expliquait aussi certains cas de polygamie que l'on pouvait trouver dans des milieux pauvres. On retrouve au moins un cas de lévirat parmi les membres du dernier Comité directeur de l'AOMA, et il n'est pas rare en Kabylie : à la mort de son père, al-'Arbī al-Tabassī avait huit ans. Sa mère épousa le frère du père, pour protéger la famille et le lignage. C'est ainsi que al-'Arbī al-Tabassī put poursuivre ses études¹¹¹. Cette pratique était donc en usage dans une certaine mesure dans toute l'Algérie.

Dans la région de Biskra, nous pouvons donc attribuer la polygamie du père de Sulṭānī à un certain statut social, de 'ālim mais aussi certainement de propriétaire terrien. Les archives coloniales françaises signalent en effet que 'Abd al-Laṭīf Sulṭānī était propriétaire de palmiers à al-Qanṭara, ce qui laisse penser à un patrimoine familial. La mort du père de Sulṭānī, dont les frères aînés héritèrent du rôle d'autorité masculine, laisse dans son récit autobiographique la place à sa mère, qui n'aurait certainement pas trouvé une telle place, si le père avait vécu plus longtemps.

Le rôle des mères dans l'accès au 'ilm

C'est ma mère, 'Ayšūš bint Aḥmad ibn al-Ṣaḡīr dont le *laqab* était 'Abd al-'Azīz, que Dieu lui accorde Sa miséricorde et Son pardon, qui prit en main mon éducation (*tarbiya*) aidée par une femme de la région de Batna, Mas'ūda bint Māmī. Elle s'établit chez nous, avec mes frères, les enfants de ma mère, et les enfants de mon père [...]. C'est comme ça que j'ai été éduqué petit.¹¹²

Sulṭānī ne parle pas de remariage de la mère, il n'évoque que l'aide qu'elle reçut d'une autre femme, que l'on suppose être une nourrice ou une *ḥaddāma*, une aide ménagère, comme

On sait par ailleurs qu'à la mort du père d'al-'Arbī al-Tabassī, qui était de la région de Biskra, le frère de son père épousa sa mère, pour protéger la descendance de son frère selon Muḥammad 'Alī DABBŪZ, *A'lām al-iṣlāḥ fī-l-Ġazā'ir*, vol. 1, p. 46.

Plus généralement, voir :

FLACH Jacques, *Le Lévirat et les origines de la famille*, Paris, Félix Alcan, 1900, 27 p.

GOODY Jack (dir.), *The Character of Kinship*, Londres, Cambridge University Press, 1973, 251 p.

WEISBERG Dvora, *Levirate Marriage and the Family in Ancient Judaism*, Waltham, Brandeis University Press, 2009, 246 p.

¹¹¹ DABBŪZ Muḥammad 'Alī, *A'lām al-iṣlāḥ fī-l-Ġazā'ir*, vol. 1, p. 46.

¹¹² SULṬĀNĪ 'Abd al-Laṭīf, *Muḍakkirāt (Mémoires)*.

c'était le cas dans la famille al-Tabassī¹¹³. Sulṭānī insiste sur le rôle de sa mère dans le choix de l'éducation qui lui fut donné. Dès qu'il eut l'âge d'apprendre à lire et à écrire, qu'il situe vers 1908 soit autour de ses six ans, il fut envoyé à l'école coranique (*kuttāb*) la plus proche de leur maison. Après un temps où il acheva seul sa connaissance du Coran, sa mère l'envoya ensuite étudier auprès d'un ancien étudiant de son père à Markouna (près de Batna), avec l'un de ses frères (Aḥmad), en 1915. Tout comme au Caire, les garçons de six à quatorze ans élevés par une mère seule au Caire en 1848 étaient davantage scolarisés que les garçons qui avaient leurs deux parents¹¹⁴, les mères seules en Algérie avaient tendance à confier leurs garçons à des maîtres pour les former en sciences religieuses. Assurer un avenir à ses enfants, mais aussi se décharger d'une partie des enfants en les confiant à des maîtres, qui leur assureraient un avenir plus prometteur que s'ils restaient travailler au village ou dans le quartier de leur naissance, était particulièrement important pour les mères seules. Cela explique aussi le mariage précoce, qui était parfois envisagé comme une opportunité pour le jeune garçon de poursuivre son éducation dans la belle-famille.

Pour trouver des récits détaillés sur les mères, il faut revenir aux biographies établies par Muḥammad 'Alī Dabbūz en 1974, qui concernent la première génération des Oulémas, et surtout ceux du Mzab. Comme pour le cheikh Sulṭānī, avant de se remarier, la mère du cheikh Ibrāhīm b. 'Umar Bayyūḍ (1899-1981)¹¹⁵, d'abord évoquée par Muḥammad 'Alī Dabbūz pour le rattacher à de nobles et savants ancêtres¹¹⁶, avait pris en charge l'éducation de son jeune fils à la mort du père, avec ses grands frères. Plusieurs passages des notices de Dabbūz sont assez détaillés sur les mères, les grands-mères et les femmes de l'entourage proche des cheikhs lorsqu'ils étaient enfants. Il s'attache à décrire d'abord leur généalogie, mettant à jour des stratégies matrimoniales et patrimoniales, mais aussi leurs caractères (toujours pieux et aimants), leur bonne tenue de la maison (propre et rangée) et l'attention portée aux jeunes enfants (empreinte de tendresse et de dévouement). C'est le cas notamment pour Ḥalīma bint 'Īsā b. Am'ammār, qui, avec la grand-mère d'Ibrāhīm b. 'Umar Bayyūḍ, faisait partie des femmes qui s'occupèrent de l'enfant (*ḥaḍānathu*) : Dabbūz décrit longuement cette femme

¹¹³ Témoignage de Zaynab al-Tabassī al-Mīlī, invitée d'al-*Ṣurūq* TV, « *al-ḥalqa al-maḥqūda* », interview par Muḥammad Ya'qūbī, décembre 2013. Épisode 1 et 2, disponible en ligne :

<https://www.youtube.com/watch?v=dsX6yBSassE>

¹¹⁴ FARGUES Philippe, *Généralisations arabes*, p. 50.

¹¹⁵ Voir la thèse d'Augustin JOMIER, *Un réformisme islamique dans l'Algérie coloniale*, 764 p.

¹¹⁶ DABBŪZ Muḥammad 'Alī, *A' lām al-iṣlāḥ fī-l-Ġazā'ir*, vol. 1, p. 130.

pieuse, aux bonnes mœurs et au bon goût, dont les vêtements d'intérieur – chaque pièce de son vêtement est détaillée – étaient blancs, « ce qui témoignait de sa piété et sa belle nature », tandis qu'à cette époque « les femmes portaient des vêtements de différentes couleurs » à la maison, qu'elles recouvraient bien sûr toutes de l'étoffe couvrante de laine blanche que les Mozabites utilisaient pour sortir (*ḡilbāb ṣūfī abyad sātīr*)¹¹⁷.

Le lien que fait Dabbūz entre l'apparence extérieure et les qualités intérieures de Ḥalīma bint 'Īsā b. Am'ammar, tout comme la description élogieuse qu'il fait en général des femmes dans son ouvrage – femmes qui apparaissent toujours en tant que mère ou épouse –, en montrent la visée apologétique et du même coup les limites. Les détails qu'il apporte nous permettent toutefois de percevoir des éléments de la vie des femmes, et de leurs relations avec leurs fils, qui font écho aux travaux de Camille Lacoste-Dujardin sur la relation entre les femmes et leurs fils : « forte, charnelle, intime et durable »¹¹⁸, la relation entre la mère et le fils influence la condition des femmes à cause de la « valorisation extrême de la fécondité féminine en garçons » et de « l'importance quasi-exclusive de la fonction maternelle »¹¹⁹.

La biographie du cheikh al-Tabassī par Muḥammad 'Alī Dabbūz s'attache elle aussi à l'évocation de sa mère, Āmina bint A'bayd b. Farḥāt, dont il est dit qu'elle était du même *nasab* (lignage) que son époux¹²⁰, suivant la tradition courante du mariage endogame¹²¹. Ici encore, Dabbūz la présente comme une femme intelligente, pieuse, bien éduquée et vertueuse. Cette famille d'agriculteurs « était très attachée à la religion »¹²². « Āmina était la première femme du père d'al-'Arbī », écrit Dabbūz. Il précise qu'ils se marièrent jeunes, et ne mentionne pas d'autre épouse : « première » veut donc certainement dire ici qu'il n'y en eut pas d'autre avant elle. Le couple dut attendre longtemps avant d'enfanter. La mère d'al-'Arbī (al-Tabassī) avait trente-cinq ans et son père quarante-deux ans à sa naissance et il était leur premier enfant. C'est tardif dans une société où l'âge moyen du mariage est de seize ans pour les femmes et de vingt-six ans pour les hommes selon certaines estimations¹²³, vingt-et-un ans

¹¹⁷ DABBŪZ Muḥammad 'Alī, *A'lām al-iṣlāḥ fī-l-Ġazā'ir*, vol. 1, pp. 156-158.

¹¹⁸ LACOSTE-DUJARDIN Camille, *Des mères contre les femmes*, Paris, La Découverte, 1985, p. 256.

¹¹⁹ LACOSTE-DUJARDIN Camille, *Des mères contre les femmes*, p. 341.

¹²⁰ DABBŪZ Muḥammad 'Alī, *A'lām al-iṣlāḥ fī-l-Ġazā'ir*, vol. 1, pp. 41-42.

¹²¹ Cf. TILLION Germaine, *Le harem et les cousins*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, 219 p.

¹²² DABBŪZ Muḥammad 'Alī, *A'lām al-iṣlāḥ fī-l-Ġazā'ir*, vol. 1, p. 41.

¹²³ KATEB Kamel, *Européens, « indigènes », et juifs en Algérie*, p. 143.

et trente ans selon d'autres¹²⁴, et dans laquelle la raison d'être du mariage est la procréation. Dabbūz souligne que les parents du cheikh Bayyūḍ durent aussi attendre jusqu'aux trente-quatre ans de la mère pour qu'elle tombe enceinte. Il en tire une interprétation valorisante, selon laquelle la grossesse tardive des mères de futurs cheikhs est un signe de Dieu qui a voulu que les parents soient suffisamment mûrs et prêts pour former un bébé plein de vigueur et de capacités¹²⁵.

Cette justification *a posteriori* de la grossesse tardive par Muḥammad 'Alī Dabbūz montre l'importance de la fécondité dans ces milieux, ainsi que celle d'enfanter d'un garçon plutôt que d'une fille : dans chaque notice, les deux parents ont longtemps prié pour avoir un enfant mâle, excellent et pieux (*walad nağīb ṣāliḥ*)¹²⁶. Camille Lacoste-Dujardin releva encore dans les années 1980, soit près d'un siècle plus tard, cette même préoccupation parmi les familles algériennes qu'elle avait étudiées¹²⁷. Les parents placent ainsi de grands espoirs dans l'éducation religieuse de leurs garçons, tandis que celle des filles est destinée à en faire de bonnes épouses.

D'autres témoignages laissent apparaître un rôle particulier de la mère dans l'enseignement du Coran, avant les six ans de l'enfant et l'entrée au *kuttāb* : Ḥamza Bukūša fut envoyé au *kuttāb* par sa mère parce que « ceux qui savent le Coran, selon elle et toutes ses semblables, entraient au Paradis, et avec eux leur famille, leurs proches et leurs voisins », une « solide croyance » que sa mère partageait avec « les femmes et les hommes de ce temps »¹²⁸. Aḥmad Tawfīq al-Madanī, enfant d'une grande famille algérienne émigrée à Tunis, raconte que c'est sa mère qui lui enseignait des sourates du Coran et des hadiths, qu'elle avait appris avec son propre père. Le discours de sa mère visait principalement à lui enseigner le licite et l'illicite¹²⁹. Lorsqu'il entra à l'école, elle l'écoutait avec satisfaction réciter les sourates qu'il avait apprises au *kuttāb*.

¹²⁴ FARGUES Philippe, « Un siècle de transition démographique (...) », pp. 205-232.

¹²⁵ DABBŪZ Muḥammad 'Alī, *A'lām al-iṣlāḥ fī-l-Ġazā'ir* vol. 1, p. 42.

¹²⁶ DABBŪZ Muḥammad 'Alī, *A'lām al-iṣlāḥ fī-l-Ġazā'ir*, vol. 1, p. 42.

¹²⁷ LACOSTE-DUJARDIN Camille, *Des mères contre les femmes*, pp. 68-69.

¹²⁸ ŠANNŪF Suhayl (éd.), *Mā ra'aytu wa mā rawaytu, li-l-ustād al-ṣayḥ Šannūf Ḥamza Bukūša (Ce que j'ai vu et ce que j'ai raconté, par le professeur cheikh Ḥamza Bukūša)*, Alger, pas d'édition mentionnée, 2012, pp. 18-19.

¹²⁹ AL-MADANĪ Aḥmad Tawfīq, *Ḥayāt kifāḥ*, vol. 1, pp. 39-40.

Ces mères avaient à cœur de préserver leur fils, et leur famille avec eux, par la connaissance du Coran. Fanny Colonna s'attacha à analyser ce processus d'intériorisation de la Parole de Dieu dès le plus jeune âge :

Il faut chercher dans la nature même de l'inculcation, du *ḥifḍ*, c'est-à-dire dans la mémorisation parfaite de milliers de versets – ou de vers, quand il s'agira de la grammaire ou de certains traités – le moyen et la figure de cette inaltérabilité du *ḥafīḍ* (porteur de Qoran). C'est qu'il est devenu Parole de Dieu, ou en tout cas que cette parole s'est incorporée à lui [...].¹³⁰

Encore fallait-il pouvoir se priver de la force de travail d'un jeune garçon, lorsque le *kuttāb* n'était pas tout proche. Dans la famille du cheikh Ibn 'Atīq, une controverse (*ḡadāl*) naquit à ses six ans, entre le père, qui voulait l'envoyer comme son frère aîné au *kuttāb*, et la mère qui s'y opposait à cause du coût que représentait un deuxième enfant à l'école coranique, et suggérait qu'il soit plutôt berger (*rā'ī*)¹³¹. La situation était courante dans les milieux populaires¹³². Ne trouvant pas de terrain d'entente, raconte Ibn 'Atīq dans ses mémoires, les parents finirent par demander à leur jeune fils ce qu'il préférerait entre berger et *tālib*. Il choisit le *kuttāb*. Au-delà de la simple répartition des tâches entre le père et la mère au sein de la famille, on voit avec ce dernier cas que les conditions sociales pouvaient favoriser ou au contraire entraver une volonté que tous les parents avaient pour leurs enfants : leur procurer une éducation et leur permettre de vivre mieux qu'eux-mêmes ne l'avaient fait, et non seulement transmettre et reproduire leur propre condition.

Dernier exemple de ce rôle singulier des mères dans l'éducation, celui de l'un des fils du cheikh al-'Abbās, Ghaleb Bencheikh. Né en 1960 à Djeddah en Arabie saoudite où son père était représentant du FLN, il est de la génération suivante. Dans un court récit autobiographique, prélude à un ouvrage sur le dialogue entre islam et judaïsme, il insiste sur

¹³⁰ COLONNA Fanny, *Les versets de l'invincibilité*, p. 11.

¹³¹ IBN 'ATĪQ Muḥammad al-Šāliḥ, *Aḥdāt wa mawāqif fī maḡāl al-da'wa al-išlāḥiyya wa l-ḥaraka al-waṭaniyya al-ḡazā'iriyya* (Événements et positions dans le domaine de la da'wa pour l'išlāḥ et le mouvement national algérien), Alger, Dahlab, 1990, p. 32.

¹³² MAYEUR-JAOUEN Catherine, « Portraits de familles avec saints », in BENKHEIRA Mohammed Hocine, GILADI Avner, MAYEUR-JAOUEN Catherine, SUBLET Jacqueline, *La Famille en islam d'après les sources arabes*, p. 350.

le fait que l'influence de sa mère fut plus importante pour sa foi que celle de son père, dont c'était pourtant la spécialité : « Si je dois revenir à "l'arrière-pays" de ma foi, je crois que je l'ai davantage hérité de ma mère que de mon père. Singulier paradoxe ! »¹³³

Le contexte était bien différent des cas que nous avons étudiés précédemment. Le jeune Ghaleb Bencheikh évoluait dans une Algérie indépendante, dont la transition démographique était encore loin d'être réalisée¹³⁴, mais qui était dirigée selon une politique socialiste. Le pays voisin, la Tunisie, avait promulgué dès 1957 un Code de la Famille qui interdisait la polygamie et ne reconnaissait le divorce que devant les tribunaux de droit positif. L'éducation religieuse, en tout cas dans la capitale algérienne, n'était plus la priorité. Lorsque s'acheva la mission d'ambassadeur du cheikh al-'Abbās à Djeddah, la famille rentra à Alger (en 1964). Le couple se sépara et les enfants vécurent avec leur mère, tout en continuant de voir leur père. C'est probablement ce qui explique que Ghaleb Bencheikh déclare : « Je dois mes balbutiements dans la foi à ma mère dont la dévotion populaire m'influença plus que mon père »¹³⁵. L'importance de la figure du père, éminente personnalité religieuse et politique en Algérie, rend cependant la question plus complexe. Nous reviendrons plus bas sur le témoignage de Ghaleb Bencheikh et son rapport à son père, lorsque nous nous intéresserons aux fils et filles de cheikhs.

Que ce soit par leur père, par leur mère ou par leurs deux parents, les garçons étaient particulièrement sollicités pour l'acquisition du *'ilm*, en raison de la répartition classique des tâches dans la société : le jeune homme doué était appelé à poursuivre des études tandis que la jeune fille devait rester sous l'autorité d'un tuteur et donc être mariée rapidement à cause de la mortalité précoce des pères. Même avec le développement de l'éducation pour les jeunes filles, prônée par l'AOMA, leur cursus s'arrêtait bien souvent au stade de l'enseignement primaire. Qu'une jeune femme parte seule à l'étranger pour poursuivre des études supérieures était impensable : au-delà du coût pour la famille de telles études, que bien souvent les parents

¹³³ BENCHEIKH Ghaleb, « Un physicien versé dans la théologie », in BENCHEIKH Ghaleb et HADDAD Philippe, avec la collaboration de CAUDRON Jean-Philippe, *L'islam et le judaïsme en dialogue*, Paris, Les Éditions de l'Atelier / Les Éditions ouvrières, 2002, p. 19.

¹³⁴ En 1970, l'Algérie n'enregistrait encore aucun déclin de la fécondité tandis que le taux de mortalité baissait. Le changement s'opéra dans les années 1980.

FARGUES Philippe, « Un siècle de transition démographique (...) », p. 222.

¹³⁵ BENCHEIKH Ghaleb, « Un physicien versé dans la théologie », p. 21.

ne pouvaient offrir à tous leurs enfants, il s'agissait surtout de préserver la réputation de moralité de la famille, en gardant les jeunes filles sous l'autorité du père, des frères, ou du mari que l'on s'empressait de trouver¹³⁶. Il faut noter, même pour les garçons, l'importance de l'encadrement familial, par les parents puisque l'on a eu affaire uniquement à des familles nucléaires, ou au sein d'une famille élargie (l'oncle de Sa'īd Ṣalḥī). Le niveau social des futurs Oulémas pouvait favoriser leur accès à des études qui devaient conditionner leur vie et leur engagement politique et social.

La question du milieu social d'origine est fondamentale. Une grande famille citadine, une lignée de savants ou une famille de riches commerçants auront des attentes envers leurs enfants, en ce qui concerne les études en particulier, que des familles plus modestes n'auront pas. Cela a des conséquences notamment sur la question du mariage et des stratégies afférentes.

Réseaux familiaux et choix matrimoniaux

Il est connu que la famille d'Ibn Bādīs était une famille de notables de Constantine, proches de l'Administration coloniale, mais qu'en est-il du groupe qui dirigeait l'AOMA dans les années 1950 ? Si l'étude des origines géographiques montre que beaucoup dans le dernier Comité directeur étaient d'origine rurale, il ne faut pas pour autant en déduire que tous étaient d'origine sociale modeste : les familles qui étaient propriétaires de terres jouissaient d'une situation sociale très favorable. Certains étaient issus de familles de notables et de propriétaires terriens, représentant de grandes confréries ou travaillant pour l'Administration, voire les deux à la fois. Les fiches personnelles de renseignement des archives françaises donnent des éléments supplémentaires aux biographies publiées. Elles sont assez fiables, puisque les renseignements étaient obtenus auprès des familles à l'occasion de l'ouverture d'une école ou de l'attribution d'éventuelles allocations familiales.

Parmi les membres du Comité directeur issus de grandes familles, il faut évoquer le cheikh al-'Abbās Ibn al-Ṣayḥ al-Ḥusayn. Sa famille était connue pour tenir la confrérie Rahmaniyya à Sidi-Khelifa (à côté de Mila), et sa situation familiale était qualifiée par

¹³⁶ Le témoignage de Djamila Foudala (Fuḍalā') me fut précieux à ce sujet, lors d'un entretien informel à Paris le 15 juin 2015.

l'Administration française de « très aisée »¹³⁷. Les archives françaises signalent que le cheikh al-‘Abbās était en conflit avec une partie des membres de sa famille, auxquels il aurait reproché d’être acquis au colonisateur. Un conflit autour de biens habous, sans que nous en sachions davantage, aurait été la cause d’une altercation violente à ce sujet avec un membre de sa famille¹³⁸. Le cheikh Abū Bakr Ḥāğğ ‘Īsā al-Ağwāṭī était lui aussi issu d’une famille de savants religieux travaillant dans des institutions coloniales, son père était membre des tribunaux de *šarī‘a* et son grand-père qadi. Il estime que c’est la rencontre avec le cheikh al-Mīlī, installé à Laghouat, qui fut déterminante pour sa prise de conscience sur les pratiques de l’islam¹³⁹. La famille Fuḍalā’ quant à elle, était une famille de *murābiṭūn* (*mrābṭīn*), des « marabouts », établie dans un village de la wilaya de Sétif. Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā’ raconte qu’adolescent, son premier geste de rébellion envers le culte des saints, fut d’aller mettre le feu au tombeau du saint Sīdī Mūsā al-Wağlīsī, avec le fils d’un professeur de la *zāwiya*¹⁴⁰. Cet événement est toutefois davantage présenté comme un acte inconsidéré de jeunesse que comme une réelle rupture envers la famille. Il fut d’ailleurs sévèrement corrigé par son père.

Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā’ insiste dans sa notice sur le fait que son père était un *muṣliḥ* (réformiste) qui ne croyait pas à « ces légendes (*hurafā’*) » mais n’exprima pas ses idées pour ne pas se désolidariser de son milieu. On voit ici à quel point la frontière pouvait être mince entre les savants « réformistes » et les autres, au point que l’on puisse, *a posteriori*, classer un cheikh d’un « côté » ou de l’autre. Pour beaucoup, les deux univers se mêlaient, comme en témoignent des personnalités hors de l’AOMA mais qui ont évolué dans les mêmes milieux, Sid Ahmed Ghazali (Sayyid Aḥmad Ġuzālī ; né en 1937), qui fut ministre et ambassadeur, élevé « dans un climat à la fois très conservateur et réformiste »¹⁴¹ et Malek

¹³⁷ FR ANOM 93/4245. Notice individuelle de renseignements concernant M. Bencheikh Hocine Abbas, dit cheikh Abbas, non datée (tout début années 1950 ?).

Je remercie Nadjib Achour qui m’a transmis ce dossier personnel du cheikh Abbas qu’il avait consulté aux ANOM.

¹³⁸ FR ANOM 93/4245. Notice individuelle de renseignements concernant M. Bencheikh Hocine Abbas, dit cheikh Abbas, non datée (tout début années 1950 ?). Copie du contenu d’une note de renseignement pour classement dans le dossier personnel, datée du 6 avril 1951.

¹³⁹ FUDALĀ’ Muḥammad al-Ḥasan, *Min a ‘lām al-iṣlāḥ fī al-Ġazā’ir*, vol. 2, p. 113.

¹⁴⁰ FUDALĀ’ Muḥammad al-Ḥasan, *Min a ‘lām al-iṣlāḥ fī al-Ġazā’ir*, vol. 2, p. 149.

¹⁴¹ MOORE Clement Henry, *Combat et solidarité estudiantins*, p. 546.

Bennabi dont le grand-père était à la fois partisan du cheikh Ibn Mahanna, « le précurseur de l’Islah algérien », et attaché à la confrérie des Aïssaouas¹⁴². Le fils du cheikh al-Mağğāwī raconte par exemple que chez ses parents, « la seule "musique" appréciée était la psalmodie du Coran », ce qui contrastait avec un pan de la famille qui habitait Tlemcen et écoutait de la musique andalouse : « l’ambiance dans ma famille penchait plutôt vers le rigorisme antimusical, caractéristique du milieu montagnard dans lequel ont été élevés mes parents » se souvient-il¹⁴³. Pourtant, ses parents furent les premiers à vêtir leur fils d’un short, dans leur petite ville de l’Ouest algérien, Remchi¹⁴⁴.

La fracture entre les membres de l’AOMA jeunes et leur famille résulte donc en réalité moins de questions doctrinales, même si elles furent importantes, que d’un effet de génération. Les journaux en langue arabe qui se développèrent dans les années 1920, les cercles et les clubs qui se multipliaient, favorisèrent cette rupture d’avec la génération précédente. Elle encouragea aussi des convictions politiques : ces jeunes hommes nés au tournant du XX^{ème} siècle refusaient davantage le contrôle par l’Administration du culte musulman et l’attitude de leurs confréries d’origine par rapport à la France colonisatrice.

Les quelques exemples que nous avons mis en avant pour insister sur le milieu culturel et religieux d’origine de plusieurs des cadres de l’AOMA ne doivent pas laisser croire que tous étaient issus de familles de notables dans le Comité directeur. Nous avons vu que al-Tabassī était fils de paysan, Ibn ‘Atīq enfant avait connu la misère¹⁴⁵, et Bā‘zīz Ibn ‘Umar venait également d’une famille modeste (*basīt*) selon son biographe Muḥammad Marrāḥ¹⁴⁶. Quant aux adhérents et aux sympathisants, pour lesquels on a encore peu d’informations, on sait que ceux qui envoyaient leurs enfants dans les écoles libres de l’AOMA « se recrutaient pour la plupart dans les milieux populaires »¹⁴⁷.

¹⁴² BENNABI Malek, *Mémoires*, p. 37.

¹⁴³ MEDJAOUI Abdel’alim, *Ce pays est le nôtre*, p. 40.

¹⁴⁴ MEDJAOUI Abdel’alim, *Ce pays est le nôtre*, p. 64.

¹⁴⁵ IBN ‘ATĪQ Muḥammad al-Şāliḥ, *Aḥdāt wa mawāqif*, p. 31.

¹⁴⁶ MARRĀḤ Muḥammad, *Bā‘zīz b. ‘Umar, ḥayātuhu wa fikruhu l-işlāḥī (Bā‘zīz b. ‘Umar, sa vie et sa pensée réformiste)*, Alger, Hibr éditions, 2010, pp. 108-109.

¹⁴⁷ MÉRAD Ali, *Le Réformisme musulman*, p. 346.

Qu'ils soient issus de familles bourgeoises ou paysannes, ou encore du petit peuple des villes, les membres du dernier Comité directeur de l'AOMA s'inscrivaient dans une certaine rupture avec la génération précédente. Cette rupture n'était toutefois, on l'a vu, pas complète, comme le remarqua Mohamed El-Korso :

La très grande tension qui régissait les rapports entre maraboutiques et islahistes n'a pas été à l'origine d'une coupure totale. Les relations commerciales entre les uns et les autres ne se sont jamais interrompues, ni les liens par le mariage.¹⁴⁸

Alors qu'ils s'émancipaient d'un point de vue doctrinal de ce leur avaient enseigné leurs pères, charnels ou spirituels, à la *zāwiya*, les cheikhs de cette génération ne menaient pas une existence hors de la société dot ils étaient issus. Les stratégies matrimoniales que nous allons nous intéresser rapidement, à la fois sur le plan des stratégies matrimoniales, dans les grandes familles comme celle des Ibn al-Šayḥ al-Ḥusayn, et sur le plan individuel, avec l'exemple de Muḥammad al-Šāliḥ Ibn 'Atīq.

Le mariage : capital ou fardeau ?

Les grandes familles organisaient le mariage de leurs enfants très tôt, souvent dès l'enfance des futurs époux. Si ce ne fut pas toujours le cas, on voit dans les éléments dont on dispose sur le cheikh al-'Abbās Ibn al-Šayḥ al-Ḥusayn et sur le cheikh Muḥammad Ḥayr al-Dīn que le choix de l'épouse restait fidèle à des stratégies de maintien de leur condition sociale. Les services de renseignement français écrivaient, dans les années 1950, dans la fiche personnelle du cheikh al-'Abbās :

Cheikh Abbas a épousé une fille BOUSSAA, riche famille de la Région de Sidi-Mesrich, qui ne compte que peu ou pas de lettrés en arabe et qui a pensé s'attirer du prestige en milieu musulman par son alliance avec un représentant Oulama connu. La famille Boussaa a fait construire la Mosquée réformiste privée de Sidi Mesrich, dont Cheikh Abbas est l'imam.¹⁴⁹

Les intérêts des deux familles sont évidents : renforcement de la position sociale pour l'une et de son capital pour l'autre. Ce sont les mêmes logiques qui présidaient aux unions des grandes familles du Mزاب, comme l'a montré Augustin Jomier¹⁵⁰. On retrouve dans le mariage de

¹⁴⁸ EL-KORSO Mohammed, *Politique et religion en Algérie*, p. 343 : note 44.

¹⁴⁹ FR ANOM 93/4245. Notice individuelle de renseignements concernant M. Bencheikh Hocine Abbas, dit cheikh Abbas, non datée (tout début années 1950 ?).

¹⁵⁰ JOMIER Augustin, *Un réformisme islamique dans l'Algérie coloniale*, p. 554.

Ḥayr al-Dīn la logique d'union au sein d'une même classe sociale, puisqu'il épousa en 1926 (il avait vingt-quatre ans) une femme issue d'une maison noble de Biskra, dont le grand-père était un ami de son père¹⁵¹.

L'arrangement de mariages entre les enfants de grandes familles ou avec les amis du père rejoignaient ainsi les affinités militantes des uns et des autres. C'est ainsi que le fils du cheikh Mubārak al-Mīlī, Muḥammad al-Mīlī, épousa la fille du cheikh al-Tabassī, Zaynab¹⁵². On sait également grâce aux archives coloniales, que Aḥmad Ḥammānī fut un temps marié avec la fille d'Aḥmad Būšamāl, le responsable de l'imprimerie de l'AOMA à Constantine et bras-droit du cheikh Ibn Bādīs, fille qui mourut jeune¹⁵³. La proximité des hommes qui enseignaient et militaient ensemble favorisait les unions entre leurs familles, ce qui est logique puisque le jeune cheikh qui avait le désir de se marier sollicitait son entourage pour trouver sa future épouse. Épouser la fille d'un cheikh admiré était d'autant plus valorisant, et offrir sa fille en mariage à un jeune disciple était une marque d'affection et d'estime de la part des plus anciens. On peut supposer toutefois, au vu des considérations des Oulémas sur le mariage, que le consentement de la jeune fille était préalablement recueilli, sans savoir réellement quelles étaient les conditions de ces mariages au sein de la « famille » réformiste en Algérie.

Aux antipodes des familles de notables, le cheikh Ibn 'Atīq raconte dans ses mémoires l'épisode singulier de son mariage et de la naissance de son premier enfant¹⁵⁴. Né en 1903 dans une famille pauvre de la région de Milia, il avait échappé à un destin de berger pour suivre, comme son frère, les leçons du maître de Coran au *kuttāb*. Il poursuivit ses études dans différentes *zāwiya*-s de la région avant de rejoindre les cours de Ḡāmi' al-Aḥḍar à Constantine en 1926 et dès l'année suivante la Zaytūna où il obtint son diplôme (*al-taṭwī'*) en 1932. Après un passage par les médersas de la région parisienne où il avait été appelé pour renforcer le mouvement en métropole, il revint enseigner à Milia en 1940, année de ses fiançailles.

¹⁵¹ ḤAYR AL-DĪN Muḥammad, *Muḍakkirāt*, vol. 1, p. 75.

¹⁵² Renseignement initialement donné par Mgr Henri Teissier mais largement connu en Algérie. Voir plus loin le développement sur Zaynab al-Tabassī al-Mīlī.

¹⁵³ FR ANOM 93/4498. Direction de la Sûreté Nationale. Le Commissaire Chef (PJ de Constantine) à M. le Procureur de la République, Constantine, 1^{er} septembre 1957. Atteinte à la sûreté de l'État. (p. 4).

¹⁵⁴ IBN 'ATĪQ al-Ṣāliḥ, *Aḥdāt wa mawāqif*, pp. 105-106.

C'est toutefois ce que décidèrent des « importuns (*ba'd al-fuḍūliyyīn*) parmi les frères sans science (*min ḡayr 'ilm*) » qui lui jouèrent le tour d'aller demander la main d'une jeune fille en son nom, sans l'en avertir. Bien qu'il enragea d'être « pris pour un nigaud (*balhā'*, pl. d'*Ablah*) », il se sentit contraint de tenir l'engagement qu'il n'avait pas pris, par respect envers la famille de la jeune fille mais surtout pour ne pas ternir sa réputation et celle de son école, qui était au cœur de ses préoccupations. Le mariage fut célébré en mai 1941. Le cheikh Ibn 'Atīq raconte :

Ainsi, je suis entré dans une nouvelle ère, j'avais l'impression que ma liberté avait été réduite, entravée par les obligations du foyer, et le devoir marital. Je ne savais pas comment faire, alors que j'étais occupé par le travail à l'école pour le prêche, la direction, l'enseignement. Ces activités me prenaient tout mon temps pour un pauvre salaire de maigre valeur.

Ce mariage forcé évoque celui que les familles imposaient aux jeunes hommes pour se prémunir des risques liés à un célibat trop long. Si les mariages tardifs pouvaient être liés au manque de moyens financiers, ils n'en constituaient pas moins une source d'inquiétude pour les mœurs du célibataire et la réputation familiale¹⁵⁵. Le mariage constituait un poids pour le cheikh Ibn 'Atīq, et le mettait devant des difficultés de deux ordres : financier d'une part, et moral d'autre part. Il était tenté de délaisser son foyer pour vaquer à ses occupations intellectuelles et religieuses, mais il avait conscience qu'il n'avait pas à imposer ses « privations » (*taqṣafī*) et son « ascèse » (*zuhdī*) à son épouse. Un problème bien plus grand allait s'imposer à lui : la naissance de sa première fille.

Le troisième problème arriva en avril 1942 avec la naissance de ma première fille. Quelle violence, quelle émotion je ressentis ! Je détestais, sans savoir pourquoi, avoir un enfant, j'éprouvais du chagrin de cette naissance.¹⁵⁶

La sincérité du témoignage est poignante. Il semble que l'arrivée d'un enfant, sans que l'on sache si un garçon lui aurait fait moins de peine, bouleverse Ibn 'Atīq parce qu'il est un signe

¹⁵⁵ Sur les relations d'amitié et d'« amour » (*maḥabba*) entre lettrés soufis de la période moderne, voir REICHMUTH Stefan, *The World of Murtada al-Zabidi (1732-91), Life, Networks and Writings*, Londres, Gibb Memorial Trust, 2009, pp. 210-222. Et « Freundschaft und Liebe im Werk von Murtadā az-Zabīdī (1145-1205/1732-1791) », dans REICHMUTH Stefan et SCHWARZ Florian, *Zwischen Alltag und Schriftkultur Horizonte des Individuellen in der Arabischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts*, Beyrouth / Würzburg, Ergon Verlag, 2008, pp. 101-129.

¹⁵⁶ IBN 'ATĪQ al-Ṣāliḥ, *Aḥdāt wa mawāqif*, p. 106.

supplémentaire de son aliénation par la famille. Le cheikh est conscient de la cruauté de ses mots et s'empresse d'ajouter :

[Quand] ma fille lira cette histoire, elle sera frappée de surprise, stupéfiée. Peut-être jugera-t-elle ce père cruel, sec et dur. Pour que cette idée ne l'accompagne pas plus loin, je [m'empresse de] lui chuchote[r] à l'oreille que ce qui m'est arrivé envers elle n'a pas duré longtemps – par la grâce de Dieu – et que soudain mes sentiments se sont transformés de façon extraordinaire. Mes idées et mes sentiments ont changé [...] j'ai compris que le vrai bonheur résidait dans ces cris d'enfants qui résonnaient dans toute la maison et ces doux et tendres sourires [...].¹⁵⁷

Ce témoignage rappelle la sentence de l'ascète musulman Ibrāhīm b. Adham (m. 781) à al période médiévale : « quand un homme se marie, il s'embarque sur un navire ; et quand un enfant est né, il fait naufrage »¹⁵⁸.

Si le mariage était encouragé comme une valeur islamique fondamentale par le cheikh al-Ibrāhīmī, qui allait devenir Président de l'AOMA au moment du mariage de Muḥammad al-Ṣāliḥ Ibn 'Atīq, celui-ci n'était visiblement pas prêt, à presque quarante ans, à s'y conformer. La machination dont il fut victime en décida autrement, et il s'en accomoda, jusqu'à apprécier son rôle de père après des moments difficiles. Le récit du cheikh Ibn 'Atīq donne l'image d'un savant complètement pris dans ses activités d'enseignement et de prêche, entièrement dévoué, comme l'était le cheikh Ibn Bādīs dont le mariage auquel sa famille l'avait contraint ne dura pas¹⁵⁹. Le célibat tardif et le désintérêt pour le mariage prive le cheikh d'un statut social non-négligeable, ne peut être compensé que par l'ascèse extrême, l'exemplarité du personnage. Ibn Taymiyya en est un exemple célèbre¹⁶⁰. Ce fut le cas d'Ibn Bādīs, érigé en figure de saint à cause de son dévouement dans l'enseignement que lui permettait l'absence de contraintes familiales. Le cheikh Ibn 'Atīq avait sans doute ce modèle en tête, puisqu'il fut l'élève du cheikh Ibn Bādīs.

¹⁵⁷ IBN 'ATĪQ al-Ṣāliḥ, *Aḥdāt wa mawāqif*, p. 106.

¹⁵⁸ AL-SARRĀĠ Abū l-Naṣr, *Kitāb al-luma 'fī l-taṣawwuf*, texte édité par Nicholson, Leyde et Londres, 1914, p. 199 cité par SCHIMMEL Anne-Marie, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Paris, Cerf, 1996, pp. 57-58. Repris par MAYEUR-JAOUEN Catherine, « Portraits de familles avec saints », p. 353.

¹⁵⁹ MÉRAD Ali, *Ibn Bādīs*, p. 46.

¹⁶⁰ MICHOT Yahya, « Un célibataire endurci et sa maman : Ibn Taymiyya (m. 728/1328) et les femmes », *Acta Orientalia Belgica*, « La femme dans les civilisations orientales », 2001, pp. 165-190.

Dans son malheur, Ibn ‘Atīq fut toutefois gratifié de la présence à son mariage des cheikhs Mubārak al-Mīlī, qui fut son professeur avant de rejoindre Constantine, et Muḥammad al-Ṭāhir al-Ġiġālī (Sāhlī)¹⁶¹, de cinq ans son cadet mais dont on suppose qu’ils se sont connus à la Zaytūna puisqu’ils y avaient obtenu leur diplôme la même année. La présence des confrères et amis (*aṣḍiqā’*) est un trait que l’on retrouve dans le mariage de Ḥayr al-Dīn, en 1926, pour qui les cheikhs al-‘Uqbī et Muḥammad al-‘Īd Āl Ḥalīfa, le poète de l’AOMA, s’étaient déplacés. On retrouve ici un point évoqué dans le chapitre précédent sur la sociabilité des membres de l’AOMA. Nous avons évoqué la sociabilité autour des funérailles d’anciens membres de l’AOMA dans l’Algérie indépendante : elles apparaissent comme en miroir de ces cérémonies de mariage à la période coloniale. Comme ailleurs, les cérémonies sont des lieux de retrouvailles et de renforcement des liens avec ceux qui étaient disséminés sur le territoire algérien. L’AOMA constitue ainsi une seconde famille, qui supplée les liens du sang.

Loin du mariage contraint et des stratégies familiales, les éléments dont nous disposons sur la deuxième génération de l’AOMA, née après 1910, révèlent plusieurs mariages de cheikhs avec leurs étudiantes : Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā’, dont l’épouse était son étudiante puis devint ensuite elle-même enseignante puis directrice d’école, et Aḥmad Ḥusayn, qui, cherchant à se marier à son retour de la Mecque (1951), se dirigea vers « une grande famille réformiste de Constantine » pour demander la main de leur fille, élève d’une école de l’association al-Tarbiya wa l-ta‘līm liée à l’AOMA. Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā’, auteur de la notice qui le mentionne, ne donne pas son nom. Les stratégies matrimoniales n’étaient donc pas absentes de telles unions non plus, puisque Aḥmad Ḥusayn choisit une grande famille réformiste, ce qui lui permettait de renforcer sa légitimité au sein du mouvement.

Du mariage, nous sommes conduits vers les enfants. Il est apparu dans les sources que plusieurs fils de cheikhs de l’AOMA étaient inscrits dans les établissements de l’Association, ou que les enfants d’un même père s’y retrouvaient dans leurs engagements.

¹⁶¹ IBN ‘ATĪQ al-Ṣālīḥ, *Aḥdāt wa mawāqif*, p. 105.

Les enfants de cheikhs dans l'AOMA

Les informations relatives à la famille et aux enfants ne sont pas systématiquement recensées dans les sources utilisées sur les membres de l'AOMA. En résulte l'impossibilité d'en faire une étude systématique et exhaustive, ne serait-ce que pour les vingt-sept membres du dernier Comité directeur dans le cadre de la thèse. Une large enquête orale permettrait certainement de mener un tel projet. Ce que nous pouvons affirmer avec certitude est que les cheikhs engendrèrent souvent plus de quatre enfants. Les statistiques relatives à la fécondité au Maghreb pour les années 1950 et 1960 signalent environ sept enfants par femme en moyenne¹⁶², ce qui correspond peu ou prou à la tendance observée parmi les membres du dernier Comité directeur de l'AOMA : tandis que al-Madanī et al-Ibrāhīmī avaient quatre enfants, Bukūša était père de sept enfants, et 'Abd al-Laṭīf Sultānī de dix.

Le nombre de petits garçons nés après 1940 qui furent prénommés 'Abd al-Ḥamīd dans le Constantinois, comme 'Abd al-Ḥamīd Wunīsī, de même que 'Abd al-Ḥamīd Fuḍalā', fils de 'Abd al-Malik Fuḍalā', qui était le frère cadet de Muḥammad al-Ḥasan et Muḥammad al-Ṭāhir et mourut pendant la guerre d'indépendance, témoigne de l'importance du mouvement réformiste et de l'aura de 'Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs dans la vie de ces militants¹⁶³. Ils affirmaient ainsi par le choix du prénom un hommage mais aussi la promesse d'une continuation de l'action de l'AOMA.

Au sein même de l'AOMA se retrouvaient parfois des éléments de la famille naturelle. Plusieurs cheikhs du Comité directeur avaient auprès d'eux des frères, des cousins ou des fils dans l'Association et ses établissements scolaires. Ainsi Aḥmad Ḥammānī enseignait-il avec son cousin, al-Ṣādiq¹⁶⁴, de même que le frère aîné de 'Abd al-Laṭīf Sultānī, al-Amīn Sultānī,

¹⁶² Les chiffres sont similaires pour le Maroc (7,2 en 1950 et en 1960), l'Algérie (7,3 en 1950 et 7,4 en 1960), la Tunisie (6,9 et 7,3). Cf. KATEB Kamel, « Transition démographique en Algérie et marché du travail », *Confluences Méditerranée*, 1/2010, n° 72, pp. 155-172.

¹⁶³ Témoignages recueillis auprès d'Abdelhamid Ounissi (Constantine, octobre 2014) et de Djamila Foudala (Paris, septembre 2015).

¹⁶⁴ FR ANOM 1K/1145. GGA - Direction de la sûreté nationale en Algérie. Synthèse des Renseignements généraux (Secret) : L'Association des Oulama d'Algérie, Alger, le 26 octobre 1955.

était lui aussi engagé dans l'AOMA. On pense aussi aux frères Fuḍalā', Muḥammad al-Ḥasan, Muḥammad al-Ṭāhir et 'Abd al-Malik, dont nous reparlons plus loin¹⁶⁵.

On trouve des frères de cette génération née dans les années 1900-1920 donc, mais aussi les enfants de cette même génération parmi les étudiants de l'AOMA, comme par exemple le fils d'al-Amīn Sulṭānī, 'Amr (Amor, né en 1933). Une photographie conservée dans les archives françaises, non datée mais prise à l'Institut Ibn Bādīs, donc entre 1947 et 1957, montre que le fils de Ḥayr al-Dīn, Abdelmoumen, était lui aussi étudiant à l'Institut¹⁶⁶.

Le rôle de l'individu dans la propagande de l'AOMA, qui commençait par convaincre ses proches avant d'aller prêcher dans les mosquées et les cercles culturels, est mis en évidence par ces membres d'une même famille qui militent ensemble. On le retrouve dans les mouvements de prédication islamique qui se sont développés dans le temps, comme le Tablīg (dès les années 1920 en Inde) ou la Ḡamā'a du cheikh Yāsīn (années 1980), deux mouvements sur lesquels nous reviendrons au sujet de l'islamisme¹⁶⁷.

Si les frères ou cousins d'une même génération partageaient les mêmes idées, on peut toutefois se demander si les enfants de cheikhs avaient fait eux-mêmes le choix de l'enseignement libre réformiste, ou s'ils suivaient les indications de leurs pères à ce sujet. Nous verrons que les parcours singuliers de fils et filles de membres de l'AOMA montrent que la vocation de ces enfants de cheikhs n'était pas forcément de marcher dans les pas de leurs pères¹⁶⁸.

Plusieurs constats doivent être tirés de ce que nous venons d'exposer. Le premier a trait à la prégnance de la famille nucléaire, du foyer constitué des parents et des enfants dans la vie de ces cheikhs. Cela permet de relativiser la vision classique de famille élargie, diffusée

¹⁶⁵ Voir le chapitre 11.

¹⁶⁶ FR ANOM 93/4291/SOLTANIABD. Dossier personnel d'Abdellatif Soltani.

¹⁶⁷ Voir le chapitre 7.

¹⁶⁸ Voir le chapitre 9.

par l'anthropologie des années 1960-1970, dans laquelle l'individu n'avait pas de place¹⁶⁹. Il apparaît aussi que les rapports à la famille de ces cheikhs de l'AOMA étaient doubles : à la famille charnelle s'ajoutait la famille spirituelle que représentait l'Association pour ces hommes qui passaient tant de temps entre eux. Contrairement à un simple rapport de collègues, la dimension religieuse de l'œuvre portée par l'Association, son importance pour la nation, créent des liens entre maîtres et élèves et entre confrères qui dépassent souvent la simple cordialité, à moins d'antipathies manifestes entre deux membres de l'Association, ce qui put arriver aussi.

¹⁶⁹ Par exemple :

GELLNER Ernest, *Saints of the Atlas*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1969, 317 p.

VALENSI Lucette, *Fellahs Tunisiens. L'Économie rurale et la vie des campagnes aux 18^{ème} et 19^{ème} siècles*, Paris, La Haye, éd. Mouton, 1977, 418 p.

Conclusion du chapitre 5

Si les membres du dernier Comité directeur de l'AOMA étaient plutôt issus de milieux ruraux et de régions berbérophones, leur parcours de formation d'abord, et les activités militantes pour l'Association ensuite, favorisèrent chez eux une forte mobilité. On remarque qu'à l'indépendance, c'est principalement à Alger et à Constantine que s'installent les cheikhs. Le parcours d'enseignant-militant était révolu, et laissait la place à des postes institutionnels pour la plupart d'entre eux. La politique d'arabisation les mobilisa particulièrement, ce qui put être perçu en contradiction avec leurs origines linguistiques et culturelles berbères. Eux agissaient toutefois en toute cohérence avec leur action militante au sein de l'AOMA en faveur d'une Algérie arabe et musulmane.

L'étude plus fine des parcours de ces cheikhs et de leurs enfants, au moyen d'études de cas, a permis de mettre en lumière la diversité de ces générations, tant au plan de la stratégie de placement social que dans les options politiques. Le mythe de la continuité complète entre l'AOMA et le courant « arabo-islamiste » ne résiste pas à la diversification des exemples : les acteurs ne sont dès lors plus réduits aux seules personnes qui figurent sur le devant de la scène politique mais prennent davantage d'épaisseur. C'est cette épaisseur que nous avons souhaité mettre en avant avec l'analyse du rapport aux études des pères et des mères des membres du dernier Comité directeur, mais aussi des stratégies matrimoniales et des réseaux familiaux à l'œuvre.

Cette étude des familles fait ainsi ressortir une certaine disparité des origines sociales des membres, qui est souvent ignorée. Elle permet aussi de comprendre la part du discours sur la famille et sur l'éducation et celle des comportements des membres du Comité directeur en tant que parents, tantôt convergente, tantôt plus pragmatique. Les choix des anciens membres de l'AOMA pour leurs enfants furent cruciaux dans l'Algérie indépendante, au sein de laquelle ils s'insérèrent en fonction de leurs parcours pendant la guerre.

Chapitre 6. Défendre la personnalité arabe et musulmane dans l'État indépendant : contre le FLN, « tout contre »¹

La guerre d'Algérie n'a pas résolu la moindre contradiction, mais les a accumulées. Nos chefs croyaient et ont fait croire au peuple que la solution à tous les problèmes était l'indépendance. Mon oncle me dit le 5 juillet 1962 : "Nous avons fini la guerre avec la France, maintenant elle va commencer entre nous". C'est "sans nom".²

Cessez-le-feu (19 mars 1962), référendum sur l'indépendance (1^{er} juillet 1962) puis reconnaissance de l'indépendance par la France (3 juillet) suivie de sa proclamation officielle (5 juillet 1962)³, l'année 1962 fut jalonnée d'étapes décisives pour l'indépendance de l'Algérie mais aussi pour la construction du champ politique algérien. La division au sein du FLN, qui suivit la déclaration d'indépendance pour la prise du pouvoir, et les oppositions politiques qui s'affichèrent dans la discussion des orientations nationales déterminèrent largement certains traits de la vie politique algérienne jusqu'à aujourd'hui.

L'indépendance marque une rupture nette pour l'Association des Oulémas puisqu'elle acte sa disparition dans l'Algérie nouvelle. Les Oulémas, qui n'agissaient plus dans le cadre formel d'une association, participèrent individuellement à la construction de l'État et à la définition de l'identité nationale. Par une culture et des valeurs communes, le réseau de l'AOMA se maintint toutefois dans cette nouvelle configuration politique, à tel point que certains tentèrent dès 1962 de reformer l'association. Ils se le virent refuser au nom de l'unité du peuple algérien et de la nécessité d'aller vers l'avenir, sans revenir aux appartenances du passé.

Une association, appelée al-Qiyam (les valeurs islamiques), fut fondée en 1963, pour promouvoir une identité musulmane et arabe de l'Algérie indépendante, en réaction à

¹ FASSIN Didier, « L'humanitaire contre l'État, tout contre », *Vacarme*, n° 34, 2006, pp. 15-19.

² BENAÏSSA Slimane, « La guerre d'Algérie : une « guerre sans nom » ? », in BRUN Catherine (dir), *Guerre d'Algérie : les mots pour la dire*, Paris, CNRS Éditions, 2014, p. 175.

³ Voir MERDACI Abdelmadjid, « L'indépendance de l'Algérie : le 3 ou le 5 juillet 1962 ? », *Le Soir d'Algérie*, 3 juillet 2012, en ligne :

<http://www.lesoirdalgerie.com/articles/2012/07/03/article.php?sid=136283&cid=2> Consulté le 6 juin 2016.

l'orientation socialiste que prenait l'État en 1963-1964 sous la direction d'une élite francophone. Al-Qiyam attira les membres de l'AOMA qui ne s'étaient pas intégrés aux structures d'État (Ministère des Affaires religieuses ou de l'Éducation nationale) et trouvaient dans ce nouveau cadre un moyen de militer pour la cause qu'ils avaient toujours défendue : une Algérie arabe et musulmane. Dans les tendances politiques qui se firent jour à l'indépendance, on retrouve aisément des continuités : les affinités des uns et des autres avant l'indépendance ne font que prendre une dimension nouvelle avec l'accession à un État.

Le passage de 1962 représente en revanche une réelle rupture pour l'historien. « Une fois franchi le seuil de 1962, faire de l'histoire en Algérie est (presque) un autre métier » écrit Malika Rahal⁴. Le rapport aux sources change avec le passage de l'Algérie à l'indépendance. Les archives de l'État algérien ne sont pas ouvertes aux chercheurs pour l'après-1962. Nous pensions pouvoir contourner cette difficulté par l'étude des mémoires d'acteurs, mais la rupture de 1962 s'y retrouve également. Pour ne citer qu'eux, Aḥmad Tawfīq al-Madānī interrompt le troisième et dernier tome de *Ḥayāt kifāh*⁵ à sa nomination comme Ministre des *Awqāf* (septembre 1962) et Ḥayr al-Dīn passe très rapidement sur son expérience à l'Assemblée (1963) pour passer à la période Boumediène (1965-1978) à laquelle il consacre une dizaine de pages sur les deux volumes de ses mémoires. Il faut donc constituer une trame, une cordée de sources, à partir de documents hétéroclites produits par l'État, par les individus ou que l'on crée soi-même lors d'entretiens avec des témoins. La production d'écrits scientifiques par les chercheurs est elle-même beaucoup moins abondante sur l'Algérie postcoloniale, bien que le champ se renouvelle avec une génération de docteurs qui ont soutenu leur thèse depuis les années 1990⁶. L'histoire de l'Algérie indépendante est « sans nom » comme l'écrit Slimane Benaïssa à propos de la guerre dans l'extrait cité en exergue de ce chapitre. Il faut pourtant trouver le moyen d'exprimer, de déplier ces contradictions et ces

⁴ RAHAL Malika, « Comment faire l'histoire de l'Algérie indépendante ? » dans le dossier « L'Algérie, cinquante ans après », dirigé par J. Champrenault et A. Jomier, *lavedesidees.fr*, mars 2012. Url : <http://www.lavedesidees.fr/Comment-faire-l-histoire-de-l-Algerie-independante.html> Consulté le 30 juin 2016.

⁵ Il termine pourtant ce troisième tome en annonçant un volume à venir qui reviendrait sur l'après-1962, qui ne vit pas le jour. Ce qui est désormais associé aux trois volumes dans les éditions récentes est un volume consacré aux polémiques provoquées par la parution de ses mémoires au sein des anciens membres de l'AOMA, sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre 11.

⁶ Outre le travail de Malika Rahal pour que se développe l'histoire contemporaine de l'Algérie, on pense à Tristan Leperlier, Myriam Ait-Aoudia, Natalya Vince, ou en Algérie Mustapha Haddab et Tahar Saoud.

évolutions. À la manière des Oulémas en 1962, il nous faut ainsi réinventer nos méthodes et nos positionnements.

I. Construire l'Algérie indépendante : le pouvoir et l'identité nationale en question

1.1 Les Oulémas et le Congrès de Tripoli en juin 1962 : les conflits au sein du FLN éclatent au grand jour

Les tensions au sein du FLN étaient présentes dès les premières années de la guerre : autour de la personnalité et des choix politiques de Ramdane Abane, de la question de la primauté du militaire ou du politique, et des rivalités de pouvoir. Elles éclatèrent au grand jour après la signature des accords d'Évian en mars 1962, lorsque les dirigeants du FLN se retrouvèrent face à face pour définir l'Algérie souveraine, sans ennemi commun contre lequel maintenir l'unité des rangs⁷. Le Congrès de Tripoli devait réunir, entre le 27 mai et le 7 juin 1962⁸, le Conseil National de la Révolution Algérienne (CNRA) pour décider d'un programme commun pour l'Algérie indépendante, qui aurait ensuite été discuté lors d'un Congrès du FLN. Ce Congrès extraordinaire en Libye devait en outre permettre de ratifier les Accords d'Évian et d'élire un Bureau politique, chargé d'organiser le parti et la future Assemblée constituante. Les enjeux se cristallisèrent rapidement sur la question de la direction, et provoquèrent l'échec du Congrès de Tripoli, malgré l'adoption de la Charte proposée à l'unanimité.

Des rivalités personnelles et politiques dans la direction du FLN

La fin de la guerre d'indépendance fut marquée par l'éclatement des rivalités entre l'État-Major Général (EMG), représentés par Ben Bella et Boumediène, et le Gouvernement Provisoire de la République Algérienne (GPRA), que dirigeait Ben Youcef Ben Khedda (Ibn Yūsuf Ibn Ḥadda). Dès septembre 1961, le remaniement ministériel qui avait porté Ben Khedda à la tête du GPRA avait divisé les dirigeants du FLN :

⁷ MOHAND-AMER Amar, *La Crise du Front de libération nationale de l'été 1962 : indépendance et enjeux de pouvoirs*, thèse sous la direction d'Omar Carlier, Université Paris VII, n. p., 2010, 370 p.

⁸ HAROUN Ali, *L'Été de la discorde, Algérie 1962*, Alger, Casbah éditions, 2000, p. 11.

Mohammed HARBI donne la date du 25 mai dans *Le FLN, mirage et réalité*, p. 339 ; et Sylvie THÉNAULT celle du 28 mai dans son ouvrage de synthèse sur la guerre, *Histoire de la guerre*, p. 262.

ce remaniement a eu pour conséquence la rupture entre Ben Khedda et l'état-major et [il] a rejeté dans l'opposition au GPRA non seulement Abbas, Francis et Boumendjel, mais également Khider et Bitat.⁹

Les rivalités qui éclatèrent lors du Congrès de Tripoli avaient donc des antécédents et un fond politique. On sait que Houari Boumediène vota, lors du Congrès, contre la ratification des Accords d'Évian qu'il ne trouvait pas assez fermes envers la France¹⁰. Certaines oppositions d'avant et pendant la guerre d'indépendance resurgissaient, et le pouvoir à portée de main envenimait des relations déjà tendues. L'enjeu était de s'imposer pour la direction du parti et du pays indépendant.

Le vote du projet de programme achevé à la hâte les premiers jours, le Congrès de Tripoli arriva à la question cruciale de la direction. Ali Haroun et Mohammed Harbi ont raconté pour l'avoir vécue la session du Congrès de Tripoli consacrée au renouvellement de la direction qui fut interrompue dans la nuit du 6 au 7 juin 1962 à cause d'une altercation violente entre Ben Bella et Ben Khedda¹¹. Les conciliabules allaient bon train depuis le début du Congrès pour organiser les alliances favorables aux uns ou aux autres. Ben Bella cherchait des alliés. C'est – comme souvent – un point mineur, le droit de vote par procuration du commandant de la Wilaya 1 qui n'avait pas fait enregistrer à temps ses procurations écrites, qui fut le déclencheur, révélant des tensions bien plus importantes. En séance, Ben Bella contesta la décision prise par le GPRA, dont il était lui-même Vice-Président. S'ensuivit une vive altercation avec Ben Khedda, à laquelle prirent part les partisans de l'un et de l'autre dans un brouhaha généralisé, qui conduisirent le président de séance, Omar Boudaoud ('Umar Būdāwud ; né en 1924), à interrompre les débats. Selon Mohammed Harbi, l'altercation aurait eu lieu le 4 juin, et l'échec des tentatives de conciliation entre le 4 et le 6 juin auraient amené au départ de Ben Khedda et de ses ministres. Pour Ali Haroun, l'altercation se situe dans la nuit du 5 au 6 juin, avec la même conséquence. Le débat était interrompu, le gouvernement provisoire quittait le Congrès, suivi par d'autres congressistes qui ne voyaient plus de raison de rester à Tripoli en l'absence d'une partie des acteurs. C'était le début de la « crise de l'été 1962 », qui divisa durablement le Front de Libération Nationale¹². Elle conduisit à une

⁹ HARBI Mohammed, *Le FLN, mirage et réalité*, p. 340.

¹⁰ HARBI Mohammed, *Le FLN, mirage et réalité*, pp. 292-293.

¹¹ HARBI Mohammed, *Le FLN, mirage et réalité*, pp. 340-345.

HAROUN Ali, *L'Été de la discorde, Algérie 1962*, pp. 27-29.

¹² MOHAND-AMER Amar, *La Crise du Front de libération nationale de l'été 1962*, 370 p.

division au sein des directions et entre les différentes wilayas, en faveur de l'État-Major ou du GPRA, qui tourna par endroits à l'affrontement armé¹³. Le conflit ne s'apaisa qu'en septembre 1962, avec la formation d'un gouvernement dirigé par Ben Bella.

Les membres du Comité directeur des Oulémas face aux divisions du FLN

En 1962, les membres du Comité directeur de l'Association des Oulémas, qui n'avait alors plus d'existence formelle, n'étaient plus que vingt-quatre. Al-Tabassī, Būšamāl et al-Zammūšī étaient morts pendant la guerre d'indépendance. Parmi les vivants, la plupart des membres de l'AOMA qui étaient restés en Algérie pendant la guerre d'indépendance avaient subi de longues périodes d'emprisonnement ou de résidence surveillée. Certains avaient été libérés entre 1958 et 1960 et avaient mené une vie limitée à une action locale, autour d'activités à la mosquée et, quand ils le pouvaient, d'enseignement, jusqu'à la fin de la guerre. Parmi eux, on compte 'Abd al-Laṭīf Suṭānī et Aḥmad Saḥnūn à Alger, Abū Bakr al-Ḥāḡḡ 'Īsā à Laghouat, al-Mawlūd al-Naḡḡār à Grarem près de Mila, Muḥammad al-Ṭāhir Sāḥlī à Jijel ou al-Habrī al-Maḡḡāwī dont l'école et le magasin avaient été fermés à Remchi¹⁴. D'autres ne furent libérés qu'en mars 1962 ; il s'agit de 'Alī al-Maḡribī, Muḥammad al-Ṣabbūkī, Aḥmad Ḥammānī, 'Abd al-Qādir al-Yāḡūrī, Sa'īd Ṣaḥlī qui était en résidence surveillée à Oran depuis 1960, tout comme al-Ġilālī al-Fārisī à Chlef, et Muḥammad al-Ṣāliḥ ibn 'Atīq qui fut ensuite placé en résidence surveillée à Blida jusqu'à la proclamation de l'indépendance en juillet.

Comme nous l'avons vu, quelques membres du Comité directeur avaient suivi des directives du FLN ou avaient tenté d'échapper à une arrestation certaine en quittant l'Algérie pendant la guerre d'indépendance. Dans le courant de l'année 1962, ils furent six membres du Comité directeur à rentrer en Algérie, tandis que trois autres prolongeaient leur séjour à l'étranger. Le cheikh al-Na'īmī se trouvait au Moyen-Orient, où il poursuivait un voyage entrepris pour se rendre au pèlerinage (*ḥāḡḡ*) en 1961 : il rentra en Algérie fin 1962 ou début 1963. Il y avait retrouvé Ibn al-Ṣayḥ al-Ḥusayn (le cheikh al-'Abbās), qui représentait le FLN en Arabie saoudite, et dont la mission fut renouvelée à l'indépendance. 'Abd al-Waḥḥāb ibn

¹³ Voir à ce sujet HARBI Mohammed, *Le FLN, mirage et réalité*, Paris, Éditions J.A., 1980, pp. 345-362.

MOHAND-AMER Amar, *La Crise du Front de libération nationale de l'été 1962*, 370 p.

¹⁴ Les informations biographiques, qui m'ont permis de constituer une base de données sur le dernier Comité directeur, ont été rassemblées à partir du travail de Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā', des biographies et autobiographies des cheikhs, et de diverses sources secondaires. Cf *Infra*, introduction.

Manṣūr, quant à lui, s'était installé au Maroc pendant la guerre de libération et y conduisit une grande partie de sa carrière ensuite. Les relations que les uns et les autres avaient tissées au sein du FLN déterminèrent leur retour. Aḥmad Ḥusayn rentra de Tunis où il s'était engagé dans le FLN, auprès de 'Abd al-Raḥmān Šībān, son collègue enseignant de l'Institut Ibn Bādīs. Le cheikh Ḥayr al-Dīn, lui aussi responsable du FLN, rentra du Maroc, de même que Ḥamza Būkūša qui était parti pour le Yémen en 1957, après son emprisonnement en Algérie au début de la guerre. Le retour des responsables du Caire enfin, Aḥmad Tawfiq al-Madanī et le cheikh al-Ibrāhīmī, prit une importance symbolique avec la crise que traversait le FLN.

Des pressions politiques égyptiennes notamment furent exercées sur le cheikh al-Ibrāhīmī pour qu'il rejoigne Ben Bella au Maroc à l'été 1962, et qu'il lui apporte ainsi, par sa seule présence à ses côtés lors de l'entrée en Algérie, soutien et légitimité. Ahmed Taleb-Ibrahimi raconte ainsi dans ses mémoires qu'il fut informé par une lettre de son père, à l'été 1962, de la proposition qui lui avait été faite par les services secrets égyptiens :

Le Raïs (le Président Nasser) met à votre disposition un avion spécial qui vous conduira au Maroc où se trouve déjà Benbella. De là, vous rentrerez en Algérie à ses côtés, à bord d'une voiture découverte qui vous mènera d'Oujda à Tlemcen.¹⁵

Pendant la guerre, al-Ibrāhīmī n'avait pas de fonction représentative officielle au sein du FLN. Il constituait toutefois un repère symbolique fort dans les États arabes et musulmans, ce qui avait permis de recueillir des fonds pour le Front. Alors que le cheikh al-Ibrāhīmī, qui avait déjà plus de soixante-dix ans, avait été marginalisé dans les dernières années de la guerre par le chef d'État égyptien et par les représentants du FLN au Caire¹⁶, sa présence aux côtés du protégé de Nasser avait revêtu une importance capitale à leurs yeux, dans le conflit qui divisait le Front de Libération. Le cheikh al-Ibrāhīmī refusa pourtant cette proposition :

Tous les protagonistes de cette crise algérienne étant mes enfants, je ne puis prendre position pour l'un contre l'autre. Si j'ai un mot à dire, à mon âge et dans ma position, c'est un appel à l'unité des rangs pour sauver l'Algérie d'une fracture funeste.¹⁷

Bien inséré dans la vie du Caire, le cheikh y avait une place importante du fait du travail d'information et d'échange qu'il avait entrepris auprès des États arabes et musulmans

¹⁵ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol. 1, pp. 161-162.

¹⁶ Voir le chapitre 4.

¹⁷ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol. 1, pp. 161-162.

dès le début des années 1950¹⁸. Il participait à des institutions littéraires – il était devenu membre actif de l'Académie de langue arabe du Caire en mars 1962¹⁹ – et politico-religieuses. Il fut l'un des seuls à participer à la fois à l'Académie des études islamiques (créée par l'Égypte) et à la Ligue Islamique mondiale (créée par l'Arabie saoudite), deux organisations internationales concurrentes, à une époque où le conflit de leadership entre l'Égypte et l'Arabie saoudite battait son plein, au Yémen notamment²⁰. Al-Ibrāhīmī détenait donc, du Caire, une légitimité certaine et ne cherchait pas forcément, à l'été 1962, à sortir de cette position d'arbitre pour se placer dans le paysage politique algérien.

Ces manœuvres obligèrent toutefois le cheikh à envisager un retour rapide en Algérie, dans l'espoir d'apaiser le conflit interne qui déchirait le FLN. Une interview publiée le 5 juillet 1962, jour de la proclamation officielle de l'indépendance algérienne, dans le journal égyptien *al-Ġumhuriyya*, témoigne de son inconfortable position :

« Si le conflit se poursuivait... J'irais là-bas... en Algérie... Je les rencontrerai personnellement un par un... Ce sont mes enfants... Ils ne veulent pas, bien sûr, que leur patrie (*waṭan*) se déchire... Oui, j'irai (*innanī sa-adhabu*)... Je ne vais pas rester inactif... Je ne vais pas hésiter... Je les aime tous. »²¹

L'article dans *al-Ġumhuriyya* décrit le cheikh comme un homme de soixante-treize ans, qui a milité pour l'indépendance de l'Algérie depuis les années 1930, qui a subi la prison, l'exil et la torture, et qui souffre de diverses maladies (« diabète, nerfs, rhumatismes, [problèmes de] vue »). Il rappelle l'importance de l'action du cheikh en faveur de la langue arabe. Avant de transcrire l'interview elle-même, qui porte sur le combat du cheikh en faveur de l'islam et de la langue arabe en Algérie depuis les années 1920, le journaliste Ġamāl Salīm raconte les conditions de l'entrevue, la lassitude du cheikh, son attention portée sur la radio allumée, et le téléphone qui sonne : « Oui je vais aller les voir... Pour que j'aie les voir [il retranscrit l'expression en dialecte : *bīš amši l-hum*]... là-bas. » Le journaliste croit comprendre que les

¹⁸Voir le chapitre 3.

¹⁹ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol. 1, p. 159

²⁰ SCHULZE Reinhard, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert*, pp. 181 et suiv.

Les intérêts égyptiens et saoudiens pesèrent lourdement sur la guerre civile au Yémen entre 1962 et 1970.

²¹ SALĪM Ġamāl, « *Al-šayḥ al-Ibrāhīmī yu 'linu : sa'adhabu ilā l-Ġazā'ir ḥattā lā yatamazzaqu waṭanī!* (Le cheikh al-Ibrāhīmī annonce : J'irai en Algérie pour que mon pays ne se déchire pas !) », *al-Ġumhuriyya*, Le Caire, 5 juillet 1962. Reproduit dans *Ātār al-Imām Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī*, vol. 5 (1954-1964), pp. 303-304.

représentants algériens du Caire demandent au cheikh d'intervenir à la radio pour appeler à l'unité les chefs du FLN, « mais lui ne veut qu'aller les voir ». Le cheikh ne rentra pourtant en Algérie qu'en octobre 1962²², soit après la formation du gouvernement et de l'Assemblée constituante.

Aḥmad Tawfīq al-Madanī, pour sa part, avait dès ses débuts dans l'AOMA un profil plus politique que celui du cheikh al-Ibrāhīmī. Ministre du GPRA entre 1958 et 1960, il fut le chef de la mission diplomatique algérienne auprès de la République Arabe Unie²³ et le délégué permanent de l'Algérie auprès de la Ligue des États arabes à partir de février 1960²⁴. Il fut donc impliqué plus avant dans la crise du FLN. Ses mémoires montrent sa proximité avec Ben Bella. Par exemple, il raconte que Ben Bella fut le seul à le soutenir lorsque le « groupe des cinq »²⁵, tout juste libéré par la France, se rendit en Égypte pour une série de visites officielles aux pays ayant soutenu l'Algérie, en Irak, en Syrie et au Koweït, et que Aḥmad Tawfīq al-Madanī insista auprès d'eux pour ajouter l'Arabie saoudite à la liste des visites officielles de la délégation du FLN. Al-Madanī fréquentait régulièrement le roi saoudien dans le cadre des réunions de la Ligue des États arabes. Khider, Aït Ahmed et Bitat s'y opposaient fermement parce qu'ils contestaient la politique saoudienne, malgré le soutien du royaume à la cause algérienne²⁶. À l'annonce de l'indépendance de l'Algérie, l'Arabie saoudite offrit pourtant une somme importante à al-Madanī pour l'Algérie, en soutien au nouvel État²⁷. C'est du moins ce que raconte al-Madanī dans ses mémoires.

Aḥmad Tawfīq al-Madanī, en tant que représentant de l'Algérie à la Ligue arabe, devait faire inscrire officiellement le pays indépendant comme membre de la Ligue. Il lui fallait pour cela une demande écrite du gouvernement. Mais à qui s'adresser, à la mi-juillet 1962 ? Après avoir rendu visite à Ben Khedda à Alger dans un premier temps, il se rallia au Bureau politique (groupe de Tlemcen) à la mi-juillet 1962 :

²² TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol. 1, p. 165.

²³ La République Arabe Unie fédérait l'Égypte et la Syrie entre 1958 et 1961.

²⁴ AL-MADANĪ Aḥmad Tawfīq, *Ḥayāt kifāh*, vol. 3, p. 731 et suivantes.

²⁵ Le « groupe des cinq » regroupe Ahmed Ben Bella, Mohamed Khider, Hocine Aït-Ahmed, Mohammed Boudiaf et Mostefa Lacheraf, représentants FLN dont l'avion avait été détourné le 22 octobre 1956 par les autorités françaises, alors qu'ils se rendaient du Maroc à Tunis.

²⁶ AL-MADANĪ Aḥmad Tawfīq, *Ḥayāt kifāh*, vol. 3, pp. 817-818.

²⁷ AL-MADANĪ Aḥmad Tawfīq, *Ḥayāt kifāh*, vol. 3, p. 823.

Je dis : Non, seul le Bureau (*dīwān*) politique est le pouvoir légitime. C'est le porte parole de l'armée, et son plus haut gradé est avec lui, al-Huwwārī Būmadyān, que le gouvernement d'Ibn Ḥadda accusa d'avoir abandonné son poste. Il est le porte-parole du Front et a avec lui la plupart de ses hommes.

Il rejoint Tlemcen avec son fils, Muḥammad al-Islām, et demanda à Ben Bella, Boumédiène, Khider, Ferhat Abbas et d'autres frères qui préparaient leur entrée à Alger, en passant par Oran, de rédiger la demande officielle d'adhésion de l'Algérie à la Ligue des États arabes. Il repartit ensuite au Caire pour faire enregistrer cette demande et poursuivre ses activités, jusqu'en septembre 1962.

En dehors des personnalités les plus connues, dont le parcours est bien documenté, les cadres de l'Association se retrouvèrent plus ou moins liés à l'été 1962 à ces manœuvres pour le pouvoir, en tant que membres du Front de Libération. Plusieurs anciens enseignants de l'Institut Ibn Bādīs se rapprochèrent de Ben Bella après le Congrès de Tripoli. Il s'agit notamment de Ḥayr al-Dīn, Na'īm al-Na'īmī, Aḥmad Ḥusayn, tous trois membres du Comité directeur de l'AOMA en 1956, ou encore Ibrāhīm Mazhūdī et 'Abd al-Raḥmān Šībān, figures charismatiques des enseignants de l'Institut et membres de la Commission de l'enseignement de l'AOMA²⁸.

Selon Amar Mohand-Amer, ces membres de l'AOMA avaient été convaincus par Ferhat Abbas. Celui-ci poursuivait avec les Oulémas des relations privilégiées, nouées avant la guerre d'indépendance²⁹. Ils furent certainement convaincus aussi par le discours volontariste de Ben Bella et de ses camarades en faveur d'une Algérie arabe et musulmane, qu'ils tentaient eux-mêmes de défendre au sein du FLN.

²⁸ MOHAND-AMER Amar, *La Crise du Front de libération nationale de l'été*, p. 156.

²⁹ Voir la partie I.

1.2 Le projet de Constitution de l'Algérie souveraine : définir l'identité nationale

Si les débats autour du texte programmatique avaient moins passionné les participants au Congrès de Tripoli que les discussions autour du Bureau politique, le cheikh Ḥayr al-Dīn avait pourtant tenté de porter des propositions de fond sur l'identité arabe et musulmane de l'Algérie à cette occasion. Selon Amar Mohand-Amer, Ḥayr al-Dīn, Vice-Président de l'AOMA depuis 1951 et membre du Conseil National de la Révolution Algérienne (CNRA), aurait présenté un projet qui défendait la vision de l'Association pour l'Algérie indépendante : arabisation de l'enseignement et de l'administration publique, et enseignement de l'islam à l'exclusion de toute autre religion à l'école³⁰. Le cheikh Ḥayr al-Dīn ne l'évoque pas dans ses mémoires.

Ben Bella à l'été 1962 : aller de l'avant dans une Algérie arabe et musulmane

La coalition réunie autour de Ben Bella se voulait justement le « parti de la restauration arabo-musulmane, rassemblant ceux qui lient leur avenir à la refonte de la société pour garantir un pouvoir qui ne peut s'ancrer dans l'ancienne »³¹. Dans la première interview qu'il accorda après sa libération³², en avril 1962, Ben Bella mettait l'accent sur cette identité arabe et musulmane de l'Algérie, sur l'unité du Maghreb et la lutte contre le sous-développement³³. Si ces « coalitions de principe ne renvoient pas à des divisions sociales claires », Mohammed Harbi souligne toutefois que le GPRA était plutôt soutenu par « les individus, les groupes sociaux et les appareils (diplomatie, information, police politique) capables de s'intégrer à l'ancienne société sans bouleversement radical parce que leur culture et leur expérience sociale les sensibilisent au modèle occidental »³⁴. Par « ancienne société », Harbi induit que la tendance qui s'opposa au GPRA entendait révolutionner les catégories préétablies, contrairement aux notables, bilingues, qui soutenaient le GPRA.

³⁰ MOHAND-AMER Amar, *La Crise du Front de libération nationale de l'été 1962* p. 106.

³¹ HARBI Mohammed, *Le FLN, mirage et réalité*, p. 340.

³² Ben Bella faisait partie des cinq dirigeants arrêtés lors du détournement de leur avion par les services secrets français le 22 octobre 1956 et emprisonnés en France jusqu'aux Accords d'Évian, en mars 1962.

³³ Interview au journal tunisien *Al-Ṣabāḥ*, reprise par le journal *Combat* du 2 avril 1962, p. 2, cité par MOHAND-AMER Amar, *La Crise du Front de libération nationale de l'été 1962*, p. 62.

³⁴ HARBI Mohammed, *Le FLN, mirage et réalité*, p. 340.

Gilbert Meynier en est ainsi venu à questionner le terme de « révolution », qui s'est imposé en Algérie pour qualifier la guerre d'indépendance. L'historien estime que dans le projet « révolutionnaire » du FLN, seule la domination coloniale était remise en cause. Il s'agissait bien en cela d'une guerre de libération nationale. Quant à la révolution de la société, le FLN ne se donna pas les moyens de la mener : il ne prépara pas un programme politique clair qui bouleversa l'ordre établi de domination sociale au sein même de la société algérienne.

Il n'y eut en effet guère, en Algérie, de volonté de changer au fond la société, parfois même au contraire. Il n'y eut pas d'utopie constructive au-delà naturellement du combat libérateur contre le dominateur étranger.³⁵

Il peut paraître étonnant que des hommes comme Ferhat Abbas ou comme Ḥayr al-Dīn, dont on a vu qu'il avait entretenu des contacts avec le gouvernement français en 1955³⁶, qui avaient tous deux toutes les possibilités de s'intégrer à « l'ancienne société », se soient rangés du côté de Ben Bella. Ces deux personnalités avaient toutefois défendu l'enseignement de l'arabe et l'indépendance de l'islam pendant la colonisation. Au moment de faire un choix entre deux camps issus du même mouvement national, les stratégies des deux hommes s'imprégnaient autant de leur position sociale et de leur patrimoine culturel, que des possibilités de participer à la conduite de l'Algérie indépendante. Dans ses Mémoires publiés en 1984, Ferhat Abbas mentionne l'accord passé fin juin 1962 « avec les Oulémas se trouvant à Tunis », parmi lesquels se trouvaient probablement 'Abd al-Raḥmān Šībān et Aḥmad Ḥusayn :

Après la réunion de Tripoli, nous nous réunîmes avec les Oulémas se trouvant à Tunis. Ils étaient d'anciens élèves de Ben Badis. Sur l'essentiel nous étions d'accord. L'Algérie musulmane avec sa culture, sa langue, son style de vie, son économie devait resurgir de la défaite du régime colonial et renaître à la vie, sans renier ce que la France avait semé chez nous de progrès scientifique et technique. Nous nous interdisions un retour en arrière, aux mœurs du Moyen Âge, au tribalisme et au régionalisme.³⁷

³⁵ MEYNIER Gilbert, « La « révolution » du FLN (1954-1962) », in BRUN Catherine (dir), *Guerre d'Algérie : les mots pour la dire*, Paris, CNRS Éditions, 2014, pp. 141-165. Cet article avait été auparavant publié dans la revue algérienne *Insaniyat* en 2004.

³⁶ Voir le chapitre 4.

³⁷ ABBAS Ferhat, *L'Indépendance confisquée*, pp. 50-51.

Le discours sur l'association entre valeurs islamiques et progrès scientifique est le discours classique du réformisme musulman. Si le « tribalisme » et le « régionalisme » sont condamnés par 'Abbās, comme ils l'étaient par le nationalisme arabe en plein essor, c'est aussi parce qu'il écrit *a posteriori*, et qu'il tente de justifier leur choix de l'époque à partir de ce qui s'est passé après juin 1962. Soit l'opposition à la prise de pouvoir de Ben Bella et ses compagnons par le groupe de Tizi Ouzou (Mohammed Boudiaf et Krim Belkacem), puis le conflit ouvert en 1963 par le Front des Forces Socialistes (FFS), qui se définissait comme un mouvement socialiste, et non pas berbère, mais fut identifié comme tel parce qu'il fut créé à Tizi Ouzou, bénéficiant d'un ancrage régional fort en Kabylie³⁸.

Aux rivalités de pouvoir pour accentuer les oppositions au sein du FLN se superposa la question de la définition de soi. Ces différentes visions du monde se confrontèrent notamment lors de l'élaboration du projet de Constitution, pour laquelle les débats s'enflammèrent dès l'été 1962, en pleine crise politique. Après la proclamation officielle de l'indépendance, le 5 juillet 1962, les débats autour des valeurs et du projet politique du FLN se poursuivirent tout au long de l'été 1962. La priorité était l'élaboration d'un projet de Constitution qui serait discuté par l'Assemblée constituante, qui fut élue en septembre 1962. Il s'agissait de définir l'identité nationale de l'Algérie telle qu'elle apparaîtrait dans son texte fondamental.

Ce nouvel État dont « l'épopée fondamentale »³⁹ était la guerre contre la colonisation – entamée au XIXe siècle avec des figures de la résistance comme l'Émir 'Abd al-Qādir et jalonnée par les massacres du 8 mai 1945, que la guerre de libération nationale serait venue clore – avait construit son patrimoine sur des chants patriotiques de résistance, en arabe et en kabyle. Les chants patriotiques les plus diffusés depuis la guerre de libération furent toutefois des compositions en arabe. On pense à *Min Ġibālina*, chantée par les Scouts Musulmans avant même la guerre d'indépendance, comme *Ša 'b al-Ġazā'ir muslim*, mise en musique d'un poème d'Ibn Bādīs ou au chant qui devint l'hymne national en 1963, *Qassamān*, à partir d'un poème composé par Mufdī Zakāriyā. La culture de la guerre de libération a ainsi concouru à

³⁸ DAGORN Jean-Baptiste, *Le Mouvement Culturel Berbère de Kabylie*, 180 p. et SERIDJ Mélinda, *L'insurrection du Front des Forces Socialistes*, mémoire de Master sous la direction de Pierre Vermeren, Université Sorbonne Paris 1, 2014, n. p., 113 p.

³⁹ Cf. THIESSE Anne-Marie, *La création des identités nationales*, Paris, Seuil, 1999, pp. 113-132.

cristalliser l'identité arabe et musulmane de l'Algérie. Slimane Benaïssa a tenté d'analyser ce processus de fascination par l'arabe littéral lors de la révolution :

La subversion avait besoin d'un nouveau lexique qui lui était propre comme lieu de reconnaissance. Ces mots empruntés à l'arabe classique [comme *tawra* et *ğabha*] construisaient le rêve algérien et camouflaient ses cauchemars.⁴⁰

Cette conception qui valorisait l'arabité à la sortie de la guerre d'indépendance fut défendue par les dirigeants du FLN dans les débats sur le projet de constitution de l'Algérie indépendante.

Il s'agissait de trouver autour de quelles valeurs l'Algérie allait se rassembler et se définir collectivement. L'histoire de l'Algérie et le choix du modèle républicain, entériné dès la guerre d'indépendance avec la formation d'un Gouvernement Provisoire de la République Algérienne en 1958, éliminaient d'office le modèle marocain, qui avait forgé son unité autour de la figure du sultan, chef politique et autorité religieuse, proche des milieux nationalistes indépendantistes, et qui nomma à l'indépendance un gouvernement issu de l'Istiqlāl⁴¹. La lutte pour l'indépendance avait puisé son unité de cette figure symbolique de l'autorité. L'instauration d'une monarchie où le roi représentait aussi l'autorité religieuse suprême fut la continuation d'une histoire marocaine marquée par ce rôle du sultan.

En Tunisie, qui instaura aussi une République, après une transition par la monarchie entre mars 1956 et juillet 1957, Bourguiba avait fait taire au sein du Néo-Destour le courant yousséfiste qui réclamait une indépendance complète et immédiate plutôt qu'une émancipation progressive, négociée par Bourguiba à partir de 1954. Ben Youssef était soutenu par les oulémas de la Zaytūna et défendait l'arabité et l'islam dans son projet de Tunisie indépendante, tandis que Bourguiba mettait en avant le besoin de modernité et de justice sociale⁴². Les débats algériens autour du projet de Constitution en 1962 rejoignirent le conflit apparu au sein du Néo-Destour tunisien sur l'orientation politique du nouvel État : le socialisme, la place de l'islam, la laïcité furent des questions centrales dès 1962.

⁴⁰ BENAÏSSA Slimane, « La Guerre d'Algérie : une « guerre sans nom » ? », p. 168.

⁴¹ ZEGHAL Malika, *Les Islamistes marocains, le défi de la monarchie*, Paris, La Découverte, 2005, pp. 51-57.

⁴² BESSIS Juliette, « La crise de l'autonomie et de l'indépendance tunisienne, classe politique et pays réel », in GALLISSOT René, *Mouvement ouvrier, communisme et nationalismes dans le monde arabe*, Paris, Editions Ouvrières, 1978, pp. 265-292.

Nous l'avons vu, certains Oulémas s'intégrèrent complètement à la vie politique au sein du FLN, comme Ḥayr al-Dīn ou al-Yāğūrī. Ceux-là tentèrent de porter au sein même du parti la vision de société de l'AOMA et l'identité arabe et musulmane de l'Algérie. Ils n'étaient pas les seuls dans cette dynamique : une tendance issue du PPA-MTLD au sein du FLN défendait des orientations islamiques très prononcées. Le groupe de Tlemcen, conduit par Ben Bella, avait donné aux Oulémas des gages quant à l'identité arabe et musulmane de l'Algérie dans les premiers temps de la libération.

Contrairement à ce que l'on pourrait penser, ce ne sont pas les cadres de l'AOMA qui ont été à l'origine d'un projet de constitution islamique à l'indépendance. Les mémoires de Tawfiq al-Šāwī, militant des Frères musulmans en exil au Maghreb dans les années 1950, témoignent de ses tentatives d'imposer un caractère islamique à la jeune République, sans succès. Nous manquons de sources pour cette période, qui nous permettraient de définir l'attitude des principaux membres de l'AOMA face à cette tendance. Toujours est-il que al-Šāwī, qui connaissait pourtant bien les acteurs de l'AOMA, ne fait référence à aucun d'entre eux dans ce passage de ses mémoires. Est-ce parce qu'ils n'avaient pas un poids politique suffisant ? Parce qu'ils ne s'intéressaient pas à la question, pour certains, occupés à retrouver leurs familles et à stabiliser leur situation économique ? Peut-être est-ce lié aussi aux contacts noués par al-Šāwī directement avec les représentants du FLN lorsqu'il résidait au Maroc, et parmi eux en premier lieu Chawki Mostefai (Šawqī Muṣṭafāy) et Mohammed Khider, puis Ahmed Ben Bella à partir de 1956⁴³. Ils étaient assez proches pour que Ben Bella invite al-Šāwī à rejoindre Alger avec eux, à partir de Tlemcen, début septembre 1962. L'Égyptien apprit toutefois plus tard qu'il prenait ainsi la place du cheikh al-Ibrāhīmī, encore au Caire, qui avait refusé de rejoindre Tlemcen⁴⁴.

Tawfiq al-Šāwī raconte dans ses mémoires qu'il lutta auprès du FLN pour que la nouvelle République soit qualifiée d'arabe et islamique, face aux « aux socialistes et aux nasséristes »⁴⁵. La répression par Nasser des Frères musulmans à partir d'octobre 1954

⁴³ AL-ŠĀWĪ Tawfiq Muḥammad, *Mudakkirāt niṣf qarn*, pp. 329-332.

⁴⁴ AL-ŠĀWĪ Tawfiq Muḥammad, *Mudakkirāt niṣf qarn*, p. 352.

⁴⁵ AL-ŠĀWĪ Tawfiq Muḥammad, *Mudakkirāt niṣf qarn*, p. 331.

marque évidemment les conceptions idéologiques d'al-Šāwī. De l'extérieur, il ne voit que deux camps. Le premier est celui des forces influencées par l'extérieur, qui défendent les intérêts de la France et de l'Égypte de Nasser (socialistes, francophones, négociateurs d'Évian), auxquels Ben Bella lui paraît trop attentif. Il le soupçonne de s'être compromis lors de son emprisonnement en France en 1961-1962⁴⁶. Parmi eux, Ferhat Abbas est en ligne de mire de l'Égyptien, qui en dresse un portrait caricatural de francisé en s'appuyant sur la polémique de 1936 avec Ibn Bādīs⁴⁷. L'autre camp qu'il décrit est celui qui défend l'identité islamique de l'Algérie, soit celui des Frères musulmans, qu'il fait aussi apparaître comme le courant endogène au Maghreb, bien que ceux qui partagent son combat soient peu nombreux dans son récit, parmi les dirigeants du FLN. Sa conception très idéologique de l'identité algérienne est conditionnée par son appartenance aux Frères musulmans, qu'il perçoit comme les seuls à combattre les intérêts impérialistes dans les pays arabes et musulmans⁴⁸.

Dans ce contexte, les débats autour de la Constitution étaient un enjeu majeur pour al-Šāwī, qui tenta de mobiliser ses contacts algériens du FLN sur la question, sans grand succès. Seul al-Sa'īd Muḥammadī (Mohammedi Saïd ; 1912-1994), membre du Bureau politique, fut son allié, et exclusivement sur la question de l'islam. Se définissant comme Berbère, il ne pouvait pas défendre l'arabité, lui-dit-il, parce que « certains représentants des Berbères » s'y opposeraient⁴⁹. Nous reviendrons plus loin sur cette question de la berbérité et de l'arabité, fondamentale en Algérie. al-Sa'īd Muḥammadī intervint publiquement dans le débat consacré à la définition de la nouvelle République, pour y faire ajouter la qualification d'« islamique ». Tawfiq al-Šāwī, qui assistait à la séance, raconte la scène :

J'étais assis à la tribune des invités d'honneur (*šurfat al-zuwwār*) dans la salle de l'Assemblée nationale (*al-mağlis al-waṭanī*), j'écoutais les discussions que Muḥammadī Sa'īd [sic] avait soulevées à l'Assemblée nationale (*al-ğam'iyya al-waṭaniyya*). Il y avait à côté de moi un diplomate français, qui espionnait tout (*yaršudu kulla šay'*). 'Abbās Farḥāt présidait la séance, il présenta le texte de la déclaration dans la forme souhaitée par le bureau politique. Muḥammadī Sa'īd demanda la parole et dit : « Je propose d'ajouter à la République d'Algérie qu'elle soit islamique (*islāmiyya*) ». Un des francisés (*al-mutaḥarnisīn*) l'interrompit et dit « L'Algérie, ce n'est pas le Yémen ».

⁴⁶ AL-ŠĀWĪ Tawfiq Muḥammad, *Mudakkirāt niṣf qarn*, p. 335.

⁴⁷ Voir le chapitre 1.

⁴⁸ AL-ŠĀWĪ Tawfiq Muḥammad, *Mudakkirāt niṣf qarn*, p. 332.

⁴⁹ AL-ŠĀWĪ Tawfiq Muḥammad, *Mudakkirāt niṣf qarn*, p. 360.

Tout le monde se tut !! Personne parmi les présents ne commenta pour le soutenir ou s'y opposer. 'Abbās Farḥāt passa au vote et à l'ordre du jour comme s'il n'avait rien entendu, et le sujet s'arrêta là.

Cet échec marqua la fin de l'activisme de Tawfīq al-Šāwī en faveur d'une République islamique en Algérie. L'extrait cité montre, avec la présence de cet observateur français qualifié d'espion, l'obsession de Tawfīq al-Šāwī pour l'influence et la manipulation de la France sur l'Algérie. Il assimile régulièrement dans ses mémoires les Français, les francisés et les francophones. L'utilisation du terme « *mutafarnisīn* » dans l'extrait cité doit être rapprochée des *mutafarniḡūn* (Européanisés) que les penseurs musulmans du Moyen-Orient brocardaient au début du XX^{ème} siècle⁵⁰. Persuadé de l'influence de la France dans les affaires algériennes, par le biais de Ferhat Abbas et de Ben Bella lui-même, il raconte pourtant par la suite que Khider soutenait sa vision au sein du Bureau politique du FLN⁵¹. Il faut pourtant rappeler que Khider, en octobre 1955, raillait les « vieux enturbannés » de l'AOMA dans un échange avec Abane Ramdane⁵². L'opposition entre Ben Bella et Khider, dont la relation se dégrade entre 1962 et 1964, jusqu'à la participation de Khider à une conférence de l'association *al-Qiyam al-islāmiyya* (les valeurs islamiques) sur laquelle nous reviendrons plus loin, fait l'objet d'un chapitre des Mémoires d'al-Šāwī. Dans les années 1990, les membres de cette tendance islamique du FLN dont on observe la naissance en 1962 fut surnommée les « barbes-FLN »⁵³.

Les mémoires d'al-Šāwī ne témoignent pas de l'existence de relations particulières entre ce dernier et les anciens membres de l'AOMA. Il ne mentionne pas, par exemple, qu'une partie d'entre eux s'était manifestée au nom des « Ulémas de l'islam et de la langue arabe » en août 1962, pour s'opposer au programme proposé par la Fédération de France.

⁵⁰ Voir YASUSHI Kosugi, « Al-Manār Revisited », in HISAO Komatsu, YASUSHI Kosugi, DUDOIGNON Stéphane, *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, transformation, communication*, Londres / Cambridge, Routledge / Cambridge University Press, 2006, p. 24.

Et LAUZIÈRE Henri, *The Making of Salafism*, New-York, p. , note 105.

⁵¹ AL-ŠĀWĪ Tawfīq Muḥammad, *Mudakkirāt niṣf qarn*, p. 371.

⁵² Voir le chapitre 4.

⁵³ HAMDĪ Mohamed, « Les Barbéfélènes », *Révolution africaine*, 25 août 1989. Cité par ROUADJIA Ahmed, *Les frères et la mosquée*, Paris, Karthala, 1990, p. 246.

L'appel, publié dans un journal en français, appelait pourtant à sauvegarder les principes islamiques en Algérie.

L'appel des « Ulémas de l'islam et de la langue arabe »

Lors du Congrès de Tripoli (mai-juin 1962), la Fédération de France du FLN émit un projet de programme, présenté au CNRA, qui prônait une République laïque et socialiste. Dès l'été 1962, la Fédération de France du FLN Elle proposait que les institutions algériennes reposent « sur les principes de la séparation du culte et de l'État », et que l'enseignement religieux soit libre, « dispensé hors des établissements publics »⁵⁴. Ces propositions furent reprises dans *Alger Républicain* le 9 août 1962.

Nous n'avons pas connaissance du positionnement de Ḥayr al-Dīn sur la question après l'été 1962 qu'il évite soigneusement dans ses mémoires, puisqu'il passe directement de l'euphorie de l'indépendance à l'Assemblée constituante en 1963⁵⁵. Mais une tribune en français signée par le cheikh al-Šabbūkī au nom des « Ulémas de l'islam et de la langue arabe », parut en août 1962 dans *la Dépêche d'Algérie*, en réponse au projet porté par la Fédération de France. Nous la reproduisons dans son intégralité, telle qu'elle fut publiée par *l'Annuaire de l'Afrique du Nord* pour l'année 1962⁵⁶. Dans le même numéro de *l'Annuaire* était signalée une « Commission culturelle musulmane », dont nous ne savons rien, qui aurait demandé au même moment au Bureau Politique de « se porter garant du sort de la langue arabe et de l'islam »⁵⁷.

⁵⁴ J.A., « Le projet de programme présenté au CNRA par la fédération de France du FLN », *Le Monde*, n° 5461, 9 août 1962, p. 2.

⁵⁵ ḤAYR AL-DĪN Muḥammad, *Mudakkirāt* vol. 2, pp. 226-230.

⁵⁶ « Documents Algérie », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, année 1962, vol. 1, Paris, Éditions du CNRS, 1964, pp. 712-713.

⁵⁷ GRANAI G., « Chronique sociale et culturelle », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, vol. 1 : 1962, Paris, Éditions du CNRS, 1964, p. 551.

Un appel des Ulémas de l'islam et de la langue arabe au peuple algérien

21 août 1962 (*Dépêche d'Algérie*, 22 août 1962)

Voilà maintenant que tu as achevé la Révolution armée, que tu t'es rassemblé dans tes villes et dans tes villages afin de connaître une nouvelle vie et afin que tu travailles pour l'édification de ton État.

Chaque citoyen est doté d'une responsabilité, du chef de l'État au simple citoyen et doit affronter cette responsabilité. Ainsi, nous devons tous porter notre attention vers notre belle Algérie dans son ère nouvelle et c'est pour étudier et constater où va son évolution. Cette ère nouvelle où se juxtaposent de nombreuses oppositions telles que le bien et le mal, l'éducation et l'ignorance, la foi et la mécréance, où s'opposent les diverses tendances qu'elles soient orientales ou occidentales, modernes ou anciennes, religieuses ou athées et où la nouvelle civilisation, par ses dehors magnifiques constituent pour nous une tentation à nous libérer de tous les liens quelle que soit leur forme.

Depuis longtemps le peuple a connu cette oppression, se révolta et obtint la victoire : cependant nous voici à la fin de ce dur combat et il nous faut dresser un bilan et tracer une nouvelle voie.

Mais au moment de dresser ce bilan, la première question qui se pose, c'est celle-ci : « Pourquoi avons-nous fait la révolution ? »

Si cette question était posée à un certain nombre de gens, les réponses bien que pleines de sens seraient toujours très diverses.

« Nous nous sommes révoltés parce que nous étions opprimés et que nous avons refusé de subir l'humiliation, ou bien parce qu'on nous a asservis et nous avons voulu la souveraineté ou bien parce que nos esprits ont mûri et nous ne voulons pas de la fausse liberté. »

En conclusion de toutes ces réponses : Nous étions malheureux, nous nous sommes révoltés afin d'être heureux. Mais s'agit-il là d'une réalité ? Est-il vrai que nous nous sommes révoltés uniquement dans le but de jouir de la liberté véritable, de la science et du bien-être ?

Certaines gens affirment que c'est là la réalité.

Nous avons atteint notre but. Que peut-on espérer d'autres après avoir acquis la souveraineté totale ?

Quant à nous, nous disons non à tout cela. Notre but suprême n'est pas atteint. Certains de nos frères désirent conduire le peuple vers ces buts. La démocratie, le socialisme, l'édification de l'État sur une base ouvrière ! tout ceci est beau et doit être réalisé, cependant il existe d'autres objectifs plus beaux vers lesquels le peuple devrait être conduit.

Supposons que leurs idées soient admises, que notre peuple devienne socialiste sans classes distinctes et que chacun de nous vive dans l'aisance, possédant sa maison, sa voiture et son capital... Est-ce que tous ces objectifs pour lesquels nous nous sommes révoltés ont été atteints ? Certaines gens répondent affirmativement et nous, nous disons non, car en réalisant ces actes nous trouvons des individus et non un peuple.

Cependant nous avons besoin de faire distinguer la personnalité de l'Algérie et de l'édifier à nouveau. Et quel sens peut-on donner à l'indépendance si notre personnalité n'est pas indépendante. Que de peuples sont indépendants, mais chaque peuple se distingue de l'unité par son originalité qui lui permet d'avoir une place tout à fait particulière dans ce monde. S'il arrive que cette originalité disparaît, tous les individus seraient alors comme des poissons sous l'eau. Ainsi l'Algérien, le Français, l'Espagnol et le Grec se ressembleraient sur cette terre qui deviendrait ainsi un pays international.

A tout cela nous nous opposons. Nous sommes Algériens et cela veut dire que nous sommes un peuple ayant une personnalité propre.

Cette personnalité apparaît dans sa religion, dans sa langue, dans ses mœurs, dans sa tradition, enfin dans son histoire.

Quant au pain, la liberté et le travail, ils ne peuvent nous distinguer des autres peuples. Voilà pourquoi nous protestons énergiquement contre la déclaration émanant de la Fédération de France du Front de Libération Nationale où cette Fédération demande la laïcité de la constitution algérienne. Nous considérons que cette déclaration dénie les principes mêmes de notre révolution et le Front de Libération nationale oublie l'engagement qui a été fait à l'égard de nos martyrs et constitue une atteinte à l'Islam dans ce pays musulman, et à la dignité de tout peuple.

En conséquence, nous demandons à tous les responsables et aux membres du Bureau politique en particulier de sauvegarder nos principes islamiques, comme nous adjurons tout le peuple de se montrer vigilant durant toute cette époque transitoire et de barrer la route à quiconque essaie de porter atteinte à nos idéaux.

P. les Oulémas de l'Islam et de langue arabe

M'Hamed CHEBOUKI⁵⁸

⁵⁸ AL-ŠABBŪKĪ M'hamed, au nom des « Ulémas de l'islam et de la langue arabe », *La Dépêche d'Algérie*, août 1962, reproduit dans « Documents Algérie », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, année 1962, vol. 1, Paris, Éditions du CNRS, 1964, pp. 712-713.

L'appellation « Ulémas de l'islam et de la langue arabe » pose une question majeure : qui sont ceux qui se définissent comme tel en août 1962 ? Si les Oulémas dans cette tribune défendaient l'arabité de l'Algérie, ils le faisaient toutefois en langue française. L'appel fut publié uniquement en français. On sent pourtant à différentes tournures, maladroitement ou calquées sur une tournure arabe, qu'il est traduit de l'arabe⁵⁹. Le choix même de faire publier la tribune des « Oulémas pour l'islam et la langue arabe » dans *La Dépêche d'Algérie*, journal francophone fondé au lendemain de la Première Guerre mondiale et propriété de colons influents, favorable au putsch des généraux en 1961⁶⁰, peut surprendre. Il faut toutefois savoir qu'« au premier jour de l'Indépendance, [c'était] le seul organe de presse paraissant dans la Capitale ». Il réussit à se maintenir dans le paysage journalistique algérien à l'indépendance, avec des ventes bien supérieures aux autres titres disponibles en Algérie en 1963, avant la nationalisation de la presse en septembre 1963⁶¹. Le choix de la langue de diffusion tient donc en partie au journal qui était en mesure de diffuser le plus largement possible cet appel, mais peut-être aussi au fait que la proposition de la Fédération de France du FLN avait été elle-même diffusée en français. Au-delà même des militants de la métropole, la langue du FLN était en effet bien souvent le français⁶².

⁵⁹ Par exemple : « nous ne voulons pas de la fausse liberté » (on attendrait plutôt d'une fausse liberté ou de cette fausse liberté), « depuis longtemps le peuple a connu cette oppression, se révolta et obtint la victoire » (le passage du passé composé au passé simple) ou encore « Que de peuples sont indépendants, [...] s'il arrive que cette originalité disparaît, tous les individus seraient alors comme des poissons sous l'eau ».

⁶⁰ Les généraux Challe, Zeller, Jouhaud et Salan organisèrent un putsch de l'armée à Alger le 22 avril 1961, et proclamèrent à la radio qu'ils s'engageaient à conserver l'Algérie française, contre « un gouvernement d'abandon » qui négociait avec le Front de Libération Nationale. Leur tentative, bénéficiant d'un certain soutien populaire mais de peu de soutiens parmi les militaires, prit fin sur un échec le 25 avril. Voir THENAULT Sylvie, *Histoire de la guerre d'indépendance algérienne*, Paris, Flammarion, 2005, pp. 238-240.

⁶¹ « La présentation « neutre » des nouvelles politiques du pays et de l'extérieur semble avoir joué un grand rôle dans le succès rencontré. Toujours est-il qu'en 1963, *la Dépêche d'Algérie* tirait à 70 000 exemplaires, *la Dépêche de Constantine* à 30 000 et *l'Écho d'Oran* à 25 000 d'où un total de 125 000 ex/jour. Alors qu'*Alger Républicain* ne tirait qu'à 40 000 exemplaires, *le Peuple* à 20 000, *Al Châab* à 10 000 et *la République* à 30 000 d'où un total de 100 000 ex/jour. » AHCENE-DJABALLAH Belkacem, *Aspects du nouvel ordre international de l'information*, Alger, OPU, 1980, pp. 64-70. Citation p. 68.

⁶² Un recueil de correspondances du FLN en témoigne : BELHOCINE Mabrouk, *Le Courrier Alger-Le Caire*, 349 p.

Le signataire de l'appel est Muḥammad al-Šabbūkī (1916-2005). Originaire de Tébessa, proche du cheikh al-Tabassī et membre du Comité directeur de l'AOMA à partir de 1946, il dirigeait la médersa al-Ḥayāt à Chréa jusqu'en 1956, date de sa fermeture par les autorités coloniales⁶³. Figure importante de la région de Tébessa et poète reconnu, il n'appartenait pas au Bureau permanent de l'Association et ne signe d'ailleurs pas au nom de l'AOMA. Tout porte à croire que le cheikh al-Šabbūkī, a pris l'initiative de rédiger un texte pour défendre une vision de l'Algérie indépendante, encouragé par d'anciens collègues enseignants de l'AOMA. Pour al-Hādī al-Ḥasanī, historien et membre de la direction de l'actuelle AOMA :

Les présents dans la capitale se sont regroupés, parmi les membres de l'Association des Oulémas, je ne me souviens plus si l'imam al-Ibrāhīmī était présent ou pas avec eux, l'imam cheikh al-Bašīr, et ils ont publié un communiqué pour s'y opposer [...]⁶⁴

Il est certain que le cheikh al-Ibrāhīmī ne pouvait pas être présent parmi eux puisqu'il était encore au Caire à cette époque là, mais aucune source ne nous permet malheureusement d'établir une liste précise de ce groupe. Al-Ṭāhir Sa'ūd affirme que 'Abd al-Raḥmān Šībān comptait parmi les initiateurs de cet appel avec le cheikh al-Šabbūkī⁶⁵.

Est-ce qu'à la manière de l'aéropage d'al-Azhar, qui avait son centre, aux ordres du pouvoir, et ses périphéries, beaucoup plus perméables aux idées de l'islam politique notamment, ne s'est pas développée à l'indépendance une stratégie double de lutte pour la personnalité algérienne arabe et musulmane : celle qui se menait au sein du FLN et celle qui se jouait dans le débat public ?

Dans leur déclaration, ces « Oulémas de l'islam et de la langue arabe » ne revendiquaient pas l'instauration d'un État islamique régi par la *šarī'a*, ce sur quoi nous reviendrons plus bas. La séparation du culte et de l'État, qu'ils défendaient avec ferveur en contexte colonial, leur était toutefois insupportable dans la perspective de l'Algérie

⁶³ FR ANOM 7SAS/68. Préfecture de Bône, à M. le Ministre de l'Algérie, Alger. Bône, le 10 août 1957. Implantation des Oulama dans le département de Bône. Et FUDALĀ' Muḥammad al-Ḥasanī, *Min a'lām al-iṣlāḥ fī al-Ġazā'ir*, vol. 2, p. 99.

Voir le chapitre précédent.

⁶⁴ Entretien avec El-Hadi el-Hassani, au siège de l'AUMA, le 16 janvier 2014, en arabe.

⁶⁵ SA'UD al-Ṭāhir, *Al-Ḥarakāt al-islāmiyya fī l-Ġazā'ir, al-ġuzūr al-tārīḥiyya wā l-fikriyya (Les mouvements islamiques en Algérie, les racines historiques et intellectuelles)*, Dubaï, Al-Mesbar, 2012, p. 327.

indépendante, qui devait reconnaître l'islam comme inhérent à son identité, selon les discours produits au cours de la guerre de libération. On retrouve ainsi dans cet appel l'importance accordée à la « personnalité » algérienne, thème classique de l'AOMA depuis les années 1930. Jean-Charles Scagnetti a analysé comment le terme de « personnalité » a remplacé dans l'Algérie indépendante celui d' « identité ». Il relève que la définition d'une « personnalité » algérienne « enfantée sous la période coloniale, en réaction à l'occupant et à sa politique de déculturation », plutôt que d'une « identité » telle que la nommaient les Algériens immigrés réunis dans l'Amicale des Algériens en Europe (AAE), « ne pouvait offrir aux Algériens qu'une image caricaturale de leur essence puisque les Européens, les différents groupements berbères en étaient exclus »⁶⁶.

En faisant le choix de cette identité, d'appellation ambiguë, les hommes politiques de l'indépendance espéraient peut-être éviter un déchirement entre les différents éléments de l'entité algérienne et créer ainsi une citoyenneté univoque, jacobine [...].⁶⁷

Cet appel n'est pas une attaque directe envers le socialisme, qu'il ne conteste pas en soi mais dont il estime que les combats sont secondaires par rapport à celui de la personnalité algérienne. Un passage illustre particulièrement cela :

La démocratie, le socialisme, l'édification de l'État sur une base ouvrière ! tout ceci est beau et doit être réalisé, cependant il existe d'autres objectifs plus beaux vers lesquels le peuple devrait être conduit.

À l'été 1962, l'objectif des auteurs de cet appel n'est donc pas d'entrer en confrontation idéologique directe avec le socialisme au sein du FLN, mais bien de manœuvrer pour défendre les valeurs qui leurs semblent fondamentales, au sein d'un paysage politique qui leur était plutôt défavorable. La rhétorique utilisée, avec l'accent porté sur la révolution et la lutte nationale, devait servir à faire passer leurs idées parmi les autres tendances du FLN. Belkacem Benzenine estime que cet appel s'adressait davantage au chef de l'État qu'au peuple algérien en réalité puisque le canal choisi était celui d'un quotidien francophone⁶⁸. Le chef de l'État n'était pas encore Ben Bella en août 1962, mais on comprend le propos de

⁶⁶ SCAGNETTI Jean-Charles, « Identité ou personnalité algérienne ? L'édification d'une algérianité (1962-1988) », *Cahiers de la Méditerranée*, n° 66, 2003, pp. 367-384. En ligne depuis le 21 juillet 2005, consulté le 26 mai 2016. URL : <http://cdlm.revues.org/113>

⁶⁷ SCAGNETTI Jean-Charles, « Identité ou personnalité algérienne ? (...) ».

⁶⁸ BENZENINE Belkacem, « Les Ulémas algériens et leurs positions sous Ben Bella », in MOHAND-AMER Amar et BENZENINE Belkacem (dir), *Le Maghreb et l'indépendance de l'Algérie*, pp. 103-114.

Belkacem Benzenine. C'est un positionnement par rapport aux dirigeants du FLN, en passe de diriger le pays, que cet appel représentait.

L'objectif de la « révolution », hors des principes socialistes défendus par une partie du FLN, était pour ces « Oulémas de l'islam et de la langue arabe » fidèles à la rhétorique de l'AOMA, la reconnaissance de la personnalité algérienne, définie comme ce qui fait qu'un ensemble d'individus constitue le peuple algérien. Ce discours s'était construit en opposition à la colonisation, qui avait voulu assigner une identité musulmane aux « indigènes » par la définition du statut personnel. Ceux-ci s'étaient alors saisis de cette valeur commune, le statut personnel musulman, pour promouvoir leur identité propre, et faire d'une mesure discriminatoire une composante identitaire dont ils étaient fiers. La volonté coloniale de creuser un fossé entre populations arabes et populations berbères, dans l'accès à l'éducation mais aussi par le discours politique⁶⁹, renforça chez les Oulémas l'argument en miroir inversé de l'islam comme ferment d'unité entre Arabes et Berbères en Algérie. C'est l'islam qui serait aux fondements du peuple algérien, arabisé par l'islam après les conquêtes musulmanes.

À ces fondements s'ajoutent dans le texte les « mœurs » et la « tradition », liés à l'islam, ainsi que l'histoire, dont les Oulémas s'étaient emparés dès les années 1930, sous la plume de Mubārak al-Mīlī (1897-1945) et d'Aḥmad Tawfīq al-Madanī (1899-1983), s'employant à démontrer l'unité du peuple algérien à travers l'histoire⁷⁰. L'attachement des Oulémas à l'histoire a été souligné par James McDougall dans un article de 2005 consacré au rôle des Oulémas dans la guerre d'indépendance :

Ayant perdu leur autonomie, leur propre projet en dehors du recours aux armes, la mission des 'ulama - d'instaurer au sein de la société algérienne une autorité socioculturelle nouvelle - avait survécu à la révolution. Dans ce texte nous retrouvons l'enjeu de reconstitution de l'histoire dans le domaine politique.⁷¹

⁶⁹ LORCIN Patricia M.E., *Kabyles, Arabes, Français : identités coloniales*, trad. de Loïc Thommeret, Limoges, PULIM, 2005, 374 p.

DIRÈCHE Karima, *Chrétiens de Kabylie, 1873-1954, une action missionnaire dans l'Algérie coloniale*, Paris, Bouchène, 2004, 153 p.

⁷⁰ Mubārak al-Mīlī, *Tārīḥ al-Ġazā'ir al-qadīm wa l-ḥadīṯ*, 1928-1932 et Aḥmad Tawfīq al-Madanī, *Kitāb al-Ġazā'ir*, 1932.

Voir McDOUGALL James, *History and the Culture of Nationalism in Algeria*, pp. 190 et suivantes.

⁷¹ McDOUGALL James, « S'écrire un destin : l'Association des 'ulama dans la révolution algérienne ».

Ce discours des Oulémas sur la personnalité arabe et musulmane de l'Algérie, repris pendant la guerre pour mobiliser les combattants vers un idéal, s'était diffusé dans la population algérienne depuis les années 1930 et y trouvait un écho certain. En 1962 comme en 1932, l'écriture de l'histoire permettait aux Oulémas d'affirmer leur conception de l'identité algérienne, à travers le temps, comme arabe et musulmane. Quel que soit le rattachement politique des membres de l'AOMA, la constante référence à l'Algérie arabe et musulmane ne pouvait que les fédérer dans l'Algérie indépendante.

Si, *a posteriori*, cet appel nous semble fondamental pour comprendre les définitions de soi opposées dans l'Algérie de 1962, entre partisans de la laïcité et défenseurs de l'identité musulmane du pays, il ne faut toutefois pas surinterpréter l'impact d'un tel appel, paru dans la presse d'Alger à l'été 1962, en pleine crise du Front de Libération. La forme de l'appel, signé sous une nouvelle appellation et par un porte-parole qui n'avait pas ce rôle avant 1956, ne peut que nous interroger sur l'état du réseau AOMA à l'indépendance. Cet appel visait peut-être surtout à montrer que les Oulémas étaient toujours présents sur la scène politique et qu'ils entendaient réaliser les objectifs de leur mouvement dans l'Algérie libérée, bien que le système de parti unique instauré par le FLN les empêche de reformer l'association à l'indépendance.

II. La fin d'une association, l'avenir devant soi

2.1 La volonté contrariée de reformer l'Association à la fin de la guerre d'indépendance

L'Association des Oulémas n'avait plus d'existence formelle, comme nous l'avons vu, après le départ de plusieurs de ses cadres pour la délégation extérieure du FLN, l'arrestation d'enseignants et la fermeture de la plupart de ses écoles en Algérie. Comme la réunion inachevée de Tripoli en juin 1962, la non-dissolution de l'AOMA pendant la guerre lors de son ralliement au FLN laissa ses membres sur un sentiment d'inachèvement et donc d'incertitude, mais aussi pour beaucoup de continuité implicite. Le réseau de l'Association, que nous entendons ici au sens métaphorique usuel, et non pas au sens sociologique de l'analyse de réseau⁷², n'avait donc pas disparu pour autant. La fin de la guerre devait logiquement marquer pour certains, et en particulier pour des enseignants qui étaient restés en Algérie et n'avaient pas connu les dirigeants du FLN, la renaissance de l'AOMA.

L'Association des Oulémas avait connu des interruptions dans le passé, comme lors de la Seconde Guerre mondiale, avec le même processus d'arrêt des activités scolaires et de dispersion des membres. À la sortie de la guerre d'indépendance, il était donc naturel de reprendre, comme en 1945-46, la vie de l'association et d'envisager sa reconstruction. Il ne m'a pas été possible de reconstituer par des sources écrites les nombreux échanges informels qui ont eu lieu à cette période. Mais des témoignages permettent de reconstituer ce processus. Dès mars 1962, de nombreux membres du Comité directeur furent libérés de prison et reprirent alors leurs anciennes sociabilités. Le centre de ces sociabilités avant la guerre était les écoles de l'AOMA, ses cercles et ses commissions. Les quelques écoles restées en activité pendant la guerre d'indépendance furent des repères pour les membres de l'association qui cherchaient à se retrouver.

⁷² Voir l'introduction.

Cf. TREVISI Marion, *Au cœur de la parenté : oncles et tantes dans la France des Lumières*, Paris, Presses Universitaires de la Sorbonne, pp. 33-34.

Si nous avons concentré notre étude biographique sur les membres du Comité directeur, pour les raisons que nous avons exposées en introduction, l'importance dans l'Algérie indépendante des membres de la Commission de l'Enseignement de l'AOMA doit être prise en compte. Rappelons d'une part que cette Commission ne comprenait pas que des membres du Comité directeur et d'autre part que dans les années cinquante, elle était composée de 'Abbās Ibn al-Šayḥ al-Ḥusayn, 'Abd al-Qādir al-Yāğūrī, Ismā'īl al-'Arbī, Muḥammad al-Ġasīrī, Abū Bakr al-Ağwāfī, Muḥammad al-Šāliḥ Ramaḍān, Aḥmad Ḥammānī, 'Alī Marḥūm, Aḥmad Riḍā Ḥūḥū, al-Šādiq Ḥammānī, Aḥmad Ibn Dīyāb, Ġilālī al-Fārisī, Muḥammad Bābā Aḥmad, Aḥmad Saḥnūn, Ba'zīz Ibn 'Umar, Aḥmad Qaṣība, Muḥammad al-Ṭāhir Bukkāri, al-Ḥafnāwī Hālī, 'Abd al-Raḥmān Šībān, et Ibrāhīm Mazhūdī (intégré en 1954 à la Commission). Nombreux sont les membres de cette commission qui ont joué un rôle en faveur de la mémoire de l'association et de l'achèvement de ses objectifs dans l'Algérie indépendante. L'organisation même de l'AOMA, association-mère qui supervisait un nombre important de filiales développées par des associations locales, et dont les écoles étaient elles-mêmes fédérées et contrôlées par la Commission de l'Enseignement de l'AOMA, se prêtait à la constitution d'un large réseau informel gravitant autour des institutions de l'Association. Elle favorisait aussi l'émergence d'individus se prononçant au nom du groupe, forts de leur présence à l'un des nombreux échelons de l'organisation.

Outre les liens institutionnels entre membres de ces groupes de cadres, ce qui maintint principalement un réseau social de l'AOMA fut l'interaction entre les enseignants, dont certains enseignaient dans les écoles de l'AOMA depuis les années 1930 et avaient participé aux évolutions de l'Association, sans prendre part à sa direction. Prenons l'exemple de Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā' (1914-1997), qui écrivit l'histoire des écoles de l'association et édita de nombreuses sources sur l'AOMA⁷³. Il n'apparaît dans les documents des services de renseignement français sur l'AOMA qu'en 1957, comme membre du Comité directeur renouvelé après les départs et les arrestations de 1956, dans la seule source disponible

⁷³ La plupart de ses ouvrages ont été publiés à titre posthume par son frère Muḥammad al-Ṭāhir Fuḍalā' (1918-2005), lui aussi engagé dans l'AOMA.

mentionnant une telle réunion en 1957⁷⁴. Il était pourtant engagé dans les activités de l'Association dès les années 1930, où il enseigna et dirigea de nombreuses écoles, d'abord à Batna, de 1937 à 1939, date de son départ pour la guerre en tant qu'appelé. Emprisonné en Allemagne, où il donnait des cours aux autres prisonniers maghrébins, il reprit ses activités éducatives en Algérie à la *Šabība* d'Alger entre 1943 et 1949. En 1951, il fut nommé dans une école *al-Tarbiya wa l-ta'lim* d'un quartier d'Alger, puis envoyé à Cherchell en 1952, et dirigea un an (entre 1953 et 1954) l'école *Dār al-Falāḥ* à Oran, avant de s'installer à nouveau à Alger pour y diriger l'école al-Tahdīb, « école pilote (*namūdağiyya*) » de l'Association, pendant toute la durée de la guerre, malgré les difficultés financières⁷⁵.

L'école *Dār al-Ḥadīṭ* de Tlemcen, pôle majeur de l'AOMA dans l'Ouest algérien, redevint symboliquement un lieu de rassemblement pour les membres de l'AOMA de la région après le cessez-le-feu. La polarisation du conflit au sein du FLN entre Alger, Tizi-Ouzou et Tlemcen en juillet 1962 favorisa les relations entre le groupe de Tlemcen et les membres de l'AOMA qui se retrouvaient autour de *Dār al-Ḥadīṭ*. Selon Abderrazak Guessoum, Président de l'actuelle AOMA qui s'est reformée dans les années 1990⁷⁶, Ben Bella fut interrogé par des membres de l'AOMA lors d'une rencontre à *Dār al-Ḥadīṭ* à l'été 1962, qui souhaitaient reformer l'association. Ben Bella aurait refusé le principe même de reformation de l'association⁷⁷. C'est certainement à cet épisode et à d'autres similaires que fait aussi allusion Mustapha Haddab dans son étude de 1993 sur les intellectuels et le statut des langues en Algérie :

Après l'Indépendance, la volonté de reconstituer formellement une Association et de tirer ainsi parti des spécificités du capital politique, religieux et culturel qu'ils avaient accumulé avant et pendant la lutte de libération nationale, a naturellement fait son chemin parmi les membres et les dirigeants de l'Association des Ulémas. Il ressort d'entretiens que nous avons pu avoir avec d'anciens dirigeants de l'Association des

⁷⁴ FR ANOM ALG Alger 3F/139. Composition du bureau directeur de l'Association des Oulama d'Algérie (Élections du 8 janvier 1957).

⁷⁵ FUḌALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a'lām al-iṣlāḥ fī al-Ġazā'ir*, vol. 2, p. 149.

FUḌALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Al-masīra al-rā'ida* livol. 2, p. 65 et suivantes, FUḌALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Al-masīra al-rā'ida*, vol. 4, 324 p.

⁷⁶ Voir le chapitre 11.

⁷⁷ Entretien avec Abderrazak Guessoum à Alger, au siège de l'actuelle AOMA, le 24 juin 2013.

Ulémas, que des démarches avaient bien été entreprises, à la fin de l'été 1962, auprès du chef de l'État, pour obtenir que la reconstitution de cette organisation soit autorisée.⁷⁸

Aḥmad Ḥammānī évoqua à son tour une tentative de recréer l'association à « l'hiver 1962 », qui n'aurait pas abouti. C'est à ce moment-là que les Oulémas auraient décidé de coopérer avec l'État algérien, en abandonnant le projet de refondation⁷⁹. Il se peut qu'il y ait eu d'autres tentatives d'obtenir la reformation de l'AOMA à cette époque dont nous n'avons pas connaissance mais le système politique algérien écarta très tôt les organisations indépendantes au profit du parti.

Négociier avec le parti unique

La construction de la lutte pour l'indépendance avait favorisé l'émergence d'un parti unique. Le système du FLN, qui n'acceptait que les adhésions individuelles, contre l'adhésion par organisations⁸⁰, avait écarté la possibilité de structurer la nouvelle Algérie sur le modèle du multipartisme. Le principe du parti unique fut accepté largement à la sortie de la guerre, parce qu'il symbolisait l'unité du peuple algérien qui avait combattu le colonialisme. Au-delà de l'AOMA, l'association des étudiants algériens, l'Union Générale des Étudiants Musulmans Algériens (UGEMA), fondée en 1955 à Paris et qui fut remplacée par l'UNEA, Union Nationale des Étudiants Algériens en 1963, fut confrontée à un problème similaire. Si l'association estudiantine n'avait pas l'ampleur historique de l'AOMA, elle fut l'objet en 1962 de manœuvres des différents groupes FLN pour prendre la direction de l'organisation, et se trouva aussi confrontée au principe du parti unique comme garant du combat algérien. Sid Ahmed Ghazali, homme d'État algérien né en 1937, dans un entretien accordé à Clement Henry Moore pour son livre sur l'UGEMA, explique cette acceptation du parti unique à l'époque :

Nous avons accepté l'idée du parti unique parce qu'on nous disait à l'époque que le multipartisme était une question de moyens et que les moyens, c'était l'étranger. Le

⁷⁸ HADDAB Mustapha, *Les intellectuels et le statut des langues en Algérie*, thèse sous la direction de Pierre Ansart, Université Paris VII Diderot, 1993, n. p., p. 194.

⁷⁹ Interview du cheikh Ḥammānī dans *El-Watan*, 6-7 mai 1991. Cité par SA'ŪD al-Ṭāhir, *Al-Ḥarakāt al-islāmiyya fī l-Ġazā'ir, al-ğuzūr al-tāriḥiyya wa-l-fikriyya*, p. 325.

⁸⁰ Le PCA engagea des négociations avec le FLN pour adhérer en tant qu'organisation, ce que le FLN refusa. KHATIB Hafid, *1^{er} juillet 1956 : l'accord FLN-PCA*, Alger, OPU, 1991, pp. 130-131.

multipartisme apparaissait donc comme une menace à notre souveraineté. Nous n'avions pas compris qu'il fallait accepter les risques de l'aventure démocratique.⁸¹

L'UGEMA avait alors délaissé le domaine politique, accordant sa confiance au FLN, avec la conviction que « celui qui était dans le service public ne pouvait pas faire de politique »⁸². Des proches de l'AOMA comme Zhor Ounissi (Zuhūr Wunīsī), qui enseignait dans les écoles de l'Association, ou El-Hadi El-Hassani (al-Hādī al-Ḥasanī), de l'actuelle AOMA, témoignent d'un raisonnement similaire parmi les membres de l'Association⁸³. Il ne fallait pas compromettre l'unité du peuple, tous les efforts devaient se concentrer sur le développement du pays.

Au-delà des stratégies individuelles, un groupe identifié comme celui des « Oulémas » dans l'Algérie contemporaine s'est maintenu. Nous avons, **en introduction de ce travail**, qualifié ce groupe de nébuleuse partageant une culture d'enclave, pour la période entre 1962 et 1991. C'est en effet un groupe qui partage une culture commune qu'il tente de défendre dans un environnement qu'il perçoit comme potentiellement hostile mais dont il est en réalité aussi partie prenante. Ces deux idées apparemment antinomiques révèlent l'importance de l'autodéfinition de soi associée à la reconnaissance par les pairs, pour appartenir aux héritiers de l'AOMA. Zhor Ounissi par exemple est elle-même identifiée en Algérie comme de la tendance « Ouléma », alors qu'elle n'en fut jamais membre et que sa relation à l'association était surtout liée à l'enseignement, comme élève d'abord, puis comme enseignante, et aux contacts conservés avec ses anciens professeurs comme le cheikh Ḥammānī. Lors de notre entretien, elle qualifiait ce réseau informel maintenu d'« appartenance (*intimā*) intellectuelle, civilisationnelle », qui la lie par « une relation intime » (*alāqa ḥamīmiyya*) aux élèves et descendants des cheikhs de l'AOMA dans l'Algérie contemporaine⁸⁴.

Cette appartenance à l'héritage de l'AOMA a cependant largement dépassé les anciens membres et les élèves de cheikhs de l'Association, pour toucher une population en quête de sens et de croyance dans l'Algérie socialiste. Ces individus rattachés au mouvement s'identifiaient au combat et à la définition de la personnalité algérienne développée par les

⁸¹ MOORE Clement Henry, *Combat et solidarité estudiantins*, p. 559.

⁸² MOORE Clement Henry, *Combat et solidarité estudiantins*, p. 559.

⁸³ Entretien avec Zhor Ounissi, réalisé le 11 novembre 2013, à son domicile à Alger, en arabe.

Entretien avec El-Hadi el-Hassani, le 16 janvier 2014, au siège de l'AOMA à Alger, en arabe.

⁸⁴ Entretien avec Zhor Ounissi, réalisé le 11 novembre 2013, à son domicile à Alger, en arabe.

cheikhs de l'AOMA, sous la figure tutélaire et emblématique du cheikh Ibn Bādīs. On pense par exemple au journaliste Muḥammad ʿAbdūs, qui témoignait lors d'un entretien avoir toujours été influencé par le courant de pensée de l'Association, sans avoir bénéficié de l'enseignement dans les écoles ou de la proximité d'un cheikh de l'association avant de rencontrer ʿAbd al-Raḥmān Šībān dans les années 1980.

En raison du contexte politique algérien, l'AOMA n'a pas cherché à se constituer en parti politique, comme l'entreprirent les Oulémas en Indonésie à l'indépendance en 1945, en créant le Masjumi, dont le projet était de fédérer les musulmans partisans d'un État islamique en Indonésie⁸⁵. Le parallèle est pourtant frappant entre les deux organisations. Dans des contextes culturels très différents, l'évolution des deux organisations montre des questionnements similaires sur l'orientation et la représentation de l'islam dans le nouvel État. Les forces en présence à l'indépendance en Indonésie étaient composées d'un courant marxiste, des partisans d'un « nationalisme séculier » et des islamistes.

En Algérie, si les Oulémas ont accepté de ne pas reformer une association, ce serait selon Mustapha Haddab parce qu'ils ont reçu en échange la promesse du contrôle de l'islam d'État⁸⁶. Il me semble que l'enjeu réside davantage dans le rapport de force entre la position de dominant sur le plan religieux des Oulémas (leur vision de l'islam s'est imposée en Algérie devenue indépendante) et leur position de dominé par rapport au FLN. Le cheikh Ḥammānī disait lui-même en 1991 que, n'ayant pas gagné la bataille à l'intérieur du FLN, les Oulémas avaient accepté la coopération prudente avec le régime (*al-ta'āwun al-ḥadīr*) pendant un certain temps⁸⁷. Les anciens membres du Comité directeur de l'AOMA, et ceux de l'AOMA plus généralement, ont négocié ce rapport de force individuellement, mais on observe aussi des initiatives collectives. La participation active aux instances du parti unique fut une première solution pour tenter de trouver sa place et de garantir l'option identitaire qu'ils défendaient.

⁸⁵ Ce parti souffrit très vite de l'écart en un idéal simple (fonder un État islamique) et la complexité de sa réalisation. Il se révéla incapable de mener une action cohérente et de dépasser ses divisions internes.

MADINIER Rémy, *L'Indonésie, entre démocratie musulmane et islam intégral*, pp. 364-367.

⁸⁶ HADDAB Mustapha, *Les intellectuels et le statut des langues en Algérie*, p. 194.

⁸⁷ Interview du cheikh Ḥammānī dans *El-Watan*, 6-7 mai 1991. Cité par SA'ŪD al-Ṭāhir, *Al-Ḥarakāt al-islāmiyya*, p. 325.

En témoigne le débat autour la nationalité algérienne, pour laquelle plusieurs anciens membres de l'AOMA prirent des positions fermes au sein de l'Assemblée constituante. Des débats furent soulevés autour de l'article 39 de la Constitution qui déterminait que le Président de la République devait être de religion musulmane. Des députés menés par l'abbé Bérenguer s'élevèrent contre la discrimination envers les citoyens non-musulmans en Algérie⁸⁸. Les députés Mazhūdī, Šībān et Ḥayr al-Dīn furent de ceux qui défendaient au contraire l'importance d'une telle précision dans la Constitution, dont le but était de « barrer la route à tout candidat athée ou matérialiste, communiste notamment... »⁸⁹. La loi sur la nationalité, votée en 1963, fut à nouveau l'objet de discussions animées. Ḥayr al-Dīn se fit le représentant des Marocains, pour permettre à ceux qui avaient aidé la révolution d'acquérir la nationalité algérienne. Le refus de Ben Bella provoqua la rupture de Ḥayr al-Dīn avec un monde politique dans lequel il s'était pourtant complètement investi dès sa participation au CNRA pendant la guerre d'indépendance⁹⁰.

Une autre stratégie, à l'inverse, pouvait être d'entrer en opposition avec le système politique qui s'était imposé en Algérie, en prenant appui sur les fondements de l'islam, valeur refuge de l'identité algérienne pendant la colonisation. Il serait faux toutefois de ne voir dans les parcours des uns et des autres qu'une opposition entre fidèles au FLN et opposants au pouvoir. À l'intersection des différents champs, les stratégies individuelles et collectives s'entrecroisent, et les jonctions entre les moyens de gagner sa vie et l'engagement intellectuel, parfois militant, ont souvent brouillé les pistes et les frontières entre les attitudes envers le pouvoir. C'est ce que nous allons développer dans la suite de notre réflexion avec l'étude des secteurs d'activité privilégiés des Oulémas dans l'Algérie indépendante.

Si l'Association des Oulémas ne fut pas autorisée à se maintenir en 1962, au motif qu'il ne fallait pas revenir aux structures antérieures à l'indépendance, de nouvelles associations virent le jour dans l'Algérie indépendante. Parmi elles, une association à visée religieuse offrait de promouvoir les valeurs morales de l'islam dans la société. *Al-Qiyam*

⁸⁸ KELLE Michel, *Cinq figures de l'émancipation algérienne*, Paris, Institut Maghreb-Europe / Karthala / Publisud, 2013, pp. 148-149.

⁸⁹ NADIR Ahmed, *Le Mouvement réformiste algérien*, p. 206.

⁹⁰ LAHLĀLĪ Is'ad, *al-Šayḥ Muḥammad Ḥayr al-Dīn wa dawruhu fī ḡamī'at al-'ulamā' al-muslimīn al-ḡazā' iriyyīn wa tawrat awwal nūfambar 1954 (Le cheikh Muḥammad Ḥayr al-Dīn et son rôle dans l'AOMA et la révolution du 1^{er} novembre 1954)*, El-Eulma, Bayt al-ḥikma, 2015, p. 154.

(« les valeurs »), créée en 1963, recueillait ainsi l'élan avorté de la tendance islamique au sein du FLN, tout en se constituant en dehors du parti. *Al-Qiyam* fédéra plusieurs anciens membres de l'AOMA qui y cherchaient une nouvelle forme de rassemblement autour des thèmes qui avaient autrefois animé les journaux réformistes comme *al-Baṣā'ir*. L'initiative de la création de l'association ne venait toutefois pas d'eux, et tous n'adhérèrent pas, loin s'en faut, à ce projet.

2.2 L'association *al-Qiyam*, dans la continuité du courant islamique du FLN

Courant 1963, un groupe formé principalement de jeunes intellectuels arabisants créa l'association, *al-Qiyam* (les Valeurs), orthographié lors de sa déclaration à la wilaya en février 1963 comme « El-Quyam » en français, que l'on trouve aussi transcrit sous les formes « Quiyam » ou « Keyam » dans sa propre revue. Le nom en arabe précisait *al-Qiyam al-islāmiyya* (Les valeurs islamiques)⁹¹. Pour al-Ṭāhir Sa'ūd, le choix du nom « *al-Qiyam* », « les valeurs », sans le qualificatif « islamiques », avait pour effet de mettre en avant l'aspect moral et pas uniquement religieux de l'association⁹². Cette analyse n'est toutefois valable que dans le cadre francophone, dans lequel l'association pouvait avoir plus de mal à s'intégrer en raison de ses visées sur le rôle fondamental de l'islam dans la société. Sa revue en français utilise pourtant parfois le nom en entier de « al-Qiyam-al-Islamiyyah »⁹³. Cette association à visée culturelle avait bien pour but principal de restaurer les valeurs islamiques dans la société algérienne, par la production d'articles en langue française et arabe, et l'organisation de conférences sur la culture islamique. Elle s'opposait à la domination française en Algérie, résultat inévitable de la colonisation.

⁹¹ Voir MARINARO Claudia, *L'associazione algerina Al-Qiyam al-Islāmiyya (I valori islamici) dalla sua fondazione al suo scioglimento ufficiale (1963-1970) : Analisi di contenuto del suo organo di stampa: Humanisme Musulman /al-Tahdhīb al-Islāmī (1965-1966)*, mémoire de master, sous la direction d'Anna Bozzo, soutenu à l'Istituto Universitario Orientale (IUO), Naples, 1999, 217 pages (en italien).

Je remercie Anna Bozzo de m'avoir signalé cette référence et mise en contact avec son auteur. Je n'ai malheureusement pas pu consulter ce travail pour des raisons pratiques.

⁹² SA'ŪD al-Ṭāhir, *Al-Ḥarakāt al-islāmiyya*, p. 332.

⁹³ Par exemple dans le n° 6-7 de juin-juillet 1965, en dernière page.

L'association fut fondée et dirigée par al-Hāšimī al-Tiġānī (Hachemi Tidjani ; m. 2002). Zuhayr Iḥaddādin (Zahir Ihaddaden ; né en 1929), militant étudiant du PPA-MTLD devenu historien⁹⁴, en aurait été co-fondateur mais n'y resta pas à cause de désaccords sur le fond⁹⁵. Al-Hāšimī al-Tiġānī était le fils d'un membre de l'AOMA résidant au Maroc, Aḥmad al-Tiġānī (né en 1881). Celui-ci écrivait sous le pseudonyme d'Abū l-'Abbās dans les journaux de l'AOMA dans les années 1930, tout en travaillant comme interprète pour le gouvernement chérifien⁹⁶. Son fils al-Hāšimī al-Tiġānī, bilingue diplômé en sciences humaines à l'Université de Bordeaux⁹⁷, fut secrétaire de l'Université d'Alger à l'indépendance (1962-1963). Comme son père, il était un fervent défenseur de l'arabisation et de l'islam en Algérie, ce dont témoignent ses articles « De l'arabisation » (avril 1965) et « Dimanche ou vendredi » (juin-juillet 1965)⁹⁸. Selon André Mandouze, recteur de l'Université d'Alger en 1963, al-Hāšimī al-Tiġānī qui était Secrétaire général de l'Université sous son mandat, avait critiqué vertement, lors d'une réunion en 1963, l'usage de la langue française à l'Université algérienne. Il contestait la coopération avec la France et tenta d'imposer en juillet 1963 des horaires réduits pour le mois de Ramadan, en passant outre sa hiérarchie.⁹⁹ Remercié par l'Université en 1964, il se vit proposer un poste de conseiller technique du Ministère de l'Agriculture (1964). Il dirigea ensuite l'Institut agricole d'al-

⁹⁴ Il est l'auteur d'une thèse sur la presse indigène en Algérie coloniale, suivie d'une étude de la presse algérienne en langue arabe après l'indépendance, qui ont été rééditées par sa propre maison d'édition : IHADDADEN Zahir, *Histoire de la presse indigène en Algérie, des origines jusqu'en 1930*, Alger, Éditions Ihaddadene, 2003, 340 p.

IHADDADEN Zahir, *La presse écrite en Algérie de 1965 à 1982*, Alger, Éditions Ihaddadene, 2002, 243 p.

⁹⁵ SELLAM Sadek, « La route qui mène vers l'Algérie, à propos des mémoires de Tewfiq Al-Shaoui ».

⁹⁶ Voir COURREYE Charlotte, « Une défense de la langue arabe dialectale dans un journal de l'Association des Oulémas algériens en 1936 : démontrer l'unicité de la langue arabe par la richesse de ses parlers », *Arabica*, vol. 63, n° 5-6, 2016, sous presse.

Et le témoignage précieux de l'un de ses descendants, Rachid Aouissi, publié en novembre 2015, sur le site internet dédié à Laghouat : <http://www.sidielhadjaissa.com/2015/11/biographie-de-cheikh-tidjani-aouissi-ahmed-par-rachid-aouissi.html> Consulté le 22 juillet 2016.

⁹⁷ LABAT Séverine, *Les islamistes algériens, entre les urnes et le maquis*, p. 64.

⁹⁸ TIDJANI El Hachemi, « De l'arabisation », *Humanisme musulman*, avril 1965, n° 4, pp. 35-49 et TIDJANI El Hachemi, « Vendredi ou Dimanche ? », *Humanisme musulman*, juin-juillet 1965, n° 6-7, pp. 66-72.

Voir aussi SA 'ŪD al-Ṭāhir, *Al-Ḥarakāt al-islāmiyya*, p. 338.

⁹⁹ MANDOUZE André, *Mémoires d'outre-siècle, Tome II (1962-1981)*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2003, p. 28.

Harrach, avant d'être promu secrétaire général du Ministère des Affaires religieuses à une date que nous n'avons malheureusement pas pu établir précisément¹⁰⁰.

L'association *al-Qiyam* reste mal connue. Hugh Roberts, dans un article de 1998 consacré à l'islamisme radical en Algérie, évoquait à tort Malek Bennabi et Mohamed Khider comme deux figures de proue de l'association¹⁰¹. Le premier est associé par erreur à cette association, comme l'ont démontré Aïssa Khelladi, Sadek Sellam et al-Ṭāhir Sa'ūd¹⁰². La confusion viendrait du cercle que Malek Bennabi, à son retour du Caire (en 1963), avait formé autour de lui, pour lequel il animait des conférences, et dans lequel se trouvaient aussi des membres d'*al-Qiyam*. En ce qui concerne Mohammed Khider, il assista à la première réunion publique organisée par l'association le 5 janvier 1964 à la Maison du Peuple, qui fit grand bruit :

Trois mille personnes y assistèrent et acclamèrent des orateurs puis une série de résolutions, inspirés les uns et les autres par un Islam militant, auquel l'arabisme était intimement lié.¹⁰³

Quelques jours après, le 17 janvier 1964, parut dans la presse en français un texte signé par des intellectuels dont le président de la Commission culturelle du FLN, Mourad Bourboune (Murād Būrbūn ; né en 1938) pour condamner le « fanatisme le plus rétrograde » de cette réunion publique¹⁰⁴. La présence de Mohamed Khider à cet événement permit à Ben Bella de le marginaliser au sein du FLN, comme en témoigne Tawfiq al-Šāwī¹⁰⁵.

¹⁰⁰ Notice biographique de la Bibliothèque nationale de France, « El-Hachemi Tidjani ». En ligne.

Url : http://data.bnf.fr/11926642/el-hachemi_tidjani/#author.other_forms Consulté le 22 juillet 2015.

¹⁰¹ ROBERTS Hugh, « Radical Islamism and the Dilemma of Algerian Nationalism: The Embattled Arians of Algiers », *Third World Quarterly*, vol. 10, n° 2, avril 1988, pp. 556-589.

¹⁰² KHELLADI Aïssa, *Les islamistes algériens face au pouvoir*, Alger, Éditions Alfa, 1992, p. 42.

SELLAM Sadek, « La route qui mène vers l'Algérie, à propos des mémoires de Tewfiq Al-Shaoui ».

SA'ŪD al-Ṭāhir, *Al-Ḥarakāt al-islāmiyya*, p. 344.

¹⁰³ ADAM André, « Chronique sociale et culturelle », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, année 1964, Paris, Éditions du CNRS, 1965, p. 176.

¹⁰⁴ ADAM André, « Chronique sociale et culturelle », p. 177

¹⁰⁵ AL-ŠĀWĪ Tawfiq Muḥammad, *Mudakkirāt niṣf qarn*, p. 365.

Les membres actifs de cette association n'apparaissent que pour l'année 1966 dans les deux revues de l'Association, *Humanisme musulman* et *al-Tahdīb al-Islāmī*¹⁰⁶, à l'occasion du renouvellement du Conseil d'administration de janvier 1966. D'après l'article paru dans *Humanisme musulman*, dont nous reprenons la transcription des noms, le Bureau était composé en janvier 1966 de :

Président - Fondateur : El Hachemi Tidjani (Professeur)

Secrétaire général : Ammar Talbi (maître assistant à la Faculté des Lettres)

Secrétaire-adjoint : Mohammed Lakhhal-Chorafi (professeur au Lycée Ourida Meddad)

Trésorier : Omar Kanouni (employé à la RSTA [Régie Syndicale des Transports Algérois])

Trésorier-adjoint : Brahim El Mahi (employé aux HLM [Habitats à Loyer Modéré])¹⁰⁷

Un Conseil d'Orientation était composé de El-Hachemi Tidjani, Ahmed Sahnoun et Abdellatif Soltani. D'autres commissions composaient ce Conseil d'administration de l'association *al-Qiyam*, une Commission financière, dans laquelle on retrouve plusieurs commerçants et propriétaires de maisons d'éditions. Signalons notamment Abbas Turki, commerçant qui soutenait l'AOMA à Alger dès ses débuts, à travers la société Amal et le Cercle du Progrès (*nādī al-taraqqī*) notamment¹⁰⁸, Hadj Slimane Benyoussef, Président de l'Association *an-Nahda*, que nous supposons être la librairie et maison d'édition dans laquelle le cheikh al-Ibrāhīmī avait des parts dans les années 1940¹⁰⁹, et Aboudaoud, co-directeur de la librairie Merazka – Aboudaoud et Cie, qui publia dans les années 1960 un manuel de Ba'zīz Ibn 'Umar, ancien membre du Comité directeur de l'AOMA¹¹⁰.

¹⁰⁶ Le terme *tahdīb* signifie le raffinement, les bonnes mœurs, que les membres de l'Association traduisirent par « humanisme ».

¹⁰⁷ *Humanisme musulman*, « Renouvellement du Conseil d'administration de l'association », avril-mai 1966, n° 10-11, p. 83.

¹⁰⁸ SELLAM Sadek, « Le FLN vu par l'écrivain Malek Bennabi (1905-1973). Les relations malaisées d'un penseur non-conformiste avec le pouvoir algérien naissant », *Guerres mondiales et conflits contemporains*, 4/2002, n° 208, pp. 133-150.

Communication de EL OKBI Nacim (petit-fils du cheikh al-Ṭayyib al-'Uqbī), « Le Nadi Etarraki ou Cercle du Progrès à Alger (...) ».

¹⁰⁹ Voir le chapitre 2.

¹¹⁰ Voir le chapitre 8.

Al-Ṭāhir Sa'ūd propose une analyse sociologique sommaire de l'association *al-Qiyam* dans son étude sur les mouvements islamiques à partir de la liste fournie par l'association elle-même en avril-mai 1966¹¹¹. Il définit sept catégories : les professeurs de l'enseignement supérieur et de l'enseignement secondaire (six membres), parmi lesquels des membres fondateurs de l'association ; les étudiants (au nombre de quatre) parmi lesquels figurent des fondateurs de la mosquée de la Faculté centrale en 1968 ; des enseignants du primaire (deux) ; les fonctionnaires (six) parmi lesquels des hauts-fonctionnaires, comme Riḍā Ibn al-Faqīh (Reda Ben Fekih ; conseiller technique au Ministère de l'Éducation nationale) ; les imams et prêcheurs (quatre) parmi lesquels on trouve les anciens membres de l'AOMA ; les commerçants et hommes d'affaires (sept). À ces six domaines d'activité s'ajoute un ouvrier (désigné par la catégorie '*ummāl*, pluriel de '*āmil*). C'est donc une association principalement issue des milieux universitaires et enseignants pour la direction, et de commerçants comme soutien financier avec un droit de regard. Elle rejoint en cela l'organisation classique des associations religieuses et de bienfaisance comme l'AOMA, qui avait besoin de financer ses activités par l'aide de grands commerçants, qui étaient souvent aussi des érudits ou des amateurs éclairés¹¹².

L'essentiel des coûts de fonctionnement de l'association *al-Qiyam* était lié à l'édition de revues. *Al-Qiyam*, de janvier 1965 à mai 1966, publiait une revue en deux versions, intitulée *L'Humanisme musulman* pour la version française et *al-Taḥdīb al-islāmī* en arabe. Le numéro de janvier 1965 ressemblait davantage à une brochure, puis dès février 1965, la revue s'étoffait. Les contenus étaient similaires en français et en arabe, mais pas tout à fait identiques, et l'écart grandit entre les deux publications au fil du temps : si le contenu du numéro de février 1965 est strictement équivalent dans les deux versions française et arabe, et rédigé par les mêmes auteurs, progressivement les deux revues se décalent et s'émancipent l'une de l'autre, à partir de mai 1965. En mars 1966, les cheikhs Sulṭānī et Saḥnūn, anciens membres de l'AOMA, font leur entrée dans la liste des auteurs de la revue *al-Taḥdīb*, ce qui correspond à l'élargissement du Conseil d'administration de janvier 1966. On peut déduire de ces évolutions dans les revues que les fondateurs de l'association étaient un groupe réduit

¹¹¹ SA'ŪD al-Ṭāhir, *Al-Ḥarakāt al-islāmiyya*, pp. 333-334.

Humanisme musulman, « Renouveau du Conseil d'administration de l'association », avril-mai 1966, n° 10-11, p. 83.

¹¹² Cf. Infa, chapitre 2.

autour d'al-Hāšimī al-Tiğānī et Riḍā Ibn al-Faqīh, et n'ont été rejoints que dans un second temps par ces anciens membres de l'AOMA.

Al-Qiyam, nouvelle Association des Oulémas ?

Nous avons remarqué que l'on retrouvait parmi les soutiens financiers de l'association *al-Qiyam* des noms qui avaient été proches de l'AOMA. On peut multiplier les liens entre les deux associations. Les réunions générales d'*al-Qiyam* se tenaient d'ailleurs au Cercle du Progrès de la place des Martyrs¹¹³, ex-place du Gouvernement à Alger, soit un des fiefs de l'AOMA à Alger à la période coloniale¹¹⁴. La présence de 'Abbās al-Turkī, commerçant de cuir, au sein du Conseil d'administration n'y est certainement pas étrangère. À partir de mars 1966, la revue en arabe *al-Tahdīb al-islāmī* était aussi largement alimentée par d'anciens membres de l'AOMA, notamment connus comme les plus radicaux envers le gouvernement socialiste¹¹⁵. *Al-Qiyam* comptait également des éléments formés par l'AOMA comme 'Ammār Ṭālbī, boursier de l'AOMA à la Zaytūna puis envoyé au Caire de 1958 à 1962¹¹⁶ ou, dans une moindre mesure, Madanī 'Abbāsī, qui avait suivi les cours de Na'īm al-Na'īmī dans la médersa de l'Association à Biskra entre 1941 et 1945¹¹⁷.

L'exemple du numéro d'*al-Tahdīb al-islāmī* du mois de mai 1966 est frappant. On pouvait y lire des articles de 'Abd al-Laṭīf Suṭānī, Aḥmad Saḥnūn, al-'Arbāwī (Omar Larbaoui ; 1907-1984) qui avait rejoint l'AOMA dans les années cinquante, Muḥammad Lakḥāl Šurafā' (Mohammed Lakehal-Chorafā ; 1925-2015) enseignant libre de l'AOMA, ou encore 'Ammār Ṭālbī (qui avait donc de vingt ans de moins que les précédents), ainsi qu'un poème d'Ibrāhīm Abū l-Yaqzān, ancien membre de l'AOMA du Mzab.

¹¹³ *Humanisme musulman*, « Renouvellement du Conseil d'administration de l'association », avril-mai 1966, n° 10-11, p. 83.

¹¹⁴ Voir chapitre 2.

¹¹⁵ Voir chapitre suivant.

¹¹⁶ Entretien avec 'Ammār Ṭālbī, le 16 avril 2014, au siège de l'actuelle AOMA à Alger, en arabe.

¹¹⁷ 'Abbāsī Madanī fut un des leaders du FIS par la suite.

HARICHANE Abdelkader, *Le FIS et le pouvoir*, éditions Lalla Sakina, n. d. (après 1994), 160 pages.

LABAT Séverine, *Les islamistes algériens, entre les urnes et le maquis*, p. 72.

Ces différents éléments le prouvent : l'association *al-Qiyam* pouvait donc être interprétée, ce qu'elle fut souvent, comme un succédané de l'AOMA. Le cheikh Sulṭānī lui-même évoquait, en 1974, l'association dans la continuité de l'AOMA. Après quelques lignes sur l'action de l'AOMA pour le savoir et l'islam, il poursuit :

À l'indépendance, les organisations existant avant l'indépendance furent interdites. C'est pour cela qu'un groupe d'oulémas et de partisans de la science et de la religion (*anṣār al-ilm wa l-dīn*) se réunit et fonda l'association religieuse – telle que le permettait la Constitution algérienne – au nom d'*al-Qiyam al-islāmiyya* en 1963.¹¹⁸

Malgré les points communs aux deux mouvements, ce serait une erreur de considérer *al-Qiyam* comme une reconstitution de l'AOMA, à plusieurs égards. Une première différence est son noyau initial, dans lequel ne se trouvaient pas les anciens membres de l'AOMA qui ne le rejoignirent qu'ensuite. Les anciens membres du Comité directeur de l'AOMA qui l'intégrèrent en 1966 n'étaient que les plus radicaux qui s'étaient positionnés contre la politique socialiste de l'État, tandis que la majorité s'était plutôt fondue dans l'appareil d'État et la fonction publique, ce que nous verrons dans le chapitre suivant. Ce qui faisait le dynamisme de l'association *al-Qiyam* était bien plutôt la jeunesse de ses cadres et la volonté de trouver sa place dans une société en construction qui semblait laisser les arabisants en marge des possibilités de réussite¹¹⁹. La démarche de la revue *Humanisme musulman* serait plus à rapprocher de celle du *Jeune Musulman* (1952-1954) qui avait fédéré, autour d'un repère qu'était l'AOMA, des intellectuels d'horizons et de génération divers, contactés par Ahmed Taleb-Ibrahimi pour promouvoir en langue française la culture islamique auprès des Algériens. C'est la même démarche qui anima al-Hāšimī al-Tiġānī, lorsqu'il fit paraître sa revue dans les deux langues pour y défendre l'arabisation totale et les valeurs islamiques.

Cette initiative pour relancer des activités culturelles et des revendications politiques autour de l'islam, face à un État qui contrôlait la religion sans en faire pour autant une pierre angulaire de la société en cours de construction, est à rapprocher également de la démarche de la *Ġamā'a islāmiyya* (le Groupe islamique) en Tunisie, se réclamant des Frères musulmans. La *Ġamā'a islāmiyya* s'était formée à la fin des années 1960 pour développer une action qui

¹¹⁸ SULṬĀNĪ 'Abd al-Laṭīf, *al-Mazdakiyya hiya aṣl al-ištirākiyya*, p. 75.

¹¹⁹ Nous reviendrons longuement sur ce point au chapitre 8.

se voulait culturelle et culturelle au départ, dans le sillage du Tabligh¹²⁰ et des Frères musulmans. Comme *al-Qiyam*, *al-Ġamā'a al-islāmiyya* s'appuyait sur des milieux universitaires et scolaires, et beaucoup de ses membres avaient moins de trente ans¹²¹. *Al-Ġamā'a al-islāmiyya* fut à l'origine du Mouvement de la Tendance Islamique (MTI) créé en 1981 et dirigé par Rāšīd Ġannūšī, actuel leader du parti islamiste Ennahdha en Tunisie.

L'influence de la pensée de Sayyid Quṭb sur *al-Qiyam* comme sur *al-Ġamā'a al-islāmiyya* fut importante. En Algérie, les membres de la jeune association *al-Qiyam* demandèrent à Tawfīq al-Šāwī, représentant des Frères musulmans égyptiens au Maghreb, de venir leur parler de leur action, qu'ils découvraient pour la plupart¹²². Lorsque le leader radical des Frères musulmans fut condamné à mort en Égypte en 1966, le Bureau de l'association *al-Qiyam* mena des actions auprès du gouvernement algérien pour qu'il intervienne et envoya directement un télégramme au gouvernement égyptien pour dénoncer cette condamnation à mort. Ces protestations entraînèrent la dissolution d'*al-Qiyam*, en deux temps. La dissolution fut d'abord prononcée par un arrêté du wali d'Alger, où l'association avait déclaré son existence, le 21 septembre 1966, puis un arrêté du Ministère de l'Intérieur le 17 mars 1970 confirma sa dissolution sur le plan national¹²³. L'essentiel de ses activités était de toute façon concentré dans la capitale. Le discours revendicatif sur la place de l'islam dans la société algérienne, au moment même où se formait un islam d'État fondé sur le « socialisme » islamique comme nous allons le voir, était vu d'un mauvais œil par le pouvoir.

La dissolution de l'association par le gouvernement ne doit pas occulter les liens qui avaient existé jusque là entre *al-Qiyam* et les réseaux du pouvoir. Nous avons vu que Mohammed Khider, alors secrétaire général du FLN, avait assisté à la première réunion

¹²⁰ Le Tabligh (*Tablīg*) est un mouvement de prédication né en Inde dans les années 1920, qui s'est développé dans tout le monde musulman dès les années 1940. Il visait à réislamiser la société « par le bas » en prêchant dans une relation directe, par petits groupes dont le comportement doit être exemplaire.

Voir GABORIEAU Marc, « Tablīghī djamā'at », *Encyclopédie de l'Islam, Nouvelle édition*, tome X, Leyde, Brill, 2002, pp. 39-40.

¹²¹ HERMASSI Mohamed Elbaki, « La société tunisienne au miroir islamiste », *Maghreb-Mashrek*, janvier-mars 1984, pp. 39-55.

¹²² AL-ŠĀWĪ Tawfīq Muḥammad, *Muḍakkirāt niṣf qarn*, pp. 364-365.

¹²³ Arrêté du 17 mars 1970 portant dissolution de l'association dénommée « El Qiyam », *Journal Officiel de la République Algérienne* (en ligne), 3 avril 1970, n° 31, p. 371.

publique de la nouvelle association. Le soutien le plus important semble toutefois être venu de l'armée, par l'intermédiaire des contacts de Riḍā Ibn al-Faqīh (Rida Ben Fekih), qui permit à l'association d'imprimer sa revue dans l'imprimerie de l'armée pour les numéros 3 à 10 (soit la grande majorité de ses publications). Ce serait l'action de responsables de la branche de gauche du FLN qui aurait mis un terme à cet arrangement entre *al-Qiyam* et l'armée¹²⁴. Les divisions du FLN profitèrent un temps à l'association, qui fut utile aussi à Boumediène selon Hugh Roberts, en ce qu'il utilisa opportunément certaines de ses propositions, comme l'instauration du vendredi comme jour de repos hebdomadaire en 1976. Ce qui ne l'empêcha pas d'interdire *al-Qiyam*¹²⁵.

Entre proximité avec le pouvoir et discours contestataire, la balbutiante association *al-Qiyam* a porté dans les premières années de l'indépendance, aux côtés de grandes figures minoritaires au FLN, la demande d'une société régie par l'islam en Algérie mais aussi l'offre de repères culturels islamiques que n'arrêtait pas la barrière de la langue. La revendication d'une action culturelle tant que religieuse fut partagée par d'autres groupes de la même tendance, comme la *Ġamā'a islāmiyya* tunisienne. Les membres de l'association *al-Qiyam*, jeunes diplômés et bilingues pour la plupart, dont certains avaient été formés par l'AOMA mais d'autres aussi à l'université française, furent soutenus par quelques anciens membres de l'Association des Oulémas comme Sulṭānī et Saḥnūn. Ils trouvaient dans sa revue un lieu d'expression semblable aux revues culturelles et religieuses auxquelles ils avaient eu l'habitude de contribuer avant l'indépendance. C'est précisément le contexte de l'indépendance qui fait que cette association *al-Qiyam*, « à la courte expérience et la faible audience »¹²⁶, ne peut pas être identifiée à l'AOMA qui s'était développée sur une longue durée en contexte colonial, et dont la plupart des anciens cadres, considérant en 1963 que leur lutte avait abouti, s'étaient insérés dans la construction de l'État et de l'islam officiel.

À l'indépendance, le désir de reformer l'Association des Oulémas qu'avaient exprimé certains de ses membres fut contrarié par le FLN qui avait choisi le système du parti unique et

¹²⁴ AL-TIĠĀNĪ al-Hāšimī, « *al-Isḥāh wa ḡam'iyyat al-qiyam* (Le réformisme et l'association *al-Qiyam*) », *al-Muwāfaqāt*, revue de l'Institut national de *uṣūl al-dīn*, juin 1993, p. 172. Cité par SA'ŪD al-Ṭāhir, *Al-Ḥarakāt al-islāmiyya*, pp. 335-336.

¹²⁵ ROBERTS Hugh, « Radical Islamism (...) », pp. 556-589.

¹²⁶ SA'ŪD al-Ṭāhir, *Al-Ḥarakāt al-islāmiyya*, p. 346.

ne souhaitait pas voir renaître des pôles d'activités hors du FLN, qui auraient trop rappelé les divisions du mouvement national avant l'indépendance. Les nouvelles associations en revanche, étaient tolérées. Si les anciens cadres de l'AOMA s'intégrèrent pour leur majorité dans le système étatique, comme nous allons le voir, certains intellectuels et commerçants s'attachèrent à défendre une tendance islamique qui trouvait un écho chez certains responsables du FLN et d'anciens membres de l'AOMA déçus par l'orientation socialiste de l'État.

Conclusion du chapitre 6

Au sortir de la guerre d'indépendance, l'Algérie était à réinventer. Après les conflits entre clans au sein du FLN, les anciens membres du Comité directeur de l'AOMA rentrèrent progressivement du Moyen-Orient et des pays voisins pour les uns, sortirent de leur détention ou de leur réserve pour les autres. Nombreux sont ceux qui prirent position dans les débats au sein du FLN en faveur d'une identité musulmane de l'Algérie, que des courants socialistes au sein du Front reléguèrent à une question culturelle à l'indépendance. Alors que des membres de l'AOMA souhaitaient dès l'été 1962 retrouver les activités de l'Association, il leur fut refusé de se reformer en association, pour préserver l'unité politique de l'Algérie indépendante. Le FLN, qui avait agrégé les militants de tous bords, devait être le seul représentant des Algériens.

Les Oulémas intervinrent alors dans les débats pour la définition de la nation à la sortie de la guerre, pour certains à l'Assemblée constituante en tant que membres du FLN, pour d'autres, dans la presse comme lors de cet « Appel des Ulémas de l'islam et de la langue arabe » signé par al-Šabbūkī en août 1962. Tous défendaient une Algérie arabe et musulmane, soutenus en cela par une branche dite islamique du FLN, sensible à l'importance de l'islam en Algérie. Les Oulémas à l'époque se fondaient dans la masse des militants pour la libération qui constituaient le FLN. L'option socialiste choisie par le Parti fut une source de débats entre ses anciens membres, mais tous étaient pleins d'espoirs pour la construction nationale de l'Algérie indépendante.

S'il fut impossible de reformer l'AOMA, de nouvelles associations étaient autorisées tant qu'elles ne ravivaient pas les oppositions politiques de l'Algérie coloniale. L'association *al-Qiyam* fut fondée en 1963 par des intellectuels et commerçants dont certains avaient un lien avec l'AOMA (fils de cheikh, étudiant de l'AOMA ou encore mécène de l'Association). Elle défendait les valeurs islamiques et l'arabisation complète de l'Algérie, et rejetait toute manifestation ou résurgence de la domination française en Algérie. Quelques anciens membres de l'AOMA, qui partageaient ces préoccupations, la rejoignirent. Mais la plupart des anciens cadres étaient davantage occupés à participer à la construction de l'État, dans les Ministères des Affaires religieuses et de l'Éducation nationale principalement.

Chapitre 7. Les Oulémas à l'indépendance de l'Algérie : dominants du champ religieux, dominés du champ politique (1962-1978)

Comme nous l'avons vu, dans les textes programmatiques du FLN pendant la guerre d'indépendance, l'Algérie arabo-musulmane revenait régulièrement comme un motif d'identification, qui impliquait toutefois davantage l'héritage culturel que la pratique religieuse. Cette définition de soi était rattachée, consciemment ou non, au travail réalisé par l'AOMA pendant la colonisation pour préserver et rénover la personnalité arabe et musulmane. L'Algérie se définit comme une république, non pas islamique on l'a vu, mais dont la religion officielle est l'islam (article 4 de la Constitution de 1963). En cela, résume Henri Sanson, auteur de *Laïcité islamique en Algérie* : « L'Islam règne théocratiquement, les laïcs gouvernent démocratiquement. L'Islam fournit à l'État son cadre de référence ; l'État gouverne, de façon autonome à l'intérieur de ce cadre »¹. Le gouvernement algérien comportait donc à sa création un Ministère des Affaires religieuses, nommé Ministère des Habous.

Les classiques « métiers d'oulémas », tels que les présente Nabil Mouline dans *Les Clercs de l'islam*² : Affaires religieuses, enseignement et justice, correspondent – surtout pour les deux premiers – aux champs d'action des anciens membres de l'AOMA à l'indépendance. Pour l'Algérie et dans le cas des membres du Comité directeur de l'Association des Oulémas, le domaine de la justice n'apparaît pas de façon évidente dans les sources. Le droit positif s'était imposé à l'indépendance. Nous avons donc laissé de côté la justice dans un premier temps, pour nous consacrer principalement aux Affaires religieuses et à l'enseignement. Ce chapitre observe comment les Oulémas se sont situés par rapport à l'État et à l'administration de l'islam par l'État, sous la présidence d'Ahmed Ben Bella puis celle de Houari Boumediène. Nous étudierons leur insertion massive dans l'enseignement. Si beaucoup de cadres de l'association poursuivirent leurs activités dans les écoles publiques de l'Éducation nationale (chapitre 8), d'anciens membres de l'AOMA investirent aussi dès 1962 leurs forces dans la diffusion de l'enseignement religieux, qui fut rapidement placé sous la tutelle du

¹ SANSON Henri, *Laïcité islamique en Algérie*, Paris, Ed. du CNRS, 1983, p. 52.

² MOULINE Nabil, *Les Clercs de l'islam*, pp. 249-250.

Ministère des Affaires religieuses, officieusement dès 1963, officiellement en 1964. Ces grandes tendances ne doivent toutefois pas masquer la diversité des options de carrière prises par les anciens membres de groupe, qui seront étudiées dans leur diversité dans le chapitre 8.

Quelle dynamique collective ressort de ces expériences individuelles, et peut-on parler des « Oulémas » dans l'Algérie indépendante comme d'une catégorie établie, correspondant aux anciens de l'AOMA? Les écarts de génération entre ceux qui avaient connu Ibn Bādīs, le premier Président de l'Association, et ceux qui sortaient tout juste des établissements primaires ou secondaires de l'AOMA au moment de la guerre d'indépendance pesèrent sur la définition de soi et les conceptions politiques des uns et des autres. L'attachement culturel aux valeurs de l'arabité et de l'islam réformé continuait pourtant de provoquer le sentiment d'une appartenance commune, d'une complicité entre ces hommes, et quelques femmes, qui prirent des chemins parfois radicalement différents.

Nous introduisons ici les concepts bourdieusiens de domination et de champ pour analyser la situation des anciens membres de l'Association des Oulémas dans l'Algérie indépendante. Appuyé à la théorie de l'État de Weber, Pierre Bourdieu a en effet introduit la notion de « violence symbolique » dans l'analyse des rapports de domination et l'adhésion des dominés à leur propre domination. Les schémas de pensée antagonistes, à la sortie de la guerre d'indépendance, étaient atténués par la volonté d'union et l'accomplissement du désir commun d'accéder à l'indépendance. L'unité du peuple était le ferment de la domination du pouvoir qui s'était imposé en Algérie indépendante. Le refus de reformer l'Association fut ainsi accepté par ses anciens membres dans l'intérêt général de la nation. Le régime promettait en échange aux Oulémas une domination du champ religieux dans l'Algérie indépendante. Ce que les anciens membres de l'AOMA n'avaient certainement pas envisagé dans un premier temps face à cette proposition, était que ce rôle de la religion serait très restreint, voire minimisé par le pouvoir, qui s'attachait davantage à promouvoir le progrès économique et l'émancipation des populations rurales.

Les Oulémas se trouvaient donc à la croisée de deux champs, politique et religieux, qui les plaçaient respectivement en position de dominé et de dominant dans la construction de l'État algérien. Il apparaît clairement que la vision de l'islam défendue par l'État algérien était

inspirée de l'Association des Oulémas, comme l'a démontré Ahmed Nadir³. C'est ainsi en position dominante que les Oulémas apparaissaient dans le champ religieux, puisque leur conception de l'islam était devenue officiellement l'islam d'État. D'un point de vue politique en revanche, les Oulémas durent se plier à la volonté du Front de Libération Nationale, dont le refus de laisser l'association se reformer n'est qu'un exemple. « L'Islam règne, le Parti détermine son statut politique. »⁴ Dans le champ politique, ils apparaissent donc comme dominés. Toute la tension réside donc dans les stratégies adoptées pour contourner ou contester cette domination. Les rapports au politique et à l'engagement, en faveur de l'islam notamment, purent être déterminants pour certains, tandis que d'autres s'accommodaient de leur situation et de la gestion de l'État telle qu'elle était.

Comme l'a montré James McDougall, les champs religieux et politique en Algérie sont eux mêmes parties prenantes du champ culturel, dont l'importance n'a fait que croître dans l'Algérie indépendante⁵. C'est dans la façon dont ces configurations complexes sont prises en compte que se définit la place des anciens membres de l'AOMA dans l'Algérie postcoloniale.

³ NADIR Ahmed, *Le Mouvement réformiste algérien*, 274 p.

⁴ SANSON Henri, *Laïcité islamique en Algérie*, p. 99.

⁵ McDOUGALL James, « Culture as War by Other Means : Community, Conflict, and Cultural Revolution, 1967–1981 » in AISSAOUI Rabah et ELDRIDGE Claire (dir.), *Algeria Revisited: Contested Identities in the Colonial and Postcolonial Periods*, Londres, Bloomsbury Academic, à paraître en 2017.

La contribution est déjà disponible sur la page Academia de l'auteur :

https://www.academia.edu/13070625/Culture_as_war_by_other_means_Community_conflict_and_cultural_revolution_1967-1981 Consulté le 30 juin 2016.

I. Les Oulémas, « gardiens de l’islam » dans l’Algérie indépendante⁶

Les Oulémas algériens n’appartenaient plus à une association. Ils se fondaient dans le FLN avec une participation plus ou moins active selon leur engagement pendant la guerre, avec pour mission commune la restauration de l’islam et de la langue arabe en Algérie. À l’image des oulémas d’al-Azhar, ils tentèrent de réislamiser la société algérienne devenue souveraine, par des modalités diverses, complémentaires et parfois contradictoires⁷. L’islam en Algérie, comme dans les pays voisins, fut administré par l’État à l’indépendance.

Un islam administré implique donc que l’État exerce des fonctions dans le champ religieux : de contrôle sur les activités religieuses (le prêche, le ramadan, les pèlerinages...), des fonctions prestataires de services sur les mêmes activités. À cet effet il dispose d’une administration, ce qui signifie des moyens financiers, des moyens en personnels, régis par des règles spécifiques, et des structures organisées (structures de conseil et d’action).⁸

Fortement intégrés dans les structures d’État, les anciens membres de l’AOMA furent à la fois les fondateurs de l’islam d’État en Algérie, et les détracteurs de l’option socialiste du pouvoir. Ils contribuèrent ainsi collectivement à la définition des interactions entre pouvoir, savoirs et religion dans l’Algérie contemporaine.

Belkacem Benzenine et Tahar Saoud, dans l’ouvrage collectif sur *Le Maghreb et l’indépendance de l’Algérie* dirigé par Mohand-Amer et Benzenine, présentent tous deux la formation de l’islam d’État en Algérie, sous Ben Bella pour le premier, plus largement pour le second, qui a aussi consacré un ouvrage aux mouvements islamiques en Algérie en langue arabe dont est tiré l’article en français. Ils montrent le « morcellement des élites » formées « à l’occidentale » ou dans le cadre de l’islam, le contrôle étatique exercé sur l’organisation de l’islam, et le grand écart opéré par le régime pour maintenir une cohésion sociale autour du pouvoir, conciliant les différentes visions pour en proposer une synthèse qui assurerait à l’État

⁶ Cf. ZEGHAL Malika, *Gardiens de l’islam : les ulémas d’Al-Azhar dans l’Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996, 382 p.

⁷ ZEGHAL Malika, *Gardiens de l’islam: les oulémas d’Al Azhar dans l’Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996, 382 p.

⁸ BRAS Jean-Philippe, « L’islam administré : illustrations tunisiennes », in KERROU Mohamed (dir.), *Public et privé en Islam : Espaces, autorités et libertés*, Rabat, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 2002, pp. 225-244. Citation p. 231.

le monopole politique⁹. Cette volonté de synthèse des différents courants culturels algériens se retrouve dans le concept de « socialisme musulman » ou de « socialisme de l’islam » (*ištirākīyyat al-islām*), à l’époque où l’Égypte et la Syrie prônaient le « socialisme arabe »¹⁰. Les Oulémas, largement investis dans les Affaires religieuses, au sein de l’État ou à sa marge, se sont portés les garants de l’islam dans la politique du gouvernement, par leur présence au sein des institutions ou par leurs critiques envers la politique gouvernementale.

1.1 L’islam réformiste, référence religieuse de l’Algérie à l’indépendance

Tout comme ses voisins qui l’avaient précédée dans l’indépendance, l’Algérie eut à définir le rapport entre l’islam et l’État. Le Maroc et la Tunisie, avant elle, avaient validé la vision réformiste de l’islam dans la construction de leurs États indépendants, aux options politiques pourtant très différentes. Au Maroc, le processus d’alliance du sultan avec le parti nationaliste, l’Istiqlāl, qui mena à l’indépendance, favorisa la maîtrise totale par l’État du champ religieux. Au roi revenait la sacralisation et la direction de la communauté religieuse, accompagnées de la protection des différentes formes d’expression de l’islam (entretien et restauration des mausolées, organisation des pèlerinages aux saints, *mawāsim*) tandis que l’Istiqlāl défendait au sein du gouvernement sa vision réformiste de l’islam (*al-salafīyya*), que théorisaient ‘Allāl al-Fāsī depuis les années 1940-1950¹¹ et attaquait les autres formes de pratiques de l’islam¹². En Tunisie, Bourguiba mena très tôt une politique de démantèlement de l’administration du culte, en liquidant les tribunaux religieux musulmans et juifs, en supprimant les biens habous et en promulguant dès l’année de l’indépendance un Code du statut personnel (qui entra en vigueur au 1^{er} janvier 1957) qui s’émancipait de la jurisprudence musulmane sur des questions symboliques comme l’interdiction de la polygamie. Bourguiba se réclamait ainsi davantage du réformiste avant-gardiste al-Ṭahir al-Ḥaddād, exclu de la

⁹ SAOUD Tahar, « La place de l’islam dans l’Algérie indépendante. La période des présidences Ben Bella et Boumediène comme modèle de référence », in MOHAND-AMER Amar et BENZENINE Belkacem (dir), p. 120.

¹⁰ ŠARBĀŠĪ Aḥmad « *Ištirākīyyat al-islām* (Socialisme de l’islam) » *al-Ma‘rifa*, septembre 1963, n° 5, pp. 3-8.

¹¹ AL-FĀSĪ ‘Allāl, *al-Naqd al-dātī*, 383 p.

¹² TOZY Mohamed, « Représentation / Intercession. Les enjeux de pouvoir au Maroc dans les "champs politiques désamorçés" au Maroc », in CAMAU Michel (dir), *Changements politiques au Maghreb*, Paris, Éditions du CNRS, 1989, pp. 153-168.

Zaytūna à cause de son ouvrage sur la femme musulmane en 1930¹³, que des oulémas qui y enseignaient à l'indépendance.

En Algérie, la lutte pour l'indépendance s'était construite sur la mobilisation de l'islam et de la langue arabe, qui devait fédérer le peuple combattant davantage qu'elle ne cherchait à revendiquer l'application des normes religieuses. La place que prirent les réformistes dans ce discours de la lutte nationale se retrouva de façon « sinon officielle, du moins officieuse »¹⁴ dans la construction de l'État indépendant. À l'indépendance, dans la concurrence entre arabisants – qui avaient suivi un cursus en langue arabe, dans les *zāwiya*-s ou dans les écoles de l'AOMA –, les membres dirigeants de l'AOMA avaient à leur crédit la lutte pour l'enseignement libre de la langue arabe et de l'islam dans leurs écoles. Ils avaient souffert de la répression, avaient participé aux manifestations de mai 1945, et s'étaient largement intégrés dans le FLN pendant la guerre.

Lors des négociations avec le pouvoir colonial après la Seconde Guerre mondiale sur la question de l'enseignement de l'arabe en Algérie, le problème des biens habous et de la séparation du culte et de l'État, l'AOMA était déjà en première ligne¹⁵. Les revendications concernant les habous avaient provoqué pendant la période coloniale la réaction de « chefs de zaouia, ministres du culte officiel et traditionnalistes » qui craignaient de se voir écartés de la gestion en cas de mainmise des réformistes sur les biens habous. Favorables pourtant pour certains à l'indépendance du culte, ces cheikhs traditionnalistes hostiles aux Oulémas faisaient remarquer à l'Administration coloniale que l'AOMA ne se revendiquait d'aucune école juridique et que n'appartenant « ni au rite malékite, ni au rite hanéfite, ils ne sauraient être appelés à aucun titre à gérer les habous constitués dans l'un de ces deux rites »¹⁶.

Forts de leurs connaissances en sciences religieuses et en arabe littéral (*fuṣḥā*), de leurs diplômes obtenus au sein des universités islamiques et de leurs séjours au Moyen-Orient, les cheikhs de l'AOMA renforcèrent leur légitimité par l'utilisation pendant la guerre

¹³ AL-ḤADDĀD al-Ṭāhir, *Imra'atunā fī l-ṣarī'a wa l-muğtama'*, 222 p.

¹⁴ FREGOSI Franck, « Islam et État en Algérie. Du gallicanisme au fondamentalisme d'État », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n° 65, 1992, pp. 61-76. Citation p. 66.

¹⁵ Voir le chapitre 2.

¹⁶ FR ANOM ALG Alger 1K/1145. GGA, Direction de la sûreté nationale en Algérie, Synthèse des Renseignements généraux (Secret) : L'Association des Oulama d'Algérie. Alger, le 26 octobre 1955, p. 13.

d'indépendance d'un « imaginaire propre à la résistance »¹⁷ qui valorisait l'utilisation de vocables issus de l'arabe littéraire pour qualifier la résistance. Slimane Benaïssa souligne ainsi que les mots de *tawra*, de *ğabha* ou d'*istiqlāl* n'appartenaient pas au registre populaire avant la guerre de libération. Le prestige des arabisants se serait nourri de ce rapport à la langue à l'indépendance. Les dirigeants de l'AOMA espéraient ainsi voir les postes relevant de leurs prérogatives leur revenir de droit, à l'indépendance¹⁸. Les membres de l'AOMA n'étaient toutefois pas les seuls à connaître la langue arabe, à des niveaux plus ou moins élevés. Nombreux étaient les lettrés « traditionnels », issus de l'islam confrérique, qui revendiquaient aussi une place privilégiée dans la fonction publique au motif de leur connaissance de l'arabe.

Les confréries soufies, contrairement aux membres de l'AOMA, avaient toutefois perdu en partie leur crédit à l'indépendance. Leurs accommodements avec la situation coloniale étaient mis en avant, pendant la période coloniale et au moment de la guerre d'indépendance puisqu'en 1956, les confréries musulmanes avaient été invitées à se réunir en congrès pour appuyer l'action de la France contre le FLN, ce que beaucoup avaient accepté¹⁹. Le régime socialiste critiquait également l'organisation féodale que certaines institutions avaient maintenu, notamment dans les campagnes. Le discours réformiste avait touché des segments de plus en plus larges de la population dans les années 1950, et avait causé du tort au prestige des confréries à son tour. Certaines familles confrériques se maintinrent pourtant par l'investissement dans les assemblées locales, comme en Kabylie²⁰, ou en contexte ibadite au Mزاب²¹. Le développement de l'alphabétisation des structures de santé, les réformes de l'agriculture, l'exode rural, l'organisation de l'islam et la diffusion des orientations de l'État

¹⁷ BENAÏSSA Slimane, « La guerre d'Algérie : une « guerre sans nom » ? », in BRUN Catherine (dir), pp. 167-175.

¹⁸ FR ANOM ALG Alger 1K/1145. GGA, Direction de la sûreté nationale en Algérie, Synthèse des Renseignements généraux (Secret) : L'Association des Oulama d'Algérie. Alger, le 26 octobre 1955 : « les responsables de Oulama ne cachent plus que tous leurs espoirs sont désormais placés dans l'avènement futur d'un État algérien indépendant et islamique, dont ils ambitionnent de devenir les conseillers dans le cadre d'un régime théocratique », p. 16.

¹⁹ MOKRETAR Dalila, *La Zaouia de Sidi Abdelbaqi*, mémoire de maîtrise, sous la direction de M. Carlier et M. Rivet, Université Paris 1, septembre 2003, n. p., p. 84.

²⁰ SCHEELE Judith, « Recycling "Baraka": Knowledge, Politics, and Religion in Contemporary Algeria », *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 49, No. 2 (Apr., 2007), pp. 304-328.

²¹ JOMIER Augustin, *Un réformisme islamique dans l'Algérie coloniale*, pp. 622-634.

par la radio et la télévision réduisirent toutefois le prestige et l'influence des « marabouts » dans l'Algérie indépendante, comme le démontre Hugh Roberts à partir de l'étude du village d'Ait Ouabane²².

Pour Mustapha Haddab, les opportunités d'accéder à la fonction publique pour les arabisants à l'indépendance représentaient un gain important en capital social par rapport à la période coloniale²³. Certaines *zāwiya*-s encouragèrent ainsi leurs adeptes, à l'indépendance, à s'engager dans le parti unique et à prendre des postes politiques dans la nouvelle administration algérienne²⁴. Si les cheikhs de *zāwiya* perdaient de leur charisme en entrant dans l'administration, souvent au sein du Ministère des Affaires religieuses, ils s'assuraient en retour un revenu fixe et la possibilité de promotions²⁵. Le passage par une institution « moderniste » telles que les universités d'Égypte ou de Syrie, ou à l'échelle nationale, les écoles de l'AOMA, favorisait toutefois la promotion sociale, par rapport à ceux qui ne disposaient pas de diplômes et ne pouvaient justifier que d'un passage par l'école coranique ou la *zāwiya*²⁶. Mustapha Haddab estimait ainsi en 1993 que « cette absorption par l'État de catégories différentes de lettrés arabisants » avait contribué à atténuer, sinon à effacer les « polémiques qui ont longtemps caractérisé les relations entre les réformistes et les autres catégories de lettrés arabisants »²⁷.

L'initiative évoquée par Henri Sanson, dans *La Laïcité islamique en Algérie*, d'un appel des muftis d'Alger en avril 1963, qui « avaient également demandé la sauvegarde des traditions islamiques, des valeurs morales et spirituelles de l'Algérie, valeurs qui furent le support du combat libérateur », s'inscrit dans une dynamique similaire à celle des « Ulémas

²² ROBERTS Hugh, « The conversion of the Mrabtin in Kabylia », in VATIN Jean-Claude et GELLNER Ernest (dir.), *Islam et politique au Maghreb*, Paris, Éditions du CNRS, 1981, pp. 101-125

²³ La notion de « capital social » est reprise de Pierre Bourdieu, qui le définissait en 1980 comme « l'ensemble des ressources réelles ou potentielles qui sont liées à la possession d'un réseau durable de relations plus ou moins institutionnalisées d'interconnaissance et d'inter-reconnaissance ». Cf. BOURDIEU Pierre, « Le capital social, notes provisoires », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 31, janvier 1980, pp. 2- 3.

²⁴ MOKRETAR Dalila, *La Zaouia de Sidi Abdelbaqi*, p. 88.

²⁵ HADDAB Mustapha, *Les intellectuels et le statut des langues en Algérie*, pp. 133-134.

²⁶ HADDAB Mustapha, *Les intellectuels et le statut des langues en Algérie*, p. 145.

²⁷ HADDAB Mustapha, *Les intellectuels et le statut des langues en Algérie*, p. 131.

de la langue arabe et de l'islam » en août 1962²⁸. Il n'en conclut pas pour autant que ces derniers auraient souhaité la fusion de leurs actions, malgré la proximité de leurs objectifs quant à l'intégration du culte à l'État. Si ces conflits de la période coloniale – entre réformistes et adeptes des confréries, ou entre oulémas libres et agents du culte officiel – pouvaient être aplanis par le travail commun en faveur de l'intégration de l'islam à l'État et par l'opposition commune aux privilèges des francophones dans le nouvel État, sur lesquels nous reviendrons, il apparaît pour autant clairement que ce sont les « réformistes » qui contrôlaient le Ministère des Affaires religieuses dès 1962 et dominaient ainsi le champ de l'islam en Algérie.

1.2 La mise en place du Ministère des Affaires religieuses : Aḥmad Tawfīq al-Madanī et l'hégémonie sociale des Oulémas

Le choix d'Aḥmad Tawfīq al-Madanī comme Ministre des Habous du premier gouvernement d'Ahmed Ben Bella peut aisément se comprendre. Al-Madanī, alors âgé de soixante-trois ans, avait un passé de militant politique en Tunisie, au sein du Destour, avant de se joindre à l'AOMA en Algérie, comme compagnon de route d'abord, puis comme secrétaire général à partir de 1951. Son profil était donc le plus proche, au sein de l'AOMA, de ceux des dirigeants du FLN qu'il avait connus au Caire lorsqu'il y fut appelé par le Front pour participer à la délégation extérieure. Lors de son arrivée au Caire, si l'on en croit ses mémoires, il avait rapidement été informé des dysfonctionnements entre personnalités du Front par Khider, et s'était posé en rassembleur, avant d'être approché personnellement par Ben Bella qui lui paraissait le plus organisé et le plus motivé²⁹. Nous avons vu plus haut qu'il s'était ensuite encore rapproché de Ben Bella au moment du retour en Algérie. Représentant de l'Algérie auprès de la Ligue des États Arabes, al-Madanī était reparti au Caire à l'été 1962 après avoir obtenu la signature nécessaire pour inscrire l'Algérie parmi les membres de la Ligue des États Arabes.

²⁸ « Flashes sur l'Islam et la Révolution algérienne », Paris, *Comprendre*, 41, 15 avril 1963. Cité par SANSON Henri, *Laïcité islamique en Algérie*, Paris, Ed. du CNRS, 1983, p. 101.

Nous n'avons malheureusement pas d'autre source pour développer sur cette initiative.

²⁹ Al-MADANĪ Aḥmad Tawfīq, *Ḥayāt kifāh*, vol. 3, pp. 119-124.

En septembre 1962, Aḥmad Tawfīq al-Madanī reçut un télégramme de Khider qui lui demandait de se présenter de toute urgence à Alger. À son arrivée à Alger, Khider et Ben Bella lui annoncèrent qu'il était nommé au Ministère de l'Éducation. Le terme employé par al-Madanī dans ses mémoires est « *wizārat al-ma'ārif* (littéralement, ministère des connaissances) »³⁰, terme issu de l'époque ottomane, qui correspondait en Égypte au Ministère de l'Instruction publique, et qui était aussi utilisé en Arabie saoudite dans les années 1950, avant d'être remplacé par « *wizārat al-ta'lim* (enseignement) »³¹. Le 28 septembre 1962, al-Madanī était pourtant nommé Ministre des *awqāf* et des Affaires religieuses (*wizārat al-awqāf wa l-šū'ūn al-dīniyya*)³², le Ministère de l'Éducation nationale revenant à 'Abd al-Raḥmān Ibn Ḥamīda (Abderrahmane Benhamida ; 1931-2010) sans que l'on ne connaisse les raisons de ce changement. Ce changement de dernière minute témoigne sans doute de la volonté d'intégrer les différentes tendances au sein du premier gouvernement algérien, de la place d'al-Madanī dans le groupe des dirigeants du FLN au Caire puis à Tunis, et enfin de la polyvalence des dirigeants de l'AOMA, considérés également compétents en matière d'éducation comme d'Affaires religieuses.

Ce qui était en français désigné comme le Ministère des Habous³³ correspondait dans les textes en arabe à « *wizārat al-awqāf (Ministère des Awqāf)* »³⁴. Il est significatif que le terme utilisé par l'État algérien pour traduire *awqāf* soit « habous », c'est-à-dire la francisation du terme traditionnel utilisé en Algérie, *ḥabūs*, au lieu de « biens de mainmorte » ou autres traductions usuelles en français. On retrouve cette spécificité au Maroc. Il faut y voir l'influence de la colonisation et de l'usage par l'Administration coloniale du terme « habous » qui était entré dans le langage administratif courant. Ces éléments démentent donc certaines interprétations courantes sur l'évolution des termes officiels en Algérie dans le cadre

³⁰ Al-MADANĪ Aḥmad Tawfīq, *Ḥayāt kifāh*, vol. 3, p. 844.

³¹ WINTER M., « Ma'ārif », *EI2*, Leiden, Brill, 1986, pp. 913-920.

Cf. Histoire du Ministère, sur le site officiel du Ministère de l'Éducation du Royaume d'Arabie saoudite.

<http://www.moe.gov.sa/ar/about/Pages/MinistryDevelopment.aspx> Consulté le 19 juin 2016.

³² Al-MADANĪ Aḥmad Tawfīq, *Ḥayāt kifāh*, vol. 3, p. 845.

³³ *Journal Officiel de la République Algérienne*, 26 octobre 1962, décret n°62-1 du 27 septembre 1962, portant nomination des membres du gouvernement. Al-Madanī apparaît comme « Ministre des Habous ».

³⁴ Le *Journal Officiel de la République Algérienne* n'est disponible en arabe qu'à partir de 1964. La revue en arabe *al-Ma'rifa*, émanant du Ministère, utilise pour le désigner le terme de *wizārat al-awqāf*. Cf. *al-Ma'rifa*, n° 1, mai 1963, couverture.

de l'arabisation, suggérant que le terme d'*Awqāf*, d'origine orientale, aurait remplacé celui de *ḥabūs*, plus algérien. On le voit ici, le terme d'*Awqāf* a toujours figuré dans les textes officiels en arabe, en parallèle des documents en français utilisant le terme effectivement régional de « habous ».

Ce Ministère s'organisa entre septembre 1962 et mai 1963 en plusieurs directions. En mars 1963, le Journal officiel énumère quatre directions : direction des affaires générales, administratives et financières, direction des biens habous, direction des affaires culturelles et direction de l'enseignement religieux³⁵. En mai 1963, *al-Ma'rifa*, organe de presse du ministère, mentionnait six directions : direction des affaires générales, de la direction et des finances (*idārat al-šu'ūn al-idāriyya wa l-māliyya*), direction de l'inspection centrale et des fonctionnaires (*idārat al-taftīš al-markazī wa šu'ūn al-muwazzafīn*), direction des Affaires religieuses (*idārat al-šu'ūn al-dīniyya*), direction de l'enseignement religieux (*idārat al-ta'līm al-dīnī*), direction du dénombrement (*ḥaṣr*) des *awqāf* et de leur enregistrement (*tasgīl*)³⁶.

Les décrets de nomination en mars 1963 sont éloquents sur le réseau AOMA autour du ministre. Le directeur des affaires générales, administratives et financières n'est autre que son propre fils, Muḥammad Islām, dont le nom est orthographié différemment (M. Madany Mohamed Islam, au lieu de « El Madani » pour son père dans le même décret), mais que Aḥmad Tawfīq al-Madanī l'évoque dans ses mémoires comme son fils aîné, à qui il avait laissé la charge de la famille lorsqu'il s'était engagé dans le FLN au Caire³⁷. Le directeur des biens habous est M. Hafnaoui Hali (Ḥafnāwī al-Hālī), qui enseignait dans l'école de l'AOMA al-Taḥḍīb à Alger et était un membre actif de la Commission de l'enseignement de l'AOMA. Muḥammad Mahrī (« M. Mahri Mohamed ») était chargé des affaires culturelles. Il avait été nommé en 1954 à la tête de la délégation des étudiants algériens de l'Association des Oulémas en Syrie, par le cheikh al-Ibrāhīmī³⁸. Enfin, à la direction de l'enseignement religieux était nommé Muḥammad al-Ṣāliḥ Ramaḍān (« M. Ramdan Mhamed Salah »), ancien

³⁵ Décret n° 63-80 du 4 mars 1963, *Journal Officiel de la République Algérienne*, 12 mars 1963, p. 254.

³⁶ *al-Ma'rifa*, n° 1, mai 1963, pp. 70-75.

³⁷ Décret du 5 mars 1963, *JORA*, 12 mars 1963, p. 254.

Al-MADANĪ Aḥmad Tawfīq, *Ḥayāt kifāh*, vol. 3, pp. 105-106.

³⁸ Site personnel biographique de Mohamed Mehri. http://mohamedmehri.com/?page_id=2 Consulté le 16 juin 2016.

directeur de l'école Dār al-Ḥadīṭ à Tlemcen, entre 1946 et 1953 et membre important de la Commission de l'enseignement de l'AOMA³⁹.

Entre septembre 1962 et décembre 1964, pendant le mandat d'A. Tawfīq al-Madanī, nombreux étaient donc les anciens membres de l'AOMA qui furent recrutés au Ministère des Habous. Ben Bella laissa visiblement son ministre déployer son réseau propre pour l'assister dans la direction des Affaires religieuses, avec son approbation, même si Ferhat Abbas attribue au chef d'État, sans doute à tort, la composition même du ministère :

Pour faire illusion, Ben Bella, après avoir dissous l'Association des Oulémas, avait rassemblé quelques-uns des anciens élèves de Ben Badis sous le contrôle du Ministère dit des « Habous ». Il en fit un « clergé musulman », fonctionnarisé et soumis, dont la mission était de tenter de revêtir le communisme d'un burnous blanc de religieux. Comme au temps de la colonisation, on essayait ainsi de faire de la religion un instrument de pouvoir.⁴⁰

Parmi les dirigeants du dernier Comité directeur, des solidarités très fortes apparaissent, entre al-Madanī et les figures de Ḥamza Būkūša et 'Abd al-Qādir al-Yāğūrī, qui occupèrent des fonctions importantes au sein du Ministère pendant la durée précise du mandat d'Aḥmad Tawfīq al-Madanī⁴¹. Ils quittèrent le Ministère des Affaires religieuses en décembre 1964, au moment du changement de ministre⁴². Nous avons vu déjà, à propos des divisions du Comité directeur dans les années 1950, que Ḥamza Būkūša était un proche d'al-Madanī⁴³. On peut donc estimer que si le recrutement se faisait d'abord sur la base des diplômes obtenus dans les universités islamiques comme la Zaytūna, ce qui favorisait dès le départ les anciens de l'AOMA qui s'était structurée sur ce même critère, il dépendait aussi des relations entretenues avec le Ministre, et des engagements pris avant et pendant la guerre d'indépendance. Le phénomène fréquent de double appartenance ou d'allers retours entre les Affaires religieuses et les autres secteurs d'activité observés parmi les anciens de l'AOMA

³⁹ HADDAB Mustapha, « Mohammed Salah Ramadhan, figure exemplaire du réformisme musulman algérien ? », *Insaniyat*, n° 54, 2011, pp. 147-162.

FUḌALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Al-masīra al-rā'* vol. 1, pp. 34.

⁴⁰ ABBAS Ferhat, *L'Indépendance confisquée (1962-1978)*, pp. 96-97.

⁴¹ Décret du 5 mars 1963, *JORA*, 12 mars 1963, p. 254.

⁴² FUḌALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a'lām al-iṣlāḥ fī al-Ġazā'ir*, vol. 2, respectivement pp. 62 et suiv. et pp. 76-80.

⁴³ Voir chapitre 4.

dans l'Algérie indépendante est l'indice d'un processus fort d'intégration à la gestion de l'islam d'État.

L'exemple de « M.S. », « lettré traditionnel » kabyle – il faut comprendre non-réformiste – interrogé par Mustapha Haddab en 1984, qui fut formé dans une *m'āmra* (établissement supérieur de la *zāwiya*) en Kabylie, puis à la Zaytūna à Tunis et qui s'inséra dans la fonction publique en 1962, en témoigne :

Bien qu'il ait été étudiant à la Zitouna, il ne fut, à aucun moment, sollicité pour occuper des postes élevés dans la hiérarchie des personnels dépendant du Ministère des Habous, devenu plus tard le Ministère des Affaires religieuses. « S'il en a été ainsi dit-il, c'est parce que je me suis toujours tenu éloigné de l'Association des Ulémas. Quand Tewfik al-Madani a été nommé ministre des Habous en 1962, nous avons été nombreux à craindre de perdre notre emploi. Ces craintes étaient d'ailleurs justifiées, car soixante-quatre fonctionnaires du culte avaient été renvoyés dès son arrivée au Ministère. Je me suis ainsi empressé de me débarrasser d'une collection de "Saout al-Masjid"⁴⁴ que je possédais et dans laquelle Tewfik al-Madani avait été traité de mécréant. »⁴⁵

Imam à la Grande Mosquée d'Alger et occasionnellement dans d'autres mosquées de l'Algérois, M. S. poursuivit ses fonctions, sans monter dans la hiérarchie du Ministère, jusqu'à sa mort dans les années 1980.

Cette revanche du réformisme musulman à l'indépendance signifiait très certainement une victoire pour les membres de l'AOMA envers le clergé officiel de la période coloniale. Si l'on compare toutefois les soixante-quatre fonctionnaires du culte renvoyés aux « 400 desservants dans les mosquées, dépendant de l'État [dont le nombre] s'est fortement accru durant la première décennie », passant à 1538 en 1968⁴⁶, on comprend que des négociations durent s'opérer pour installer un Ministère des Habous apaisé et capable d'agir. Nombre de personnels furent reconduits dans leurs fonctions pour assurer la transition vers la souveraineté. Pour la période postcoloniale, à 'Azzāba (ex-Jemmapes) par exemple, qui fait

⁴⁴ *Ṣawt al-Masğid* était le journal de l'Amicale des agents du culte créée en 1948. Il était dirigé par Muḥammad al-'Āṣimī, mufti à Alger, qui avait participé à la fondation de l'AOMA avant de la quitter en 1932. Des conflits violents, émaillés d'attaques personnelles, avaient opposé les journaux *Ṣawt al-Masğid* et *al-Baṣā'ir* à la fin des années 1940, à cause de la campagne de dénigrement des agents du culte musulman officiel par les Oulémas en 1948-1949. Cf. *Infra*, chapitre 2.

⁴⁵ HADDAB Mustapha, *Les intellectuels et le statut des langues en Algérie*, p. 142.

⁴⁶ DEHEUVELS Luc-Willy, *Islam et pensée contemporaine en Algérie, La revue Al-Aṣāla (1971-1981)*, p. 16.

l'objet de la monographie de Karim Rahem, si le mufti a été formé auprès des réformistes puis à Tunis et au Caire, l'imam qui le seconde est issu d'une famille de khammès (métayers) et n'avait reçu que l'enseignement de la *zāwiya* locale :

Ce sont des gens d'Arb Skikda qui étaient khammès au départ. Avec le temps, ils sont devenus imam, et il n'y avait pas d'autres gens capables pour être à la place. À l'indépendance, ils ont été laissés en place.⁴⁷

Il n'était pas possible d'administrer l'islam d'État à partir des effectifs de l'AOMA disponibles en 1962. Ceux-ci étaient toutefois suffisants pour maintenir une domination sur le champ religieux de l'Algérie indépendante.

Leur domination n'était pas uniquement numérique et hiérarchique, elle était aussi sociale et culturelle. Ainsi un examen annuel fut-il instauré à partir de 1970 pour évaluer le niveau des imams reclassés dans le corps des fonctionnaires de l'État, dont étaient exemptés ceux qui avaient obtenu des diplômes *'ālimiyya*, *taḥṣīl*, ou *ahliyya*, qui étaient délivrés au sein des universités islamiques de la Zaytūna ou d'al-Azhar, ainsi qu'à l'Institut Ibn Bādīs en Algérie⁴⁸. L'État instaurait ainsi une hiérarchie des formations pour les fonctionnaires du culte, dans laquelle les écoles de l'AOMA se retrouvaient au même niveau que les grandes universités islamiques. La stratégie de structuration des écoles conduite par l'AOMA dans les années 1950, avec la sanction du niveau des élèves par des diplômes et la volonté de rattacher ces diplômes à ceux de la Zaytūna⁴⁹, les favorisait socialement dans l'État indépendant.

Par la suite, le gouvernement instaura en 1976 une école des fonctionnaires du culte, destinée à former les imams en attendant que se développe en Algérie l'enseignement supérieur islamique, avec l'Université de l'Émir Abdelkader qui était encore en construction à Constantine⁵⁰. Cette structure administrative située à Meftah (à côté de de Blida), dans un

⁴⁷ RAHEM Karim, *Le Sillage de la tribu: imaginaires politiques et histoire en Algérie, 1843-1993*, Paris, Riveneuve, 2008, p. 405.

⁴⁸ DEHEUVELS Luc-Willy, *Islam et pensée contemporaine en Algérie*, p. 17. Il donne la date de 1972.

Décret n° 70-55 du 16 avril 1970, *JORA*, 21 avril 1970, pp. 423-424.

⁴⁹ Voir le chapitre 2.

⁵⁰ Sur l'Université des sciences islamiques, voir le chapitre 10.

local racheté aux Pères Blancs⁵¹, s'inscrit dans le processus entamé avec l'instauration d'un examen en 1970. Ces mesures devaient permettre d'imposer un certain niveau aux imams. La formation de Meftah était « proposée aux hommes de 18 à 35 ans parvenus au niveau du baccalauréat et connaissant le Coran par cœur »⁵². Les *zāwiya*-s fournissaient l'essentiel des agents du culte. Des mesures furent donc prises par le Ministère pour améliorer dans le même temps le niveau des *zāwiya*-s qui étaient partenaires du projet⁵³.

La volonté de prendre en charge la formation des imams et de contrôler l'enseignement dispensé dans les *zāwiya*-s, au-delà des Instituts islamiques créés par le Ministère, révèle la dynamique de sécularisation de l'islam en Algérie.

Le « socialisme de l'islam » dans la revue du Ministère des Habous, al-Ma`rifa

Très vite, cette option réformiste qui avait permis de façonner et mettre en place l'islam d'État en Algérie fut dépassée par le discours politique du Président Ben Bella, qui tendait à définir lui-même l'islam algérien, en accord avec l'idéologie socialiste qu'il défendait sur le plan économique.

Notre travail pendant ces trois années depuis l'indépendance a été de traduire les principes de l'islam en une solidarité concrète entre les citoyens et de réaliser les objectifs et les projets de l'humain dans ce pays [...]. Si la révolution armée a permis l'unité nationale, le socialisme qui s'appuie sur les principes de l'islam et sur notre réalité nationale a définitivement ancré cette unité.⁵⁴

Dominants dans la sphère de l'islam, les Oulémas apparaissent alors aussi comme dominés du point de vue du traitement politique de la religion. Leur conception de l'islam avait été favorisée pour la définition de l'islam d'État, mais elle n'existe que par la conception politique qu'impulse l'État lui-même, et doit s'y plier pour se maintenir. Ce n'est pas le

⁵¹ TURIN Yvonne, « La culture dans "l'authenticité et de l'ouverture" au Ministère de l'Enseignement originel et des Affaires religieuses », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, année 1973, Paris, Éditions du CNRS, 1974, pp. 101-102

⁵² DEHEUVELS Luc-Willy, *Islam et pensée contemporaine en Algérie*, p. 17.

⁵³ TURIN Yvonne, « La culture dans "l'authenticité et de l'ouverture" (...) », pp. 101-102

⁵⁴ *Al-Ma`rifa*, « Extrait de discours de notre frère le Président. Le socialisme, chemin de notre révolution (*Min ḥutab al-aḥ al-ra`īs, al-ištirākīyya ṭarīq ṭawratinā*) », n° 4 (année 2), mars 1965, p. 96.

passage d'un état à l'autre mais bien un état concomitant de dominant et de dominé, qui se révèle pour les Oulémas à l'aune du « socialisme musulman ».

Ce « socialisme musulman » ou « socialisme islamique » articulait une vision modernisatrice de l'économie et du social, à des valeurs culturelles islamiques qui devaient empêcher le socialisme algérien de tomber dans le matérialisme. Le Président Ben Bella défendit à maintes reprises cette conception du socialisme qu'il avait affinée entre 1962 et 1964, jusqu'à affirmer en Union Soviétique en mai 1964 que « le socialisme algérien était un socialisme musulman »⁵⁵.

L'indépendance, le socialisme, l'Islam, sont, chacun à sa façon, parties intégrantes de l'idéologie du Parti, écrivait Henri Sanson. Et, dans l'idéologie du Parti, ils sont, chacun par rapport aux autres, en relation de priorité réciproque.⁵⁶

Pendant du « socialisme arabe » de 'Aflaq repris par Nasser dans les années 1950-1960, le « socialisme islamique » serait selon Olivier Carré une expression forgée en 1949 par le Frère Musulman égyptien Muḥammad Al-Ġazālī dans son ouvrage *al-Islām wa l-manāhiġ al-ištirākiyya*, qui fut invité en Algérie dans les années 1970-1980 pour prêcher à la télévision et participer au Conseil scientifique de la première Université islamique algérienne⁵⁷. Le Guide suprême des Frères musulmans en Syrie, Muṣṭafā al-Ṣibā'ī, aurait ensuite introduit l'expression « *ištirakiyyat al-islām* » par son ouvrage du même nom paru à Damas en 1959 et largement diffusé dans le monde arabe⁵⁸. Qu'il soit arabe ou islamique, ce socialisme était surtout « non marxiste » pour Olivier Carré⁵⁹. Cette même expression fut largement utilisée dans la presse officielle du Ministère des Affaires religieuses algérien.

Cette orientation apparaît en toute logique dans la revue créée par le Ministère des Habous en mai 1963, *al-Ma'rifa*. Cette revue mensuelle en langue arabe réunissait des contributeurs en poste au Ministère, auprès d'autres lettrés arabisants invités par la rédaction à

⁵⁵ ADAM André, « Chronique sociale et culturelle, Algérie », *AAN*, n° 42-43, juin-juillet 1964, Paris, Éditions du CNRS, 1965, p. 178.

⁵⁶ SANSON Henri, *Laïcité islamique en Algérie*, p. 97.

⁵⁷ Voir le chapitre 9.

⁵⁸ CARRÉ Olivier, *La légitimation islamique des socialismes arabes*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences Politiques, 1979, p. 28 et pp. 377-378.

⁵⁹ CARRÉ Olivier, *La légitimation islamique des socialismes arabes*, p. 28.

intervenir dans ses pages. Elle fut active entre mai 1963 et septembre 1965, avant de renaître sous le nom d'*al-Qabas* entre mars 1966 et 1970. Ce sont les revues qui précédèrent la revue *al-Aṣāla* (1971-1981), bien connue grâce à la thèse de Luc-Willy Deheuvels⁶⁰, lorsque le même Ministère était devenu celui de « l'Enseignement originel et des Affaires religieuses » (*wizārat al-ta'lim al-aṣlī wa al-ṣu'ūn al-dīniyya*), après 1970. Une revue similaire à *al-Ma'rifa* (diffusée à Alger) fut publiée à Constantine par le Ministère, *al-'Urūba*, mais nous n'en avons malheureusement pas pu en prendre connaissance⁶¹.

Chaque numéro d'*al-Ma'rifa*, d'environ quatre-vingt pages, s'intéressait à l'actualité et aux activités du Ministère, consacrait des articles à l'arabité et à l'islam ainsi qu'à l'histoire islamique, culturelle et religieuse. Des extraits de discours du Président Ben Bella apparaissaient régulièrement en fin de numéro, autour de ces mêmes questions et du lien entre socialisme et islam. Chaque numéro valait 130 francs, l'abonnement annuel était vendu 1200 francs, avec un tarif réduit pour les étudiants à 1000 francs l'année. Les souscriptions devaient être envoyées au directeur des affaires générales de la direction et des finances du Ministère des *Awqāf*.

La liste des contributeurs d'*al-Ma'rifa* montre une certaine diversité des participants. Dans le premier numéro par exemple, dont on peut penser que c'est celui pour lequel le Ministre recourut le plus à ses anciens contacts, sept des seize contributeurs ont pu être identifiés Oulémas, qu'ils soient anciens membres et auteurs dans *al-Baṣā'ir* comme Ba'zīz b. 'Umar ou Abū l-Yaqzān, enseignants membres de la Commission de l'Enseignement, comme al-Ḥafnāwī Hālī, Muḥammad al-Ṣāliḥ Ramaḍān⁶², ou élèves envoyés en Orient par l'AOMA comme 'Ammār Ṭalbī. Mais la plupart des auteurs d'articles sont des noms que nous n'avons pas directement croisés dans les étapes précédentes de la recherche. Les numéros suivants

⁶⁰ DEHEUVELS Luc-Willy, *Islam et pensée contemporaine en Algérie*, 305 p.

⁶¹ Cf. NADIR Ahmed, *Le Mouvement réformiste algérien*, p. 191.

⁶² Citons aussi le Mozabite Ibrāhīm Faḥḥār qui étudia au sein de l'école al-Iṣlāḥ de Ghardaïa et fit ses études supérieures au Caire, puis en France. Sénateur, il mena une carrière d'historien médiéviste dans l'université algérienne.

Cf. JOMIER Augustin, *Un réformisme islamique dans l'Algérie coloniale*, p. 390. Et REMAOUN Hassan, « Les historiens algériens issus du Mouvement national », *Insaniyat* n° 25-26, juillet – décembre 2004, pp. 225-238.

révèlent des contributions⁶³ par des hommes politiques (al-Šarīf Sisbān en juin 1963⁶⁴), des imams en poste dans des mosquées (Abū Sa‘īd en décembre 1963), des intellectuels qui participaient à la revue *Le Jeune Musulman* en français entre 1952 et 1954, comme Mālik Ibn Nābī (Malek Bennabi, en mai-juin 1964) et ‘Abd al-‘Azīz Ḥaldī (Abdelaziz Khaldi, en juillet 1963), des professeurs d’université (parmi lesquels ‘Abd al-Qādir al-Zabādiyya en mai 1963, Maḥmūd Ya‘qūbī en mars 1964) dont la plupart étaient bilingues arabe-français, et des savants de pays arabes amis de l’Algérie comme l’Égypte (le Frère musulman Muḥammad al-Ġazzālī en mars 1964) ou le Pakistan, avec la contribution d’un soufi renommé, Muḥammad Faḍl al-Raḥmān al-Anṣārī (1914-1974) dans le numéro d’avril 1964. Ce fut le cas aussi de l’Égyptienne ‘Ā’iṣā ‘Abd al-Raḥmān (1913-1998), titulaire d’un doctorat sur le poète Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arrī et exégète du Coran, auteur littéraire sous le nom de plume Bint al-Šāṭī’, qui fut reçue par le Ministre des Affaires religieuses en août 1963 et dont une conférence était publiée dans *al-Ma‘rifa* dans le numéro de septembre 1963⁶⁵.

Si le réseau s’articule au départ autour d’un noyau d’anciens de l’AOMA et reste noyauté par des sympathisants du mouvement, on voit que le spectre s’élargit à différentes tendances et que la revue s’ouvre à d’autres réseaux. Les contributeurs algériens intervenaient principalement sur la culture islamique. Un nombre considérable de contributions s’intéresse particulièrement au « socialisme de l’islam » (*ištirākiyyat al-islām*) et tend à démontrer que les principes socialistes sont en accord avec les valeurs islamiques, voire leur sont intrinsèquement liés. Il apparaît que tout l’enjeu de la revue était de produire le discours qui légitimerait le « socialisme musulman » ou « le socialisme de l’islam » dans la politique du gouvernement.

Deux modèles de Compagnons du Prophète se distinguent dans les articles destinés à prouver le lien entre islam et socialisme : celui du Calife ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, et celui du

⁶³ Les dates précisées pour chaque auteur d’articles le sont à titre d’exemple, ces contributeurs pouvant intervenir plusieurs fois dans la revue.

⁶⁴ al-Šarīf Sisbān (Chérif Sisbane ; 1896-1990) milita avant l’indépendance à la Fédération des Élus puis à l’UDMA. Il fut député de l’Algérie indépendante, journaliste et ambassadeur.

⁶⁵ Sur les écrits de Bint al-Šāṭī’, voir RODED Ruth, « Bint Al-Shati's "Wives of the Prophet": Feminist or Feminine? » *British Journal of Middle Eastern Studies*, 33-1, 2006, pp. 51-66.

NAGUIB Shuruq, « Bint al-Šāṭī’'s Approach to tafsīr: An Egyptian Exegete's Journey from Hermeneutics to Humanity », *Journal of Qur’anic Studies*, 17-1, 2015, pp. 45–84.

Compagnon Abū Ḍarr al-Ġifārī. La référence au calife ‘Umar est omniprésente dans la revue. Nous prendrons comme exemple un article publié dans le premier numéro par Muḥammad Islām al-Madanī, directeur des affaires générales, de l’administration et des finances au Ministère, pour ce qu’il comporte de programmatique.

Sous la rubrique *Dirāsāt islāmiyya* (Études islamiques), Muḥammad Islām signe un article intitulé « *Nazariyyat al-waqf* (Le système du *waqf*) », qu’il entame par le récit d’un hadith célèbre dans lequel ‘Umar, Compagnon du Prophète, demanda à Muḥammad ce qu’il devait faire de sa terre pour être agréable à Dieu. La réponse du Prophète aurait été « *in šī`ta, fa-aḥbushā wa aġ`al minhā ṣadaqa* (si tu souhaites cela, établis ta terre en bien ḥabūs [qui ne peut être ni vendue, ni donnée, ni héritée] et fait d’elle une aumône [par la redistribution de ses ressources] »⁶⁶. Le système des habous, issu de la mise en application de cette demande de ‘Umar, et l’importance de cette institution auraient ainsi marqué les sociétés musulmanes de cet « esprit de l’islam qui est une religion sociale »⁶⁷. Cela prouve, pour le directeur des affaires générales du Ministère des Habous, que les musulmans « étaient au dessus de l’idée de la propriété personnelle transmissible absolue » et que ce système avait « un but et un contenu socialistes (*dū hadaf wa maḍmūn ištirākiyyayn*) ». De courts hadiths attribués à ‘Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb émaillent régulièrement la revue⁶⁸.

L’exemple d’Abū Ḍarr al-Ġifārī, présenté dans le même numéro par ‘Abd al-Qādir Zabādiyya, est l’autre versant de cette conception. Figure modèle du « socialisme islamique » pour les auteurs de la revue, Abū Ḍarr al-Ġifārī était un compagnon du Prophète et l’un des premiers convertis à l’islam. Il faisait partie des exemples de *salaf* auxquels *al-Šihāb* avait consacré une rubrique à partir de 1934⁶⁹. L’article retrace la vie du compagnon, et raconte qu’il condamna le faste et l’accaparement de richesses du gouverneur de Syrie, Mu‘āwiya, sous le califat de ‘Uṭmān. Mu‘āwiya est celui qui affronta ensuite ‘Alī pour le califat, lors de la bataille de Siffīn (657). C’est une des raisons pour lesquelles Abū Ḍarr al-Ġifārī est encore

⁶⁶ Muḥammad Islām, « *Nazariyyat al-waqf* (Le système du *waqf*) », *al-Ma`rifā*, n° 1, mai 1963, p.13.

⁶⁷ Muḥammad Islām, « *Nazariyyat al-waqf* (Le système du *waqf*) », p. 14.

⁶⁸ Par exemple, *Al-Ma`rifā*, n° 4 (année 2), mars 1965, p. 84.

⁶⁹ *al-Šihāb*, avril 1935, pp. 14-16 ; mai, pp. 82-84, juin, pp. 149-151 ; juillet, pp. 209-211 ; août, pp. 282-283 ; septembre pp. 349-350.

Voir MÉRAD Ali, *Le Réformisme musulman*, p. 288.

aujourd'hui une référence importante pour les chiites⁷⁰. Tandis que dans *al-Šihāb* des années 1930, Abū Ḍarr était donné en exemple pour ses attitudes morales, dans *al-Ma'rifa*, l'auteur s'intéresse surtout à la dimension économique et sociale du discours attribué à Abū Ḍarr al-Ġifārī, que les auteurs d'*al-Šihāb* considéraient quant à eux comme singulières (*šādd*)⁷¹.

Mêlant ainsi culture islamique et conceptions politiques, *al-Ma'rifa* fut sans conteste un outil de légitimation religieuse du pouvoir. On connaît l'importance de la culture dans l'Algérie postcoloniale comme lieu de débat qui prolongeait voire remplaçait parfois la sphère politique⁷². Contrairement à la revue qui lui a succédé, *al-Ašāla* (1971-1981), dont Luc-Willy Deheuvels en 1989 a montré qu'elle s'était émancipée progressivement du cadre du Ministère, *al-Ma'rifa* entre 1963 et 1965 restait complètement dans la ligne du pouvoir et diffusait une argumentation culturelle et religieuse, qui devait renforcer le discours présidentiel sur ces questions. Pour autant, on peut s'interroger sur l'audience de ces revues produites par le Ministère, dont on sait que la diffusion était très restreinte⁷³. Davantage que les textes eux-mêmes, c'est l'image de cheikhs reconnus, attachés au régime, qui a fondé cette légitimité religieuse du régime.

Si Aḥmad Tawfiq al-Madanī était identifié comme membre de l'AOMA, il était avant tout un homme politique. Son rôle dans le GPRA l'identifiait d'ailleurs tout autant au FLN qu'à l'Association à la sortie de la guerre. Le cheikh al-Ibrāhīmī, lui, représentait une profonde légitimité religieuse, comme le montre la tentative du groupe de Tlemcen de le faire revenir en Algérie pour entrer à ses côtés dans Alger lors de la crise de 1962. S'il avait alors

⁷⁰ Voir par exemple, le sermon consacré à Abū Ḍarr al-Ġifārī par le Sayyid 'Alī Faḍlallāh, fils du Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (1935-2010), célèbre dignitaire chiite libanais né en Irak, prononcé à la mosquée al-Imamayn al-Ḥasanayn (Beyrouth sud), le 18 mai 2012.

http://francais.bayynat.org/Tribune_Hassanayn/Tribune_18052012.htm Consulté le 19 juin 2016.

⁷¹ MÉRAD Ali, *Le Réformisme musulman* p. 288.

⁷² McDOUGALL James, « Culture as War by Other Means : Community, Conflict, and Cultural Revolution, 1967–1981 ».

⁷³ On ne connaît pas les chiffres pour *al-Ma'rifa* mais « la diffusion de la revue *Ašāla* [...] paraît avoir varié entre 7 000 et 10 000 exemplaires par volume sorti ». Chiffre fourni à Luc-Willy Deheuvels par la revue elle-même, en 1984. La presse en langue arabe de grande diffusion atteignait 20 000 à 60 000 exemplaires pour les quotidiens et hebdomadaires.

DEHEUVELS Luc-Willy, *Islam et pensée contemporaine en Algérie*, p. 40.

décliné l'offre, il ne put, dans un premier temps, refuser de participer à l'organisation de l'islam dans l'Algérie indépendante.

1.3 Fonctions honorifiques pour le cheikh al-Ibrāhīmī : l'inauguration officielle des mosquées de l'Algérie indépendante

Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī, âgé de soixante-treize ans à l'indépendance, rentra en Algérie en octobre 1962. Bien qu'en retrait par rapport aux dirigeants du FLN au Caire, le cheikh avait permis au Front d'obtenir des fonds et des aides de pays arabes et musulmans pour la libération de l'Algérie⁷⁴. La légitimité religieuse qu'il représentait était fondamentale pour le FLN. Il était identifié comme un grand cheikh tant en Algérie qu'en dehors des frontières nationales. Ses contacts avec de nombreux chefs d'État et hommes de lettres arabes et musulmans garantissaient à l'Algérie indépendante un rayonnement culturel inédit. Si le cheikh ne voulut pas choisir de camp, lors de la crise de l'été 1962, il apporta par la suite son soutien à l'État en construction et à son gouvernement. La volonté de réaliser, avec l'indépendance, les objectifs de l'AOMA, l'emportait dans un premier temps sur les considérations politiques et les désaccords personnels. Le cheikh al-Ibrāhīmī occupa ainsi des fonctions honorifiques au Ministère des Affaires religieuses dans les premières années de l'indépendance⁷⁵.

Une des grandes missions du Ministère des *Awqāf* ou des Affaires religieuses en 1962-1963 était de réhabiliter les mosquées que la puissance coloniale avait soit transformées en églises, soit laissées se dégrader. Aḥmad Tawfīq al-Madanī dirigeait l'entreprise de rénovation et d'ouvertures officielles de mosquées dans tout le territoire. Pour les cérémonies d'ouverture les plus symboliques, il était accompagné du Président Ben Bella et du cheikh al-Ibrāhīmī, que les comptes rendus dans la revue *al-Ma'rifa* qualifient respectueusement et systématiquement de *samāḥat al-šayḥ* (sa Grandeur, le cheikh). L'inauguration de la Mosquée Kitšāwā (Ketchaoua) à Alger le vendredi 2 novembre 1962 fut particulièrement solennelle et symbolique, parce que cette grande mosquée, située au bas de la Casbah d'Alger, en plein

⁷⁴ Voir le chapitre 3.

⁷⁵ ḤAMMĀNĪ Aḥmad, *Širā' bayna l-sunna wa l-bid'a*, p. 276.

Sa nomination apparaît dans un arrêté du 1^{er} octobre 1963 fixant la composition du cabinet du ministre, *Journal Officiel de la République Algérienne*, 22 octobre 1963, p. 1067 : « Conseiller technique : M. Brahimi Bachir ».

centre de la ville, avait été transformée en cathédrale lors de l'occupation⁷⁶. De nombreux invités étrangers étaient conviés à la première prière du vendredi dans la mosquée retrouvée, qui eut lieu en présence de milliers d'Algériens⁷⁷.

Al-Ibrāhīmī fut chargé de la *ḥuṭba* inaugurale à la Ketchaoua (le prône du vendredi). Au cours de cette *ḥuṭba* du 2 novembre 1962, retranscrite dans ses *Œuvres* éditées par son fils en 1997, le cheikh s'adressait alternativement aux « Algériens », aux « croyants », aux « musulmans », à ses « frères ». Son discours se concentrait sur l'importance de la mosquée en islam, puis sur l'indépendance de l'Algérie et la lutte qui l'a précédée contre l'oppression coloniale, pour se terminer par une célébration de la nation et quelques mots d'encouragement à l'égard du pouvoir :

Votre jeune gouvernement [...] a reçu un héritage lourd de coûts et de conséquences, en un temps restreint qui ne dépasse pas quelques semaines. Soutenez-le avec force, conseillez-le (*anṣaḥūhā*) lorsque c'est nécessaire, de la meilleure façon. Ne perdez pas votre temps en futilités et en bassesses. Engagez-vous de toutes vos forces dans la réforme (*al-iṣlāḥ*) et le renouvellement (*al-taḡdīd*), dans la construction et la consolidation. Ne laissez pas d'espace au diable pour s'immiscer entre vous et lui. [...]

⁷⁸

Le cheikh porte un discours rassembleur, qui appelle à la construction nationale dans l'unité et le respect de l'islam. La référence à l'*iṣlāḥ* et au *taḡdīd*, qui peuvent être compris comme s'appliquant à la société et à l'islam, témoignent de la constance de ses idéaux en reprenant le vocabulaire des réformistes musulmans des années 1930. Pour le cheikh al-Ibrāhīmī, la société algérienne indépendante est à rénover et réinventer par l'islam. Il témoigne d'un esprit d'équilibre, dans la ligne du juste milieu prôné depuis la période coloniale, dans son appel à soutenir le gouvernement tout en le rappelant à l'ordre si nécessaire. On retrouve ici un thème classique des Miroirs des princes, où le savant prodigue la *naṣīḥa* (le conseil) envers son

⁷⁶ Sur l'histoire de la Ketchaoua, voir SENHADJI KHIAT Dalila, « Les mosquées en Algérie ou l'espace reconquis : l'exemple d'Oran », *L'Année du Maghreb*, n° VI, 2010, pp. 291-303.

⁷⁷ *Al Chaâb* (rédaction), « Ben Bella et Ferhat Abbas ont assisté ainsi qu'un millier de fidèles à la prière du vendredi célébrée pour la 1^{re} fois depuis 132 ans à la Mosquée Ketchaoua », samedi 3 novembre 1962, n° 39, pp. 1 et 2.

⁷⁸ Ahmed TALEB IBRAHIMI (éd.), *Āṭār al-Imām Muḥammad al-Baṣīr al-Ibrāhīmī*, vol. 5 (1954-1964), pp. 305-308.

souverain, pour le guider dans sa gouvernance vers le respect de la religion et de la justice sociale⁷⁹.

Le compte rendu de cette prière inaugurale à la Ketchaoua fut publié dans *al-Chaab*, quotidien en langue française. L'accent y était mis sur le caractère inédit de l'événement, et sur la présence de représentants officiels, algériens et étrangers : outre le Président de la République algérienne, il mentionnait le Président de l'Assemblée constituante, Ferhat Abbas, le Ministre des Habous, al-Madanī, le Secrétaire général du Parti, Mohammed Khider, le Ministre de la Défense, Houari Boumediène, le Président des Oulémas, cheikh al-Ibrāhīmī, mais aussi le Grand Mufti de Palestine, « Amine Hassein » (al-Ḥāḡḡ Amīn al-Ḥusaynī). Sur la photo qui est accolée à l'article en première page du journal, la légende qui identifie à gauche de Boumediène le cheikh al-Ibrāhīmī est fautive. Nous n'avons pas pu identifier formellement l'éminence religieuse à la longue barbe blanche et au turban, assise à côté du Ministre de la Défense, mais ce n'est pas le cheikh al-Ibrāhīmī. Cette erreur d'identification est-elle une simple erreur d'inattention de la part de la rédaction, ou révèle-t-elle une certaine méconnaissance du cheikh dans les milieux journalistiques francophones de l'époque, voire une assimilation de tous les porteurs de turbans quels qu'ils soient, pour des raisons idéologiques ? Les réactions dans la presse aux déclarations du cheikh al-Ibrāhīmī que nous allons étudier plus loin peuvent en effet le laisser penser.

En janvier 1963, le cheikh al-Ibrāhīmī inaugurait à nouveau une mosquée revenue à l'islam, la mosquée Ṣāliḥ Bāy (Salah Bey) à Constantine, en présence de nombreux représentants politiques algériens et de l'Ambassadeur du Maroc en Algérie⁸⁰.

⁷⁹ Voir par exemple l'œuvre de l'imam al-Ġazālī au XIe siècle, *Al-tibr al-masbūk fī naṣīḥat al-mulūk*. Cf. GILLIOT Claude, « In consilium tuum deduces me : le genre du "Conseil", naṣīḥa, waṣīyya dans la littérature arabo-musulmane. In memoriam Père Louis Pouzet (1928-2002), s.j. », *Arabica*, LIV (2007/4), pp. 466-499.

Sur les Miroirs des princes, voir DAKHLIA Jocelyne, « Les Miroirs des princes islamiques : une modernité sourde ? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 5, 2002. pp. 1191-1206.

ABBÈS Makram, *Islam et politique à l'âge classique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, 311 p.

⁸⁰ *Al-Ma'rifa* (rédaction), « *Min naṣāṭ wizārat al-awqāf* (Les activités du Ministère des *Awqāf*) », n° 1, mai 1963, p. 75.

Al Chaâb, (rédaction), « Inauguration de la mosquée Hassen Bey », n° 105, samedi 19 janvier 1963, p. 1 et 6.

Cette représentation honorifique ne fut pas la seule mission qui fut confiée et acceptée par le cheikh. Il présida aussi une Commission des fatwas de 1962 à 1964 au sein du Ministère des Habous⁸¹. Le cheikh al-Ibrāhīmī participa donc à l'organisation de l'islam au sein de l'État, auprès de son ancien secrétaire, al-Madanī, tout en restant en marge de la sphère politique. Ses rares discours en public entre 1962 et 1963, à l'occasion des inaugurations de mosquées, appelaient à l'union autour du gouvernement pour construire l'Algérie souveraine. Il sortit pourtant de sa réserve en avril 1964, pour condamner dans un appel public les orientations du pouvoir qu'il trouvait trop éloignées des valeurs islamiques.

⁸¹ Voir plus bas le développement sur le Conseil supérieur islamique.

II. S'émanciper du cadre étatique : *naṣīḥa* (conseil) et rapport de force avec le pouvoir autoritaire

Alors que le gouvernement tentait une synthèse où l'islam était davantage une valeur culturelle qu'un repère dogmatique, il tenta progressivement de neutraliser les autorités religieuses, comme toute contestation du régime. La critique du cheikh al-Ibrāhīmī s'inscrivait en effet dans un contexte plus large de contestation de la prise de pouvoir par le groupe de Ben Bella à l'issue de la crise de 1962 dans un premier temps, puis de la conduite autoritaire du pays par celui-ci. Dès septembre 1962, malgré l'imposition du régime de Parti unique, Mohamed Boudiaf (Muḥammad Būḍiyāf) avait fondé le Parti de la Révolution Socialiste (PRS) pour s'opposer aux pratiques dictatoriales qui se faisaient jour. En septembre 1963, Hocine Aït Ahmed (Ḥusayn Ayt Aḥmad) créait le Front des Forces Socialistes à Tizi Ouzou⁸². Dès sa création, le régime envoya l'Armée Nationale Populaire (ANP) pour un affrontement armé avec le FFS. Le déclenchement par le Maroc de la Guerre des Sables à la frontière sud de l'Algérie pour des revendications territoriales sur la région de Tindouf (septembre 1963-février 1964) se surajouta aux oppositions internes. L'année 1964 marqua un climax de ces tensions politiques, qui conduisirent à l'interdiction du Parti Communiste Algérien, qui était toléré depuis 1962 d'une part, et d'autre part à l'éclatement d'une insurrection sous la direction notamment du Colonel Chaabani (Ṣa' bānī)⁸³.

Parmi les anciens cadres de l'AOMA, les discours se crispaient sur la politique socialiste menée par Ben Bella, qui, du point de vue des anciens membres de l'AOMA – dont on a vu qu'ils défendaient une Algérie arabe mais aussi musulmane – ne correspondait pas aux attentes du peuple algérien. L'utilisation de la religion comme valeur identitaire, valeur d'adhésion, et non pas comme fondement de la société algérienne, du temps d'Ahmed Ben Bella comme du temps de Houari Boumediène, puis la conduite autoritaire du régime, déplut à certaines grandes figures de l'AOMA, qui l'exprimèrent publiquement et en subirent les conséquences. La légitimation du « socialisme islamique » n'était finalement qu'un trompe-l'œil auquel ces figures refusèrent d'adhérer.

⁸² SERIDJ Méline, *L'insurrection du Front des Forces Socialistes*, 113 p.

⁸³ STORA Benjamin, *Histoire de l'Algérie depuis l'indépendance*, Paris, La Découverte, 2004, pp. 19-32.

2.1 Valeurs islamiques contre doctrines étrangères : l'appel du cheikh al-Ibrāhīmī le 16 avril 1964

Les attentes envers l'État indépendant, très fortes, provoquèrent une déception d'autant plus profonde que le gouvernement de Ben Bella avait laissé penser aux anciens membres de l'Association des Oulémas que l'islam serait un pivot central de la politique. Ibrāhīm Mazhūdī, comme Ferhat Abbas, furent arrêtés en 1964 par le pouvoir pour avoir critiqué sa conduite au sein de l'Assemblée constituante⁸⁴. Si le discours officiel tentait de légitimer le socialisme par l'islam, de grandes figures de l'AOMA ne tardèrent pas à trouver cet argument insuffisant et intervinrent pour manifester publiquement leur volonté de revenir aux fondements d'une société où l'islam serait central. Au-delà des oppositions idéologiques, la naissance de cette contestation témoigne aussi du refus affirmé progressivement par une partie des Oulémas de la domination politique du FLN sur l'islam. Alors que le Parti unique préparait son Congrès, et travaillait à la rédaction de la Charte d'Alger, le cheikh al-Ibrāhīmī, malade et âgé⁸⁵, sortit de sa réserve et diffusa un appel public le 16 avril 1964. Le cheikh passait ainsi de la caution religieuse du régime, par ses fonctions honorifiques, à la figure contestataire qui, pour la première fois, appelait publiquement le gouvernement algérien à revenir aux valeurs islamiques. Cet appel s'inscrivait dans la lignée de celui des « Ulémas de l'islam et de la langue arabe » d'août 1962. La charge en était plus forte toutefois, puisque deux ans étaient passés depuis l'accès à l'indépendance, et qu'il ne s'agissait plus de définir les contours de la République algérienne, mais bien d'établir un bilan des deux premières années d'indépendance.

⁸⁴ Ferhat Abbas démissionna de la Présidence de l'Assemblée en août 1963 et publia une lettre dénonçant la politique du régime, qui avait imposé un texte rédigé par le gouvernement à l'Assemblée. Il raconte aussi dans ses mémoires l'arrestation arbitraire de Brahim Mezhoudi.

ABBAS Ferhat, *L'Indépendance confisquée*, pp. 62-73 et p. 98.

La répression toucha aussi les communistes, voir HADJERES Sadek, *Quand une nation s'éveille. Mémoires, tome 1 (1928-1949)*, Alger, Inas Éditions, 2014, 405 p.

⁸⁵ Début 1964, le cheikh Muḥammad al-Fāsī al-Fahrī le trouva alité lorsqu'il se présenta pour lui demander une *iğāza* (sanctionnant son savoir et lui permettant d'enseigner). Le cheikh al-Ibrāhīmī dicta à son fils Aḥmad le texte de cette *iğāza*.

AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr, « *Iğāza li-l-ustād Muḥammad al-Fāsī* (Autorisation d'enseigner délivrée à Muḥammad al-Fāsī) », *Ālār al-Imām Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī*, vol. 5 (1954-1964), pp. 311-312.

Le cheikh al-Ibrāhīmī avait défendu dans son prône pour l'inauguration de la Mosquée Ketchaoua, en novembre 1962, le principe du conseil au souverain (*al-naṣīḥa*)⁸⁶. Il renouvelait l'exercice avec cet appel d'avril 1964, mais le ton avait changé. À l'encouragement paternel envers le « jeune gouvernement », le texte de 1964 substituait une admonestation ferme et solennelle. Le texte, dicté à son fils en arabe⁸⁷, fut aussi traduit et édité en français par ce dernier :

Dieu m'a accordé la grâce de vivre jusqu'à l'indépendance de l'Algérie. Ce jour-là, je pouvais affronter la mort, l'âme en paix car il me semblait transmettre le flambeau du combat pour la défense du véritable Islam et la renaissance de la langue arabe (combat qui fut la raison de ma vie) à ceux qui prenaient en mains les destinées du pays. Je décidai en conséquence, de garder le silence. Aujourd'hui, anniversaire de la mort de Benbadis, je me vois contraint de rompre ce silence car l'heure est grave : notre pays glisse de plus en plus vers une guerre civile inexpiable, une crise morale sans précédent et des difficultés économiques⁸⁸ insurmontables.

Les gouvernants ne paraissent pas réaliser que notre peuple aspire avant tout à l'unité, à la paix, à la prospérité et que les fondements théoriques de leur action doivent être puisés non dans des doctrines étrangères mais dans nos racines arabo-islamiques.

L'heure est venue où les responsables doivent donner l'exemple du sacrifice, où seules la probité et la compétence doivent entrer en ligne de compte, où l'intérêt général doit primer. L'heure est venue de revaloriser le terme (si galvaudé) de fraternité et de retourner au principe de la consultation si cher au Prophète. L'heure est venue enfin de sonner le rassemblement de tous les enfants de l'Algérie afin qu'ils bâtissent ensemble une Cité de justice et de liberté, une Cité où Dieu aura sa place.⁸⁹

Le choix du 16 avril 1964, s'il est bien sûr lié à l'ouverture du Congrès du FLN, fait aussi référence à la mort du cheikh Ibn Bādīs, que l'AOMA célébrait chaque année avec des cérémonies du souvenir⁹⁰. Selon son fils, le cheikh al-Ibrāhīmī se serait ému du silence dans

⁸⁶ GILLIOT Claude, « In consilium tuum deduces me : le genre du "Conseil", *naṣīḥa*, *waṣīyya* dans la littérature arabo-musulmane. In memoriam Père Louis Pouzet (1928-2002), s.j. », *Arabica*, LIV (2007/4), pp. 466-499.

⁸⁷ Voir le texte en arabe en annexe.

⁸⁸ Sic : morales. Le texte arabe est *iqtiṣādiyya*, il s'agit sans doute d'une erreur dans l'édition des Mémoires en 2009.

⁸⁹ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol. 1, Alger, Casbah éditions, 2009, p. 184.

⁹⁰ Voir le chapitre 1 et ACHOUR Nadjib, *Entre tradition et réforme : L'expérience de l'Association des Oulémas dans le département de Constantine (1940-1954)*, thèse sous la direction de Omar Carlier, Université Paris Diderot (Paris VII), Paris, 2014, n. p., p. 48 et p. 348.

lequel restait cet anniversaire dans l'Algérie indépendante⁹¹. Son appel était donc symboliquement aussi un retour de la mémoire du cheikh Ibn Bādīs, auquel la Charte d'Alger en discussion au Congrès du FLN faisait référence, pour son action en faveur de « l'affermissement de l'idée nationale », tout en déplorant à la ligne suivante son engagement « assimilationniste » auprès du Congrès musulman⁹².

Si le cheikh dit avoir pensé « passer le flambeau » de la défense de la langue arabe et de l'islam dans l'Algérie souveraine à son gouvernement, force lui est de constater les orientations inspirées des « doctrines étrangères » du pouvoir. Le cheikh vise ici la politique socialiste qui plaçait le développement économique, la question agraire et l'émancipation des masses, avant les valeurs islamiques. Au moment même où il lançait cet appel, le Président Ben Bella réaffirmait à la tribune du Congrès du FLN que le socialisme était la solution à tous les maux de l'Algérie nouvellement indépendante⁹³. Ces maux, que le cheikh désigne dans son texte comme le glissement du pays vers la guerre civile (*ḥarb ahliyya*), la crise morale (*azma rūḥiyya*) et les graves difficultés économiques (*mašākil iqtisādiyya 'asīra*), étaient liés à la situation postcoloniale, mais ils étaient aussi en partie causés par la conduite autoritaire de la politique nationale et sa contestation que nous avons évoquée plus haut, sur le plan militaire (les maquis en Kabylie puis dans le sud), politique (l'opposition marxiste) et moral (les partisans d'une place centrale de l'islam).

La dernière phrase de l'appel, dans la version traduite en français, perd la référence coranique que l'on perçoit en arabe. Le texte arabe traduit littéralement devient : « pour qu'ils bâtissent ensemble une "cité" (*madīna*) où prévaut la justice et la liberté, une "cité" qui a pour fondement la crainte de Dieu et sa satisfaction (*taqwā min Allāh wa raḍwān*) ». La référence explicite au verset coranique de la sourate *al-Tawba* (IX, 109), consacrée au retour de la Bataille de Tabūk⁹⁴ et aux hypocrites à Médine – *al-Madīna*, qui sonne comme la « *madīna* » du texte, ce qui pourrait expliquer les guillemets que l'on retrouve dans le texte arabe autour de ce mot – fait apparaître un sens second : le gouvernement qui se revendique musulman

⁹¹ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol. 1, p. 183.

⁹² Front de libération nationale, *La Charte d'Alger, Ensemble des textes adoptés par le 1^{er} congrès du Parti du Front de libération nationale, du 16 au 21 avril 1964*, Alger, Front de libération nationale, Commission centrale d'orientation, 1964, p. 15.

⁹³ *Révolution Africaine*, « Discours du Secrétaire général du Parti », 18 avril 1964, n° 64, pp. 13-20.

⁹⁴ Voir la note de bas de page qui y est consacrée dans le chapitre 1.

n'est pas sincère et se tient à des apparences musulmanes. Il se réclame de l'héritage de l'AOMA et d'Ibn Bādīs, mais il n'applique pas les mesures politiques attendues par ses membres dans l'Algérie indépendante.

Pour autant, il n'est pas question, dans le discours d'al-Ibrāhīmī, comme dans celui d'al-Šabbūkī en août 1962, de l'instauration d'un État islamique comme cela a surgi ensuite nettement dans les années 1970, sous l'influence des écrits de S. Quṭb et d'A. Mawdūdī notamment, dont on a vu que le cheikh lisait et appréciait les écrits déjà dans les années 1950⁹⁵. À titre de comparaison, en Indonésie, le parti musulman indonésien al-Masjumi avait d'abord fondé son programme sur l'établissement d'un État islamique en 1945, avant de s'intégrer plus avant dans le système politique comme dans le système étatique (au sein du Ministère des Affaires religieuses notamment). En 1955, lors de la campagne législative, le Masjumi n'accentuait plus sur l'islam et se présentait comme un parti rassembleur, face aux partis musulmans dissidents. Selon Rémy Madinier, « le parti de Natsir entendait dépasser les réseaux traditionnels de l'Islam militant (qu'il semblait considérer comme lui étant acquis) pour devenir le symbole d'une démocratie musulmane apaisée »⁹⁶. L'appel du cheikh al-Ibrāhīmī en 1964, s'il ne s'inscrit pas dans la même dynamique de parti et de stratégie électorale, témoigne d'une volonté similaire de se situer en surplomb de la scène politique pour appeler à l'unité au nom de l'islam.

Le cheikh al-Ibrāhīmī appelait à la fin de son texte au respect du principe de consultation (*al-šūrā*), qui est un leitmotiv des mobilisations à caractère islamique. Des débats récents, dans un contexte français qui s'interroge régulièrement sur la « compatibilité » entre islam et démocratie, ont fait du principe de *šūrā* un système tantôt comparable, tantôt concurrent au système démocratique⁹⁷. Il constitue dans les années 1960 une institution idéale de la tradition musulmane, dont le modèle est la *šūrā* des Compagnons autour du Prophète⁹⁸. Dans le cadre de l'Algérie, ce concept permettait aussi créer un lien avec les systèmes développés localement de *ḡamā'a* ou de *taḡma'at* que l'on retrouve au Mزاب et en Kabylie,

⁹⁵ Voir chapitre 3.

⁹⁶ MADINIER Rémy, *L'Indonésie entre démocratie musulmane et islam intégral*. pp. 205-207.

⁹⁷ Voir à ce sujet la synthèse de KRÄMER Gudrun, « La politique morale ou bien gouverner à l'islamique », *Vingtième Siècle*, n° 82, 2/2004, pp. 131-143.

⁹⁸ DAKHLIA Jocelyne, « Y a-t-il une tradition islamique du despotisme oriental ? », in de NDAYWEL E NZIEM Isidore et MUDIMBE-BOYI Elisabeth, *Images, mémoires et savoirs*, Paris, Karthala, 2009, pp. 91-110.

dans les régions où les populations berbères sont nombreuses. Il signifie ici surtout un rappel contre le pouvoir personnel et autoritaire, et la volonté d'apaiser les tensions entre les différentes fractions qui luttaient ou avaient lutté pour le pouvoir. Cette démarche s'inscrit donc dans une tradition classique des relations entre oulémas et souverain qui est transposée et adaptée à l'Algérie postcoloniale.

2.2 Les Oulémas et le pouvoir : de l'utilisation comme faire-valoir à la répression contre l'opposition, et inversement

La publication de l'appel, envoyé aux médias par Ahmed Taleb-Ibrahimi, fut interdite en Algérie, mais cela ne l'empêcha pas de circuler et l'appel fut relayé dans la presse étrangère⁹⁹. Roger le Tourneau, observateur pour l'Annuaire de l'Afrique du Nord, ne fait pourtant aucune mention de l'appel du cheikh al-Ibrāhīmī dans son compte rendu du Congrès du FLN qui devait entériner la Charte d'Alger. Le discours du Président Ben Bella, qu'il publie en annexe de son article, fait allusion à « ceux qui veulent souiller l'Islam en essayant de l'utiliser dans un sens hostile au progrès »¹⁰⁰. Hors des comptes rendus du Congrès mais dans des propos rapportés par Ahmed Taleb-Ibrahimi dans ses Mémoires, il s'en serait pris à la tribune à « ces enturbannés qui se permettent aujourd'hui de critiquer notre orientation socialiste, oubliant qu'ils ont refusé de nous apporter leur aide quand nous avons déclenché la lutte armée »¹⁰¹. Cette accusation était plus grave que celle qui qualifie les religieux d'éléments rétrogrades, parce qu'elle plaçait l'engagement dans la guerre en première ligne de la légitimité politique. Elle ouvrait un débat qui trouve ses prolongements encore aujourd'hui sur la participation des Oulémas dans la guerre d'indépendance¹⁰².

La répression ne fut pas immédiate. Quelques jours après le Congrès du FLN, à l'occasion de la fête musulmane *al-ʿīd al-kabīr* le 23 avril 1964¹⁰³, le Président Ben Bella

⁹⁹ ŠĪBĀN ʿAbd al-Raḥmān, *Ḥaqāʾiq wa abāṭīl (Vérités et mensonges)*, p. 288.

Il ne donne pas les titres de ces journaux étrangers, mais on sait que le quotidien français *Le Monde* publiait régulièrement des articles approfondis sur la vie politique algérienne.

¹⁰⁰ « Documents », *AAN*, année 1964, Paris, Éditions du CNRS, 1965, p. 561.

¹⁰¹ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol. 1, p. 184.

¹⁰² Voir le chapitre précédent.

¹⁰³ « Chronologie », *AAN*, année 1964, Paris, Éditions du CNRS, 1965, p. 374.

s'annonça chez le cheikh al-Ibrāhīmī, accompagné de 'Abd al-Raḥmān Šībān, « député de Sétif », qui était aussi un membre important de l'AOMA.

Benbella, accompagné d'Abderrahmane Chibane, député de Sétif, entre au salon où mon père est assis, entouré de ses deux fils, Mohamed et Ahmed, et du Cheikh Abbas, membre du comité directeur de l'Association des Ulama. Il lui baise la tête et se lance dans un long discours où domine le leitmotiv suivant : « je reconnais que j'ai tardé à te rendre visite alors que c'est toi, Cheikh, qui nous a montré la voie de l'Islam et de l'arabité, voie que nous avons empruntée et que nous suivons toujours. » Mon père, tout au long de cette visite, ne prononce qu'une seule phrase : « Tant que tu seras sur la voie de l'Islam et de l'Arabité, je suis avec toi mais si tu en dévies, je serai contre toi. »¹⁰⁴

Il faut rappeler ici qu'au moment où le cheikh al-Ibrāhīmī lançait cet appel, Aḥmad Tawfīq al-Madanī était toujours le Ministre des Affaires religieuses du gouvernement de Ben Bella. Cet appel pouvait ainsi constituer un désaveu de l'ancien secrétaire de l'AOMA et de ceux qui avaient pris des postes au sein de son Ministère. Cet épisode témoigne de la place complexe des membres de l'AOMA insérés dans les instances de pouvoir : tour à tour – et dans le même temps – médiateurs, faire-valoir et objecteurs de conscience du gouvernement. 'Abd al-Raḥmān Šībān, qui était avant l'indépendance enseignant de l'Institut Ibn Bādīs et membre de la Commission de l'enseignement de l'AOMA, avait été élu député de l'Assemblée constituante puis de l'Assemblée nationale. C'est lui qui intervint pour que Ben Bella rende visite au cheikh al-Ibrāhīmī fin avril 1964, pour tenter d'apaiser les relations entre l'ancienne AOMA et le gouvernement FLN. La présence du cheikh al-'Abbās auprès du cheikh al-Ibrāhīmī lors de cette visite est aussi significative des relations personnelles entretenues entre les différents membres du Comité directeur après l'indépendance, et donc du maintien d'un réseau social informel de l'AOMA, par un réseau d'amitiés et de sociabilités communes.

La visite du Président Ben Bella au cheikh al-Ibrāhīmī visait aussi à convaincre Ahmed Taleb-Ibrahimi de participer au gouvernement, après son refus précédent d'une telle proposition¹⁰⁵. Rien n'annonçait donc, en cette fin du mois d'avril 1964, la politique répressive qui s'abattit sur la famille à partir de juillet 1964. Mohamed Taleb-Ibrahimi, le fils

¹⁰⁴ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol. 1, p. 186.

¹⁰⁵ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol. 1, pp. 186-188.

ainé du cheikh al-Ibrāhīmī né en 1924, commerçant¹⁰⁶, dont son frère rapporte qu'il n'avait pas d'engagement politique, fut arrêté sans explications. Quelques jours plus tard, Ahmed Taleb-Ibrahimi fut convoqué à « la sécurité militaire » pour « quelques questions » au sujet de son frère¹⁰⁷. Il fut en fait conduit à la police judiciaire et emmené en cellule. Il subit des interrogatoires concernant sa prétendue « appartenance à un gouvernement d'opposition en exil ». Torturé à maintes reprises, il fut ensuite transféré à la prison militaire d'Oran, en compagnie d'autres prisonniers (Aït Chalal et le commandant Moussa), puis à la prison civile où on l'interrogea à nouveau, sur sa non-participation à la vie politique cette fois. Transféré à côté d'Alger, il fut libéré en février 1965 grâce à l'intervention d'un proche de Ben Bella. De nombreuses sources évoquent une mise en résidence surveillée du cheikh al-Ibrāhīmī à cette même période, mais son fils ne l'évoque pas dans ses mémoires¹⁰⁸.

Pour Zhor Ounissi, les mesures prises par Ben Bella envers le cheikh al-Ibrāhīmī relevaient plutôt d'une ingérence de la politique égyptienne dans le gouvernement de Ben Bella à l'époque. Associant le cheikh aux Frères musulmans égyptiens, les Égyptiens auraient poussé Ben Bella à agir rapidement contre lui. L'AOMA et les Frères musulmans n'avaient pourtant pas les mêmes objectifs selon elle, puisque les Frères musulmans visaient la prise du pouvoir quand les Oulémas travaillaient pour « l'élévation de la société, l'éducation de la société et l'anéantissement définitif de l'ignorance parmi les individus de la société »¹⁰⁹. Le cheikh al-Ibrāhīmī ne visait pas la conquête du pouvoir, le danger était toutefois que son aura ne donne à son admonestation morale une valeur politique. L'argument de l'ingérence égyptienne dans la politique de Ben Bella de façon générale est connu. Fathi al-Dib, chef des services secrets égyptiens de Nasser, en témoigne dans ses mémoires : « Je pouvais penser que ma mission s'arrêterait avec l'indépendance de l'Algérie mais Nasser en avait décidé autrement. »¹¹⁰ Par exemple, dans ses mémoires sous forme d'entretien avec Éric Laurent, le

¹⁰⁶ Voir chapitre 2.

¹⁰⁷ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol. 1, p. 193.

¹⁰⁸ SA'ŪD al-Ṭāhir, *Al-Ḥarakāt al-islāmiyya*, p. 328.

BENZENINE Belkacem, « État et religion dans le monde arabe : les représentations politiques de l'expérience algérienne », *Journal d'étude des relations internationales au Moyen-Orient*, vol. 1, n° 1, juillet 2006, p. 82.

Lors de nos entretiens, Abderrazak Guessoum (Alger, 24 juin 2013) et Mohammed Salah Seddiq (Alger, 14 janvier 2014) l'ont également évoqué.

¹⁰⁹ Entretien avec Zhor Ounissi, réalisé le 11 novembre 2013, à son domicile à Alger, en arabe.

¹¹⁰ AL-DIB Mohamed Fathi, *Abdel Nasser et la révolution algérienne*, pp. 400-401.

roi Hassan II raconte une tentative de conciliation entre le Maroc et l'Algérie après la Guerre des Sables, à l'occasion d'un sommet de la Ligue des États arabes au Caire en 1965. Ben Bella y aurait empêché Boumediène d'entrer dans la pièce où devait se dérouler la conciliation en présence de Nasser : « Nasser a hoché la tête d'un mouvement approbateur, l'air de dire : "Oui, il n'a rien à faire ici." »¹¹¹.

Si l'influence égyptienne s'exerçait sur la politique algérienne et si des contacts existaient de longue date entre les Frères musulmans et l'AOMA, cela ne suffit pas à expliquer les rivalités et les débats sur la conduite du pouvoir. Face à la prise de position du cheikh al-Ibrāhīmī et à la répression exercée contre lui et sa famille, les anciens membres de l'AOMA se consultèrent sur la conduite à tenir. Certains souhaitaient soutenir le cheikh publiquement, d'autres préféraient rester discrets pour ne pas tomber dans la disgrâce.

2.3 Les réactions à l'appel du cheikh al-Ibrāhīmī parmi les anciens membres de l'AOMA

Faut-il voir dans l'éviction d'al-Madanī du Comité central du FLN en avril 1964 une conséquence de l'appel du cheikh al-Ibrāhīmī, malgré la prudence du ministre ? C'est ce que suggérait un télégramme du Ministère des Affaires Étrangères français au lendemain du Congrès du FLN, dès le 21 avril 1964 :

[Parmi les membres du Comité central du FLN, certains membres du gouvernement, dont] Tewfik al Madani, Ministre des Habous, n'ont pas été désignés. [...] Peut-être faut-il y voir la conséquence d'amitiés telles que celle qui le lie avec le cheikh Bachir Brahimi dont l'hostilité aux options socialistes du gouvernement s'est manifestée publiquement juste avant la réunion du congrès.¹¹²

Cette analyse qui s'appuie sur l'appartenance à l'AOMA dans l'Algérie coloniale tend à prouver plutôt l'insuffisance des catégories « Oulémas » ou « alliés / opposants » au cheikh al-Ibrāhīmī pour évoquer cette période et les réactions à l'appel du cheikh. Au sein des anciens membres de l'AOMA, l'appel du cheikh al-Ibrāhīmī provoqua des réactions en interne, qui ne furent pas médiatisées et dont on a donc peu de traces dans les sources

¹¹¹ HASSAN II, *La Mémoire d'un roi, entretiens avec Éric Laurent*, Paris, Plon, 1993, p. 88.

¹¹² Archives diplomatiques du Ministère des Affaires Étrangères français (La Courneuve). Secrétariat d'État aux Affaires Algériennes, 1956-67, 260QO/142. Dossier « Congrès du FLN à Alger, du 15 au 20 avril 1964 ». Télégramme arrivé aux Affaires Étrangères, 21 avril 1964, signé Dauge.

disponibles. L'appel lui-même, s'il agaça parmi les congressistes du FLN, ne fit pas l'objet de débats dans la presse, comme nous l'avons vu. La présence du cheikh al-‘Abbās aux côtés du cheikh al-Ibrāhīmī, la tentative de conciliation du cheikh Šībān auprès du chef de l'État, ou l'attentisme du Ministre des Affaires religieuses, al-Madanī, sont autant de facettes des réactions des anciens de l'AOMA à cette période.

Des figures éminentes de l'Association manifestèrent leur soutien au cheikh, comme Ḥayr al-Dīn et Šībān, députés, Būkūša, du Ministère des Affaires religieuses, ou encore al-‘Abbās, ambassadeur en Arabie saoudite jusqu'en 1964 puis Conseiller de la Présidence de la République, tous impliqués à un degré ou à un autre dans la politique du gouvernement¹¹³. Le cheikh Saḥnūn compta parmi les plus forts soutiens au cheikh, d'après la famille¹¹⁴. Ce soutien se manifestait par des visites rendues au domicile du cheikh, tandis que d'autres faisaient transmettre leurs salutations par des intermédiaires.

Si beaucoup d'anciens membres de l'AOMA soutenaient dans le fond les propos du cheikh, un nombre important d'entre eux, devenus fonctionnaires de l'État indépendant, craignait en effet les conséquences pour leur position d'un tel soutien. Le cheikh al-Yāğūrī par exemple, inspecteur du Ministère des Affaires religieuses entre 1962 et 1964, estimait, selon un témoignage de Muḥammad al-Hādī al-Ḥasanī de l'actuelle AOMA, que la situation algérienne était déjà très difficile et que le risque était trop grand de voir la communauté nationale se diviser davantage. Il était prêt à rédiger une réponse, s'il n'en avait pas été dissuadé par les cheikhs Ḥayr al-Dīn et Šībān¹¹⁵. Sans s'opposer frontalement au cheikh, ils ne souhaitaient pas non plus s'opposer au gouvernement¹¹⁶. Selon Muḥammad al-Šālīḥ al-Šiddīq, sympathisant de l'AOMA né en 1925, c'est l'assignation à résidence du cheikh (qui n'est pas avérée) qui aurait provoqué les plus vives réactions contre l'État. L'état de santé du cheikh et l'affront qui était fait à sa liberté de ‘*ālim* révoltèrent les membres de l'AOMA, qui s'en émurent entre eux, sans toutefois entrer en lutte ouverte contre le gouvernement¹¹⁷. A

¹¹³ Entretien avec El-Hadi el-Hassani, au siège de l'AUMA, le 16 janvier 2014, en arabe.

¹¹⁴ Témoignage d'Ahmed Taleb-Ibrahimi, lors d'un entretien à son domicile, le 9 novembre 2013.

¹¹⁵ Entretien avec El-Hadi el-Hassani, au siège de l'AUMA, le 16 janvier 2014, en arabe.

¹¹⁶ Entretien avec Abderrazak Guessoum, à Alger, le 24 juin 2013.

¹¹⁷ Entretien avec Muḥammad al-Šālīḥ al-Saddīq à son domicile à Alger, le 14 janvier 2014, en arabe.

posteriori, le cheikh Ḥammānī écrivait en 1984 que la prise de position du cheikh avait déplu au pouvoir mais que « le peuple et l'armée lui conservèrent leur satisfaction (*riḍā*) »¹¹⁸.

Le cheikh Muḥammad al-Baṣīr al-Ibrāhīmī était gravement malade. Un an après son admonestation, il mourut. Ses funérailles, le 21 mai 1965, prouvèrent un attachement massif des Algériens à la figure du cheikh : la radio nationale annonce que deux cent mille personnes prirent part au cortège funèbre¹¹⁹. Le cheikh Ḥammānī évoque des « centaines de milliers » de personnes et compare cette cérémonie aux funérailles de « l'imam Aḥmad b. Ḥanbal dans le passé lointain et à celui d'Ibn Bādīs dans le passé proche ». Ces références tendent à donner une dimension légendaire et une continuité au cheikh al-Ibrāhīmī. Si la comparaison à Ibn Bādīs va de soi, puisqu'il était son prédécesseur à la tête de l'AOMA, la comparaison avec Ibn Ḥanbal est encore plus significative. Le récit des funérailles d'Aḥmad b. Ḥanbal (mort de maladie en 813 à Bagdad) par Ibn Kaṭīr (m. 1373, juriste et auteur de chroniques) décrit ainsi un public nombreux, ne permettant au défunt de reposer dans sa tombe qu'après la prière de l'après-midi, en raison de l'affluence. Les transmetteurs estiment que des centaines de milliers de personnes étaient présentes. Certains récits rapportent même que « vingt mille chrétiens, juifs et mazdéens se convertirent à l'islam le jour de la mort d'Aḥmad [ibn Ḥanbal] »¹²⁰. Le choix de la référence à Aḥmad b. Ḥanbal, en 1984, témoigne aussi d'une volonté de rattacher le courant des Oulémas à une tradition rigoriste de l'islam, à laquelle les mouvements islamistes naissants se référaient volontiers¹²¹.

Contrairement à la volonté du Président, la télévision couvrit les funérailles sur décision de son directeur, « M. Mahi »¹²². À la Grande Mosquée, l'imam Aḥmad Saḥnūn dirigea la prière, puis au cimetière Sīdī Muḥammad, à Belcourt, c'est le cheikh Ḥayr al-Dīn qui prononça l'oraison funèbre, suivie d'un thrène en hommage au défunt déclamé par Muḥammad al-Īd Āl Ḥalīfa. Le Président Ben Bella ne rentra pas de sa tournée dans l'Est du pays pour assister aux funérailles, tandis que Boumediène rendit visite à la famille du cheikh

¹¹⁸ ḤAMMĀNĪ Aḥmad, *Ṣirā' bayna l-sunna wa l-bid'a*, p. 276.

¹¹⁹ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol.1, p. 213.

¹²⁰ IBN KAṬĪR Ismā'īl b. 'Umar, *Al-Bidāya wa l-nihāya fī l-tārīḥ* (*Le début et la fin en histoire*), Le Caire, Maṭba'at al-Sa'āda, 1932, pp. 340-342.

¹²¹ Cf. MOULINE Nabil, *Les Clercs de l'islam*, 357 p.

Et LAUZIERE Henri, *The Making of Salafism*, 328 p.

¹²² TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol.1, p. 213.

et récita la *Fātiḥa* auprès du défunt la veille des obsèques. Ahmed Taleb-Ibrahimi précise pourtant qu'aucun lien préalable ne le liait à Boumediène, qu'il rencontrait pour la première fois, contrairement à Ben Bella avec lequel il était détenu en France¹²³. Lors des funérailles, hormis les représentants étrangers et les hommes de religion, plusieurs membres du Bureau politique et du gouvernement étaient présents, parmi lesquels des proches de Boumediène comme al-Šarīf Bulqāsīm (Chérif Belkacem), Ministre de l'Éducation, et 'Abd al-'Azīz Būtaflīqa (Abdelaziz Bouteflika), Ministre des Affaires Étrangères¹²⁴. Le Ministre des Affaires religieuses, al-Tiḡānī Haddām, y assistait également. Ahmed Taleb-Ibrahimi fait pourtant remarquer que celui-ci n'avait pas autorisé les fonctionnaires de son Ministère à se rendre aux obsèques durant leurs heures de travail, contrairement au personnel du Ministère des Affaires Étrangères¹²⁵. On remarque ainsi sur la photographie publiée dans le journal *Al-Chaâb* que les costumes-cravate dominent les premiers rangs du cortège, bien que deux hommes portent la djellaba blanche qui caractérise les hommes de culte.

Les anciens membres de l'AOMA se retrouvèrent autour de la dépouille de leur ancien Président. Cet événement fut l'occasion pour ceux qui avaient parfois pris des voies différentes de se rassembler à nouveau. La présence en masse des Algériens aux funérailles du cheikh permit à beaucoup de signifier le soutien à celui qui s'était opposé à Ben Bella un an auparavant et en avait subi les conséquences. C'est du moins ainsi que l'interprètent les témoins. Le fils du cheikh n'était sorti de prison que quelques mois avant son décès. Les obsèques devinrent ainsi un symbole de la contestation du pouvoir, en plus d'un hommage au grand homme. En 2000, les obsèques de Habib Bourguiba (al-Ḥabīb Būrḡība ; 1903-2000) en Tunisie, sous le régime de Zine El-Abidine Ben Ali (Zayn al-'Ābidīn Ibn 'Alī ; né en 1936) qui l'avait renversé par un coup d'État le 7 novembre 1987, furent perçues de la même façon comme un moyen pour les présents d'exprimer l'opposition au pouvoir : ses funérailles « amputées », sécurisées à outrance, frustrèrent les foules qui s'étaient pressées pour rendre hommage au *za'īm* et contribuèrent à faire de l'ancien Président un martyr¹²⁶.

¹²³ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol.1, p. 212.

¹²⁴ *Al Chaâb*, « *Tašyī' ġināzat al-faqīd al-šayḥ Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī* (Funérailles du défunt cheikh Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī) », n° 753, samedi 22 mai 1965, pp. 1 et 3.

¹²⁵ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol.1, p. 214.

¹²⁶ CHADLI Amor, *Bourguiba, tel que je l'ai connu*, Paris, Berg international, 2013, pp. 453-461.

Un mois après l'enterrement du cheikh al-Ibrāhīmī, Houari Boumediène renversait Ahmed Ben Bella qu'il accusait d'autoritarisme et de pouvoir personnel. Les nombreux membres de l'AOMA qui travaillaient déjà pour l'État sous Ben Bella, apprécièrent de trouver en lui une oreille plus attentive à leurs conceptions de l'identité algérienne. Le rapport symbolique aux Oulémas s'en trouvait modifié, bien que la politique du gouvernement n'opérât pas de rupture radicale avec les options socialistes du Président Ben Bella.

2.4 Les anciens membres du Comité directeur de l'AOMA face au pouvoir dans les années 1970 : les exemples des cheikhs Sulṭānī et Ḥayr al-Dīn

Le coup d'État de Boumediène fut certes une rupture, mais le pouvoir restait au sein du même clan initial. Il ne modifia pas les options fondamentales de la politique socialiste et ne provoqua pas les bouleversements escomptés tant par les démocrates que par les opposants à l'option socialiste. Ferhat Abbas estime ainsi dans *L'Indépendance confisquée* que « [le] comportement [de Boumediène] dans l'exercice du pouvoir ne différa aucunement de celui de son prédécesseur. Le pouvoir changea de main, mais le système demeura identique. »¹²⁷ Les journaux s'interrompirent quelques jours, avant de reprendre, parfois sans même sans évoquer le changement de direction¹²⁸. Les responsables politiques, pour la plupart, s'adaptèrent discrètement à ce changement. Si en matière d'économie et de politique sociale, Boumediène poursuivit un socialisme axé sur la réforme agraire, l'industrialisation et la salarisation massive, il fut toutefois confronté sur le temps long aux divisions et à la volonté de militaires et de technocrates de concentrer « les initiatives et les ressources entre les mains de l'État », selon l'analyse de Mohammed Harbi¹²⁹. Il développa ainsi un système de redistribution des ressources, et en particulier de la rente pétrolière, qui fonctionnait sur le clientélisme.

Sur le plan culturel et religieux, Boumediène revendiquait, à son tour, comme l'a démontré Luc-Willy Deheuvels, une légitimité religieuse et fit la part belle aux héritiers de

FEKIH Elias , « Bourguiba, héros national et « saint laïque » de l'islam contemporain », in MAYEUR-JAOUEN Catherine, *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, pp. 103-120.

¹²⁷ ABBAS Ferhat, *L'Indépendance confisquée*, p. 103.

¹²⁸ *Al-Chaâb et Révolution africaine* notamment.

¹²⁹ HARBI Mohammed, *L'Algérie et son destin*, p. 196.

l'AOMA et à un certain fondamentalisme religieux au sein de l'État¹³⁰. Il accentua l'arabisation telle que définie dans la « révolution culturelle ». Nous y reviendrons dans la suite de ce travail. Ce qui nous intéresse ici est que, malgré les changements d'alliances politiques stratégiques et la volonté de promouvoir des éléments qui s'étaient opposés à Ben Bella pour prôner une plus grande place de l'islam en Algérie, Boumediène fut confronté à l'opposition d'anciens membres de l'AOMA dans les années 1970, sur ces mêmes motifs.

La monopolisation de l'islam par l'État, sous Ben Bella déjà, puis sous Boumediène, laissait peu de marge de manœuvre à toute initiative autonome dans ce domaine. Le but assumé était de maintenir le contrôle de l'État sur la religion, et d'en accaparer la légitimité. Cela n'empêcha pas le développement de mosquées libres dès les premières années de l'indépendance, parce que l'État n'était pas en mesure de contrôler toutes les mosquées, notamment dans les zones rurales. Ce phénomène était toléré, tant que les discours tenus dans ces mosquées n'entraient pas publiquement en contradiction avec la politique gouvernementale. Le régime instauré, nous l'avons vu, ne tolérait pas d'opposition, que ses motivations soient politiques, culturelles ou religieuses. Parmi les anciens cadres de l'AOMA pourtant, deux types d'opposition au pouvoir de Boumediène se firent jour dans les années 1970. La première émanait d'un enseignant et imam, qui avait justement refusé de toucher un salaire en tant qu'imam depuis l'indépendance pour préserver sa liberté de prêcher. Il s'agit du cheikh 'Abd al-Laṭīf Sulṭānī, trésorier du dernier Comité directeur de l'AOMA puis un temps remplaçant du cheikh al-Tabassī à Alger à la tête de l'Association, après sa disparition. La seconde opposition qui revêtait un aspect plus directement politique était portée par le cheikh Ḥayr al-Dīn, auprès de membres éminents de l'opposition politique.

Le cheikh Sulṭānī, imam libre et radical

Jean-Philippe Bras a mis en évidence, à partir du cas tunisien, la conséquence de l'administration de l'islam par l'État aux indépendances : la création d'un corps professionnalisé, rémunéré, écarte la « gestion communautaire » de l'islam et provoque des réactions de réappropriation de la religion pour s'opposer au régime, qu'elles soient personnelles (le fait de prier dans une mosquée plutôt qu'une autre, ou même chez soi) ou

¹³⁰ DEHEUVELS Luc-Willy, *Islam et pensée contemporaine en Algérie*, 305 p.

communautaires (organiser l'islam hors du cadre étatique)¹³¹. « Le tableau est d'autant plus compliqué que les États jouent une partition ambiguë, ne misant pas tout sur l'islam administré » précise-t-il. Dans ses articles ou ses prênes du vendredi, le cheikh Sulṭānī critiquait le pouvoir dès 1963, condamna « le silence des oulémas » en mars 1966 dans la revue de l'association *al-Qiyam* et apparaissait comme un opposant au pouvoir, tenant d'un courant radical de l'islam comme idéologie globale et autosuffisante¹³². Il reproduisait ainsi la division entre mosquées officielles et mosquées libres comme à la période coloniale, ce que le pouvoir avait pourtant voulu éviter.

ʿAbd al-Laṭīf Sulṭānī, né en 1902 à al-Qanṭara (près de Biskra), était le trésorier de l'AOMA en 1956. Formé à la Zaytūna entre 1922 et 1929, il enseigna dans différentes écoles libres de l'Association dès 1931. Il enseigna de 1948 à 1951 à l'Institut Ibn Bādīs, tout en assumant la fonction de contrôleur régional de l'Association à Constantine (1946-1951). En 1951, l'élection du nouveau Bureau de l'AOMA le désigna responsable du siège de l'AOMA à Alger où il veilla sur les affaires courantes et le personnel de l'Association, de la Commission de l'Enseignement et du journal *al-Baṣāʾir* de 1951 à 1956. Le cheikh Sulṭānī fut arrêté à maintes reprises pendant la guerre de libération. À l'indépendance, contrairement au portrait qui en est souvent rapidement dressé, le cheikh Sulṭānī était certes un opposant de la première heure, mais il n'était pas hors du système étatique pour autant. Il commença en tant qu'imam de la Ketchaoua en 1962, puis enseigna la langue arabe en lycée entre 1964-1970 en parallèle de ses activités religieuses dans des mosquées avant de se consacrer uniquement à ses activités d'imam après 1970. À partir de septembre 1964 toutefois, il officiait comme imam libre, refusant d'être payé par le Ministère des Affaires religieuses pour conserver un discours affranchi des exigences du Ministère pour les prênes et les prêches. Alors même que l'Algérie était désormais indépendante et souveraine, il restait fidèle aux principes de séparation du culte et de l'État revendiqués par l'AOMA en contexte colonial.

Tandis que les membres du Comité directeur de l'AOMA considéraient que l'Algérie était arrivée à son premier objectif avec l'indépendance, et cherchaient à tenir une fonction de

¹³¹ BRAS Jean-Philippe, « L'islam administré : illustrations tunisiennes », pp. 225-244.

¹³² BENZENINE Belkacem, « Les Ulémas algériens et leurs positions sous le régime de Ben Bella », p. 114.

SA ʿŪD al-Ṭāhir, *Al-Ḥarakāt al-islāmiyya*, p. 583.

SULṬĀNĪ ʿAbd al-Laṭīf, « *Indamā yaskutu l-ʿulamāʾ* (Lorsque les oulémas se taisent) », *al-Taḥdīb al-islāmī* (L'Éducation islamique), version arabe de la revue de l'association *al-Qiyam*, n° 8, mars 1966, p. 27.

contrôle et de revendication pour la langue arabe et l'islam, Sulṭānī montra dès les premières années des réticences envers les dirigeants de l'État indépendant. Le fait que celui-ci ait passé toute la guerre d'indépendance algérienne sur le sol algérien est peut-être à l'origine de son scepticisme par rapport à ses confrères. Il n'avait en effet pas tissé de liens particuliers avec les vainqueurs de l'été 1962, qui avaient combattu depuis l'étranger, principalement au Caire et à Tunis où se trouvaient aussi la plupart des membres du Comité directeur de l'AOMA¹³³.

En mars 1965, il prononça un prône (*ḥuṭba*) retransmis à la radio, dans lequel il condamnait les propos du Président Ben Bella qui invitait les femmes à sortir dans les rues. Cela lui valut, en avril 1965, d'être exclu de prêcher et de prier à la Mosquée Ketchaoua par le Ministère des Awqāf de l'époque, al-Tiġānī al-Haddām. Il y fut réintégré par le même ministre, après le coup d'État du 19 juin 1965, ce qui est moins connu¹³⁴. En 1966, il fut invité par les fidèles à diriger la prière à la mosquée Ibn Fāris (appelée couramment Ġāmi' al-Yahūd), ce qu'il fit bénévolement jusqu'en 1971. À cette date, le Ministre des Affaires religieuses, Mawlūd Qāsim lui proposa de rédiger le prône de son ministère, qui était envoyé à tous les imams pour être lu dans les mosquées et retransmis à la radio. « J'ai refusé cette demande et je l'ai pris comme un affront », écrit Sulṭānī dans ses mémoires. Il était persuadé que cette proposition, dont Mawlūd Qāsim savait qu'il la refuserait, était en fait une manœuvre pour pouvoir l'écarter de la mosquée. Il y fit effectivement son dernier prêche le 26 juin 1971 (2 *ġumāda al-ūlā* 1391)¹³⁵.

Franchissant une étape supplémentaire dans sa critique du pouvoir socialiste, 'Abd al-Laṭīf Sulṭānī publia en 1974 un pamphlet intitulé *al-Mazdakiyya hiya aṣl al-iṣtirākiyya* (*Le mazdakisme est la source du socialisme*), qui dressait un parallèle entre le mazdakisme et le socialisme. Le mazdakisme, issu du mazdéisme et du manichéisme, n'est connu que par les chroniques, comme en arabe celles d'al-Ṭabarī¹³⁶. Mazdak se distinguait par son souci de la justice sociale et son modèle d'organisation fut présenté au XXe siècle comme le premier

¹³³ Voir chapitre 4.

¹³⁴ *Mémoires* de 'Abd al-Laṭīf Sulṭānī.

¹³⁵ *Mémoires* de 'Abd al-Laṭīf Sulṭānī.

¹³⁶ TABARĪ, *La Chronique, Histoire des prophètes et des rois, vol. I*, « De Salomon à la chute des Sassanides », Aix-en-Provence, Actes Sud / Sindbad, 1984, pp. 238-241.

système communiste¹³⁷. En cela, le cheikh Sulṭānī reprenait ainsi des discours communistes, soviétiques, se les appropriait pour mieux dénoncer le régime socialiste de son pays. Au-delà de la condamnation d'une idéologie extérieure à l'islam, le cheikh Sulṭānī revenait précisément dans son ouvrage sur les points développés par le régime, dans son discours alliant islam et socialisme. Le chapitre intitulé « Qui est ce Abū Ḍarr ? (*man huwa Abū Ḍarr haḍā ?*) » est significatif de la volonté de déconstruire la propagande étatique sur l'islam¹³⁸. Abū Ḍarr al-Ġifārī, Compagnon du Prophète, faisait l'objet d'articles produits par le Ministère des Affaires religieuses, comme nous l'avons vu. Sulṭānī y consacra un chapitre dans lequel il rappelait l'ascétisme d'Abū Ḍarr et condamnait sa récupération par « ceux qui amassent et épargnent au nom de l'ascèse »¹³⁹.

La même année, du 22 au 24 février 1974, Boumediène assista à la Conférence islamique où son discours fut particulièrement remarqué. Il déclara en effet devant tous ces représentants de l'islam réunis autour des questions politiques liées au monde musulman :

Un peuple qui a faim n'a pas besoin d'écouter des versets. Je le dis avec toute la considération que j'ai pour le Coran, que j'ai appris à l'âge de dix ans. Les peuples qui ont faim ont besoin de pain ; les peuples ignorants, de savoir ; les peuples malades, d'hôpitaux.¹⁴⁰

De tels propos ne faisaient que renforcer les convictions du cheikh Sulṭānī, qui avait d'ores et déjà rédigé son pamphlet, envers le régime socialiste. Le livre parut au Maroc chez Dār al-Kitāb, une maison d'édition en langue arabe et librairie fondée en 1948 à Casablanca, où le cheikh résida d'octobre 1974 à janvier 1975 pour la finalisation de l'édition du livre. L'ouvrage fut interdit en Algérie. Pour le diffuser, des exemplaires furent envoyés à Paris, où il était vendu¹⁴¹.

¹³⁷ SIMACHKO Maurice, *Mazdak*, trad. du russe par Lily Denis, collection Littératures soviétiques (n° 53), Gallimard, 1973, 288 p.

Lily Denis écrit ainsi dans son avant-propos : « Tous les historiens s'accordent à le dire : survenue en Perse au VI^e siècle de notre ère, la révolution mazdakite fut le premier mouvement communiste du monde » (p. 9).

¹³⁸ SULṬĀNĪ 'Abd al-Laṭīf, *al-Mazdakiyya hiya aṣl al-* pp. 107-117.

¹³⁹ SULṬĀNĪ 'Abd al-Laṭīf, *al-Mazdakiyya hiya aṣl al-iṣtirākiyya*, p. 109.

¹⁴⁰ Discours du Président Houari Boumediène à la Conférence islamique de Lahore, 22-24 février 1974, cité par ADAM André, « Chronique sociale et culturelle », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, année 1974, vol. 13, Paris, Éditions du CNRS, 1975, p. 443.

¹⁴¹ *Mémoires* de 'Abd al-Laṭīf Sulṭānī.

À partir d'un même savoir et de références partagées, deux visions radicalement différentes s'opposaient chez les anciens membres de l'Association des Oulémas dans les années 1960 et 1970, à l'instar de l'évolution du parti islamique Masjumi en Indonésie après son interdiction en 1960 qui donna naissance à une opposition radicale fondée sur la prédication. L'échec de la renaissance d'un parti islamique édulcoré et noyauté par le pouvoir à la toute fin des années 1960 favorisa encore davantage le repli sur la prédication et la publication de revues dans lesquelles « les anciens masjumistes firent leur le nouveau discours islamiste international de lutte contre un Occident corrompu et oppresseur »¹⁴².

Le cheikh Sulṭānī quant à lui assumait cette différence de vues, et la revendiquait même, puisqu'il s'attaquait aux oulémas qui ne se dressaient pas devant les tyrans (*al-mu'tadīn*) et dont « le silence revient à une trahison » de la fonction du 'ālim dans son article de 1966¹⁴³. 'Abd al-Laṭīf Sulṭānī théorisa la nécessité de l'implication de oulémas dans le pouvoir en islam¹⁴⁴. Il constatait qu'une séparation s'était opérée entre le pouvoir (*ḥukm*) et les oulémas, alors que les deux étaient interdépendants dans l'histoire islamique¹⁴⁵. Pour Sulṭānī, le 'ālim avait l'obligation de se mêler de politique et de condamner le pouvoir qui s'écartait du droit chemin prescrit par l'islam. Il qualifie ainsi la *da'wa* (prêcher l'islam) de devoir (*wāğib*), obligatoire. L'État algérien socialiste devait donc être combattu par la *da'wa*, la diffusion de la juste doctrine islamique.

L'ouvrage de Sulṭānī appelait donc à un islam politique, non seulement par la « mobilisation du parler musulman »¹⁴⁶ mais aussi par la revendication de la place du 'ālim

¹⁴² MADINIER Rémy, *L'Indonésie entre démocratie musulmane et islam intégral*, pp. 406-407.

¹⁴³ SULṬĀNĪ 'Abd al-Laṭīf, « 'Indamā yaskutu l-'ulamā' (Lorsque les oulémas se taisent) », *al-Taḥdīb al-islāmī* (*L'Éducation islamique*), version arabe de la revue de l'association *al-Qiyam*, n° 8, mars 1966, p. 27.

Voir aussi SA'ŪD al-Ṭāhir, *Al-Ḥarakāt al-islāmīyya* p. 583.

¹⁴⁴ À l'inverse, en France, le philosophe Julien Benda reprochait en 1927, au moment de la montée des nationalismes en Europe, la « trahison des clercs », qui avaient abandonné le goût du beau et la transcendance pour les passions politiques, et « qui, de tout leur pouvoir et en pleine décision, ont travaillé à [exciter] le réalisme des peuples [que sa fonction était de contrarier jusque là] ».

BENDA Julien, *La trahison des clercs*, Paris, Grasset, 1927, p. 134.

¹⁴⁵ SULṬĀNĪ 'Abd al-Laṭīf, *al-Mazdakīyya hiya aṣl al-iṣtirākīyya*, p. 93.

Voir aussi SA'ŪD al-Ṭāhir, *Al-Ḥarakāt al-islāmīyya*, p.581.

¹⁴⁶ BURGAT François, « Les mobilisations politiques à référent islamique » in PICARD Élisabeth (dir.), *La politique dans le monde arabe*, Paris, Armand Colin, 2006, pp. 79-100.

dans la société comme être politique. Au-delà du droit d'intervenir dans les affaires politiques, il estimait de son devoir d'intervenir, et en faisait un devoir moral. Il n'hésitait pas à condamner les attentistes et les collaborateurs parmi les savants. En cela, les écrits du cheikh Sulṭānī constituent bien l'une des premières expressions de l'islamisme en Algérie. Son nom apparaît ainsi dans les travaux portant sur l'islamisme en Algérie pour marquer les débuts d'un courant islamiste radical¹⁴⁷. Mais quelle fut à l'époque la diffusion de tels écrits ? Bien que nous n'ayons pas de données concernant la diffusion d'*al-Mazdakiyya*, elle dut être assez faible en réalité¹⁴⁸. Rachid Benaïssa disait lui-même dans un entretien avec François Burgat en mars 1988 à Paris : « Mais qui a lu *Le Mazdaqisme* ou je ne sais quoi ? À l'époque on l'a peut-être lu, mais on l'a vite mis de côté »¹⁴⁹. S'il est aujourd'hui largement diffusé, et disponible au téléchargement en format PDF sur internet, cela est dû aux évolutions de l'islam politique et à la participation du cheikh Sulṭānī à son développement dans les années 1980. Devenus des figures tutélaires du mouvement islamiste, les cheikhs Saḥnūn et Sulṭānī représentent aujourd'hui les précurseurs de l'opposition au pouvoir algérien sur la base de revendications islamistes. C'est toutefois l'effet d'une reconstruction *a posteriori* où l'on a extrait une figure parmi beaucoup d'autres et hors de son premier contexte.

Dans le sillage des Frères musulmans ou du mouvement du Tabligh¹⁵⁰, de nombreux groupes de prédication et d'action culturelle islamique se forment au Maghreb dans le début des années 1970. Comme nous l'avons vu, c'est à cette même période que *al-Ġamā'a al-islāmiyya* (le Groupe islamique), dans laquelle milite Rāšid Ġannūšī (Rachid Ghannouchi), se structure en Tunisie¹⁵¹. Dans ce contexte, il nous faut mentionner l'admonestation du cheikh 'Abd al-Salām Yāsīn (Abdessalam Yassine ; 1928-2012) au roi du Maroc, l'année même de la parution de l'ouvrage de Sulṭānī (1974). Cette lettre d'une centaine de pages adressée à

¹⁴⁷ Pour ne citer que quelques exemples : BURGAT François, *L'islamisme au Maghreb: la voix du Sud*, Paris, Payot et Rivages, 1995 (1988) ; LAMCHICHI Abderrahim, *L'islamisme en Algérie*, Paris, L'Harmattan, 1992, 251 p. ; CARLIER Omar, *Entre nation et jihad*, 443 pages.

¹⁴⁸ C'est aussi ce que soutient Belkacem Benzenine, dans « État et religion dans le monde arabe : les représentations politiques de l'expérience algérienne », p. 73.

¹⁴⁹ BURGAT François, *L'islamisme au Maghreb*, Paris, Payot et Rivages, 2008 (1988), p. 168.

¹⁵⁰ Voir chapitre 6.

¹⁵¹ AMRANI Fayçal, « Le mouvement islamique Ennahdha au défi du pouvoir », mémoire de Master, sous la direction de Jacques Chevallier, Université Paris II, 2012, n. p., pp. 16-21.

Hassan II et intitulée *al-Islām aw al-ṭūfān* appelait le roi à revenir à l'islam¹⁵². Elle fut transmise au roi par un intermédiaire début 1974, et envoyée largement par la poste à une liste de médecins, instituteurs et avocats¹⁵³. Dans un climat d'opposition tendue entre le roi et la gauche marocaine, et après deux coups d'État militaires manqués contre le roi Hassan II en 1971 et 1972, le cheikh 'Abd al-Salām Yāsīn, issu d'un islam confrérique (adepte de la Qadiriyya Boutchichiya), se saisissait lui aussi du mode de la *naṣīḥa* pour exiger du souverain un retour à l'islam, dans une visée assumée d'opposition politique et d'une offre d'alternative. Proche de la vision de Sulṭānī, le cheikh Yāsīn donnait à son discours la forme d'un conseil au souverain, au ton paternel et bienveillant : le cheikh rappelle dans ses interpellations l'ascendance prophétique du monarque (« *yā ḥafīd rasūl Allāh* », « ô descendant du Prophète »), et l'appelle « *ḥabībī* » (mon bien-aimé). Il n'en constituait pas moins une critique acerbe du pouvoir et de l'utilisation de l'islam par le monarque.

Il n'est pas anodin que l'ouvrage de Sulṭānī soit paru au Maroc, la même année que *al-Islām aw al-ṭūfān*. Sans que cela implique une concertation, ni même une conscience de l'un par l'autre, cette concomitance témoigne d'un mouvement plus large qui se dessine dans les années 1970. Les deux hommes ont des pratiques de l'islam différentes et agissent dans un contexte politique national propre, où l'administration de l'islam a pourtant produit des effets similaires de contestation de l'islam d'État, pour prêcher ce qui serait la vraie foi, celle qui ne serait pas pervertie par le pouvoir. Dans les deux cas pourtant, ces militants de l'islam politique n'ignorent pas le régime en place, ni ne l'affrontent ouvertement, ils s'adressent à lui pour lui enjoindre de changer ses pratiques.

Il importe pour conclure notre analyse de questionner l'idée que l'appel du cheikh al-Ibrāhīmī en 1964 puis l'ouvrage du cheikh Sulṭānī en 1974 seraient des jalons d'une même lutte islamiste en Algérie, dont les origines seraient l'AOMA. La décennie qui sépare les deux

¹⁵² La lettre manuscrite d'origine, rédigée en 1973, comprenait les signatures de Muḥammad al-'Alawī al-Sulaymānī et Aḥmad Mallāḥ, mais elle est couramment attribuée au seul cheikh Yassine.

ZEGHAL Malika, *Les islamistes marocains: le défi à la monarchie*, Paris, Éd. la Découverte, 2005, pp. 136-137. BELAL Yousef, *Le cheikh et le calife. Sociologie religieuse de l'islam politique au Maroc*, ENS Éditions, 2011, p. 133.

Plus largement, voir TOZY Mohamed, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presses de Sciences Politiques, 1998, 282 p.

¹⁵³ ZEGHAL Malika, *Les islamistes marocains: le défi à la monarchie*, Paris, La Découverte, 2005, p. 137.

ouvrages fut fondamentale en Algérie et les préoccupations des deux cheikhs, si elles portaient des mêmes revendications quant aux valeurs islamiques et aux fondements arabomusulmans de la société, reposaient sur des questionnements bien différents. Sulṭānī a vu Boumediène lancer sa révolution culturelle, accélérer l'arabisation, favoriser et développer l'enseignement religieux. Dans le même temps, le gouvernement poursuivait et intensifiait la révolution agraire et l'application de la doctrine socialiste. Il s'affichait en leader du tiers-mondisme et de l'option socialiste : Alger était devenue « La Mecque des révolutions » selon l'expression consacrée à l'époque¹⁵⁴. Le sentiment d'une récupération de l'islam pour légitimer son pouvoir ne fit qu'accroître le rejet envers l'islam administré par l'État. On ne peut évidemment pas savoir ce que le cheikh al-Ibrāhīmī aurait pensé de ces initiatives du cheikh Sulṭānī dans les années 1970-80, mais son propre positionnement en 1964 relevait davantage du conseil au souverain, comme nous l'avons vu, que de la revendication d'un État islamique. Sulṭānī, lui, estimait que l'alliance entre hommes de pouvoir et de religion appartenait aux temps glorieux de l'histoire islamique, qu'elle avait été rompue et qu'il convenait de lui redonner sa légitimité en portant au pouvoir un système islamique global. De la même démarche initiale consistant à apporter la vision du *'ālim* sur la conduite du pouvoir, les contextes socio-économiques et politiques entraînèrent deux perceptions différentes de l'appel au retour aux valeurs islamiques, l'une voulait provoquer l'instauration d'un dialogue – ce qui fut partiellement le cas avec la visite du chef d'État au cheikh al-Ibrāhīmī après l'appel de 1964 –, tandis que la seconde conduisait inévitablement à l'affrontement.

Dans les années 1970 se développait un courant contestataire se réclamant de l'islam et de son application dans la société, en réaction aux politiques menées par les États indépendants, accusés de ne pas procéder à un changement total de système pour se défaire des valeurs et influences du colonisateur. Les élites au pouvoir tardaient à redistribuer les cartes du capital social, maintenant leur domination, tandis qu'ils entendaient contrer le capital économique et s'attaquaient aux valeurs de propriété, pourtant garantie dans le Coran. L'utilisation de l'argument religieux pour mettre en œuvre la politique socialiste était insupportable à ces savants, qui voyaient leurs propres références reprises et utilisées contre eux.

¹⁵⁴ L'expression est celle d'Amilcar Cabral, militant nationaliste de Guinée-Bissao.

Cf. BYRNE Jeffrey James, *Mecca of Revolution*, Oxford, OUP, 2016, 408 p.

D'autres formes de contestation émanant de membres de l'AOMA ont pourtant vu le jour à la même période, pour contester l'autoritarisme du gouvernement par des arguments qui ne se réduisaient pas au rôle de l'islam dans la société. Allié à des opposants politiques qui avaient connu l'emprisonnement sous Ben Bella, le cheikh Ḥayr al-Dīn sortit de sa réserve en 1976 pour prendre lui aussi publiquement position contre le régime. Cet appel, parce qu'il était porté par des personnalités éminentes du paysage politique algérien, eut davantage d'impact dans les débats politiques de l'époque que les écrits de Sulṭānī. Il suivait une démarche personnelle du cheikh Ḥayr al-Dīn, restée sans effet.

Le cheikh Ḥayr al-Dīn et l'opposition au régime totalitaire

L'arrivée au pouvoir de Boumediène avait pourtant été pour certains, et en particulier parmi les Oulémas, synonyme de l'espoir d'un retour aux idéaux de la révolution telle que eux l'avaient envisagée¹⁵⁵. Pour d'autres, elle marquait l'avènement d'un régime militaire et illégitime¹⁵⁶. La « révolution culturelle » que Boumediène prônait comme complément de la révolution industrielle et de la révolution agraire, devait accélérer l'arabisation, la construction et la restauration des mosquées, et marquer le retour à « l'authenticité » et à la « personnalité algérienne ». Elle allait cependant de mise avec une conduite autoritaire du pouvoir, qui pratiquait la corruption, les arrestations arbitraires et le recours à la torture envers les opposants politiques.

Le cheikh Ḥayr al-Dīn, lorsqu'il était représentant du FLN au Maroc pendant la guerre, s'était lié d'amitié avec Houari Boumediène. Il vit son arrivée à la tête du pouvoir d'un œil favorable et plaça beaucoup d'espoir dans son « redressement révolutionnaire » en juin 1965. Alors qu'il avait rompu avec le régime lors de son opposition à Ben Bella dans le débat sur la nationalité et avait démissionné de l'Assemblée algérienne, il accepta de siéger au

¹⁵⁵ LAHLĀLĪ Is'ad, *al-Ṣayḥ Muḥammad Ḥayr al-Dīn*, p. 155.

¹⁵⁶ Les opposants au coup d'État fondèrent l'Organisation de la Résistance Populaire (ORP), ancrée à gauche, le 28 juillet 1965. Ils publièrent une proclamation contre « les usurpateurs » qui valut de longues années d'emprisonnement à Hocine Zahouane et Mohammed Harbi notamment. Cf. GUERIN Daniel, *Ci-gît le colonialismep*. 176. Et CHEURFI Achour, *La classe politique algérienne de 1900 à nos jours : Dictionnaire biographique*, Alger, Casbah Éditions, 2001, p. 369.

Voir aussi l'avis de Ferhat Abbas : ABBAS Ferhat, *L'Indépendance confisquée*, pp. 103-106.

Conseil supérieur islamique instauré par Boumediène en 1966¹⁵⁷. Il observait toutefois d'un œil critique la politique menée par Boumediène au fil des années, qui s'écartait des objectifs définis au 19 juin 1965. Ḥayr al-Dīn le lui fit savoir par un courrier personnel, qualifié par lui-même de « *nush* », dans la filiation explicite au « conseil au souverain » que nous évoquions plus haut¹⁵⁸.

Cette lettre, datée de février 1969, abordait plusieurs points concernant principalement la politique intérieure, mais terminait aussi en abordant des questions relatives aux affaires étrangères. La forme de cette lettre est typique de l'exhortation (*naṣīḥa*) du 'ālim : le cheikh commence systématiquement par le constat d'une situation, met d'abord en avant les aspects positifs, quitte à flatter son destinataire, pour ensuite lui faire apparaître les problèmes et lui suggérer des améliorations. Le cheikh Ḥayr al-Dīn se permet ainsi d'intervenir auprès du chef de l'État, au nom de la « fidélité à leur amitié » écrivait-il, pour tenter d'améliorer ces « problèmes qui assombrissent nos vies »¹⁵⁹.

Il dénonce d'abord la pratique du pouvoir et son affaiblissement depuis que « de hauts responsables se sont immiscés dans la direction de l'État », qui multiplie les intermédiaires entre le peuple et ses dirigeants. « Le peuple, comme une famille, a besoin de sentir un pouvoir fort, qui lui apporte la sécurité », or les conflits au sein même de l'État détournent le peuple de son autorité. Ce fait est renforcé, ajoute Ḥayr al-Dīn, par le fait que certains responsables se comportent mal et sont incompetents. Si l'État tolère leurs tricheries et leur opportunisme, il ne pourra plus retrouver la confiance des Algériens.

La demande d'un État fort, alors même que le cheikh accusera quelques années plus tard le régime de Boumediène d'autoritarisme, s'accompagne d'une comparaison de la structure étatique avec la structure familiale où l'autorité (paternelle) rassure et sécurise. Les débats autour du Code de la Famille dans les années 1980 ont montré que cette autorité pouvait aussi être contestée pour ses excès. Ce schéma patriarcal s'inscrit dans un discours moral défendu par les Oulémas depuis la période coloniale sur la préservation de la famille musulmane face à la corruption des mœurs (*al-fasād*). C'est cette même corruption qui est

¹⁵⁷ Voir plus bas.

¹⁵⁸ ḤAYR AL-DĪN Muḥammad, *Muḍakkirāt*, vol. 2, pp. 234-240.

¹⁵⁹ ḤAYR AL-DĪN Muḥammad, *Muḍakkirāt*, vol. 2, p. 240.

dénoncée par le cheikh au niveau de l'État, où un petit groupe défend ses intérêts personnels au lieu de rechercher l'intérêt général (*al-maṣlaḥa al-‘amma*), un *topos* des discours réformistes¹⁶⁰.

Cette défense de l'intérêt général passait à la période coloniale par l'éducation en langue arabe et les valeurs islamiques, que diffusaient le mouvement de l'*iṣlāḥ*. Ce sont des thèmes que reprend Ḥayr al-Dīn dans sa lettre au Président. L'arabisation (*al-ta'rib*), si elle fait l'objet d'efforts appréciables du gouvernement, doit être acceptée et soutenue par les arabophones comme par les francophones. Conscient que le « sujet est très sensible », le cheikh suggère de créer des mesures incitatives pour tous les francophones ou dialectophones qui se mettraient à l'apprentissage de l'arabe littéral, comme de l'avancement ou des perspectives de carrière. Les administrations doivent être l'objet d'une politique d'arabisation renforcée, notamment dans les institutions en contact direct avec le peuple, comme la poste par exemple. Concernant l'enseignement, les priorités devraient être redéfinies selon Ḥayr al-Dīn, qui considère que « sans nier l'importance de l'industrie pour la vie des peuples » et leur évolution, le développement des savoirs et de la culture devrait primer sur le développement industriel pour sortir l'Algérie de son « retard » (*al-taḥalluf*).

Dans un troisième temps, le cheikh suggère au Président de revoir la composition de son Conseil de la révolution, pour y insérer des personnalités nouvelles. Si la présence de personnalités historiques au sein du Conseil de la révolution est appréciée par le peuple, celle-ci n'est pas toujours garante de compétences et de volonté révolutionnaire. Des jeunes partisans de la révolution (celle du redressement révolutionnaire de 1965 donc) pourraient permettre l'éveil (*nuḥūd*) de la nation. On pense forcément ici à la question du renouvellement générationnel déjà soulevée par le cheikh Ḥayr al-Dīn au sein du Comité directeur de l'AOMA en 1954, sans grand succès en réalité¹⁶¹. Comme pour la structuration de l'AOMA à l'époque, sans qu'il ne fasse lui-même aucune allusion à l'association disparue,

¹⁶⁰ Sur *fasād* et *maṣlaḥa* dans la pensée de l'*iṣlāḥ* à partir de l'exemple du Mzab, voir JOMIER Augustin, *Un réformisme islamique dans l'Algérie coloniale*, p. 146 et pp. 236-237 notamment.

Cf. HAMZAH Dyala, *L'intérêt général (maṣlaḥa 'amma) ou le triomphe de l'opinion : fondation délibératoire (et esquisses délibératives) dans les écrits du publiciste syro-égyptien Muhammad Rashīd Ridā (1865-1935)*, Thèse de doctorat en sciences sociales, EHESS, Freie Universität, Paris, Berlin, 2008, n. p., 368 p. Cité par Augustin Jomier.

¹⁶¹ Voir chapitre 3.

le cheikh conseille au chef de l'État de considérer davantage les responsables locaux (maires, conseillers municipaux) qui sont en contact direct avec leurs administrés et ont besoin du soutien de l'État. Il termine son courrier en abordant des problématiques de politique étrangère, sur les conséquences de la défaite de 1967¹⁶² au Moyen-Orient et dans le monde arabe et sur le rôle que l'Algérie doit jouer en Afrique pour sortir des deux blocs de la guerre froide.

Houari Boumediène accéléra à partir de 1970 l'arabisation des administrations, et modifia les structures d'enseignement pour unifier le système, comme nous le verrons dans le prochain chapitre. Le courrier de Ḥayr al-Dīn était pourtant resté lettre morte¹⁶³. C'est ce qui le poussa à réitérer l'initiative lors des débats autour de la Charte Nationale en 1976¹⁶⁴, en s'entourant cette fois de personnalités connues pour leur combat pour l'Algérie : Ferhat Abbas, Benyoucef Benkhedda, tous deux anciens présidents du Gouvernement provisoire de l'Algérie (GPRA) et Hocine Lahouel (Ḥusayn Laḥwal), ancien secrétaire général du Mouvement pour le Triomphe des Libertés Démocratiques (MTLD). Fait notable, en signature de l'appel au peuple algérien que ces hommes rédigent, Ḥayr al-Dīn apparaît en tant que « cheikh », mais il ne mentionne pas son appartenance passée à l'Association des Oulémas, que les uns et les autres ne se privent pourtant pas de rappeler à l'occasion, et préfère pour la circonstance mettre en avant son appartenance passée au Conseil National de la Révolution Algérienne (CNRA).

Cet « appel au peuple algérien » prend la forme d'un tract politique d'opposition, loin des formules précautionneuses du courrier personnel adressé à Boumediène en 1969. Le texte fut remis en main propre au Président, avant d'être distribué la journée du 9 mars 1976. Le lendemain, ses auteurs étaient placés en résidence surveillée. Le ton de ce texte est nettement

¹⁶² La « Guerre des Six Jours » fut une guerre éclair provoquée en juin 1967 par Israël pour conquérir Gaza, la Cisjordanie et le Sinaï, dans le cadre du conflit opposant les États arabes à l'État d'Israël depuis sa création en 1948. Les États arabes qui subirent d'énormes pertes humaines, matérielles et territoriales furent humiliés par cette défaite, qui provoqua un nouvel exode de réfugiés palestiniens dans les États voisins.

Voir LAURENS Henry, *La Question de Palestine*, Paris, Fayard, vol. 3 (1947-1967), 2007, 838 pages, et vol. 4 (1967-1982), 2011, 912 pages.

¹⁶³ LAHLĀLĪ Is'ad, *al-Šayḥ Muḥammad Ḥayr al-Dīn*, p. 157.

¹⁶⁴ Voir le chapitre suivant.

plus incisif. La condamnation de la guerre avec le Maroc¹⁶⁵, sur laquelle s'ouvre ce texte, a deux ressorts : les morts inutiles de chaque côté bien sûr, mais surtout la perte de l'unité du Maghreb islamique, qui avait pourtant constitué un espoir et un idéal pour la génération des militants de l'indépendance, toutes tendances confondues. Les luttes nationales avaient été conçues et vécues conjointement au Maroc, en Algérie et en Tunisie. L'Algérie, dernière à atteindre l'indépendance, avait bénéficié du soutien de ses deux voisins indépendants durant sa guerre de libération. Comme pour la loi sur la nationalité algérienne, l'opposition au Maroc est perçue ici comme une trahison des idéaux nationaux et des frères militants marocains.

La deuxième partie de l'appel s'attaque directement au régime algérien. La formule choc « l'État algérien n'existe pas » montre l'ampleur de la contestation du régime, qui n'a pas su mettre en place les institutions nécessaires pour établir le cadre national. Les quatre signataires s'en prennent ensuite au pouvoir personnel qui, loin d'avoir disparu avec le coup d'État de 1965, contrairement aux espoirs de l'époque, « s'exerce sans contrôle », avec un gouvernement qui ne consulte jamais son peuple. La question de l'éducation et de l'islam n'est certes pas oubliée, mais elle est évoquée comme un exemple parmi d'autres des errements du pouvoir, sans faire l'objet d'un paragraphe propre. Dans les textes rédigés en commun avec d'autres tendances politiques à la période coloniale, les Oulémas avaient toujours réussi à exprimer leurs revendications fondamentales quant à la langue et à l'islam. Le part réduite attribuée à ces questions dans ce texte montre d'une part que le cheikh Ḥayr al-Dīn ne s'y fait pas ici le porte parole des Oulémas, et que d'autre part la priorité en 1976, dans le contexte de l'arabisation accélérée et du renforcement d'un fondamentalisme d'État en marge du pouvoir, est bien plutôt de s'attaquer au « système totalitaire » qui brise la liberté d'expression et nie la démocratie. Face à un président du Conseil de la Révolution qui veut « imposer au pays une charte nationale [...] afin d'institutionnaliser son pouvoir », Abbas, Kheireddine, Ben Khedda et Lahouel veulent restaurer « des barrières légales » contre l'autoritarisme.

La seconde partie du texte y est entièrement consacrée : « La solution de nos problèmes internes aussi bien qu'externes passe par l'exercice de la souveraineté populaire

¹⁶⁵ En janvier 1976, les affrontements autour du Sahara occidental, à l'origine de la Guerre des sables de 1963, avaient repris. Les Algériens soutenaient le Front Polisario, qui militait pour l'indépendance du Sahara occidental, contre le Maroc qui en réclamait la propriété.

(*al-siyāda al-ša'biyya*) »¹⁶⁶. À nouveau, les quatre hommes emploient des expressions fortes, lorsqu'ils comparent le régime autoritaire de l'Algérie indépendante au régime colonial, qui réduit les Algériens « à la même condition de sujets, sans liberté et sans dignité ». Dans un État qui s'est construit sur la légitimité révolutionnaire, le parallèle entre la période coloniale et le régime indépendant est un affront assumé. Les revendications des signataires de l'appel sont le retour à une Assemblée nationale constituante et souveraine, la fin du régime totalitaire, le rétablissement de la liberté d'expression et de pensée et le travail en faveur d'un « Maghreb uni, islamique et fraternel ».

Le cheikh Ḥayr al-Dīn était issu d'une famille de commerçants, propriétaires de palmiers dattiers dans la région de Biskra. Tout en siégeant au Conseil supérieur islamique, il poursuivait les affaires familiales¹⁶⁷. On pourrait donc s'attendre à trouver dans ce texte ne serait-ce qu'une allusion aux atteintes à la propriété privée et à la réforme agraire, tant elles ont été l'objet de vives polémiques dans la société algérienne des années 1970. Le régime s'en prenait régulièrement aux « bourgeois capitalistes », qui combattaient la révolution pour conserver leurs avantages issus de la période coloniale¹⁶⁸. La situation du cheikh Ḥayr al-Dīn le plaçait directement dans ce type de catégories. Aucune mention de cette question n'est pourtant faite dans son premier texte comme dans l'appel commun de 1976. Les problèmes, pour lui, étaient ailleurs : l'appel mettait l'accent sur l'autoritarisme du régime.

La réponse ne se fit pas attendre. Dans le contexte d'insatisfaction provoquée par un « climat politique morose » et « une situation économique préoccupante », les quatre représentants des différentes tendances politiques de la période coloniale pensaient trouver un écho populaire à leur prise de position. « En réalité, leur appel souleva plus de réprobation que d'enthousiasme », relevait Jean-Claude Vatin dans sa chronique politique pour *l'Annuaire*

¹⁶⁶ ḤAYR AL-DĪN Muḥammad, *Muḍakkirāt*, vol. 2, p. 243.

¹⁶⁷ FUḌALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a' lām al-iṣlāh fī al-Ġazā'ir*, vol. 2, pp. 5-10.

¹⁶⁸ « L'analyse du dispositif juridique de la République Algérienne (une charte, une ordonnance et des textes d'application [en novembre 1971]) montre qu'elle a pour objectifs non seulement la suppression de la propriété d'une bourgeoisie foncière absentéiste se contentant d'extraire de l'activité agricole une rente réinvestie dans d'autres secteurs d'activités et celle, moins productive encore, d'une catégorie de semi-féodaux (ainsi les grandes propriétés de confréries religieuses), mais aussi l'élimination d'une catégorie d'entrepreneurs agricoles engagés dans des rapports plus capitalistes. » DE VILLERS Gauthier, « L'État et la révolution agraire en Algérie », *Revue française de science politique*, 30^e année, n°1, 1980, pp. 112-139. Citation p. 115.

de l'Afrique du Nord, ce dont le gouvernement profita, les assimilant à « une fraction de conservateurs attardés, de bourgeois craignant pour leurs biens et de politiciens attachés au pluralisme libéral »¹⁶⁹. En retour, l'État confisqua et nationalisa les biens de Ḥayr al-Dīn, qui était « directeur-général et actionnaire » d'une société spécialisée en matières plastiques¹⁷⁰.

Cet appel est essentiellement un texte politique, qui ne s'appuie pas, ou très peu, sur un « parler musulman »¹⁷¹, à la différence des écrits du cheikh Sulṭānī que nous avons étudié plus haut. Le discours du cheikh Sulṭānī était aussi un discours politique, mais qui mobilisait l'islam pour intervenir dans le champ politique. Nous voyons donc par l'étude de ces deux figures de l'opposition au régime algérien indépendant issues de l'AOMA qu'une même « culture d'enclave » peut produire, selon les parcours, des discours politiques très différents. Elle peut même être mobilisée par une même personne à des fins différentes selon le contexte.

C'est ainsi que d'anciens membres de l'AOMA ont parfois évolué entre l'intérieur de l'État et l'extérieur, à cette pliure évoquée en introduction¹⁷². Un espace de liberté s'est développé pendant la période de construction de l'État au sein même des institutions, dans lequel les anciens membres de l'AOMA ont pu réaliser leurs objectifs de diffusion du savoir islamique et de la langue arabe, tout en s'insérant dans le cadre étatique.

Nous avons utilisé à plusieurs reprises la notion de *nush*, de *naṣṭha*, pour analyser les oppositions au régime étudiées précédemment. Parce qu'elle allie la volonté bienveillante au reproche sévère, cette notion, profondément ancrée dans l'histoire de la relation entre *ilm* (savoir) et *ḥukm* (pouvoir)¹⁷³, est une clé pour comprendre le comportement des figures de proue du Comité directeur de l'Association des Oulémas face au pouvoir dans l'Algérie indépendante. Pour la plupart ni complètement dedans, ni complètement dehors, ils trouvèrent dans la construction de l'État les moyens de conserver une certaine autonomie, par leur force

¹⁶⁹ VATIN Jean-Claude, « Chronique Politique Algérie », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, année 1976, vol. 15, Paris, Éditions du CNRS, 1977, p. 336.

¹⁷⁰ VATIN Jean-Claude, « Chronique Politique Algérie », p. 336.

¹⁷¹ BURGAT François, « Les mobilisations politiques à référent islamique », pp. 79-100.

¹⁷² Le concept de pli sous-tend notre approche théorique, voir l'introduction.

¹⁷³ Sur l'intrication entre savoir et pouvoir, qui n'est évidemment pas une spécificité de l'aire culturelle concernée, voir FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, 424 p. et *Qu'est-ce que la critique ?*, Paris, Vrin, 2015 (1978), 192 p.

de proposition, l'imposition d'un état de fait ou en bénéficiant de la captation d'un héritage religieux et politique par le pouvoir, à travers eux.

III. S'émanciper dans le cadre étatique

Au sein même de l'État, les anciens membres de l'AOMA trouvèrent des espaces d'émancipation. Ils étaient particulièrement nombreux au sein du Ministère des Affaires religieuses et purent reconstituer une sociabilité entre anciens membres de l'AOMA. Les Instituts islamiques rattachés au Ministère, la Commission des fatwas puis le Conseil supérieur islamique en sont des exemples éloquentes.

3.1 L'Enseignement originel (*al-ta'lim al-aṣlī*) : de l'insoumission à l'institution

Le premier élément de cette autonomisation au sein du cadre étatique est la naissance d'un enseignement musulman, d'abord privé dans les toutes premières années de l'indépendance, constitué sur le modèle des écoles de l'AOMA pendant la colonisation. Les écoles de l'AOMA avaient été rattachées à l'Éducation nationale en octobre 1962 (voir chapitre 8). Dès 1963, ces écoles d'initiative privée furent encadrées par le Ministère des Habous (*awqāf*), puis réunies sous l'autorité de ce même Ministère. Les établissements religieux musulmans développés sur le territoire étaient ainsi à l'origine de ce qui devint une institution et une attribution majeure du Ministère des Affaires religieuses, au point d'en infléchir l'intitulé : en 1971 le Ministère des Habous devint officiellement le Ministère de l'Enseignement originel et des Affaires religieuses¹⁷⁴.

Au départ de cette branche de l'enseignement « originel » se trouvait en effet un ensemble d'initiatives individuelles et collectives de professeurs de l'AOMA qui souhaitaient maintenir leur enseignement en dehors du nouveau cadre de l'Éducation nationale, dont ils condamnaient la continuité avec le système colonial dans les premières années. Fanny Colonna avait recueilli pour *Les Versets de l'invincibilité* le témoignage de 'Umar Dardūr, qui fut à l'origine de telles écoles dans l'Aurès en 1962 et les supervisa jusqu'en 1977¹⁷⁵ :

¹⁷⁴ DEHEUVELS Luc-Willy, *Islam et pensée contemporaine en Algérie*, p. 13.

¹⁷⁵ Nous avons évoqué 'Umar Dardūr dans la première partie.

L'ouverture en 1962 de l'Institut d'études islamiques (al-ma'ad al-islami), de mon point de vue, est en continuation avec l'Association des 'ulama : enseignement religieux et ouverture sur les sciences modernes. Nous avons donc pensé d'entrée de jeu le faire sur le modèle de l'école de Ben Badis, mais il fallait faire *plus large*. Pas seulement Batna, mais toute la wilaya de l'Aurès : Tebessa, Khenchela, Biskra. Et ça, j'y ai pensé dès l'indépendance, en juillet. Et dès septembre, je suis allé à Constantine avec Si Mohamed El Hachemi (son cousin ?) pour rencontrer Si Ahmed al-Hamouani (?) [il s'agit en fait d'Aḥmad Ḥammānī] et nous lui avons dit la sorte d'enseignement que nous voulions. En octobre, quand le gouvernement a mis l'enseignement en route, *il n'y avait pas de programmes nouveaux qui conviennent à l'islam, à l'Algérie comme nation arabe*. Je revins une autre fois (à Constantine) et dis : « Cet enseignement ne nous convient pas. Il nous faut essayer une autre sorte d'enseignement. Il manque ceci et cela. » Je lui ai dit le plus important et finalement je suis allé voir Tawfik al-Madani et je lui ai dit : « *Laisse-moi faire avec le peuple.* »¹⁷⁶

Le cheikh Dardūr affirme la continuité avec le système scolaire mis en place par l'AOMA, ce que viennent confirmer les noms qu'il cite comme ses interlocuteurs, intermédiaires entre « le peuple » et l'État. Aḥmad Ḥammānī organisa la rentrée scolaire 1962-1963 dans le département de Constantine¹⁷⁷ tandis que Aḥmad Tawfīq al-Madani était le Ministre des Affaires religieuses après avoir été pressenti pour être nommé à l'Éducation dans un premier temps. Le système étatique qui se surimposait dans l'Algérie souveraine au cadre habituel des Oulémas – contraints de déclarer leurs écoles à l'Administration coloniale mais libres ensuite d'organiser les cours et d'en choisir le contenu – ne dépaysait pas pour autant le cheikh Dardūr qui avait affaire, au nom de l'État algérien, respectivement à l'ancien Secrétaire général adjoint (pour la région de Constantine) et à l'ancien Secrétaire général de l'Association dont il était membre. Il pouvait donc être en relation directe et simple avec sa future hiérarchie à l'été 1962. Il tenta ainsi de peser sur les contenus de l'enseignement national pour sa première rentrée, mais ne put imposer ses vues en raison de l'énorme chantier que représentait le Ministère de l'Éducation à l'indépendance, où tout était à faire et à penser, en vue de l'algérianisation des contenus à partir des programmes français.

¹⁷⁶ COLONNA Fanny, *Les Versets de l'invincibilité*, p. 351.

¹⁷⁷ Voir le chapitre suivant.

Voyant que les programmes ne seraient pas modifiés tout de suite, le cheikh décida de créer son propre modèle à partir de son expérience à Batna, et de le diffuser dans sa région, l'Aurès. Il suivait pour les débuts les programmes de l'AOMA à Constantine. Il faut noter qu'ici encore, cela ne se fit pas en opposition à l'État, mais plutôt en marge de l'État avant d'y être intégré, puisque 'Umar Dardūr agit en bonne entente avec le Ministre des Affaires religieuses, si l'on en croit son témoignage, et qu'il obtint l'accord d'un responsable du FLN pour investir une caserne de Batna et y créer ses classes. Loin d'être une filière clandestine d'enseignement religieux, l'année suivante, il fut officiellement rattaché au Ministère des Habous, et raconte avoir « bricolé avec l'armée » qui leur donnait du blé pour « le pain [qui] était fait gratuitement par Guellati (un riche boulanger de la ville) »¹⁷⁸. L'Institut accueillait effectivement des internes, qui étaient souvent des enfants de *šuhadā'* (martyrs, morts pendant la guerre de libération) et des enfants de familles pauvres. Bénéficiant donc d'un support technique et matériel à tous les échelons – la bienveillance du ministère, les locaux de l'armée, la générosité des commerçants – et de la fréquentation d'un public dont c'était l'unique chance de se former, le modèle fut pérennisé. Si le Ministère « réserve parmi ses quatre directions une part entière à l'enseignement religieux dès le mois de mars 1963, il faudra attendre le 11 janvier 1964 pour voir le premier texte organisant cet enseignement ».¹⁷⁹ La revue *al-Ma'rifa* évoque en juin 1963 les « sept instituts complémentaires », et « ceux qui ouvriront » à partir de septembre¹⁸⁰. Le décret de rattachement officiel de ces établissements au Ministère des Habous fut publié le 11 janvier 1964¹⁸¹.

D'initiatives personnelles réalisées par d'anciens membres de l'AOMA qui refusaient les programmes de l'Éducation Nationale algérienne, ces Instituts devinrent donc des

¹⁷⁸ COLONNA Fanny, *Les versets de l'invincibilité*, p. 351.

IBN 'ALĠIYYA Laḥsan, *Al-šayḥ 'Umar Dardūr*, p. 85.

¹⁷⁹ CHALABI El-Hadi, *Islam et État en Algérie dans les textes officiels, 1962-2002*, Lyon, Instances éditions, 2004, 254 p.

Cet ouvrage n'est diffusé qu'en ligne, par le site www.elhadi-chalabi.com animé par son auteur. El-Hadi Chalabi conçoit cet espace de diffusion de travaux et d'échanges (souvent polémiques), comme un espace d'autonomie qui permettrait de « casser le silence et l'alignement imposés par les logiques marchandes et d'unification/fermeture de la pensée ». L'ouvrage y était disponible au téléchargement en PDF jusqu'en juin 2016, il faut désormais passer commande auprès de son auteur directement.

¹⁸⁰ *Al-Ma'rifa*, « *Našāt al-wizāra* (Activité du Ministère) », juin 1963, n° 2, pp. 73-75.

¹⁸¹ Décret n° 64-10 du 11 janvier 1964, *Journal Officiel de la République Algérienne*, 17 janvier 1964, p. 58.

établissements intégrés au Ministère des Affaires religieuses. D'une attitude de résistance à la politique d'État, ils devinrent une institution.

La création officielle des instituts islamiques (1964)

Le décret décrivait les différents types d'enseignement religieux en Algérie. Un enseignement coranique, « assuré par les talebs », puis un enseignement complémentaire « donné dans les instituts musulmans complémentaires destinés aux élèves âgés de plus de 14 ans et ayant reçu un enseignement coranique »¹⁸². Cet enseignement complémentaire durait quatre ans et permettait l'obtention de la *ahliyya*, diplôme de premier cycle de l'enseignement secondaire¹⁸³. L'enseignement supérieur enfin, devait être assuré par une Faculté de théologie qui n'avait pas encore vu le jour et était dispensé « dans les mosquées selon les normes traditionnelles » en attendant. Ces modalités furent précisées en 1968. Progressivement, les instituts islamiques existants durent donc se conformer aux normes émises par le Ministère, tandis que de nouveaux établissements étaient créés par l'État. Tous bénéficiaient des subsides et des structures du Ministère. Accueillant garçons et filles¹⁸⁴, en uniformes, les instituts suivaient les programmes d'al-Azhar, après ceux de l'AOMA¹⁸⁵. Si au début les programmes « ne comprenaient ni langues étrangères, ni sports, ni *'ulum 'asriyya* (sciences modernes) [sic] », le développement des établissements et la supervision par le Ministère imposèrent un programme plus diversifié, et la tenue d'examens annuels¹⁸⁶. Le cheikh Dardūr en témoigne :

Puis nous avons créé des annexes dans toute la wilaya et, à la sortie de la promotion de quatrième année (donc en 1967), nous avons demandé un règlement spécial pour ce genre d'établissements. On nous a objecté qu'il manquait des matières. Nous avons

¹⁸² Décret n° 64-10 du 11 janvier 1964, *Journal Officiel de la République Algérienne*, 17 janvier 1964, p. 58.

DEHEUVELS Luc-Willy, *Islam et pensée contemporaine en Algérie*, p. 21.

¹⁸³ *Al-Qabas*, « *Min naṣāṭ al-ta'lim al-dīnī* (Les activités de l'enseignement religieux) », n° 3 (année 2), août 1967, p. 124.

¹⁸⁴ En 1969, les instituts islamiques comptaient 7376 élèves, dont 1176 filles.

Al-Qabas, « *Min naṣāṭ al-ta'lim al-dīnī* (Les activités de l'enseignement religieux) », n° 9-10, nov.-déc. 1969, p. 153.

¹⁸⁵ COLONNA Fanny, *Les versets de l'invincibilité*, p. 352.

¹⁸⁶ COLONNA Fanny, *Les versets de l'invincibilité*, p. 351.

organisé des examens et ajouté le français et les sciences. Il y avait un autre centre sur le même modèle qui fonctionnait à Tlemcen...¹⁸⁷

Le programme initial dans les instituts – « *šarī‘a* islamique [qui recouvre les matières de fiqh, hadith et exégèse coranique], langue arabe, littérature, histoire, géographie et sciences » mathématiques, selon la revue *al-Ma‘rifa* en novembre 1963¹⁸⁸ – est enrichi de français, anglais, sciences naturelles et physiques, éducation physique et une activité pratique (calligraphie, dessin, musique ou couture) pour le brevet (*al-ahliyya*)¹⁸⁹.

En juillet 1968, le Journal Officiel annonçait la création « d’instituts islamiques relevant du ministère des habous », dont certains étaient donc en fait déjà créés, qui se divisaient en « instituts islamiques du second degré »¹⁹⁰, localisés à Adrar, Alger, Batna, Béjaïa, Biskra, Blida, Bou Saada, Constantine, Sétif, Tiaret, Tizi Ouzou, et en « instituts islamiques complémentaires », avec internat à Béni Douala et Saïda et sans internat à Annaba, El Asnam, El Oued, Laghouat, Mascara, Sidi Bel Abbès, Tlemcen¹⁹¹.

¹⁸⁷ COLONNA Fanny, *Les versets de l’invincibilité*, p. 351.

¹⁸⁸ *Al-Ma‘rifa*, « *Min našāt wizārat al-awqāf* (Les activités du Ministère des *Awqāf*) », n° 6, novembre 1963, p. 73.

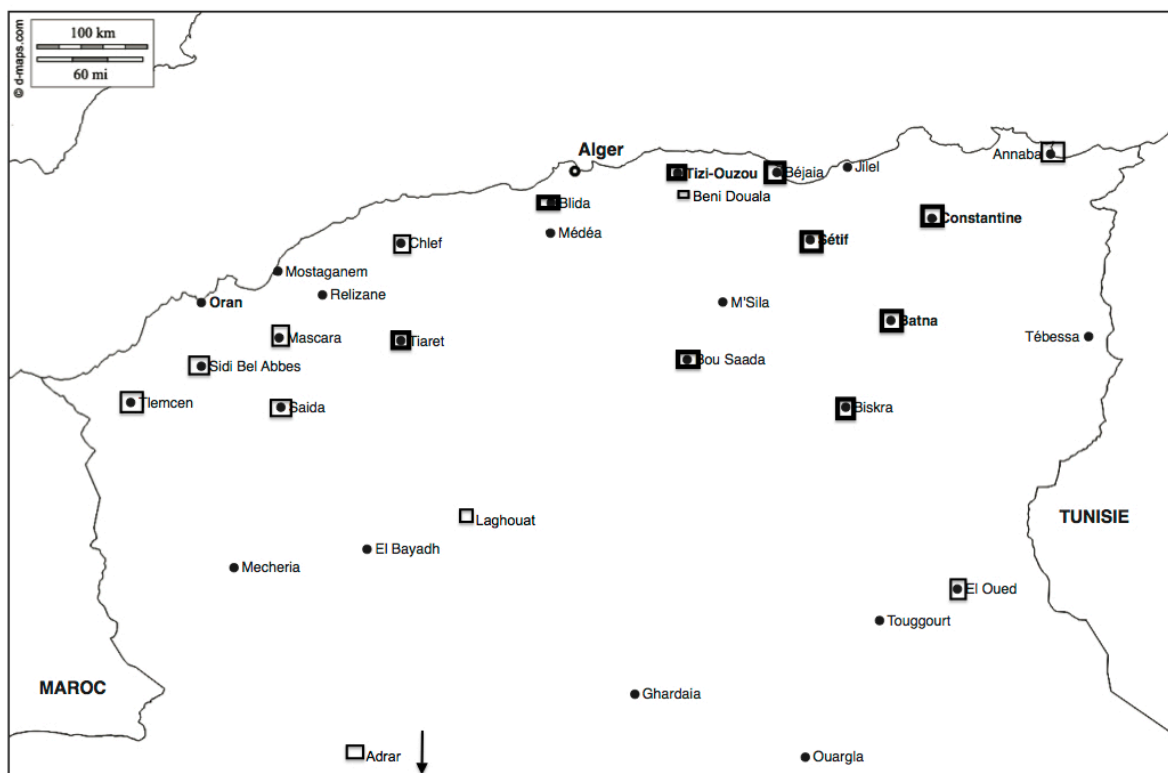
¹⁸⁹ ARIBA Mahmoud, *L’Enseignement originel en Algérie*, thèse sous la direction de MM. Claustre et Andrey, Université des Sciences sociales de Grenoble, 1977, n. p., p. 327 et p. 345.

¹⁹⁰ El-Hadi Chalabi soulève à ce propos une question à laquelle nous avons nous-même été confrontée à maintes reprises, qui est celle de la terminologie officielle variant entre « musulman » et « islamique » : dans les textes officiels, d’instituts musulmans en 1964, ces mêmes instituts deviennent islamiques en 1968. Cette ambiguïté est constante en arabe, puisque le même terme d’*islāmī / islāmiyya* peut recouvrir les sens de « musulman » ou « islamique » en français.

CHALABI El-Hadi, *Islam et État en Algérie dans les textes officiels, 1962-2002*, p. 75.

¹⁹¹ Décret n° 68-449 du 16 juillet 1968, *Journal Officiel de la République Algérienne*, 30 juillet 1968, p. 886.

Carte des Instituts islamiques annoncés en 1968



Les traits gras correspondent aux Instituts du second degré, les plus fins aux Instituts complémentaires.¹⁹²

La localisation de ces instituts en 1968 fait émerger la question de l'absence d'instituts dans certains grands pôles du savoir islamique algérien, à commencer par Tébessa, que Malek Bennabi décrit dans ses mémoires comme un lieu de bouillonnement intellectuel dans les années 1920, lorsque les cheikhs traditionnels des confréries étaient confrontés à l'arrivée de l'*iṣlāḥ* dans la région¹⁹³. La Kabylie compte deux instituts, mais aucun dans le Djurdjura, dont Kamel Chachoua a montré qu'il comptait peu de *zāwiya*-s, les plus puissantes étant installées plutôt en Basse Kabylie¹⁹⁴. L'essor des *zāwiya*-s et de l'*iṣlāḥ* en Kabylie s'est toujours fait sur le modèle d'une forte autonomie des institutions locales par rapport au pouvoir central¹⁹⁵. Enfin, la région du Mزاب n'est pas dotée d'un institut d'État. Le Mزاب possède des instituts

¹⁹² Carte réalisée par l'auteur à partir du fonds de carte « algerienord26 », www.d-maps.com, retravaillé par Jean-Marie Courreye.

¹⁹³ BENNABI Malek, *Mémoires d'un témoin du siècle*, 166 p.

¹⁹⁴ CHACHOUA Kamel, *L'Islam kabyle (XVIIIe-XXe siècles)*, p. 69.

¹⁹⁵ CHACHOUA Kamel, *L'Islam kabyle (XVIIIe-XXe siècles)* pp. 230-234 en particulier.

ibadites créés dans les années 1920 par les cheikhs réformistes dont le cheikh Bayyūd. Ces instituts d'enseignement créés à la période coloniale perdurent après l'indépendance, sous la responsabilité des mêmes lignages, selon Augustin Jomier, et ne dépendent à aucun moment du Ministère des Habous, à l'instar de toutes les institutions vernaculaires ibadites qui bénéficient d'un flou juridique sur le statut de l'ibadisme par rapport à la définition de l'islam d'État (par défaut malékite)¹⁹⁶.

Nous formulons ainsi l'hypothèse que ces centres religieux de premier plan avaient organisé de façon autonome l'éducation islamique et que les avantages d'un rattachement au Ministère des Habous n'étaient pas suffisants pour que les institutions en place s'y soumettent. Ces zones que constituent la région de Tébessa, le sud de la Kabylie et le Mزاب, initialement non-dotées d'instituts islamiques d'État, étaient des territoires fortement marqués par l'autonomie de leurs centres de savoir islamiques et des institutions vernaculaires liées à l'héritage berbère. Leurs représentants purent préférer maintenir cette autonomie dans la précarité, plutôt que de profiter des subventions du Ministère, qui fournissait un personnel composé majoritairement de coopérants arabes et offrait aux bibliothèques des ouvrages validés par le Ministère. Une autre explication, qui se superpose à la première, est celle du maintien d'une organisation tribale encore solide, comme l'ont démontré Karim Rahem et Yazid Ben Hounet, qui ont analysé respectivement le Nord-Est et le Sud-Ouest de l'Algérie¹⁹⁷.

Les instituts islamiques algériens bénéficièrent de la venue de professeurs égyptiens d'al-Azhar pour renforcer les effectifs, peu nombreux au départ mais en croissance constante, d'enseignants algériens sur place. Selon le témoignage du cheikh Dardūr à Fanny Colonna et le travail de Mahmoud Ariba consacré à « l'Enseignement originel », l'arrivée de professeurs d'al-Azhar en Algérie se situe dès les toutes premières années de l'indépendance, et bénéficient aux instituts islamiques en gestation, autant qu'à l'Éducation nationale pour laquelle le phénomène est mieux connu pour les années 1970. En 1969, le Ministère comptait 239 professeurs, « de nationalités diverses [...] dont la plupart viennent de la République

¹⁹⁶ JOMIER Augustin, *Un réformisme islamique dans l'Algérie coloniale*, p. 631.

¹⁹⁷ RAHEM Karim, *Le sillage de la tribu* 457 p.

BEN HOUNET Yazid, *L'Algérie des tribus. Le fait tribal dans le Haut-Ouest contemporain*, Paris, L'Harmattan, 2009, pp. 184-190. La *zāwiya* est le « lieu et le lien nodal » de la tribu, lié à l'ancêtre fondateur.

Arabe Unie »¹⁹⁸. Le Ministère envoyait les meilleurs étudiants des instituts islamiques dans des pays arabes pour y poursuivre leurs études supérieures (Tunisie, Libye et Syrie en 1967¹⁹⁹), et recevait des étudiants du Sénégal, de Mauritanie et du Nigéria dans les établissements d'enseignement religieux complémentaire. La comparaison avec le système éducatif instauré par l'AOMA dans les années 1950 est frappante : l'Institut Ibn Bādīs à la fin des années 1940 envoyait ses étudiants dans le monde arabe pour la poursuite de leurs études, tandis qu'il recevait déjà des étudiants sénégalais²⁰⁰.

Les manuels, en langue arabe, qui étaient dans un premier temps importés de Tunisie ou du Liban, furent progressivement édités par l'Institut Pédagogique National²⁰¹. L'IPN publie des documents dès 1964, sous l'égide du Ministère de l'Orientation Nationale²⁰². L'un des principaux rédacteurs en était Ba'zīz b. 'Umar (1906-1977), membre du dernier Comité directeur de l'AOMA qui signait ses articles « al-Fatā al-Zawāwī » (« le jeune Zawāwī », tribu kabyle dans le Djurdjura) dans *al-Šihāb* et *al-Baṣā'ir*. De Ba'zīz Ibn 'Umar, Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā' (1916-1997), auteur de biographies des hommes de l'AOMA et lui-même membre de l'association, rapporte qu'il était connu pour ne parler qu'en arabe *fushḥā*, quel que soit l'interlocuteur et la situation d'énonciation²⁰³. La centralisation des Affaires religieuses impliquait donc une unification de l'enseignement religieux à partir de ces manuels rédigés par d'anciens membres de l'AOMA qui y imprimaient leur orientation dogmatique, ce que certains directeurs de structures préexistantes refusèrent. Un récit consacré au cheikh Sīdī Muḥammad b. al-Kabīr (Sidi Mohammed Belkebir), permet de saisir ce phénomène.

¹⁹⁸ *Al-Qabas*, « *Min naṣāṭ al-ta'lim al-dīnī* (Les activités de l'enseignement religieux) », n° 9-10, nov.-déc. 1969, p. 154.

La République Arabe Unie fédérait l'Égypte et la Syrie entre 1958 et 1961. Après la dissolution de l'union, l'Égypte conserva ce nom jusqu'en 1971.

¹⁹⁹ *Al-Qabas*, « *Min naṣāṭ al-ta'lim al-dīnī* (Les activités de l'enseignement religieux) », n° 3 (année 2), août 1967, p. 124.

²⁰⁰ MAQLĀTĪ 'Abd Allāh, *Ishām šuyūḥ Ma'had*, p. 47.

²⁰¹ ARIBA Mahmoud, *L'Enseignement originel en Algérie*, p. 368.

Voir chapitre 8.

²⁰² Ministère de l'Orientation Nationale, Direction de l'enseignement du premier degré, *Horaires. Programmes. Directives pédagogiques. Classes primaires élémentaires*, Alger, Institut pédagogique national, Centre national de production et de diffusion des moyens pédagogique, 1964, 124 p.

²⁰³ FUDALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a'lām al-iṣlāḥ fī l-Ġazā'ir*, ol. 1, pp. 194-201.

Les zāwiya-s qui avaient survécu à la guerre d'indépendance poursuivaient leurs activités, plus ou moins en marge du Ministère des Habous.

Quelques chiffres pour fixer les idées : 43 zaouïa figurent sur les statistiques du ministère, 17 fonctionnent dans la wilaya de Tizi-Ouzou dont 7 pour la seule région d'Azazga, 10 dans celle de Sétif, 5 dans le Titeri, 2 à Tiaret, 3 pour la wilaya de Tlemcen. Alger n'en comporterait qu'une. Les chiffres fournis évoquent une moyenne de 35 élèves par zaouïa, celle d'El Hamel se détachant absolument du groupe avec un effectif de 200 élèves. Les 42 autres établissements n'en rassemblent, en effet, que 1490.²⁰⁴

La question des biens habous était particulièrement sensible dans les zāwiya-s qui avaient beaucoup à perdre avec la nationalisation décidée en 1964²⁰⁵. Selon Yvonne Turin en 1973, « M. Mouloud Kassim [nommé Ministre des Affaires religieuses en 1970] a obtenu que, par l'article 34 du Code de la réforme agraire [adopté en 1971], les zaouïa continuant à rendre un service, comme celui d'un enseignement modernisé, restent à l'abri des nationalisations »²⁰⁶. Les zāwiya-s qui avaient accepté la tutelle du gouvernement étaient les seules qui étaient protégées de la réquisition des terres, dans le cadre de la réforme agraire²⁰⁷. Au sein de l'enseignement religieux, le Ministère des Habous cherchait à créer des liens et à conformer les zāwiya-s aux orientations religieuses décidées par l'État²⁰⁸.

Le cheikh Sīdī Muḥammad b. al-Kabīr, que l'on trouve aussi orthographié Balkbīr (Sidi Mohammed Belkebir ; 1911-2000) avait fondé une école coranique dans l'annexe de la grande mosquée d'Adrar en 1953. Les autres zawiyas de la région étaient « quelque peu endormies »²⁰⁹, et le centre d'éducation de la zāwiya d'Ibn al-Kabīr connut un certain succès à l'indépendance, passant d'une dizaine d'étudiants à son ouverture à une centaine après

²⁰⁴ TURIN Yvonne, « La culture dans "l'authenticité et de l'ouverture" », p. 101.

²⁰⁵ SANSON Henri, « Statut de l'islam en Algérie », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Paris, éd. du CNRS, 1980, pp. 102-103.

²⁰⁶ TURIN Yvonne, « La culture dans "l'authenticité et de l'ouverture" », p. 101.

²⁰⁷ DEHEUVELS Luc-Willy, *Islam et pensée contemporaine en Algérie*, p. 22.

Voir aussi KHALFOUNE Tahar, « Le habous, le domaine public et le trust », *Revue internationale de droit comparé*, n° 57, 2005, pp. 441-470.

²⁰⁸ DEHEUVELS Luc-Willy, *Islam et pensée contemporaine en Algérie*, p. 22.

²⁰⁹ BEN HOUNET Yazid, *L'Algérie des tribus*, p. 186.

l'indépendance. Le cheikh se vit alors proposer par le Ministère des Habous la transformation de cette école en institut islamique sous sa tutelle. C'est le cheikh Aḥmad Qaṣṣba, membre de l'Association des Oulémas qui était proche du cheikh al-Ibrāhīmī après son exil à Aflou et fut un temps le secrétaire (*al-kātib al-markazī*²¹⁰) de l'AOMA, qui fut chargé de rendre visite au cheikh Ibn al-Kabīr pour en discuter, en tant qu'inspecteur de la région pour le Ministère. Le cheikh Ibn al-Kabīr accepta cette offre, qui était, selon l'article qui lui est consacré, l'occasion de doter d'un établissement d'enseignement moyen la ville d'Adrar, qui ne disposait jusqu'alors que d'établissements d'enseignement primaire.

Dès lors, les enseignements furent assurés par un professeur marocain pour le calcul et les mathématiques, un professeur syrien pour l'histoire, la géographie et les sciences naturelles, et un Égyptien venu d'al-Azhar pour la langue, la grammaire et la conjugaison arabes. Le cheikh Muḥammad Ibn al-Kabīr, directeur de l'Institut à sa création en 1964, enseignait lui-même les « cours sur la foi et le fiqh ». Or en 1965, l'enseignant égyptien tenta d'écarter le cheikh de la direction de l'institut :

On raconte aussi que le professeur égyptien a demandé un jour au cheikh de lui confier son sceau personnel, ce dernier le lui donna et fit semblant d'ignorer ce qui se passait. Sentant du louche, le cheikh fit venir le receveur de la poste et lui demanda de vérifier le courrier destiné à des correspondants en dehors d'Adrar et de l'informer si jamais il tombait sur une lettre qui porterait son nom et de la lui apporter. Deux jours plus tard, le receveur s'amena et avec lui une lettre portant son nom et destinée à Monsieur Tewfik El-Madani, alors ministre des Affaires religieuses. Il l'a immédiatement ouverte et lue. Dans la lettre qui lui est injustement [frauduleusement] attribuée, le cheikh se désistait de la direction de l'Institut islamique pour des raisons de santé et priait le ministre de nommer Abdelfettah Al-Azhari à ce poste.²¹¹

Après avoir découvert le pot-aux-roses, le cheikh Ibn al-Kabīr aurait convoqué l'enseignant égyptien pour le confondre, avant de démissionner de la direction de l'institut en 1965 par dépit. Pour continuer à enseigner, le cheikh Ibn al-Kabīr bénéficia de l'aide de la famille d'un commerçant important de la ville qui le soutenait depuis les premières écoles qu'il avait

²¹⁰ FUDALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a' lām al-iṣlāḥ fī l-Ġazā'ir*, vol. 3, pp. 77-80.

²¹¹ ABDOU Ghalem et SAHLI Mohamed, « L'École religieuse du Cheikh Sidi Mohamed Ibnou El-Kebir que Dieu ait son âme (2ème partie et fin) », article initialement paru dans *La Voix de l'Oranie*, dont nous n'avons pas la date, mis en ligne sur le site www.vitamedz.com le 19 juin 2008 et disponible à l'url : http://www.vitamedz.org/l-ecole-religieuse-du-cheikh-sidi-mohamed-ibnou-el-kebir-que/Articles_15688_169257_1_1.html Consulté le 28 juin 2016.

fondées à la période coloniale, al-Ḥāğğ Aḥmad Kābūyā. Une collecte parmi les fidèles compléta la somme nécessaire pour pouvoir fonder un nouvel institut, détaché du Ministère. Il y fit transférer les ouvrages qui lui avaient été envoyés par le Ministère pour l'institut en 1964.

La vieille rivalité entre les Oulémas et les *zāwiya*-s à la période coloniale est accentuée et réactivée dans cet article, rédigé après le décès du cheikh en 2000. Ses rédacteurs défendent la sainteté du cheikh en faisant le récit de sa généalogie et de ses miracles, comme celui par lequel le cheikh, qui avait demandé à n'être pas pris en photo, fut remplacé par une ombre sur la pellicule au moment où celle-ci était développée²¹². Le récit de la mise sous tutelle de la *zāwiya* d'Adrar est présenté de façon à valoriser l'action du cheikh face au « complot » de ses « détracteurs », un « traquenard » selon des propos attribués au cheikh Qaṣība à l'un de ses amis dans l'article, pour « détruire » le cheikh ainsi que son école.

Dans ce même esprit, l'article souligne que parmi les livres offerts par le Ministère et transférés dans le nouvel institut, beaucoup « contenaient de nombreux dogmes et croyances du wahhabisme et attaques virulentes du soufisme ». S'agissait-il de dons de l'Arabie saoudite ? Ou simplement d'ouvrages de membres de l'AOMA, qui avaient publié de nombreux ouvrages polémiques sur les rites soufis considérés comme déviants depuis les années 1930, et étaient en charge de la plupart des manuels scolaires en langue arabe ? L'islam promu par l'État algérien était de toute façon loin du soufisme, puisqu'il avait été contrôlé par les anciens membres de l'AOMA. La mise sous tutelle du Ministère des Habous de la *zāwiya* à Adrar n'aurait ainsi eu pour but que la disparition de son école et de sa voie soufie. Si l'article qui relate ces faits est partisan et semble donc parfois excessif, les faits témoignent dans le sens d'une tentative de rassemblement des établissements d'une certaine ampleur sur le territoire algérien, sous la tutelle du Ministère des Habous en 1964 et d'une méfiance maintenue entre les différents courants de l'islam en Algérie.

Les instituts islamiques auraient ainsi été nettement perçus comme une concurrence aux *zāwiya*-s et une tentative de propagande contre l'islam soufi. Ce phénomène est lié à

²¹² ABDOU Ghalem et SAHLI Mohamed, « L'École religieuse du Cheikh Sidi Mohamed Ibnou El-Kebir que Dieu ait son âme (2ème partie et fin) ».

l’empreinte « Oulémas » que portait le Ministère, qui entraîna parfois la défiance de ceux des cheikhs de confréries qui avaient pu se maintenir après la guerre.

On retrouve des éléments de ces antagonismes, que l’islam d’État avait pourtant pour ambition de gommer progressivement par l’intégration des diverses tendances dans une même structure, dans le discours d’al-‘Arbī Sa‘dūnī, Ministre des Habous entre 1965 et 1970, qui avait succédé à al-Tiġānī Haddām en juillet 1965 :

Les progrès de la socialisation et corrélativement ceux de l’Islam qui la soutient nous contraignent à une épuration rationnelle de la croyance et des mœurs. Ce qui ne laisse pas de nous opposer à des foyers de coutumes et de dévotions oberrantes [sic] où survivent d’inacceptables ferments d’obscurantisme, de superstition, de réaction sociale, voire d’idéologie capitaliste. Par exemple, cette forme très singulière de mysticisme qu’on appelle le maraboutisme, on le voit tenter de faire proliférer, dans des îlots d’ignorance qu’il cultive avec soin, de fort lucratives confréries. Le sens des affaires aidant, à défaut de sens mystique, on assiste au spectacle incroyable en pays d’Islam, de gens qui monnaient le ciel, et ils osent invoquer la mystique ! La mystique musulmane, issue d’une méditation intense du Coran, n’a évidemment rien à voir avec ces tartufferies. [...] Comment la laisserions-nous profaner par le charlatanisme ?²¹³

Le Ministre al-‘Arbī Sa‘dūnī était un ancien enseignant de l’AOMA. Il cite en exemples la « secte » des « alouīas » (‘Alawiyya) et celle des « bahaïs ».

La ‘Alawiyya est une confrérie née à Mostaganem contre laquelle les Oulémas avaient beaucoup écrit dans les années 1930, certainement parce qu’en tant que confrérie soufie « réformiste », elle était la plus susceptible de la concurrencer²¹⁴. La déclaration du Ministre des Affaires religieuses suivait un article publié dans *El Moudjahid*, le quotidien du FLN dans le creux de l’été, le 20 juillet 1968, intitulé « Les Alaouites ou l’Islam des hommes d’affaires », autour de l’influence de la confrérie sur les institutions de Mostaganem. La confrérie y était accusée d’avoir constitué « un État dans l’État », et d’abriter des espions étrangers sous couvert d’adeptes européens²¹⁵. Les Bahā’ī quant à eux, sont les adeptes d’une

²¹³ Ministère de l’Information, « Conférence de presse tenue par le ministre des Habous, 2/7/1968 », *Actualité et documents*, 5 août 1968, n° 104, p. 21.

²¹⁴ Voir chapitre 1.

²¹⁵ BENHAMADI Zouaoui, « Les Alaouites ou l’Islam des hommes d’affaires », *El Moudjahid*, 20 juillet 1968. Cité par HADDAB Mustapha, *Les intellectuels et le statut des langues en Algérie*, thèse sous la direction de Pierre Ansart, Université Paris VII Diderot, 1993, n. p., p. 203.

religion syncrétique issue du chiisme, fondée en Iran au XIXe siècle. Une famille iranienne exilée en Algérie en 1968 aurait réuni une dizaine de personnes lors d'une assemblée pour présenter leur foi, ce qui aurait conduit à l'interdiction de cette religion en Algérie en 1969, selon un document des Nations-Unies datant de 2003²¹⁶. Les références à ces deux « sectes », soit une confrérie soufie et un groupe hétérodoxe archi-minoritaire en Algérie, étaient en fait une façon de définir l'orthodoxie musulmane comme étant l'islam réformiste défendu par l'AOMA depuis 1931. Le terme même de « secte » rappelle la terminologie orientaliste qui désignait ainsi à la fin du XIX^{ème} siècle les subdivisions de l'islam, ou du bouddhisme, dans les colonies françaises.

Le Ministre ne se limita cependant pas à la critique du « maraboutisme » et des « sectes ». À l'autre pôle du continuum islamique, il s'en prenait aussi aux radicaux que représentaient certains anciens cadres de l'AOMA comme Sulṭānī et Saḥnūn, qui participaient à l'association *al-Qiyam* créée en 1963²¹⁷, suivis par 'Umar al-'Abawī (Omar Larbaoui ; 1907-1984) et Miṣbāḥ al-Ḥwīdaq (Mesbah Lhouidek ; 1902-1973) qui appartenaient aussi à la communauté enseignante de l'AOMA.

Celui enfin du trio d'Al-Harrach, nostalgique d'une association dissoute, et dont l'exhibitionnisme religieux ne dissimule qu'imparfaitement les féroces ambitions politiques.²¹⁸

Ces imams avaient été écartés des mosquées officielles pour leurs discours virulents envers le pouvoir et son orientation socialiste. L'association *al-Qiyam*, dont les membres se réunissaient régulièrement dans la mosquée d'Al-Harrach²¹⁹, avait été interdite par le wālī

Cet article faisait encore couler de l'encre en 2009 puisque l'épisode fut évoqué dans le livre de Khaled Bentounès, actuel cheikh de la confrérie 'alawiyya, avec Bruno Solt, *La Fraternité en héritage*, Paris, Albin Michel, 2009, pp. 79-81. Son récit des faits provoqua une réponse du journaliste Zouaoui Benhamadi, auteur de l'article de 1968, dans le quotidien *Liberté*, « La mémoire et la gloire », le 13 octobre 2009.

²¹⁶ CAMERON Glenn et MOMEN Wendy, *A Basic Bahá'í Chronology*, Oxford, George Ronald, 1996, 540 p. Une page Wikipédia destinée à promouvoir la foi bahá'í recense ces informations sur l'Algérie. Url : https://en.wikipedia.org/wiki/Bah%C3%A1%27%C3%AD_Faith_in_Algeria Consulté le 14 août 2016.

²¹⁷ Voir le chapitre 6.

²¹⁸ Ministère de l'Information, « Conférence de presse tenue par le ministre des Habous, 2/7/1968 », *Actualité et documents*, 5 août 1968, n° 104, p. 21.

²¹⁹ Voir à ce sujet la tribune libre de Rachid OULEBSIR, « Algérie : l'islamisme à la conquête du pouvoir de 1962 à 1992 », *Le Matin*, 1^{er} janvier 2013, rubrique « La Lettre de Kabylie ». Disponible en ligne à l'url :

d'Alger en 1966. Elle ne fit l'objet d'une dissolution par le Ministère de l'Intérieur qu'en 1970, ce qui explique que le Ministre en 1968 reste vigilant sur les suites de ce mouvement.

Les cibles du pouvoir à travers ce discours du Ministre des Habous en 1968 étaient en réalité les opposants à la doctrine socialiste, qui se fondaient sur l'islam. L'État cherchait en effet à conserver le contrôle de la sphère religieuse, ce qu'il fit en injectant progressivement dans les programmes de l'Éducation Nationale des enseignements religieux et en structurant fortement le domaine de l'enseignement religieux au sein du Ministère des Affaires religieuses.

De l'enseignement religieux (al-ta'lim al-dīnī) à « l'Enseignement originel » (al-ta'lim al-aṣlī)

En parallèle du mouvement de centralisation de l'enseignement religieux que nous avons mis en évidence, l'Éducation nationale avait introduit dans les programmes de l'enseignement public, dès la rentrée de 1964-1965, des cours de religion musulmane, dont le contenu était proche de ceux des instituts. Le volume horaire faisait la différence, puisque les cours duraient entre 15 et 20 minutes par semaine selon les niveaux²²⁰. D'autre part, dans les centres moins importants se maintenait un enseignement de la religion et de la langue arabe dans les mosquées (*ta'lim masġidī*). Ce réseau constitua la base de la politique d'alphabétisation qui fut lancée dès 1963 par le gouvernement et soutenue par le Ministère des Habous. Lors de la pose de la première pierre de la mosquée d'Ayn Taya, Aḥmad Tawfīq al-Madanī, dans un discours, exhorta les fidèles à participer à la campagne d'alphabétisation : « le Musulman doit inciter ses frères à lire et à écrire »²²¹.

Une vidéo d'une minute publiée par « Rabnass », pseudonyme d'un internaute qui diffuse de nombreuses images d'archives sur Youtube, montre quelques images précieuses de

<http://www.lematindz.net/news/10682-algerie-lislamisme-a-la-conquete-du-pouvoir-1962-1992.html> Consulté le 27 juin 2016.

²²⁰ ARIBA Mahmoud, *L'Enseignement originel en Algérie*, pp. 348-360. En annexe, « l'emploi du temps de la Mansourah à Constantine », p. 345.

Nous reviendrons sur les programmes de l'Éducation Nationale dans le chapitre suivant.

²²¹ *Le Peuple* (nouveau nom d'al *Chaâb*), « Le Musulman doit inciter ses frères à apprendre à lire et à écrire », 30 juin – 1er juillet 1963, n° 245, pp. 1 et 3.

ces sessions d’alphabétisation²²². Les images datent des années 1970, les élèves y disposent donc de manuels spécifiquement algériens édités par l’Institut Pédagogique National²²³, ce qui n’était pas le cas dans les premières années. On y voit des hommes de tous âges arriver à la Grande Mosquée d’Alger, derrière la place des Martyrs. Certains sont très jeunes, d’autres ont les cheveux blancs. Beaucoup arrivent en costume-cravate, quelques uns en burnous, parfois porté lui-même sur un costume-cravate. On observe aussi un homme avec un turban blanc, un autre avec une chéchia rouge. Les plus jeunes sont en pantalon et pull. On les voit dans une deuxième séquence assis par terre, face au cheikh qui porte un tarbouche et une djellaba claire. Debout, il désigne au moyen d’une longue tige les inscriptions à la craie sur le tableau noir installé contre le mur, pendant que les élèves répètent à haute voix. Parfois un élève paraît interrogé individuellement mais la vidéo étant muette, on ne peut le déterminer avec exactitude.

Hormis le cadre de la mosquée et les nattes sur lesquelles sont assis les élèves en rangées denses, rien de religieux dans cet exercice. Ce que l’on voit furtivement du manuel et du tableau montre que le discours socialiste était présent dans ces exercices d’alphabétisation. Pour illustrer les lettres *ṣad* et *ḍad*, l’exemple du manuel reproduit au tableau est éloquent : *al-arḍ wa l-maṣna‘ mulk al-ša‘b* (la terre et l’usine sont la propriété du peuple). Apprentissage de la langue arabe et enseignement de l’islam étaient donc bien distincts.

Le Ministre des Affaires religieuses lança en août 1963 l’enseignement religieux par correspondance. Huit leçons par mois, en arabe et en français, seraient envoyées gratuitement à toute personne qui en ferait la demande²²⁴. Les matières enseignées étaient « théologie et formation religieuse », « prescriptions coraniques et sociologies de l’Islam », morale islamique et histoire musulmane. Il était prioritaire de former la population, par les cours d’alphabétisation donnés dans les écoles, les mosquées ou directement chez les Algériens par correspondance. Il est évident qu’en août 1963, le Ministère n’avait pas encore pu rédiger des cours d’enseignement religieux propres au Ministère des Habous. L’Institut islamique de

²²² Vidéo « ALGÉRIE : Alphabétisation dans les Mosquées 1970 », mis en ligne par Rabnass Archives Algérie, le 5 septembre 2015. Durée : 1’25. Url : https://www.youtube.com/watch?v=T_wRLWf5d9U Consulté le 3 septembre 2016.

²²³ Un zoom sur le livre montre que le contenu mentionne spécifiquement l’Algérie.

²²⁴ *Le Peuple* (nouveau nom d’al *Chaâb*), « Création d’un enseignement religieux gratuit par correspondance », 4-5 août 1963, n° 273, p. 3.

l'Université d'Alger, animé par des professeurs français spécialistes de l'islam, était encore en fonction. Le terme de « sociologies de l'Islam » fait par exemple penser aux travaux des orientalistes comme Louis Massignon, Robert Montagne ou encore Jacques Berque. Les enseignants français furent remplacés ensuite par des professeurs algériens, musulmans, et le cursus fut enseigné en langue arabe dès la rentrée de 1963²²⁵. Le mouvement d'alphabétisation lancé en 1963 se poursuivit jusqu'aux années 1970.

L'année 1968 marque un regain d'activité et d'initiatives au sein du Ministère des Affaires religieuses. Le diplôme de la filière d'enseignement religieux (*al-ahliyya*) est officiellement reconnu tant que brevet élémentaire arabe²²⁶. Les statuts des cadres administratifs du Ministère sont définis et organisés par une série de décrets entre mai et octobre 1968²²⁷. Les Séminaires de la pensée islamique sont créés, le premier a lieu en décembre 1968-janvier 1969. À petite échelle entre 1968 et 1970, portés par de jeunes universitaires de l'Université d'Alger proches de Malek Bennabi et investis dans les activités de la mosquée de l'Université²²⁸, ces Séminaires prirent progressivement de l'ampleur et devinrent un rendez-vous de la pensée islamique dont l'Algérie entendait être un moteur. De *Multaqā li-ta'arruf 'alā l-fikr al-islāmī* (Séminaires pour la connaissance de la pensée islamique), ils devinrent en 1970 *Multaqā li-l-fikr al-islāmī* (Séminaires de la pensée islamique)²²⁹. Des éditions eurent lieu chaque année dans une ville différente de l'Algérie, accueillant des chercheurs étrangers aux côtés des intellectuels algériens, autour de sujet ayant trait à la civilisation islamique. El-Hadi Chalabi remarque la dimension « scientifique » de ces Séminaires, où la pensée islamique tendait à mobiliser les sciences sociales, « voire [tendait] à

²²⁵ Voir le chapitre 9.

²²⁶ Décret n° 68-192 du 28 mai 1968, *Journal Officiel de la République Algérienne*, n° 45, 4 juin 1968, p. 708.

²²⁷ Décret n° 68-187 du 23 Mai 1968, *Journal Officiel de la République Algérienne*, n° 45 du 04 Juin 1968, p. 707.

Décret n° 68-578 du 09 Octobre 1968, *Journal Officiel de la République Algérienne*, n° 86 du 25 Octobre 1968, p. 1143.

Décret n° 68-579 du 09 Octobre 1968, *Journal Officiel de la République Algérienne*, n° 86 du 25 Octobre 1968, p. 1144.

Décret n° 68-580 du 09 Octobre 1968, *Journal Officiel de la République Algérienne*, n° 86 du 25 Octobre 1968, p. 1144.

²²⁸ Voir chapitre 10.

²²⁹ Voir SA' ŪD al-Ṭāhir, *Al-Ḥarakāt al-islāmiyya*, pp. 426-427.

leur islamisation»²³⁰. L'islam y était ainsi « mis en rapport avec le droit public et la philosophie politique »²³¹. Certaines éditions furent le lieu de débats significatifs des évolutions de la société algérienne.

Cette année 1968, « annonciatrice de mutations » en faveur d'« une extension de la culture islamique sur les rouages de l'administration »²³², amorce un tournant structurel qui aboutit en juillet 1970. Houari Boumediène transforme alors l'enseignement religieux en « Enseignement originel » (*ta' līm aṣlī*). La racine *aṣl* que l'on retrouve dans « *al-aṣāla* » (l'authenticité) qui fut l'un des maîtres-mots de la période Boumediène, renvoie aux racines, à l'origine. Au pluriel, *aṣl* devient *uṣūl* et peut alors désigner les principes fondamentaux d'une science, comme en grammaire ou en sciences religieuses²³³. « L'Enseignement originel » correspondait donc à une politique plus large de retour aux origines supposées, de quête d'authenticité censée compenser l'évolution de la société algérienne vers l'industrialisation et les influences étrangères.

Un mouvement similaire était en marche au Maroc voisin, où le gouvernement chercha à renforcer le rôle d'un enseignement « originel » qui faisait référence à l'enseignement religieux dispensé dans les *zāwiya*-s et les mosquées à la période précoloniale, encore actif à la période coloniale²³⁴.

Après l'Indépendance, le tissu des écoles coraniques, dites écoles scientifiques (*madariss ilmiya*) a été rattaché au ministère des affaires islamiques (il constitue l'équivalent de l'enseignement primaire et il est dit originel) tandis que les grandes écoles urbaines ont été transformées en lycées d'Enseignement originel rattachés à une division au ministère de l'Éducation nationale qui porte le même nom que ces écoles.²³⁵

Si l'enseignement « originel » des années 1960 au Maroc, institutionnalisé dans les années 1970, s'appuyait encore beaucoup sur la mémorisation, il suivait un curriculum standardisé et

²³⁰ CHALABI El-Hadi, *Islam et État en Algérie*, p. 59.

²³¹ CHALABI El-Hadi, *Islam et État en Algérie*, p. 59.

²³² CHALABI El-Hadi, *Islam et État en Algérie*, p. 75.

²³³ CARTER M.G., « Uṣūl », *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, Brill, 2002, pp. 1002-1005.

²³⁴ EICKELMAN Dale, *Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth-Century Notable*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 171.

²³⁵ CHAFIQI Fouad et ALAGUI Abdelhakim, « Réforme éducative au Maroc et refonte des curricula dans les disciplines scientifiques », *Carrefours de l'éducation* 3/2011, Hors-série n° 1, pp. 29-50.

sanctionné par des examens, contrairement aux institutions précédentes, et il enseignait systématiquement la lecture et l'écriture à l'aide de « textes séculiers », ce que ne faisaient pas les écoles coraniques²³⁶.

Le Ministère des Habous algérien devint donc en 1970 le Ministère de l'Enseignement originel et des Affaires religieuses. Dans le cadre de la révolution culturelle, l'accent devait être mis sur l'authenticité²³⁷. Le nouveau Ministre des Affaires religieuses, Mūlūd Qāsim Nāyit Bulqāsim (Mouloud Kacem Naït Belkacem), fut nommé en 1970. D'après Yvonne Turin, dans *l'Annuaire de l'Afrique du Nord*, « plusieurs membres de son cabinet sont d'anciens élèves de l'Institut Ben Badis, tels M. Derrar, M. Belalem, M. Cheboub qui dirige la revue El Açalah, M. Mokrani, chargé des agents du Culte »²³⁸.

La revue *al-Aṣāla*, dirigée par 'Uṭmān Šabūb, venait effectivement remplacer en 1971 la revue *al-Ma'rifa* devenue *al-Qabas* en 1966. Cette revue fut exhaustivement étudiée par Luc-Willy Deheuvels en 1991, qui constate qu'elle s'est progressivement autonomisée du Ministère pour devenir une « revue-relai de l'État » à la ligne ambiguë, dominée par une vision fondamentaliste de l'islam qui entendait « réislamiser la société depuis l'État »²³⁹. Deheuvels définit ce fondamentalisme comme « tout courant qui entend lutter contre la tradition mais en même temps trouver les voies de la modernité dans un retour absolu aux sources sacrées, son action est principalement engagée sur le terrain de la réforme morale, sans préjuger des autres domaines. » Il considère ainsi que le réformisme musulman est une des expressions du fondamentalisme musulman, sans attribuer aux seuls membres de l'Association des Oulémas disparue la paternité de la publication, et met en avant des personnalités comme Malek Bennabi, qui n'appartenait pas à l'AOMA, bien qu'il en ait été un compagnon de route.

Les années 1970-1971 marquaient aussi une nouvelle étape de l'arabisation des administrations et de l'éducation. L'arabisation et la structuration administrative du Ministère de l'Enseignement originel et des Affaires religieuses favorisèrent « une interpénétration du

²³⁶ EICKELMAN Dale, *Knowledge and Power in Morocco*, p. 171.

²³⁷ TURIN Yvonne, « La culture dans "l'authenticité et l'ouverture" », pp. 97-105.

²³⁸ TURIN Yvonne, « La culture dans "l'authenticité et l'ouverture" », pp. 97-105.

²³⁹ DEHEUVELS Luc-Willy, *Islam et pensée contemporaine en Algérie*, pp. 274-276.

secteur sécularisé de l'éducation nationale et de l'enseignement religieux »²⁴⁰. En 1971 fut ainsi créé le baccalauréat de « l'Enseignement originel », conçu comme équivalent au baccalauréat de la filière générale créé en 1963, tandis que la nature des examens d'al-*Ahliyya*, diplôme de sortie des Instituts islamiques du Ministère, était revue²⁴¹. Les épreuves de ces deux diplômes avaient un socle commun avec celles de la filière générale – philosophie, littérature, histoire et géographie, sciences naturelles, mathématiques – mais elles comprenaient des épreuves d'exégèse coranique et de hadith, de droit musulman (*fiqh*), et de langues étrangères, quand les filières générales comportaient des épreuves de langue, des sciences physiques, de l'économie, de la construction mécanique, de la technique pratique et de l'éducation physique²⁴².

Dans les brochures produites par le gouvernement, les deux diplômes étaient considérés comme équivalents²⁴³. Avec l'arabisation progressive de l'enseignement secondaire, le processus de rapprochement était accéléré²⁴⁴. L'Enseignement originel n'était donc pas une filière spécifique pour de futurs imams ou enseignants de l'Enseignement originel uniquement, c'était une filière littéraire donnant une solide culture religieuse, dont les étudiants étaient « pour la plupart des arabisants qui y entrent parce que les cours sont donnés en langue arabe. Certains d'entre eux s'orientent vers des études juridiques, scientifiques ou littéraires ». ²⁴⁵ Pendant quelques années après 1971, ces arabisants qui étudiaient dans le cadre de l'Enseignement originel y trouvèrent un avantage certain pour leur ascension sociale dans la société de l'Algérie indépendante, parce que les arabisants issus des filières générales étaient peu nombreux. Rapidement, l'accélération de la politique d'arabisation leur fit perdre cet avantage. En 1977, le pouvoir décida finalement de l'intégration de l'Enseignement originel dans l'Éducation Nationale²⁴⁶.

Le développement de l'Enseignement originel, puis son intégration au Ministère de l'Éducation nationale sont caractéristiques de la politique de Houari Boumediène, qui avait,

²⁴⁰ CHALABI El-Hadi, *Islam et État en Algérie*, p. 75.

²⁴¹ Décret n° 71-128 du 13 mai 1971, *JORA*, 18 mai 1971, p. 510.

²⁴² Voir annexes pour le détail des épreuves d'examen de l'*ahliya*.

²⁴³ ARIBA Mahmoud, *L'Enseignement originel en Algérie*, p. 485.

²⁴⁴ Voir le chapitre suivant.

²⁴⁵ ARIBA Mahmoud, *L'Enseignement originel en Algérie*, p. 450.

²⁴⁶ Chapitre 8.

comme on l'a vu, dès la formation de son premier gouvernement – après le gouvernement de transition (entre le 20 juin 1965 et le 10 juillet 1965) – choisi d'intégrer des personnalités identifiées « Oulémas », dans le but d'affirmer son attachement à l'islam dans sa vision réformiste.

3.2 Du Conseil supérieur islamique au Haut conseil islamique

Si l'appel du cheikh al-Ibrāhīmī avait provoqué à terme une rupture de ses fidèles – et ils étaient nombreux parmi les anciens membres de l'Association – avec le régime de Ben Bella, le coup d'État de Houari Boumediène leur offrit de nouvelles perspectives. Le chef d'État était conscient de l'importance symbolique de figures estampillées « Oulémas » qu'il entendait mettre en avant dans son gouvernement pour s'approprier à son tour l'héritage de l'*iṣlāh*. Il le fit par des nominations qui furent perçues par les Algériens comme des signaux de la politique qu'il entendait mener. Il fut ainsi soutenu par « les oulémas les plus en vue à l'époque » comme 'Abd al-Raḥmān Šībān, Ahmad Ḥammānī et Muḥammad Ḥayr al-Dīn²⁴⁷. Si la stratégie envers les anciens membres de l'AOMA basculait par rapport aux dernières années de Ben Bella, la ligne politique pourtant ne changeait pas radicalement. Ahmed Ben Bella avait déjà entamé la structuration de l'arabisation, de l'enseignement religieux et de la réforme agraire. Le « redressement révolutionnaire » de 1965 constituait toutefois une accélération des politiques en faveur de « l'authenticité » (*al-aṣāla*) que l'on retrouve dans tous les discours et qui donne son nom à la revue éditée par le Ministère de l'Enseignement originel et des Affaires religieuses : arabisation complète, construction de mosquées, développement de l'enseignement supérieur islamique, création d'un Conseil supérieur islamique.

Les deux secteurs stratégiques d'une telle révolution culturelle qui entendait décoloniser définitivement l'Algérie²⁴⁸, les Affaires religieuses et l'éducation, furent confiées en 1965 à Larbi Saadouni (al-'Arbī al-Sa'dūnī ; date de naissance inconnue) et Ahmed Taleb-

²⁴⁷ AL-AHNAF Mustafa, BOTIVEAU Bernard, FREGOSI Franck, *L'Algérie par ses islamistes*, Paris, Karthala, 1991, p. 25.

²⁴⁸ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *De la décolonisation à la révolution culturelle (1962-1972)*, Alger, SNED, 1973, p. 213-228. Ahmed Taleb-Ibrahimi voyait l'arabisation de l'enseignement et la réforme agraire comme les deux priorités de la révolution culturelle en Algérie (p. 11).

Ibrahimi (Aḥmad Ṭālib al-Ibrāhīmī ; né en 1932), soit un ancien membre de l'AOMA²⁴⁹ et le fils de son dernier Président. Ahmed Taleb-Ibrahimi, dans ses mémoires, raconte son entrevue avec Houari Boumediène. Alors qu'il avait déjà décliné des offres de postes ministériels auparavant, il ne peut refuser celui-ci face à l'argument de Boumediène :

Puis il me tient le discours suivant : « D'après ce que je sais de toi et ce que j'ai lu de toi, c'est de la même Algérie dont nous avons rêvé : une Algérie qui renoue avec son identité culturelle, une Algérie dont les richesses doivent profiter à tous ses enfants, une Algérie qui tend vers la modernité en s'appuyant sur la science et la technologie. [...] » [...] Il conclut en me proposant le ministère de l'Éducation nationale. [...] Il ajoute malicieusement : « Peux-tu nier qu'en assumant la charge de l'éducation nationale, tu perpétueras l'œuvre de ton père ? Dans chaque ville, dans chaque village que tu visiteras, on te dira : le cheikh est venu ici telle année pour inaugurer telle médersa ou telle mosquée. » Il sent qu'il a touché la corde sensible et que je vacille.²⁵⁰

Il devint donc Ministre de l'Éducation en juillet 1965. Nous reviendrons sur son action dans le chapitre suivant.

En ce qui concerne les Affaires religieuses, Boumediène ne se contenta pas d'institutionnaliser l'Enseignement originel et de nommer des personnalités issues de l'AOMA. Il mit en place un Conseil supérieur islamique (*al-mağlis al-islāmī l-a 'lā*) en 1966, qui reprenait certaines attributions du Ministère des Affaires religieuses et complétait son action, parmi lesquelles l'émission de fatwas issues d'un consensus de savants reconnus par l'État.

La Commission des fatwas (lağnat al-iftā' al-šar 'ī) du Ministère des Habous (1962-1965)

Une Commission des fatwas (*lağnat al-iftā' al-šar 'ī*, littéralement Commission d'émission d'avis juridiques) avait vu le jour dès les premiers mois de l'indépendance. On n'en connaît ni la date, ni le contexte de création mais les *Œuvres* de Muḥammad al-Bašīr al-

²⁴⁹ Al-'Arbī al-Sa'dūnī n'était pas dans le Comité directeur de l'AOMA mais il en était membre. Il enseignait dans les années 1950 à Oran, dans le quartier El-Hamri et éditait une revue de l'école, selon Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā'. FUDALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a 'lām al-išlāḥ fī al-Ġazā'ir*, vol. 2, p. 149.

Autres sources : entretiens avec Al-Hādī al-Ḥasanī, 16.01.2014 et 'Abd al-Ḥamīd Wunīsī, 17.10.2014.

²⁵⁰ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol. 1, pp. 216-217.

Ibrāhīmī contiennent un document daté de décembre 1962 qui annonce l'élargissement d'une « Commission des fatwas »²⁵¹. Nous ne savons pas s'il s'agit de la Commission de l'AOMA qui aurait été renouvelée et élargie, ou s'il s'agit de la création d'une nouvelle institution. Le cheikh al-Ibrāhīmī, président de cette Commission, y annonçait l'intégration de nouveaux membres : Aḥmad Saḥnūn, imam de la Grande Mosquée d'Alger, 'Abd al-Laṭīf al-Qanṭarī (Sulṭānī), imam à la Ketchaoua, Na'īm al-Na'īmī, inspecteur des *awqāf* à Constantine, Muṣṭafā al-Faḥḥār, muftī de Médéa et al-Fuḍayl Iskandar, imam et enseignant à Médéa. On reconnaît ici des membres centraux du dernier Comité directeur de l'AOMA, auxquels se joignent al-Fuḍayl Iskandar (1901-1982), mufti hanéfite, qui était le fondateur de la section de l'AOMA à Médéa²⁵² et Muṣṭafā al-Faḥḥār (1892-1979), mufti malékite de la même ville. Soufi, ce dernier dirigeait les séances de dhikr après la prière du *'aṣr* (fin d'après-midi), précise sa biographie rédigée par la Maison de la culture de Médéa²⁵³. Les deux cheikhs étaient amis et avaient fait ensemble le voyage vers Tunis en 1936 pour y compléter leur formation en sciences religieuses (*fī ṭalab al-ilm*)²⁵⁴. Il apparaît ainsi que le cheikh al-Ibrāhīmī avait toute latitude pour nommer les membres de cette première Commission, pour laquelle il choisit des représentants des deux écoles juridiques (*madāhib*) les plus suivies en Algérie, qu'il connaissait dans le cadre de ses fonctions dans l'Association des Oulémas.

Ce n'est qu'en juin 1963 que la revue *al-Ma'rifa* annonce officiellement la création d'une telle Commission des fatwas au sein du Ministère des Affaires religieuses. Le Ministère convoqua du 25 mai au 2 juin 1963 ses inspecteurs, sous la direction du Ministre et en présence des cheikhs Muḥammad Ḥayr al-Dīn, président de la Commission des *awqāf* à l'Assemblée nationale et Yūsuf al-Ya'lāwī, représentant du Parti, ainsi que de l'inspecteur central, des hommes du cabinet du Ministre et des chefs des différentes directions du

²⁵¹ « *Tawsī' laḡnat al-fatwā* (Élargissement de la Commission de la fatwa) », in *Āṭār al-Imām Muḥammad al-Baṣīr al-Ibrāhīmī*, vol. 5, pp. 309-310.

²⁵² Notice biographique en ligne sur le site de la Maison de la culture Ḥasan al-Ḥasanī de la wilaya de Médéa (Ministère de la culture). Url : <http://mc-medea.com/mcm/index.php/30-erudits-medea/14-2012-03-05-22-50-58.html> Consulté le 30 juin 2016.

²⁵³ Notice biographique en ligne sur le site de la Maison de la culture Ḥasan al-Ḥasanī de la wilaya de Médéa (Ministère de la culture). Url : <http://www.mc-medea.com/mcm/index.php/allocution-directeur/30-erudits-medea/11-2012-03-05-21-00-12.html> Consulté le 30 juin 2016.

²⁵⁴ FERGANI Kamel, « Muṣṭafā Faḥḥār », note de blog, Association des amis de la ville de Médéa, mis en ligne le 29 février 2009. Url : http://lesamisdelaILLEDemedea.blogspot.fr/2009/02/blog-post_2461.html Consulté le 30 juin 2016.

Ministère, pour plusieurs jours de réunion. Parmi les thèmes à l'ordre du jour se trouvait la création d'une Commission des fatwas (*taškīl laġnat al-iftā'*), pour répondre à la demande croissante d'avis juridiques qui arrivaient au Ministère à cette époque et émanaient tant d'hommes de religion que d'institutions publiques (*al-hay'āt al-āmma*)²⁵⁵. Les demandes de particuliers n'entraient donc pas dans les attributions de cette Commission. Il s'agissait avant tout de définir des normes pour l'islam d'État en construction et d'unifier au sein même de l'État l'émission d'avis juridiques musulmans.

La revue annonçait la création de cette Commission « composée des plus grands cheikhs présents dans la capitale » : Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī à la présidence, Muḥammad Ibn Tšīkū [sic] (Bentchicou)²⁵⁶ à la vice-présidence, Aḥmad Ḥusayn second vice-Président, et al-Bašīr Kāša secrétaire, auxquels s'ajoutaient les simples membres : 'Abd al-Raḥmān b. 'Umar et Ḥamza Būkūša. Muḥammad Mahrī représentait le Ministère dans cette Commission, qui intégrait aussi les inspecteurs des *awqāf*. La réunion du Ministère tendait donc sans doute à officialiser cette Commission, en lui adjoignant des cadres du Ministère des Affaires religieuses. La centralisation de l'État algérien, et peut-être son manque de moyens dans les premières années de l'indépendance, apparaît dans le fait que seuls des cheikhs habitant Alger composent cette commission.

Les numéros suivants d'*al-Ma'rifa* évoquent assez peu les activités de cette Commission. Le numéro de novembre 1963 mentionne sa première réunion, qui avait commencé par établir un état des lieux des fatwas en Algérie²⁵⁷. Un article de mai-juin 1964 consacre un paragraphe à ses activités, et précise qu'elle s'est dotée d'un corps de prédicateurs (*maġlis al-wa'z*) et d'une commission chargée de définir le calendrier lunaire,

²⁵⁵ *al-Ma'rifa*, rubrique « *Min našāt wizārat al-awqāf* (Les activités du Ministère des *Awqāf*) », n° 2, juin 1963, p. 75.

²⁵⁶ La famille Bentchicou fait partie des grandes familles de Constantine, qui s'était spécialisée lors de la Première Guerre mondiale dans le commerce du tabac. Les publicités pour l'entreprise Bentchicou apparaissaient régulièrement dans *al-Šihāb*, le journal d'Ibn Bādīs à Constantine (1925-1939), qu'ils soutenaient financièrement. Voir Chapitre 1.

²⁵⁷ *al-Ma'rifa*, rubrique « *Min našāt wizārat al-awqāf* (Les activités du Ministère des *Awqāf*) », n° 6, novembre 1963, p. 73.

avec l'aide de l'observatoire d'astronomie de l'Université d'Alger²⁵⁸. Ce projet, qui fut repris sans aboutir à cause de problèmes financiers lors de l'ouverture de l'Université islamique de Constantine en 1984²⁵⁹, visait à mettre un terme aux avis contraires émis selon les autorités religieuses locales sur les dates de début et de fin du mois de jeûne du Ramadan en fonction de l'observation du croissant de lune. Tout comme l'apparition du télégraphe en Syrie et en Égypte avait suscité de grandes controverses entre 1861 et 1910²⁶⁰, et l'utilisation du téléphone dans les années 1930 en Algérie²⁶¹, le recours aux instruments astronomiques étaient contestés par certains juristes musulmans mais encouragée par l'État algérien.

Intégrer les appareils de consultation juridique islamique au sein même de l'État permettait de maîtriser la définition de la norme. Le processus de sécularisation à l'œuvre s'inspirait des expériences de pays musulmans comme l'Égypte dès 1895²⁶², l'Arabie saoudite en 1953, le Liban en 1955, la Malaisie en 1955 ou encore le Yémen en 1962²⁶³. L'objectif était de contrer les fatwas émises par des particuliers, ce qui constituait pourtant l'essence même de l'exercice :

Le rôle du mufî a toujours été important, mais il s'accroît sans aucun doute alors que la société est en voie de modernisation. Certes, il a la charge d'interpréter la Loi et de l'accorder avec le changement et l'innovation, mais il a également une autre fonction, tout aussi décisive, en rapport avec la subjectivité – il peut aussi bien apaiser ou au contraire aggraver l'inquiétude et le trouble du sujet qui s'adresse à lui. [...] Du même coup, on peut imaginer le pouvoir exorbitant dont dispose celui qui, mufî légitime ou non, dit la Loi et parle au nom d'elle [...].²⁶⁴

²⁵⁸ *al-Ma'rifa*, rubrique « *Min našāt wizārat al-awqāf* (Les activités du Ministère des *Awqāf*) », n° 11-12, mai-juin 1964, p. 153.

²⁵⁹ BOUDRAË Ahmed, « Un sanctuaire du savoir anéanti par les lutes idéologiques », *El Watan*, 10 octobre 2007. Reproduit sur le site en ligne Algeria Watch.

Url : http://www.algeria-watch.org/fr/article/div/universite_islamique.htm Consulté le 28 juillet 2016.

²⁶⁰ SKOVGAARD-PETERSEN Jakob, *Defining Islam for the Egyptian State*, Leyde, Brill, 1997, pp. 80-99.

²⁶¹ Voir JOMIER Augustin, *Un réformisme islamique* pp. 396-402.

²⁶² SKOVGAARD-PETERSEN Jakob, *Defining Islam for the Egyptian State*, pp. 100-250.

²⁶³ MASUD Muhammad Khalid, MESSICK Brinkley, POWERS David S., (dir.), *Islamic Legal Interpretation. Muftis and their Fatwas*, Cambridge / Londres, Harvard University Press, 1996, p. 26-28.

²⁶⁴ BENKHEIRA Mohammed Hocine, *L'amour de la Loi : essai sur la normativité en islam*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, pp. 6-7.

Centraliser l'émission de fatwas relevait à la fois d'une considération pratique, puisque les fonctionnaires avaient besoin d'une référence officielle pour les consultations juridiques islamiques, et d'une stratégie politique.

Après le coup d'État du 19 juin 1965, un Conseil supérieur islamique fut créé au sein du Ministère des Habous. La Commission des fatwas fut intégrée à cet organisme qui était désormais chargé des missions liées à la prédication, à la publication en langue arabe d'ouvrages sur l'islam, à la définition du calendrier musulman et à l'émission de fatwas.

Le Conseil supérieur islamique (1966-1989)

La prise du pouvoir par Houari Boumediène ne modifia pas les orientations du régime mais le nouveau chef d'État entendait structurer davantage l'État, ce qui se ressentit au sein du Ministère des Habous. Il fut décidé fin 1965 de créer une institution nouvelle, dépendant du Ministère des Habous mais qui aurait sa propre organisation et sa direction autonome, le Conseil supérieur islamique. Le décret de février 1966 portant la création du Conseil lui attribuait les objectifs suivants :

- a) affirmer le véritable visage de l'islam et extirper toutes falsifications et fictions introduites dans la foi islamique.
- b) promouvoir l'enseignement religieux.
- c) raviver le patrimoine national par l'édition de manuscrits arabes en général, et algériens, en particulier, ayant trait à l'islam ; ainsi que par la traduction en arabe de toute œuvre religieuse relative à ce patrimoine.
- d) prononcer des fetouas religieuses pour les institutions officielles ou autre.
- e) promouvoir l'organisation spirituelle par la voie de cours, prédications, conférences et articles de presse.
- f) raffermir les relations avec le monde islamique par la coopération intellectuelle.
- g) réaffirmer la présence algérienne dans tous les mouvements islamiques et faire face à tous les courants de pensée dans le monde.
- h) procéder à des échanges religieux avec les pays musulmans frères et amis.
- i) encourager la création, la publication et la traduction d'ouvrages religieux²⁶⁵.

²⁶⁵ Décret n° 66-45 du 18 février 1966 portant création d'un conseil supérieur islamique, *JORA*, n° 15, 22 février 1966, pp. 162-163. Reproduit dans *AAN*, 22 mai 1966.

Le but affiché était d'établir une orthodoxie officielle, épurée des « falsifications et fictions introduites dans la foi islamique ». Les discours officiels stigmatisaient dans les années 1960 les « sectes », qui désignaient en fait tant des pratiques minoritaires que des confréries bien établies comme la 'Alawiyya²⁶⁶. La volonté de rééditer des textes anciens signifiait une réappropriation par l'Algérie de son patrimoine culturel et religieux en langue arabe, tandis que les Algériens se rendaient depuis la période coloniale à Tunis ou à Beyrouth pour y acheter les ouvrages du patrimoine islamique. L'accentuation mise sur l'édition de manuscrits anciens algériens, conservés dans les bibliothèques de cheikhs ou de communautés locales, révèle aussi l'ambition de mettre à jour un patrimoine islamique proprement algérien et d'affirmer, à nouveau, l'authenticité de cet islam. Forte de ce patrimoine, l'Algérie pourrait ainsi trouver une juste place au sein des organisations islamiques mondiales, comme la Ligue islamique mondiale à laquelle participait le cheikh al-Ibrāhīmī dans les années 1950²⁶⁷.

Le Conseil supérieur islamique était composé de onze membres permanents, choisis parmi les personnels du Ministère des Habous, et de dix-neuf membres non permanents. Les membres étaient nommés par le Ministre. Le président du Conseil devait être élu par les deux tiers de la totalité des membres, pour un an, mais était désigné par le Ministre pour la première année. Ses bureaux se trouvaient dans les années 1980 dans un « bel édifice mauresque proche de la Grande Mosquée, au bas de la Casbah, où se trouvent les bureaux du Conseil supérieur islamique d'Algérie »²⁶⁸.

Les textes officiels restent imprécis sur l'organisation du Conseil, les indemnités éventuelles de ses membres et la fréquence des rencontres. Selon Aḥmad Ḥammānī dans l'introduction de son recueil de fatwas, étaient membres du Conseil les cheikhs Muḥammad al-Šāliḥ Ibn 'Atīq, 'Abbās Ibn al-Šayḥ al-Ḥusayn, Sa'īd Šalḥī, Aḥmad Ḥusayn, 'Alī Mağribī, Na'īm al-Na'īmī, Ġilālī al-Fārisī, Ḥamza Būkūša, Aḥmad Ḥammānī, tous membres du Comité directeur de l'AOMA²⁶⁹. Lors de sa création, on sait que le Conseil supérieur

²⁶⁶ Ministère de l'Information, « Conférence de presse tenue par le ministre des Habous, 2/7/1968 », *Actualité et documents*, 5 août 1968, n° 104, p. 21.

²⁶⁷ Cf. SCHULZE Reinhard, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert*, pp. 181 et suiv.

²⁶⁸ du PASQUIER Roger, *L'islam entre tradition et révolution*, Paris, Éditions Tougui, 1987, p. 101.

²⁶⁹ *Fatāwā l-šayḥ Aḥmad Ḥammānī. Istiṣarāt šar'iyā wa mabāḥiṭ fiqhiya (Fatwas du cheikh Ahmed Hammani. Conseils légaux et recherches juridiques)*, 2 vol., 1993, cité par BENKHEIRA Mohammed Hocine, « Un mufti

islamique était dirigé par Sa‘dī al-Şiddīq, qui avait milité au Caire dans les réseaux nationalistes, dans les années 1940-1950²⁷⁰, et était depuis juin 1965 secrétaire général du Ministère des Habous²⁷¹. Il ne nous est pas possible de dater les mandats des membres du Conseil supérieur islamique ni d’en établir la nature, en l’absence de décrets ou d’arrêtés de nomination au Journal Officiel et d’archives du Ministère des Habous. Les revues n’en publient pas non plus la composition exacte. Aucune des nominations au Conseil n’apparaît dans les textes officiels hormis le décret qui porte officiellement nomination du cheikh Aḥmad Ḥammānī à la présidence du Conseil supérieur islamique en 1973. Auparavant, nous savons que Sa‘dī al-Şiddīq démissionna après le coup d’État manqué de 1967 contre Boumediène et qu’il fut remplacé à la présidence par le cheikh al-‘Abbās Ibn al-Şayḥ al-Ḥusayn jusqu’en 1973²⁷². Le cheikh Ḥammānī raconte qu’il fut associé au Conseil supérieur islamique au moment de la présidence du cheikh al-‘Abbās, en raison de leurs liens au sein de l’AOMA²⁷³. Aux membres déjà cités, on peut ajouter la participation d’al-Mahdī al-Bū‘abdallī (El Mehdi Bouabdelli ; 1907-1992)²⁷⁴, resté fidèle à la tradition confrérique enseignée par son père Bū‘abdallāh al-Bū‘abdallī, cheikh de la zāwiya éponyme. Al-Mahdī Bū‘abdallī fut mufti de Bougie en 1943.

Comme plusieurs autres personnages issus d’institutions de formation distinctes de celle de l’Association des Ulémas [...] et ayant néanmoins des affinités avec la doctrine réformiste, El-Mehdi Bouabdelli contribuait objectivement à la formation de cette image de l’unité de l’Islam algérien que l’État cherchait et cherche toujours à offrir.²⁷⁵

La liste incomplète que nous avons pu reconstituer empiriquement témoigne d’une participation massive de membres issus de l’AOMA dans ce Conseil. Au-delà du problème de

contemporain : Aḥmad Ḥammānī (1915-). Contribution à une sociologie de l’islam algérien », *Arabica*, n° 46, fascicule 1, 1999, pp. 1-28.

²⁷⁰ Voir chapitre 3.

²⁷¹ Décret du 1^{er} juin 1965 *JORA*, n°49, 8 juin 1965, p. 589.

²⁷² *Fatāwā l-şayḥ Aḥmad Ḥammānī. Istiṣarāt šar‘iyya wa mabāḥiṭ fiqhiya (Fatwas du cheikh Ahmed Hammani. Conseils légaux et recherches juridiques)*, 2 vol., 1993, cité par BENKHEIRA Mohammed Hocine, pp. 1-28.

²⁷³ *Fatāwā l-şayḥ Aḥmad Ḥammānī. Istiṣarāt šar‘iyya wa mabāḥiṭ fiqhiya (Fatwas du cheikh Ahmed Hammani. Conseils légaux et recherches juridiques)*, 2 vol., 1993, cité par BENKHEIRA Mohammed Hocine, pp. 1-28.

²⁷⁴ L’annonce d’une conférence du cheikh Bū‘aballī en avril 1978 le présente comme « chargé de mission et membre du Conseil supérieur islamique et du centre national des études historiques » dans *El Moudjahid*, 24 avril 1978, p. 7.

²⁷⁵ HADDAB Mustapha, « Cadres et intellectuels religieux en Algérie », pp. 317-327.

l'identification exhaustive des membres, il est intéressant que ce soient ces noms-là précisément qui surgissent, parmi les fonctionnaires du Ministère qui constituaient la part des membres permanents, et les personnalités qui siégeaient comme membres non-permanents. La présence des réformistes au sein de l'État, leur domination du champ religieux et leur apport à l'écriture de l'histoire du pays et de ses manuels scolaires en font les personnalités les plus visibles des institutions. Les efforts du cheikh Ḥammānī pour constituer une mémoire de l'Association et mettre en avant ses membres dans l'histoire contemporaine de l'Algérie ne furent pas vains²⁷⁶. Et si d'autres personnalités jouèrent un rôle dans le Conseil supérieur islamique, elles furent éclipsées par ce travail de mémoire entrepris par les anciens cadres de l'AOMA.

Autre explication de la visibilité de ces noms dans le Conseil, la définition de ses missions s'accordait parfaitement avec celles que s'était données l'AOMA avant l'indépendance. Un article du premier numéro de la revue du Ministère des Habous, *al-Qabas* qui faisait suite à *al-Ma'rifa*, exposait les missions de ce nouveau Conseil supérieur islamique²⁷⁷. Il met principalement l'accent sur la restauration de l'islam en Algérie par des conférences, des leçons, des prêches. Le Conseil devait assurer une mission d'orientation (prêcher le bien, lutter contre la corruption de la société) et « mettre la bonne personne à la bonne place », dans les différents domaines de savoir (religieux, littéraire, industriel et syndical). Au *'ālim* spécialiste d'exégèse du Coran, de hadith et de fiqh, la mosquée, tandis que « le conférencier à la culture variée et maîtrisant les deux langues devait se tourner vers le club (*nādī*) où il entretiendrait son public de ce qu'il faut connaître dans ce domaine »²⁷⁸. Les nombreux clubs créés à la période coloniale furent réactivés à l'indépendance dans un but culturel. Le Cercle du Progrès (*nādī al-taraqqī*) par exemple, qui avait été réquisitionné par l'armée française pendant la guerre, fut officiellement rouvert en août 1962²⁷⁹. Le deuxième objectif principal du Conseil devait être de « permettre la compréhension de l'islam par la langue arabe », au moyen de publications de textes littéraires et juridiques du patrimoine arabe. Le Conseil avait aussi pour mission de délivrer des fatwas.

²⁷⁶ Voir chapitre 11.

²⁷⁷ *al-Qabas*, « *Al-Mağlis al-islāmī l-a'lā* (Le Conseil supérieur islamique) » mars 1966, n° 1, pp. 9-13.

²⁷⁸ *al-Qabas*, « *Al-Mağlis al-islāmī l-a'lā* (Le Conseil supérieur islamique) », p. 12.

²⁷⁹ EL-OKBI Nacim, « Le Nadi El Taraqqi ou Cercle du Progrès à Alger ».

Le Conseil supérieur islamique venait, selon cet article, combler un manque : si les *fuqahā'* (juristes de droit musulman) ne manquaient pas en Algérie, ils n'étaient pas encore réunis au sein d'une instance commune, dans laquelle l'avis serait pris par *iğmā'* (le consensus des savants), et prendrait en compte la société contemporaine. Cette affirmation est surprenante, puisque nous avons vu qu'une Commission des fatwas avait été créée en 1963 par le Ministère des Habous. Cela s'explique peut-être par la volonté de passer sous silence les initiatives du Président déchu de façon à mettre en valeur celles du nouveau régime. « Les recueils de *fatāwā* de nos compatriotes comme l'imam al-Wanšarisī dans son *Mi'yār*²⁸⁰, ne peuvent pas convenir au monde moderne dans sa totalité », poursuit l'article, puisqu'une fatwa émise pour un village d'une centaine de personnes au XV^{ème} siècle n'est plus applicable dans une ville de milliers d'habitants de l'Algérie du XX^{ème} siècle²⁸¹. Le projet de Conseil était donc fondamental pour le Ministre, dans le but d'unifier et moderniser l'émission de fatwas sous le contrôle du Ministère des Habous, mais la multiplication des institutions (Commission des fatwas puis Conseil supérieur islamique) était le témoin de l'échec même de cette tentative d'unification.

Les domaines d'application du Conseil supérieur islamique (CSI) étaient divers et la dimension politique d'une telle instance n'est pas à négliger. Ses membres furent ainsi amenés à assurer une mission de conciliation et de médiation au Mzab en septembre 1967. Muḥammad Ḥayr al-Dīn dirigea cette délégation du Conseil supérieur islamique qui avait pour but de « tenter de régler la crise provoquée par des représentants du FLN de la région, qui se diffusa dans les mosquées, l'enseignement religieux et les *awqāf* »²⁸². Le pouvoir

²⁸⁰ Aḥmad b. Yahyā al-Wanšarisī, né à Ouarsenins (Algérie) et mort à Fès (Maroc) en 1508, est considéré comme un des plus grands juristes malékites de Fès. Son œuvre la plus célèbre est son recueil de jurisprudence (*nawāzil*), *Al-mi'yār al-mu'rib* (1508), une compilation et somme de fatwas maghrébines.

Voir POWERS David S., *Law, Society and Culture in the Maghrib, 1300-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 5-11. Et LAGARDÈRE Vincent, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi'yār d'Al-Wanšarisī*, Madrid, Casa de Velasquez, 1995, 536 p.

Sur les *nawāzil* comme source d'histoire sociale, voir VOGUET Élise, *Le monde rural du Maghreb central, XIVe-XVe siècles : réalités sociales et constructions juridiques d'après les "Nawāzil Māzūna"*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014, 511 p.

Et WARSCHEID Ismail, *Traduire le social en normatif : la justice islamique dans le grand Touat (Sahara algérien) au XVIIIe*, thèse sous la direction de Houari Touati, EHESS, 2014, n. p., 364 p.

²⁸¹ *al-Qabas*, « *Al-Mağlis al-islāmī l-a'lā* (Le Conseil supérieur islamique) », mars 1966, n° 1, p. 13.

²⁸² LAHLĀLĪ Is'ad, *Al-Šayḥ Muḥammad Ḥayr al-Dīn*, p. 155.

central avait provoqué des protestations au Mzab début 1967 contre les règles d'élection des candidats aux Assemblées populaires communales (APC) imposées par le FLN²⁸³. La présentation par le parti de candidats principalement malékites avait provoqué un sentiment d'injustice parmi les ibadites. « Du côté mozabite les *ḥalqa*, les *ḡamā'a* et les fractions tribales (*'ašīra*) [...] sont unanimes pour faire prévaloir les candidats ibadites, reléguant l'idéologie officielle au second plan »²⁸⁴. Les Mozabites se mobilisèrent sur des « critères traditionnels d'ordre ethnique et confessionnel »²⁸⁵ et contestèrent la campagne très rapide et la liste préétablie des candidats par le FLN à partir des mosquées et lors de réunions publiques et privées. En septembre 1967, on peut supposer que le conflit, dont Is'ad Lahlālī n'explique pas les causes, pouvait porter sur des rivalités politiques masquant un conflit entre réformistes et conservateurs pour le contrôle de l'autorité religieuse, dans la continuité de ce que décrit Augustin Jomier pour la période coloniale²⁸⁶, et de la crise des élections locales quelques mois auparavant. La délégation du Conseil supérieur islamique, présidée par le cheikh Ḥayr al-Dīn, rencontra les pouvoirs locaux et l'armée, « en présence de l'imam Ibrāhīm Bayyūḍ », ancien membre de l'AOMA et élu local²⁸⁷. Les discussions engagées contribuèrent à calmer la situation. Les délégués du Conseil supérieur islamique rédigèrent ensuite un rapport détaillé sur la situation au Mzab, qu'ils remirent au Ministère des Habous²⁸⁸.

Cette délégation dirigée par Ḥayr al-Dīn pour tenter d'apaiser des conflits entre des responsables du FLN, qui sont dans le même temps des responsables religieux, est significative des réseaux politico-religieux dont le pouvoir use pour maintenir le contrôle de l'État dans une région très autonome, puisqu'à l'indépendance ses institutions et ses écoles n'étaient pas passées sous contrôle étatique. À la lumière de cet épisode, c'est par le réseau réformiste que passent les négociations entre pouvoir central et pouvoir local.

²⁸³ Voir à ce sujet JOMIER Augustin, *Un réformisme islamique dans l'Algérie coloniale*, pp. 628-629, citant MERGHOUB Baelhadj, *Le développement politique en Algérie. Étude des populations de la région du M'zab*, Paris, Armand Colin, 1972, pp. 111-135.

²⁸⁴ JOMIER Augustin, *Un réformisme islamique dans l'Algérie coloniale*, p. 628.

²⁸⁵ MERGHOUB Baelhadj, *Le développement politique en Algérie. Étude des populations de la région du M'zab*, Paris, Armand Colin, 1972, pp. 111-112. Cité par JOMIER Augustin, *Un réformisme islamique*, p. 628.

²⁸⁶ JOMIER Augustin, *Un réformisme islamique dans l'Algérie coloniale*, 764 p.

²⁸⁷ Voir JOMIER Augustin, *Un réformisme islamique dans l'Algérie coloniale*, pp. 600-616 et pp. 628-630.

²⁸⁸ LAHLĀLĪ Is'ad, *Al-Šayḥ Muḥammad Ḥayr al-Dīn*, p. 156.

Nous n'avons aucune trace de ce rapport.

Ce n'est qu'en 1980, sous la Présidence de Chadli Bendjedid (al-Šāḍilī Ibn Ġadīd ; 1929-2012), qu'un décret vint préciser la structure du Conseil supérieur islamique, et en modifier légèrement les missions²⁸⁹. Composé de vingt-cinq à quarante membres nommés par le Ministre des Affaires religieuses, le Conseil devait se réunir une fois par trimestre, « à la demande des deux-tiers des membres, ou du bureau du conseil ou du ministre des Affaires religieuses ». Les membres, qui n'étaient donc plus divisés entre membres permanents et membres non-permanents, désignaient un Bureau de sept membres (un président, trois vices-présidents, un secrétaire général, un secrétaire général adjoint et un trésorier). Quatre commissions étaient créées au sein du Conseil, présidées par des membres du Bureau : « la commission de fetoua, de prêche et de l'orientation, la commission des enseignements islamiques et de l'apprentissage du Coran, la commission du patrimoine islamique, la commission des relations extérieures »²⁹⁰. Les membres du Conseil touchaient des indemnités, ceux du Bureau un traitement assimilé à ceux d'un directeur et de sous-directeurs d'administration centrale.

Ces mesures témoignent des réformes précédentes au Ministère des Affaires religieuses dont les fonctionnaires furent soumis à partir de 1968 aux mêmes conditions de recrutement que le reste de l'administration. La fonctionnarisation des oulémas était constitutive de la sécularisation de l'État algérien. La structuration du Conseil, l'élargissement à une participation permanente de tous ses membres et la constitution d'un Bureau ne doivent pas tromper sur la potentielle autonomie du Conseil. Bien que le Conseil supérieur islamique soit une entité autonome, avec sa propre direction, le décret stipulait que les décisions étaient prises en dernier ressort par le Ministre. Il restait ainsi complètement sous l'autorité des Affaires religieuses.

Les années 1980 furent marquées par des révoltes culturelles et sociales en Algérie. Le « Printemps berbère » de 1980 puis les émeutes d'octobre 1988, sur lesquels nous reviendrons dans un autre chapitre, ont bouleversé le système du parti unique. Le pouvoir, incarné par

²⁸⁹ Décret n° 80-120 du 12 avril 1980, complétant le décret n° 66-45 du 18 février 1966, *JORA*, 15 avril 1980, p. 467.

²⁹⁰ Décret n° 80-120 du 12 avril 1980, complétant le décret n° 66-45 du 18 février 1966, *JORA*, 15 avril 1980, p. 467.

Chadli Bendjedid fut contraint d'ouvrir le champ politique du pays et d'instaurer le multipartisme et la liberté d'association en 1989²⁹¹. Dans cette dynamique, une nouvelle constitution fut rédigée en 1989, qui instaura un Haut Conseil Islamique, organe consultatif rattaché désormais à la Présidence (article 161). Celui-ci devait remplacer le Conseil supérieur islamique. La distinction n'est faite qu'en français puisqu'en arabe, l'intitulé reste « *al-mağlis al-islāmī l-a'lā* ». Les onze membres devaient dès lors être désignés par le Président lui-même (et non plus par le Ministre des Affaires religieuses). Ses membres ne furent cependant pas nommés avant 1998, en raison de la victoire du Front Islamique du Salut (FIS), créé en 1989, aux élections locales en juin 1991 puis législatives en décembre 1991, et à l'arrêt du processus électoral par le pouvoir en janvier 1992 face à l'énorme victoire du FIS au premier tour. Le FIS fut dissous et le pays bascula dans la guerre civile²⁹². « Un Conseil islamique à cette époque, sans les représentants du parti dissous, aurait donc semblé incomplet » déclarait en 1997 le Ministre des Affaires religieuses Ahmed Merani, qui était aussi membre fondateur puis dissident du FIS²⁹³. Aḥmad Ḥammānī, dernier président du Conseil supérieur islamique, assura ainsi jusqu'en 1991 la « reconduction tacite du Conseil supérieur islamique qui sera ensuite mis en veilleuse »²⁹⁴. Dans la nouvelle constitution de 1996, l'article 171 reprenait la mention d'un Haut Conseil Islamique, élargissait le nombre de ses membres à quinze et détaillait ses missions :

D'après son décret constitutif, le HCI est chargé de faire connaître l'Islām d'après ses sources authentiques et l'apport de ses grands savants. A ce titre, il s'occupe de diffuser notre patrimoine et de présenter au public les écrits de ses meilleurs représentants depuis les origines à nos jours, par les colloques, les conférences et les publications. Il prend parti également sur les problèmes de l'heure, corrige les erreurs et les préjugés répandus ici ou là sur l'Islām, dans le but de donner de notre religion une image authentique et accessible.²⁹⁵

Le Haut Conseil Islamique ne fut réellement mis en place qu'en 1998, sous la Présidence de 'Abd al-Mağīd Mazyān (Abdelmadjid Meziane ; 1926-2001)²⁹⁶. Ses missions sont tant

²⁹¹ Voir chapitre 11.

²⁹² Voir chapitre 11.

²⁹³ Entretien d'Ahmed Merani au journal *Liberté* du 8 avril 1997, p. 4. Cité par CHALABI El-Hadi, *Islam et État en Algérie dans les textes officiels, 1962-2002*, Lyon, Instances éditions, 2004, p. 69.

²⁹⁴ CHALABI El-Hadi, *Islam et État en Algérie*, pp. 68-69.

²⁹⁵ BOUAMRANE Cheikh, *Mémoires d'un universitaire écrivain, vers une culture ouverte*, Alger, Thala Éditions, 2012, p. 136.

²⁹⁶ BOUAMRANE Cheikh, *Mémoires d'un universitaire écrivain, vers une culture ouverte*, p. 136.

scientifiques qu'apologétiques, puisqu'elles visent officiellement à donner une bonne image de l'islam grâce à des manifestations scientifiques et culturelles. Le Haut Conseil Islamique est aussi le garant de l'orthodoxie en Algérie, comme l'était le Conseil supérieur islamique avant lui.

Sous des formes et des tutelles différentes, il y eut donc toujours dans l'Algérie indépendante des organes consultatifs pour promouvoir l'islam par la publication d'ouvrages et la tenue de conférences, en même temps que ces conseils contribuaient à un travail de définition de la norme islamique par l'émission de fatwas. Ces fatwas étaient une orientation juridique pour les fonctionnaires du culte et les institutions qui s'adressaient au Conseil supérieur islamique. La vacance d'une telle institution entre 1989 et 1998, au-delà des difficultés liées à la guerre civile, montre bien qu'elle tenait sur le plan juridique un rôle purement représentatif. Son apport culturel en revanche, est à mettre en lien avec la participation importante sinon exclusive de membres de l'ancienne AOMA en son sein, qui s'étaient donné pour mission de diffuser la culture islamique en Algérie.

L'enjeu de ce Conseil supérieur islamique était de taille. Il s'agissait de la représentation officielle de l'islam d'État algérien. La sécularisation fut contestée par ceux qui avaient une autorité juridique reconnue par leurs pairs, mais non pas par l'État puisqu'exclus de ce conseil, à l'instar du cheikh Sulṭānī. Pour se prémunir de fatwas en opposition avec la ligne étatique, l'instauration d'une instance officielle d'émission de fatwas permettait de définir la norme pour l'Algérie toute entière et de discréditer le mufti indépendant, potentiellement contestataire. C'est bien d'une définition de l'islam en Algérie, une redistribution des autorités religieuses par l'État qu'il s'agissait, au moyen de la fonctionnarisation des oulémas, dont la plupart étaient issus de l'AOMA.

Abdelmadjid Meziane fut préfet d'Oran à l'indépendance de l'Algérie, puis directeur de Cabinet à la Présidence de la République. De 1965 à 1981 il enseigna la sociologie en arabe et en français dans les universités de Oran, Tlemcen, et Alger. Il fut nommé recteur de l'Université d'Alger en 1981, puis Ministre de la Culture entre 1982 et 1986. Cf. DÉJEUX Jean, *Dictionnaire des auteurs maghrébins de langue française*, Paris, Karthala, 1984, p. 168.

Conclusion du chapitre 7

Au terme de ce chapitre, on saisit le rôle prégnant des anciens membres de l'AOMA dans la définition et l'administration de l'islam de l'Algérie contemporaine. La formation islamique des anciens élèves de l'AOMA, qui avait œuvré pour hisser son système au niveau des institutions prestigieuses comme la Zaytūna, fut un tremplin pour ces acteurs liés à l'AOMA par un fil parfois ténu, qui ne manque pourtant pas de les identifier durablement dans l'esprit des Algériens.

Par leur reclassement au sein des instances décisionnelles et représentatives, mais aussi des lieux de culte et de culture, les Oulémas ont bénéficié de tribunes pour défendre la personnalité algérienne telle qu'ils la concevaient. Les modalités de l'action en faveur de cette personnalité et de l'islam en Algérie ne se résument pas à une action pour ou contre l'État. C'est par l'émancipation de ces acteurs au sein de l'État ou à sa marge que se dessina une identité « Oulémas » après l'indépendance. Même s'ils défendirent des positionnements différents ou s'ignorèrent parfois dans leurs parcours personnels, les anciens membres de l'AOMA constituaient une entité propre, à la manière des cercles autour d'al-Azhar en Égypte. Il n'y avait pas de rupture nette entre les uns et les autres au sein des différentes tendances, sauf à des moments de crises circonstanciées, comme la tension qui suivit l'appel du cheikh al-Ibrāhīmī en 1964. Le tournant des années 1970, facile à discerner aujourd'hui, ne parut pas si net ou si radical à l'époque, dans la multiplicité des options possibles.

L'État algérien avait intérêt à l'instauration d'instances normatives nationales. La création d'une Commission des fatwas en 1964, sur le modèle de l'institution égyptienne Dār al-iftā' créée en 1895, s'inscrivait dans le processus de sécularisation de l'État algérien. Les difficultés rencontrées par l'État pour mettre en place de telles institutions témoignent toutefois d'un champ religieux autonome en dehors de l'État, capable de contester les décisions de ces organes normatifs. En Égypte, des organes concurrents à Dār al-iftā' avaient émergé entre 1928 et 1954, au sein d'al-Azhar ou à l'initiative des Frères musulmans, mais la Révolution de 1952 imposa le contrôle par l'État de la norme religieuse avec le renforcement du rôle du Mufti de la République. Les années 1970, de nouveau, virent décliner l'autorité de ce Mufti tandis que les débats autour d'un État islamique se faisaient plus pressants²⁹⁷.

²⁹⁷ SKOVGAARD-PETERSEN Jakob, *Defining Islam for the Egyptian State*, pp. 100-250.

Nous avons montré dans nos développements comment des personnalités éminentes de l'AOMA avaient pu progressivement, et dans un contexte favorable dans le monde musulman, développer un discours islamiste dans les années 1970. 'Abd al-Laṭīf Sulṭānī ou Aḥmad Saḥnūn s'opposaient ainsi à une administration et une utilisation par le pouvoir de l'islam d'État qui leur semblait servir davantage les intérêts politiques que la foi musulmane. La soumission du champ religieux par le pouvoir politique fut ainsi vécue comme une corruption de l'islam²⁹⁸. La domination par les Oulémas du champ religieux permit pourtant à d'autres acteurs de s'insérer dans le champ politique et de tenter d'y peser en faveur de la vision réformiste de l'islam et de la société.

De leur place, ils maintenaient de liens avec cette sphère radicale, qui se voulait en marge de l'État mais occupait dans le même temps des fonctions de direction au sein de l'enseignement secondaire de l'Éducation nationale. Les rassemblements autour des funérailles de membres de l'AOMA furent ainsi le symbole de la revivification de l'Association, malgré la disparition de celle-ci.

²⁹⁸ SULṬĀNĪ 'Abd al-Laṭīf, *al-Mazdakiyya hiya aṣl al-iṣtirākiyya*, pp. 90 et suivantes : « Entre le Minbar du vendredi et le siège du pouvoir ».

Chapitre 8. Les Oulémas, des enseignants comme les autres ?

À l'indépendance, les Oulémas étaient juste des Algériens comme les autres.¹

Quelle que soit la méfiance du jeune État algérien face à l'Association des Oulémas, il ne pouvait rejeter le legs considérable des Oulémas et de leurs écoles, en matière d'enseignement en arabe et de formation de l'identité algérienne. En 1962, il y avait déjà plus de trente ans que l'Association des Oulémas enseignait l'arabe aux enfants et aux adultes, développait ses écoles, organisait son corps enseignant et réfléchissait à la pédagogie et à l'écriture de manuels, ce qui, dans une société particulièrement jeune, était considérable.

L'Algérie ne pouvait pas renouveler toutes ses institutions en 1962. Le système éducatif algérien, tout comme le système judiciaire, reconduisit de façon pragmatique le système français pour les premières années de l'indépendance. La rentrée de 1962 fut faite dans l'urgence, avec les moyens dont disposaient les personnels éducatifs présents en Algérie en septembre 1962. Les enseignants, majoritairement français, reprenaient leurs classes ou proposaient leurs services dans les écoles, désormais dans le cadre de la coopération. Ils devaient également assurer la formation des moniteurs algériens qui étaient appelés à les remplacer. Dès 1962, la première année d'enseignement primaire fut arabisée. Les premières années, peu d'enseignants étaient en mesure d'exercer en arabe, ce qui favorisa le recrutement des anciens élèves des écoles de l'AOMA. Ils formaient l'essentiel des cadres arabophones de l'école algérienne et assuraient, avec des enseignants coopérants envoyés par les pays arabes, la formation des moniteurs arabophones.

Les écoles de l'AOMA furent intégrées à l'Éducation Nationale dès 1962 et leurs cadres furent pour la plupart nommés dans les instances de décision, d'inspection et de direction des établissements. Ceux-ci menèrent une bataille pour la reconnaissance de l'ancienneté des enseignants de l'AOMA au sein de l'Éducation Nationale, afin que leur expérience pendant la période coloniale soit reconnue dans le calcul des années d'exercice. La pression exercée contre Ben Bella, réticent, aboutit à leur succès en 1964, au terme d'une lutte qui fit date pour les enseignants de l'AOMA. Elle représente l'une des formes de la continuité

¹ Saïd Chibane, lors d'un entretien à Alger le 30 septembre 2014, au siège de l'AOMA (Hussein Dey).

entre période coloniale et postcoloniale, continuité dans laquelle s'inscrit l'AOMA, malgré sa disparition à l'indépendance.

Les Oulémas sortaient de leur fonctionnement autonome durant la période coloniale, pour s'inscrire désormais dans le cadre de l'école publique, avec des collègues francophones d'origines et d'opinions très diverses. On peut donc parler, avec Bourdieu, d'un « habitus clivé » de ces enseignants de l'AOMA qui s'intégrèrent à l'Éducation Nationale à partir de 1962². Privés de leurs repères d'avant-1962, ils continuaient à pratiquer l'enseignement tel qu'ils l'avaient appris et transmis pendant des années, et s'adaptaient à la nouvelle structure sans toutefois se départir de leurs méthodes. Leurs collègues français ou francophones faisaient de même. La jonction devait se faire progressivement entre les différentes méthodes pédagogiques, mais c'est finalement l'arabisation totale de l'enseignement primaire qui lui fut préférée après 1971.

² Le concept est expliqué ci-après.

I. Dans l'Éducation nationale, faire corps : l'habitus clivé des enseignants de l'AOMA

Après l'indépendance, de nombreux anciens membres de l'AOMA firent une carrière dans l'Éducation Nationale. Ils cumulaient pour beaucoup les fonctions de cadres de l'enseignement (inspecteurs d'académie, directeurs d'école) et de conseiller ou membre de commission pour le Ministère des Affaires religieuses. L'Association des Oulémas avait développé un vaste réseau d'écoles, qu'elle avait structuré sous la tutelle d'une Commission de l'Enseignement, constituée comme un petit ministère³. Cette Commission avait entamé dès 1951 des travaux de réflexion sur la méthode, la pédagogie et les manuels, comme en témoigne l'ouvrage rétrospectif de Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā' consacré à l'école al-Taḥḍīb qu'il dirigeait pendant la guerre d'indépendance à Alger⁴.

Rappelons qu'à la veille de l'indépendance, seuls 4% des « musulmans algériens » étaient alphabétisés en arabe⁵ et guère davantage en langue française, le taux de scolarisation publique étant évalué pour 1954 à 12,5% de la population algérienne musulmane scolarisable, filles et garçons, et se hissant avec l'ajout des chiffres de l'enseignement privé européen et coranique à 18%⁶. En 1962, le système scolaire colonial fut reproduit faute de mieux, en intégrant dans l'enseignement public les établissements privés de la période coloniale. La plupart des enseignants français étaient cependant rentrés en métropole en 1962, notamment après les attaques de l'OAS. Les besoins en terme de personnels enseignants étaient donc énormes à la rentrée 1962 : en juillet 1963, la population totale s'élevait à 10 453 600 personnes, dont 57% avait moins de vingt ans, et le taux de natalité était élevé (40 à 50 naissances pour mille)⁷. La volonté de diffuser un enseignement en langue « nationale » – l'ambiguïté du terme nous oblige à préciser qu'il s'agit de l'arabe *fushḥā* et non pas des parlers algériens – se traduit par l'arabisation de la première classe de l'enseignement primaire dès 1962.

³ Voir chapitre 2.

⁴ FUḌALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Al-masīra al-rā'ida*, vol. 4, 324 p.

⁵ KATEB Kamel, *École, population et société en Algérie*, p. 54.

⁶ AGERON Charles-Robert, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, II, p. 534.

⁷ Centre de Recherches et d'Études sur les Sociétés Méditerranéennes (CRESM), *Introduction à l'Afrique du Nord contemporaine*, Aix-en-Provence / Paris, IREMAM / CNRS, 1975, p. 362.

Les enseignants de l'AOMA, s'ils avaient de l'expérience et des compétences linguistiques, durent s'adapter à un milieu nouveau, dominé par les enseignants français et francophones. Ils constituaient un corps à part, qui avait le sentiment d'une appartenance commune à l'Association liée à l'expérience de la période coloniale, mais aussi d'une adhésion commune aux idéaux de la jeune nation. L'Algérie était indépendante, restait à la construire. Les anciens membres de l'AOMA, on le sait, avaient contribué aux débats sur la définition d'une identité nationale algérienne et l'islam d'État, imprégné de l'influence réformiste, s'appuyait principalement sur leur groupe et leurs idées. Les Oulémas s'investirent aussi dans la mission éducative nouvelle : nul hasard pour un groupe qui avait, dès l'origine, mis l'école et la formation de la jeunesse au centre de ses préoccupations.

C'est par le biais du concept d'habitus, développé par Pierre Bourdieu, que nous penserons les ruptures et les continuités des trajectoires des anciens membres et enseignants de l'AOMA. L'habitus correspond aux éléments conscients et inconscients qui déterminent l'individu dans ce qu'il fait naturellement, comme la façon dont il réfléchit et agit.

[L'habitus est le] produit du travail d'inculcation et d'appropriation nécessaire pour que ces produits de l'histoire collective que sont les structures objectives (e. g. de la langue, de l'économie, etc.) parviennent à se reproduire, sous la forme de dispositions durables, dans tous les organismes (que l'on peut, si l'on veut, appeler individus) durablement soumis aux mêmes conditionnements, donc placés dans les mêmes conditions matérielles d'existences.⁸

Les enseignants de l'Association des Oulémas partagent ainsi un habitus lié à « leurs trajectoires sociales et intellectuelles »⁹, qui correspond souvent à la formation reçue auprès du père, en milieu rural, puis celle de la Zaytūna, avant d'adopter celui de l'AOMA et de ses écoles en contexte colonial. La notion d'« habitus clivé » permet d'appréhender les ruptures au sein de cet habitus, lorsque l'individu perd ses repères tout en continuant de se référer au modèle qui l'a forgé¹⁰. Le passage d'une classe sociale à une autre constitue par exemple un habitus clivé. Les transfuges de classe, ou « transclasses »¹¹, ne se départissent pas de

⁸ BOURDIEU Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil, 2000, p. 282.

Je remercie Kamel Chachoua de m'avoir suggéré ce concept pour penser les parcours des Oulémas.

⁹ HADDAB Mustapha, *Les intellectuels et le statut des langues en Algérie*, p. 276.

¹⁰ BOURDIEU Pierre, *Science de la science et réflexivité, Cours du Collège de France 2000-2001*, Paris, Raisons d'agir, 2001, p. 214.

¹¹ JAQUET Chantal, *Les Transclasses ou la non-reproduction*, Paris, PUF, 2014, 238 p.

l'habitus acquis dans leur milieu social d'origine mais adoptent de nouveaux comportements dans leur milieu d'accueil, producteurs de tensions et de contradictions.

Partagé entre l'arrachement et l'attachement vis-à-vis du monde ancien, entre l'allégeance et la résistance à l'égard du nouveau, le transclasse est constamment traversé par des fluctuations issues de l'entre-deux.¹²

Le sociologue Bernard Lahire préfère au concept d' « habitus clivé » celui de « dissonance culturelle », c'est-à-dire le fait de participer à différents univers culturels qui paraissent à première vue radicalement opposés¹³. Dans le cas des enseignants de l'AOMA, cette même notion, quelle que soit la terminologie que l'on choisit, permet de réfléchir aux bouleversements qu'a induits, pour ceux qui choisirent un parcours d'enseignant dans l'Algérie indépendante, leur rattachement à l'Éducation nationale.

1.1 Intégration des écoles de l'AOMA dans l'Éducation nationale algérienne

En 1962, le premier Ministre de l'Éducation nationale de l'Algérie indépendante était 'Abd al-Raḥmān Ibn Ḥamīda (Benhamida ; 1931-2010), commissaire politique de la Zone autonome d'Alger pendant la guerre d'indépendance, âgé d'une trentaine d'années. Nous avons vu que Aḥmad Tawfīq al-Madanī avait été pressenti pour ce même poste, avant d'être finalement nommé aux Habous. Benhamida, originaire de la commune de Dellys (actuelle wilaya de Boumerdès, Kabylie) et élève du lycée franco-musulman de Ben Aknoun (Alger), avait interrompu ses études à l'Institut islamique de l'Université d'Alger, qui succéda à la Médersa pour former les magistrats musulmans, pour prendre le maquis¹⁴. Il prit en main le Ministère au mois de septembre avec pour principale mission d'assurer la rentrée le mois suivant.

Le 26 octobre 1962 parut le décret qui rattachait les écoles de l'AOMA à l'Éducation nationale¹⁵. La plupart des membres du Comité directeur de l'AOMA y virent un mouvement

¹² JAQUET Chantal, *Les Transclasses ou la non-reproduction*, p. 182.

¹³ LAHIRE Bernard, *La Culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris, La Découverte, 2004, 777 p. Particulièrement le chapitre Mobilité et influences, pp. 411-556.

¹⁴ CHEURFI Achour, *La classe politique algérienne, de 1900 à nos jours, dictionnaire biographique*, p. 65.

¹⁵ GRANAI G., « Chronique sociale et culturelle », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, vol. 1 : 1962, Paris, Éditions du CNRS, 1964, p. 553.

naturel qui visait à réaliser l'Algérie indépendante, arabe et musulmane dont ils avaient rêvé. Certains toutefois choisirent de maintenir un enseignement religieux privé, qui fut à la naissance des Instituts islamiques que nous avons évoqués au précédent chapitre. Si les écoles étaient incorporées au Ministère, la situation rebattait les cartes du public scolaire. Les établissements passés sous autorité de l'État algérien étaient intégrés dans les dispositifs de l'enseignement public et les élèves étaient répartis sur les différents établissements disponibles. Les élèves qui suivaient leur scolarité dans l'enseignement libre avant l'indépendance ne retrouvèrent donc pas forcément leur place à l'école à la rentrée 1962. À la rentrée de 1963, de nombreux élèves des médersas libres n'étaient toujours pas rescolarisés. L'intégration des anciens élèves des « anciennes médersas libres » (dont les écoles de l'AOMA) fit ainsi l'objet de revendications du syndicat algérien des enseignants lors d'une rencontre avec le Ministre en janvier 1963. Il fut décidé d'une « procédure d'urgence » pour y remédier¹⁶.

La rentrée scolaire de 1962 : mobiliser toutes les forces

La rentrée scolaire d'octobre 1962 fut organisée dans l'urgence, face à une demande très forte de parents qui pensaient que l'indépendance permettrait enfin à leurs enfants d'avoir accès à l'école. Cette école, à la sortie de la guerre d'indépendance, devait être le lieu de tous les possibles, de toutes les expérimentations issues des idéaux nationalistes. La Commission supérieure de la réforme de l'enseignement, créée à l'indépendance pour définir les orientations de l'Éducation Nationale et mettre en place les nouvelles structures avait de grands projets : « démocratisation de l'enseignement, algérianisation du corps enseignant, arabisation, unification du système éducatif, orientation scientifique et technique des enseignements ». Elle fut en fait confrontée au manque de moyens humains et matériels, qui contrecarraient « le volontarisme des décideurs »¹⁷.

Ce décret ne figure pas dans le Journal Officiel correspondant. Peut-être est-ce dû aux démarrages de l'appareil d'État.

¹⁶ *Al-Chaâb*, « Communiqué du syndicat algérien des enseignants », 12 janvier 1963, p. 3.

¹⁷ DJEBBAR Ahmed, « Le système éducatif algérien : miroir d'une société en crise et en mutation » (chap. 8), in CHENNTOUF Tayeb (dir.), *L'Algérie face à la mondialisation*, Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique, COPEORIA, Dakar, 2008, p. 176.

Sur le terrain, la situation consistait donc à parer au plus pressé. Les consignes du Ministre furent « que chaque enseignant rejoigne son école ou l'école la plus proche de son lieu de séjour, que chaque école soit ouverte d'autorité par le premier enseignant qui s'y présente, que chaque enseignant qui peut en contacter un autre le fasse sans attendre de consignes particulières. »¹⁸ Les mois d'août et septembre furent consacrés à recenser les enseignants disponibles en Algérie, à assurer le retour de certains enseignants français qui avaient fui les violences de l'été 1962 et à contacter les organismes internationaux pour demander de l'aide. Les accords d'Évian avaient prévu une coopération culturelle entre la France et l'Algérie. Elle se traduisit par un système double. Un « Office universitaire et culturel français pour l'Algérie » fut créé en août 1962, grâce auquel se maintenait un enseignement français rattaché à l'Éducation Nationale française. Les enseignants devaient y bénéficier de conditions de travail similaires à celles de la France en terme de vacances scolaires, d'avancement, et d'inspection. La plupart des enseignants français furent toutefois recrutés directement par le Ministère de l'Éducation nationale algérien, au titre de coopérants¹⁹.

Les syndicats d'enseignants jouèrent un rôle considérable dans les négociations liées à la transition de 1962. Les représentants syndicaux des instituteurs en Algérie avaient pris les devants en allant rencontrer Ben Bella et Boumediène à Tlemcen en juin 1962, afin de préparer la transition. « On estimait, à la veille de la rentrée d'octobre 62, écrit G. Granai dans *l'Annuaire de l'Afrique du Nord*, que 18000 instituteurs sur 23500, 1400 professeurs sur 2000 et la quasi-totalité des professeurs de l'enseignement supérieur étaient partis pour la France. » Il fallait donc organiser la pénurie d'enseignants et les conditions du retour de ceux qui accepteraient de revenir contre des garanties de sécurité. Charles Koenig (1921-2009), Président de la Fédération de l'Éducation Nationale en Algérie et membre de l'exécutif provisoire de mars à octobre 1962, qui participa aux négociations de coopération avec la France, fut ainsi reçu et écouté, mais la crise de l'été 1962 relégua temporairement ces

¹⁸ MIMOUNI Ahmida, « Quelques mots sur Si Abderrahmane Benhamida, Allah Yarhamou », publié en 2010 après la mort d'A. Benhamida (mais le site date la publication du 15 décembre 2015) sur le site www.sidielhadjaissa.com consacré au cheikh Abū Bakr Ḥāğğ 'Īsā al-Ağwāfī et aux grandes figures de Laghouat. Url : <http://www.sidielhadjaissa.com/article-quelques-mots-sur-si-abderrahmane-benhamida-allah-yarhamou-a-mimouni-58175372.html> Consulté le 8 juillet 2016.

¹⁹ GRANAI G., « Chronique sociale et culturelle », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1962, vol. 1, Paris, Éditions du CNRS, 1964, p. 549.

discussions au second plan. À la rentrée, en octobre, Ben Bella fit appel à l'Association Professionnelle des Instituteurs en Algérie, représentée par Louis Rigaud :

Étant président de l'Association Professionnelle des Instituteurs en Algérie, j'ai été reçu par Ben Bella le 16 octobre 1962, oui, et il m'a dit : « M. Rigaud, faites venir le plus d'instituteurs que vous pouvez, j'ai besoin des instituteurs pour que l'Éducation Nationale marche en Algérie comme j'ai besoin des cheminots pour que les Chemins de fer marchent, comme j'ai besoin des gens de l'électricité et gaz d'Algérie pour que l'énergie marche et donc... » Et d'ailleurs, les propos qu'il m'a tenus, il les a tenus à de Gaulle !²⁰

Les enseignants français qui vinrent ou revinrent ainsi en Algérie pour assurer le fonctionnement des écoles dans les premières années de l'indépendance, à la demande du gouvernement algérien, furent appelés les « pieds rouges », qui constituaient un pendant positif des « pieds noirs ». Leur présence s'inscrivait souvent dans une démarche militante : « communistes, anciens porteurs de valise, trotskistes de différentes tendances, humanistes chrétiens, indépendantistes, tiers-mondistes ou simplement "amis, sympathisants d'un pays sorti d'une guerre atroce" »²¹. Beaucoup d'enseignants français souhaitaient soutenir la jeune Algérie indépendante, et participer à son expérience socialiste. On estime à un chiffre compris entre 10 000 et 15 000 le nombre de Français partis ou repartis enseigner en Algérie à la veille de la rentrée de 1962²² : environ 60% étaient des anciens enseignants revenus.

Des initiatives furent prises spontanément par des instituteurs français restés en Algérie, qui étaient souvent communistes et avaient soutenu le FLN pendant la guerre d'indépendance, pour assurer la scolarisation des enfants algériens en 1962-1963, notamment dans les milieux

²⁰ Entretien d'Ahmed Ghouati avec L. Rigaud en 2006. GHOUATI Ahmed, « Continuité de l'école et nouveaux engagements », in KADRI Aïssa (dir.), *Instituteurs et enseignants en Algérie, 1945-1975*, Paris, Karthala, 2014, p. 159.

²¹ KADRI Aïssa, « Générations de la coopération en Algérie, 1962-79 », Communication au colloque « La coopération française en Algérie après 1962 », organisé par L'association des Amis de Max Marchand, Mouloud Feraoun et leurs compagnons, le 7 décembre 2012 au Ministère de l'Éducation nationale, Paris.

En ligne : <http://max-marchand-mouloud-feraoun.fr/generations-de-la-cooperation-en-algerie-1962-79/> Consulté le 10 juillet 2016.

²² GRANAI G., « Chronique sociale et culturelle », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, vol. 1 : 1962, Paris, Éditions du CNRS, 1964, p. 549. Et GHOUATI Ahmed, « Continuité de l'école et nouveaux engagements », in KADRI Aïssa (dir.), *Instituteurs et enseignants en Algérie, 1945-1975*, Paris, Karthala, 2014, p. 159.

ruraux²³. Ils s'inscrivirent dans le processus d'alphabétisation lancé par l'État en 1963. Un des exemples les plus connus est celui de « l'École du Travail », une école autogérée à Alger, tenue par cinq Français (dont un Martiniquais), un Algérien et un Italien, entre l'automne 1963 et la rentrée 1965. L'équipe proposait un enseignement qui préparait aux examens (Brevet d'Enseignement Général, et Certificat de Culture Générale et Professionnelle pour les moniteurs). Rattachée aux services pédagogiques du Ministère, elle comptait de nombreux étudiants mais les contrôles de plus en plus « tâtilons » finirent par décourager progressivement l'équipe d'animateurs²⁴.

En dehors de la coopération, des moniteurs de l'enseignement furent également recrutés dès 1962 « à titre précaire et révocable »²⁵. Le terme était utilisé à la période coloniale pour désigner les enseignants « indigènes », comme en témoigne le *Bulletin d'Enseignement des Indigènes* (1897), cité par Fanny Colonna²⁶. Il fut repris à l'indépendance pour les volontaires pouvant justifier d'un minimum de formation, qui étaient recrutés dans l'urgence. Les moniteurs devaient être formés en cours d'année lors de stages ponctuels. Ce statut inédit permettait ainsi aux académies de recruter des candidats à l'enseignement titulaires d'un simple Certificat d'études primaires ou équivalent, qu'ils soient francophones ou arabophones. L'évaluation du niveau des arabophones était rendue difficile par l'absence de diplôme dans les structures d'enseignement en arabe traditionnelles. Certains étaient toutefois passés par les écoles de l'AOMA et pouvaient justifier d'un Certificat d'études primaire de l'AOMA. Un examen fut instauré dès 1963-1964 pour évaluer le niveau de tous les candidats au monitorat. Pour l'année scolaire 1962-1963, les moniteurs de langue française ou arabe étaient au nombre de 10 988 et constituaient la moitié des effectifs dans l'enseignement primaire²⁷.

²³ SIMON Catherine, *Les Années pieds-rouges*, pp. 71-73.

²⁴ SIMON Catherine, *Les Années pieds-rouges*, p. 74.

HADDAB Mustapha, « Les moniteurs de l'enseignement primaire en Algérie », p. 21.

²⁵ HADDAB Mustapha, *Éducation et changements socioculturels, les moniteurs de l'enseignement élémentaire en Algérie*, p. 36.

²⁶ COLONNA Fanny, « Verdict scolaire et position de classe dans l'Algérie coloniale », *Revue française de sociologie*, vol. 14, n° 2 (avr. - juin 1973), pp. 180-201.

²⁷ HADDAB Mustapha, « Les moniteurs de l'enseignement primaire en Algérie », p. 19.

Les réseaux syndicaux furent mis à contribution pour pourvoir les postes sur tout le territoire. Les enseignants étaient invités à prendre des responsabilités dès qu'ils avaient un peu d'expérience. Ainsi, une enseignante française mariée à un enseignant algérien, Mme Talahite, se trouva-t-elle promue, par l'inspecteur d'académie fraîchement nommé, directrice du lycée de jeunes filles d'Oran qu'elle essayait de remettre en activité en septembre 1962. Ne se sentant pas capable d'assumer ces responsabilités, elle déclina l'offre. L'inspecteur, un professeur de sciences naturelles, s'écria alors : « Est-ce que je suis capable moi, d'être inspecteur d'académie ? »²⁸

Une fois les personnels recrutés tant bien que mal, une autre difficulté se présentait : celle des locaux, insuffisants ou délabrés par la guerre. En 1962, un grand plan de construction d'infrastructures scolaires fut lancé. Au même moment, en Égypte, les politiques nassériennes avaient pour objectif la construction d'écoles dans les villages.

Compte tenu, à la fois, de l'énorme déficit de scolarisation hérité de la colonisation, du facteur démographique, des capacités financières et logistiques du pays, et du manque de coordination entre la gestion des flux et le rythme de réalisation des chantiers scolaires, ce projet n'a jamais pu, malgré la volonté politique constamment affirmée, être mené à terme.²⁹

La « ruée vers l'école » obligeait les directeurs d'école à faire asseoir quatre élèves à la même table d'écolier. L'exode rural que provoqua l'indépendance participa de cette demande exponentielle. L'ordre était de ne refuser aucun élève, charge aux enseignants ensuite de trouver comment s'adapter dans ces conditions³⁰. Devant la pénurie de locaux et le nombre toujours croissant d'écoliers, il fut souvent décidé de fonctionner avec des horaires alternés, selon le système de la double vacation. Une partie des enfants avait cours le matin, l'autre l'après-midi, pour occuper les locaux de façon optimale. Les classes comptaient ainsi quarante à cinquante élèves dans les premières années³¹.

²⁸ Témoignage de Mme Talahite, « 1962 : la rentrée scolaire à Oran », in KADRI Aïssa (dir.), *Instituteurs et enseignants en Algérie, 1945-1975*, Paris, Karthala, 2014, pp. 301-307.

²⁹ DJEBBAR Ahmed, « Le système éducatif algérien : miroir d'une société en crise et en mutation » (chap. 8), p. 176.

³⁰ MEKIDECHE Abdelkader, « De l'école coloniale à l'école algérienne », in Collectif, *L'école en débat en Algérie*, Casbah éditions, Alger, 1998, p. 143.

³¹ BENGHABRIT-REMAOUN Nouria, « L'école algérienne, transformations et effets sociaux », in Collectif, *L'école en débat en Algérie*, Casbah éditions, Alger, 1998, p. 10.

L'exemple de Constantine : le cheikh Ḥammānī et son réseau d'enseignants

À Constantine, l'inspecteur d'académie de langue arabe qui fut nommé était Aḥmad Ḥammānī, fort de son expérience dans la Commission de l'enseignement de l'AOMA et à l'Institut Ibn Bādīs. Confronté comme les autres à la pénurie d'enseignants arabophones et compétents, qu'il fallait recruter en un temps record, le cheikh alla chercher un par un ses anciens élèves de l'Institut Ibn Bādīs. 'Abd al-Ḥamīd Wunīsī, qui était alors employé dans une pharmacie de Constantine, raconte que le cheikh Ḥammānī vint le trouver à la sortie de sa pharmacie³². Les relations entre le cheikh Ḥammānī et son étudiant étaient amicales. Le cheikh passait l'informer qu'il l'attendait à son bureau le soir même. C'était à la mi-septembre. Quand 'Abd al-Ḥamīd Wunīsī s'y rendit après sa journée de travail, le cheikh lui présenta un dossier de recrutement comme enseignant de langue arabe :

Il m'a dit : apporte moi tes papiers, ton certificat de scolarité, et tu vas me ramener tes papiers demain. Comment ? C'était le 16 septembre. Et je ne pouvais pas dire non !³³

Le lendemain, 'Abd al-Ḥamīd Wunīsī annonçait sa démission à la pharmacienne qui l'employait. Il fit ensuite toute sa carrière dans l'enseignement.

Il a pris les enseignants, ceux qui étaient commerçants, sont revenus, ceux qui étaient ceci... Même les filles ! La femme de mon frère, des filles l'ont appelée, elles lui ont dit : apporte ça [sous-entendu : les papiers nécessaires au dossier de recrutement], elle a dit : ah bon ?...³⁴

Ce témoignage montre à quel point les solidarités autour de l'Institut Ibn Bādīs ont joué à l'indépendance. Le bureau du cheikh Ḥammānī se trouvait dans les locaux mêmes de l'Institut Ibn Bādīs, qui avait pendant la guerre été occupé par l'armée française, puis fut utilisé comme établissement scolaire durant les premières années de l'indépendance avant de devenir une annexe du Ministère de l'Éducation à Constantine de 1964 à 1969³⁵. Que l'Institut apparaisse dans ce témoignage n'est pas anodin. À Constantine, ville du cheikh Ibn

³² Entretien avec Abdelhamid Ounissi, le 17 octobre 2014, en présence de Mustapha Benabderrahmane, au domicile de ce dernier à Constantine.

³³ Entretien avec Abdelhamid Ounissi, le 17 octobre 2014.

³⁴ Entretien avec Abdelhamid Ounissi, le 17 octobre 2014. .

³⁵ MAQLĀTĪ 'Abd Allāh, *Ishām šuyūh Ma 'had*, p. 49.

Bādīs et pionnière de l'enseignement de l'AOMA, l'indépendance renforçait la centralité des hommes de l'AOMA autour de ce pôle.

C'est toujours Aḥmad Ḥammānī, en tant qu'inspecteur d'académie pour la langue arabe, qui fut sollicité en septembre par 'Umar Dardūr (de retour de Tunisie), à propos des écoles qu'il voulait développer. Celles-ci ne répondaient pas au cadre fixé par l'Éducation Nationale de l'Algérie indépendante, qui reconduisait provisoirement le système colonial, tout en arabisant dès 1962 les petites classes en primaire. Le cheikh Dardūr, quant à lui, voulait développer un enseignement exclusivement arabophone et religieux, ce qu'il fit en dehors de ce cadre institutionnel, puis sous la tutelle du Ministère des Habous³⁶. Nous voyons ainsi que le cheikh Ḥammānī s'inscrivait dans une solidarité avec les anciens de l'AOMA ou de l'Institut Ibn Bādīs, mais qu'il représentait désormais l'État algérien, au-delà des intérêts de l'association. C'est bien l'école nationale algérienne telle que le gouvernement l'avait définie qu'il contribua à mettre en place à Constantine.

Autre membre de l'AOMA, directeur de l'école al-Tahḏīb à Alger pendant la guerre d'indépendance, Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā' fut appelé le 2 septembre à l'École normale de la Bouzaréah pour y assurer la formation des moniteurs recrutés dans l'urgence.

Je pris avec moi tous les professeurs de l'école, et tous ceux que j'avais choisis parmi les enseignants et les directeurs d'écoles amies (*al-ṣadīqa*) pour participer à la conduite du stage.³⁷

En l'absence de cadre institutionnel, la rentrée de 1962 dépendait donc des relations personnelles de ceux qui étaient nommés inspecteurs ou instructeurs. Sur le territoire algériens, tous n'étaient pas nécessairement choisis parmi l'Association des Oulémas. Dans les grandes villes, comme Constantine et Alger, leur rôle fut toutefois fondamental dans la formation des personnels enseignants de l'Algérie indépendante.

³⁶ Voir le chapitre précédent.

³⁷ FUDALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Al-masīra al-rā'ida*, vol. 4, p. 59.

L'arabisation de l'enseignement primaire : une mesure symbolique en 1962, faute d'enseignants qualifiés

Parmi les premières mesures en matière d'éducation se trouvait l'arabisation du cycle primaire. Ben Bella l'annonça dans une allocution télévisée le 5 octobre 1962³⁸. C'était un premier pas symbolique, modeste en réalité, vers l'algérianisation de l'école. Dans les premières années de l'indépendance, les élèves de primaire en temps plein avaient, par semaine, sept heures d'enseignement en arabe, pour vingt-trois en français, et à mi-temps, cinq heures en arabe pour quinze en français³⁹. Les matières arabisées, outre la langue, étaient au départ l'histoire et la géographie. À la rentrée 1964-1965, l'enseignement en arabe passa à dix heures par semaine et il fut décidé d'arabiser intégralement la première année.

Le manque d'enseignants compétents en langue arabe freinait les ambitions d'arabisation de l'enseignement en Algérie. Le Maroc avait connu quelques années plus tôt des difficultés similaires lorsqu'il amorça une politique d'arabisation nationale de l'éducation en 1956. C'est 'Abd al-Salām Yāsīn, futur opposant islamiste du royaume⁴⁰, qui était alors inspecteur d'académie bilingue chargé de la formation en arabe, qui s'en était plaint à son ministre de référence à la rentrée 1956 :

[...] ça se passe très mal, monsieur le ministre, à cause de l'arabisation. Si on prend en compte les critères en vigueur utilisés par les Français, déjà lâches, ces critères ne permettent de recruter personne. J'ai baissé le niveau, et malgré cela, je ne peux recruter que des graisseurs de car et des charbonniers.⁴¹

Le problème du niveau en langue arabe et de la formation des futurs enseignants se posait au Maroc en 1956 comme en Algérie en 1962.

³⁸ GRANDGUILLAUME Gilbert, « L'arabisation au Maghreb », *Revue d'Aménagement linguistique*, Office Québécois de la langue française, n° 107, hiver 2004, p. 13.

³⁹ BENGHABRIT-REMAOUN Nouria, « L'école algérienne, transformations et effets sociaux », p. 10.

⁴⁰ Évoqué à ce titre dans notre chapitre précédent.

⁴¹ Entretien de Youcef Belal avec Mohammed Chafik (secrétaire d'État à l'Éducation nationale marocaine puis militant pour la cause berbère à partir des années 1980) à propos du cheikh 'Abd al-Salām Yāsīn, avec qui il travaillait et dont il était proche, juillet 2004, cité dans BELAL Youcef, *Le cheikh et le calife*. p 124.

Le monitorat, un pis-aller

Deux solutions furent apportées pour y remédier en Algérie : le recrutement de moniteurs de langue arabe, et l'appel à la coopération des pays arabes. Le système était donc analogue à ce qui avait été mis en place pour la langue française. Les résultats ne furent toutefois pas à la hauteur des attentes des Algériens. Malgré l'examen de recrutement instauré à la rentrée 1963-1964 pour les moniteurs, leur niveau restait bas et leurs compétences pédagogiques vivement critiquées. Des monitrices arabisantes, interrogées par le sociologue algérien Mustapha Haddab entre 1962 et 1972 dans le cadre d'une thèse de troisième cycle sur le monitorat et les « fonctions culturelles du système scolaire » à Paris⁴², témoignent de la volonté de bien faire des moniteurs mais se plaignent du mépris rencontré, à cause de leur faible niveau de qualification :

Si l'État avait des cadres, on ne nous aurait pas recrutés. Dans les milieux cultivés, on ne nous considère pas. Les étudiants, les professeurs, les commerçants, s'il sait lire [sic], il considère le moniteur comme peu de chose.⁴³

On retrouve ce jugement chez une monitrice francisante, interrogée par Mustapha Haddab dans le cadre de sa recherche, bien que les moniteurs arabisants et francisants fussent recrutés au même niveau d'études :

Les moniteurs de faible niveau n'ont pas des élèves disciplinés, surtout les arabisants. Les moniteurs, c'est le laisser-aller en classe. Je pense beaucoup de mal des moniteurs arabisants; manque de formation. En classe, les élèves s'amuse quand ils sont en arabe. En français, c'est le silence ; il faudrait des stages pour les moniteurs pour remédier à cela. Surtout en arabe. J'ai un fils que je ne confierai jamais à un arabisant.⁴⁴

Des stages de formation furent organisés, dès la création du corps des moniteurs. Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā' raconte ainsi dans son ouvrage consacré à son école, al-Taḥdīb, qu'il fut chargé de la formation des enseignants à la Bouzaréah, comme nous l'avons vu. Il organisa un stage d'un mois de septembre à octobre 1962 pour préparer la rentrée. Ces stages accélérés se poursuivirent tous les mois jusqu'en fin mars 1963. L'école al-Taḥdīb servait alors de centre pratique de formation (*madrassa taḥbīqiyya*) avant que les enseignants ne soient

⁴² HADDAB Mustapha, *Les moniteurs et le monitorat en Algérie de 1962 à 1972*, 319 p.

⁴³ HADDAB Mustapha, « Les moniteurs de l'enseignement primaire en Algérie », p. 22.

⁴⁴ HADDAB Mustapha, « Les moniteurs de l'enseignement primaire en Algérie », p. 22.

envoyés dans les écoles⁴⁵. Entre 1962 et 1964, les enseignants bénéficiaient de « journées pédagogiques », de stages d'été appelés « chantiers culturels » et de l'enseignement par correspondance institué à la rentrée 1963⁴⁶. Des cours du soir furent ajoutés à ces dispositifs en 1964 au sein de centres créés à cet effet, les Centres de formation culturelle et professionnelle (CFCP), qui donnaient accès à l'examen du Certificat de culture générale et professionnelle, requis pour être titularisé dans le corps des instructeurs⁴⁷. À partir de 1967, les meilleurs élèves de ces centres étaient détachés pour préparer pendant un an l'examen du certificat. La formation des moniteurs était donc lacunaire, comme le constatait Mustapha Haddab en 1979 :

Malgré la diffusion auprès des moniteurs de méthodes d'enseignement uniformes et malgré l'utilisation, dans les écoles primaires en particulier, de manuels scolaires identiques, le système scolaire est loin de parvenir à réduire complètement la diversité des comportements et opinions pédagogiques des moniteurs.⁴⁸

Les moniteurs devaient être suivis par des conseillers pédagogiques. Recrutés officiellement à condition de justifier de huit ans d'ancienneté dans l'enseignement, les membres de ce corps d'encadrement manquaient en réalité de formation et d'effectifs pour mener à bien la tâche qui leur était confiée. Là encore, c'était particulièrement le cas pour les arabisants.

Les coopérants arabes et le mythe du cordonnier égyptien enseignant l'arabe en Algérie

Pour compléter le dispositif du monitorat en langue arabe, les pays arabes fournirent à l'Algérie des coopérants égyptiens, syriens, irakiens, jordaniens – mais aussi tunisiens et marocains. Les enseignants qui arrivèrent en Algérie dans les premières années de l'indépendance étaient issus des processus de nationalisation de l'éducation dans leurs pays respectifs.

L'alphabétisation en arabe et l'explosion démographique n'étaient pas qu'un problème maghrébin. Dans les États postcoloniaux du Moyen-Orient, de telles politiques de masse pour

⁴⁵ FUḌALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Al-masīra al-rā'ida li-l-ta'lim al-'arabī al-ḥurr bi-l-Ġazā'ir*, vol. 4, p. 59.

Muḥammad al-Ḥasan FuḌalā' précise que al-Tahdīb a poursuivi ces activités, sous l'autorité de l'académie d'Alger, jusque dans les années 1980 (l'introduction de l'ouvrage est datée de 1982).

⁴⁶ HADDAB Mustapha, « Les moniteurs de l'enseignement primaire en Algérie », p. 23.

⁴⁷ HADDAB Mustapha, « Les moniteurs de l'enseignement primaire en Algérie », p. 23.

⁴⁸ HADDAB Mustapha, « Les moniteurs de l'enseignement primaire en Algérie », p. 23.

favoriser l'enseignement de la langue arabe littérale à une population analphabète et dialectophone avaient été entreprises lors de l'accès à l'indépendance des années 1930 à 1950. L'Égypte et la Syrie, alors réunies en l'éphémère République Arabe Unie (1958-1961), estimaient en 1959-1960 qu'il était nécessaire d'élever le niveau des élèves, tandis que l'Irak la même année était obligé de dispenser des formations accélérées à ses maîtres pour pallier le manque d'enseignants⁴⁹. Pour l'enseignement supérieur, l'Irak avait fait appel à des Égyptiens, mais les tensions géopolitiques entre l'Irak et la Jordanie pro-américains et l'Égypte et la Syrie tentaient de réaliser l'union arabe face aux grandes puissances. L'enseignement technique était privilégié partout, dans la lignée des politiques socialistes. Les années 1960 étaient celles de la déconfessionnalisation des écoles et de l'arabisation pour tous⁵⁰.

Les crises politiques internes de ces pays encouragèrent le départ des groupes victimes de la répression comme les Frères musulmans en Égypte ou les communistes en Syrie dans les années 1950-60⁵¹. La coopération en Algérie pouvait alors être un exil honorable. Certes arabophones, ces coopérants étaient souvent peu ou pas formés pour l'enseignement. Les coopérants égyptiens particulièrement, firent l'objet de railleries et de critiques acerbes jusque dans l'Algérie toute contemporaine. La figure du « cordonnier égyptien » ou du « coiffeur cairote », petit artisan sans compétences scolaires ni pédagogiques, et du Frère musulman agitateur envoyé en Algérie par Nasser pour s'en débarrasser, reste très diffusée. Nous avons pu l'entendre au cours d'entretiens ou de discussions informelles sur le terrain en Algérie. Il met ainsi en avant deux aspects : l'incompétence des coopérants venus du monde arabe, et leur implication dans l'islam politique qui aurait teinté leurs cours d'un contenu idéologique

⁴⁹ « Irak » et « République Arabe Unie » in UNESCO, *Annuaire international de l'Éducation*, vol. XXII, 1960, Bureau international d'éducation, Genève, pp. 237-241 et pp. 361-365.

⁵⁰ Cf. BOCQUET Jérôme, *La France, l'Église et le Baas*, Paris, Les Indes savantes, 2008, 423 p.

ABECASSIS Frédéric, *L'enseignement étranger en Égypte et les élites locales (1920-1960)*, thèse sous la direction de Robert Ilbert, Aix-Marseille I, 2000, n. p., 900 p.

FARAG Iman (dir.), *L'Éducation en Égypte : les acteurs, les processus*, in *Égypte-Monde arabe*, n° 18-19, 2e et 3e trim. 1994, Le Caire, CEDEJ, 558 p.

⁵¹ Sur l'exil des Frères musulmans, en Arabie saoudite au même moment, cf. LACROIX Stéphane, *Les islamistes saoudiens. Une insurrection manquée*, Paris, Presses universitaires de France, 2010, pp. 48-53.

néfaste pour les enfants algériens. Les Irakiens et Syriens baathistes⁵² n'ont pas meilleure presse. On retrouve ainsi régulièrement, dans les milieux francophones et berbérophones, l'appellation d'« islamo-baathistes » pour qualifier ceux qui ont mené l'arabisation de l'enseignement en Algérie. C'était particulièrement frappant lors de la polémique de l'été 2015 après un rapport remis à Nouria Benghabrit, Ministre de l'Éducation Nationale, qui suggérait la prise en compte du dialecte dans les premières années de l'école en Algérie pour faciliter l'accès des enfants à l'apprentissage en tout début de scolarité. Devant la levée de boucliers, les partisans de cette réforme déploraient que les « islamo-baathistes », non contents d'avoir fait échouer le système scolaire, s'opposent encore à son évolution⁵³.

Les archives diplomatiques françaises montrent que la mauvaise opinion sur les coopérants arabes était déjà présente à l'époque de Ben Bella. Les enseignants jordaniens étaient ainsi préférés aux autres, selon l'ambassadeur Roger Lescot, à la fois parce qu'ils étaient plus compétents, mais aussi parce qu'on ne craignait pas qu'ils diffusent une vision politique en Algérie : « on est assuré que, quelles que soient les opinions qu'ils professent individuellement, du moins ne sont-ils pas les propagandistes embrigadés de telle ou telle idéologie »⁵⁴. L'ambassadeur de France en Jordanie rapportait en août 1964 que cent instituteurs et cinquante institutrices jordaniens allaient être envoyés en Algérie. Il précisait que ces derniers étaient tous « cadres de l'Instruction Publique du Royaume, ce qui implique des garanties que n'offre pas le personnel présent par d'autres pays frères ».

⁵² Le parti Baath, créé dans les années 1940 par Michel Aflak (Mīšāl 'Aflaq) et Salaheddine Bitar (Ṣalāḥ al-Dīn al-Bīṭār), était arabiste et socialiste. Il reconnaissait l'islam comme une composante de l'identité arabe mais considérait qu'elle relevait de la sphère privée. Le Baath appelait de ses vœux l'union du peuple arabe au-delà des frontières et rejetait le principe de la lutte des classes. Ce fut le parti au pouvoir à partir de 1963 en Irak et en Syrie.

⁵³ Quelques exemples : SEMMAR Abdou, « Virulente campagne contre le français / Les islamo-baathistes réclament plus d'anglais à l'école », *Algérie Focus*, 9 août 2015, <http://www.algerie-focus.com/2015/08/virulente-campagne-contre-le-francaisdes-algeriens-reclament-plus-danglais-a-lecole/> Consulté le 10 juillet ; MEGATLI Hakim, « Le combat douteux contre Benghabrit », *Algérie 1*, 9 août 2015, <http://www.algerie1.com/actualite/le-combat-douteux-contre-benghabrit/> Consulté le 10 juillet 2016 ; R. Amar, « Les mesures de Benghabrit à l'épreuve du terrain », *Liberté*, 29 mai 2016, <http://www.liberte-algerie.com/actualite/les-mesures-de-benghabrit-a-lepreuve-du-terrain-248480> Consulté le 10 juillet 2016.

⁵⁴ Archives diplomatiques, La Courneuve. Service de liaison avec l'Algérie, 1957-1966. 29QO/38. Mission de Liaison avec l'Algérie (MLA), signé Roger Lescot, Ambassadeur en Jordanie Hachémite, à Ministère des Affaires Étrangères (MAE), 18 août 1964.

Le Maroc, malgré le conflit à la frontière, envoya également en Algérie des enseignants en mars 1965, dont Georges Gorse (1915-2002), ambassadeur de France en Algérie entre 1963 et 1967, affirmait qu'ils étaient pour la plupart démunis de titre universitaire⁵⁵. Quant à la Syrie, qui annonçait lors d'une visite officielle du Ministre algérien en avril 1963 l'envoi de 1200 instituteurs syriens des cycles primaires et secondaires, l'Ambassadeur français faisait part de ses réserves:

On peut se demander comment la Syrie fera face à de telles obligations alors qu'elle n'a, elle-même, ni assez d'enseignants, ni assez d'argent pour les payer.⁵⁶

Bruno de Leusse enfin, diplomate français négociateur des Accords d'Évian, en poste à Washington en 1965, affirmait après le coup d'État de Boumediène :

[Les Ministres sous Ben Bella étaient « à la solde de Nasser ».] Cet état de chose avait, selon l'ambassadeur, indisposé une opinion déjà par trop acquise à l'idée que « les Égyptiens en mission en Algérie n'avaient, des instituteurs et techniciens qu'ils étaient supposés être, que le titre ».⁵⁷

Le quotidien français *Le Monde* relevait à son tour le « défaut de qualification des coopérants arabisants » en septembre 1965⁵⁸.

Ce constat d'échec fut dressé par le Ministre de l'Éducation Nationale Ahmed Taleb-Ibrahimi lui-même en août 1966, dans un exposé sur l'arabisation devant le Conseil des Ministres. Il y évoquait les enseignants de langue arabe « non-algériens », qui représentaient alors 27% des maîtres d'écoles arabisants, dans les termes suivants :

L'appel à nos frères du Moyen-Orient s'est soldé en gros par un échec.

D'une part, il y a le handicap de l'accent, et nos enfants sont désorientés par une langue qui n'a rien à voir avec celle qu'ils parlent et entendent chez eux.

⁵⁵ Archives diplomatiques, La Courneuve. Service de liaison avec l'Algérie, 1957-1966. 29QO/38. Télégramme, Affaires Étrangères, signé Georges Gorse, 27 mars 1965.

⁵⁶ Archives diplomatiques, La Courneuve. Service de liaison avec l'Algérie, 1957-1966. 29QO/38. Courrier de M. Pierre Sebilleau, Ambassade de France en Syrie, au Ministère des Affaires Étrangères, a/s Assistance culturelle syrienne à l'Algérie, Damas, le 18 avril 1963.

⁵⁷ Archives diplomatiques, La Courneuve. Service de liaison avec l'Algérie, 1957-1966. 29QO/38. Télégramme, Affaires Étrangères, signé Bruno de Leusse, Washington, 19 juillet 1965.

⁵⁸ *Le Monde*, 29 septembre 1965, p. 9. Cité dans ADAM André, « Chronique sociale et culturelle, Algérie et Tunisie », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, année 1965, vol. 4, Paris, Éditions du CNRS, 1966, pp. 215-267.

D'autre part, ces enseignants du Moyen-Orient, dans leur majorité, n'ont pas la foi en leur mission. Obnubilés par les avantages matériels qui leur sont consentis ou refusés, désireux souvent de s'immiscer dans la politique intérieure du pays, ils en arrivent à oublier le but de leur présence en Algérie qui est de faire aimer la langue arabe à nos enfants.

Enfin, ces enseignants sont sous-qualifiés : bien que sur les 3.500, 3.000 soient considérés comme instituteurs (sur la base de l'équivalence de leurs diplômes), leur niveau culturel et surtout pédagogique est très faible.

Pour toutes ces raisons, nous pensons qu'il faut mettre un terme au recrutement des maîtres du Moyen-Orient pour le primaire [...].⁵⁹

Avec le recul, la lucidité du Ministre est frappante. Le problème de la formation des maîtres arabisants empêcha pourtant de se priver de l'apport de maîtres arabisants venus du Moyen-Orient. Cette coopération perdura jusque dans les années 1970 puisque Zuhūr Wunīsī (Zhor Ounissi) fréquenta des coopérants égyptiens dans les établissements secondaires où elle a travaillé entre 1969 et 1977. Elle relativise leur incompetence, dans *'Abra al-zuhūr wa l-ašwāk (À travers les fleurs et les épines)* :

Alors oui, il y avait chez eux comme chez nous des enseignants compétents, et d'autres qui ne l'étaient pas. Peut-être même que certains n'étaient pas du tout enseignants. Il n'en reste pas moins aujourd'hui que le professeur 'Alī travaillait dans notre pays comme il aurait travaillé dans son propre pays, pour les enfants de sa patrie. Il était fier de participer à la construction de l'Algérie victorieuse et de lui faire retrouver ce qu'elle avait perdu de sa civilisation, sa langue, son patrimoine et son identité.⁶⁰

Or c'est précisément le fait que ce professeur égyptien travaille en Algérie comme s'il travaillait pour sa propre patrie qui a dérangé certains parents d'élèves. De nombreux parents demandèrent à faire entrer leur enfant directement en deuxième année pour éviter l'année arabisée, ou de les dispenser de cours d'arabe pour les classes supérieures⁶¹. La presse, algérienne et française, s'est faite l'écho des critiques envers l'arabisation⁶².

⁵⁹ Exposé du Ministre Ahmed Taleb-Ibrahimi devant le Conseil des Ministres le 4 août 1966, in *Discours du Ministre de l'éducation nationale, Tome 1 : 1965-1966*, Blida, Imprimerie nationale algérienne, pp. 110-126. Citation pp. 111-112.

⁶⁰ WUNĪSĪ Zuhūr, *'Abra al-zuhūr wa l-ašwāk*, p. 296.

⁶¹ Exposé du Ministre Ahmed Taleb-Ibrahimi devant le Conseil des Ministres le 4 août 1966, p. 113. Cité par BENGHABRIT-REMAOUN Nouria, « L'école algérienne, transformations et effets sociaux p. 10 et 28.

⁶² GRANDGUILLAUME Gilbert, « Les débats et les enjeux linguistiques », in MAHIOU Ahmed et HENRY Jean-Robert, *Où va l'Algérie*, IREMAM / Karthala, Aix-en-Provence / Paris, 2001, p. 276.

En 1964, la Charte d'Alger affirmait, conformément à celle de Tripoli (1962), l'héritage arabo-musulman de l'Algérie. Ses rédacteurs rappelaient toutefois que l'arabisation est une « œuvre de très longue haleine et une tâche des plus délicates, car elle requiert des moyens culturels modernes et ne peut s'accomplir dans la précipitation »⁶³. Le FLN ne put conduire l'algérianisation de l'enseignement dans les premières années de l'indépendance aussi vite que certains disaient le souhaiter, et parmi eux les anciens dirigeants de l'AOMA, à cause du manque de personnel compétent. L'aide reçue par les différents États, si elle permit d'assurer les rentrées scolaires et d'alphabétiser les populations, fut le point de départ de débats de société qui se sont cristallisés par la suite et restent aujourd'hui des questions majeures. Avant d'analyser ses effets, revenons sur les enseignants de l'AOMA et leurs parcours au sein du Ministère de l'Éducation nationale.

1.2 Les enseignants de l'AOMA : des cadres de l'enseignement arabisé

Des formateurs et des encadrants : la reconnaissance de la supériorité de la formation AOMA parmi les arabisants

À l'indépendance, face à l'analphabétisme et aux besoins des structures étatiques, tous ceux qui possédaient un diplôme, qu'ils soient francophones et arabophones, voyaient leurs perspectives d'évolution sociale décuplées.

Il y avait en fait si peu de lettrés et d'instruits, si peu de cadres, et la tâche d'édification d'un État indépendant était telle, que tous ceux qui avaient plus ou moins été scolarisés se sont retrouvés dans la fonction étatique.⁶⁴

C'est ainsi que beaucoup d'enseignants algériens entrèrent dans l'administration à l'indépendance, comme cela avait été le cas dans les pays voisins quelques années plus tôt⁶⁵. Pour la Tunisie, Pierre Vermeren va jusqu'à parler d'une « République de professeurs », tant

⁶³ *Charte d'Alger*, ensemble des textes adoptés par le premier Congrès du Parti du Front de Libération Nationale (du 16 au 21 avril 1964), Front de Libération Nationale, Commission centrale d'orientation, p. 79.

⁶⁴ DJERBAL Daho, « L'Algérie à l'épreuve des pièges de son histoire », in FABRE Thierry (dir.), *Colonialisme et postcolonialisme en Méditerranée, Rencontres d'Averroès, #10*, Marseille, Éditions Parenthèses, 2004, pp. 118-119.

⁶⁵ VERMEREN Pierre, *Maghreb, la démocratie impossible ?*, Paris, Fayard, 2004, p. 142.

les enseignants investirent les institutions éducatives à l'indépendance⁶⁶. Ces enseignants tunisiens étaient issus du Collège Sadiki pour leur grande majorité, ce qui leur conférait une éducation bilingue de haut niveau⁶⁷, contrairement aux enseignants issus de l'AOMA qui étaient principalement arabisants. Les postes ministériels ou de cadres régionaux étaient pour eux l'occasion d'une promotion sociale fulgurante, d'autant que les salaires de l'administration algérienne furent maintenus au niveau de ceux de l'administration coloniale dans les premiers mois de l'indépendance. Catherine Simon, citant le journaliste polonais Ryszard Kapuscinski et Mohammed Harbi, estime que les fonctionnaires ont ainsi touché des salaires « mirobolants » par rapport aux salaires algériens, jusqu'à la fin de l'automne 1962, date à laquelle les salaires ont été « ajustés »⁶⁸.

Les enseignants des écoles de l'AOMA furent nombreux à changer de situation à l'occasion de l'indépendance. De militants, ils devinrent fonctionnaires, nouveau statut caractérisé par aisance matérielle inédite⁶⁹. Nous avons vu qu'à Constantine et à Alger, Aḥmad Ḥammānī et Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā' avaient recruté parmi les enseignants et les étudiants qu'ils connaissaient pour organiser la rentrée et former les nouveaux enseignants. À Laghouat, le cheikh Abūbakr Ḥāğğ 'Īsā al-Ağwāfī (Boubakeur Hadj Aïssa Laghouati ; 1912-1987), secrétaire général de l'AOMA en 1946 puis membre du Comité directeur à partir de 1951, fut nommé inspecteur de langue arabe dès 1962 pour toute la région du Sahara. En 1965, il occupait les mêmes fonctions à Toggourt, avant de revenir à Laghouat comme inspecteur de l'enseignement primaire et moyen.

Rapidement, les enseignants de l'Institut qui étaient encore à l'étranger, pour beaucoup à Tunis et au Caire, revinrent en Algérie. Ils prirent alors des postes de cadres dans

⁶⁶ VERMEREN Pierre, *La formation des élites nationales*, p. 231.

⁶⁷ Le collège Sadiki fut fondé en 1875 par Kheireddine Pacha (1822-1890), premier ministre tunisien connu pour les réformes qu'il entreprit en faveur de la modernisation du pays. Le Collège Sadiki offrait une formation bilingue en arabe et en français, ainsi qu'un programme composé de sciences profanes et religieuses. Il forma les élites tunisiennes jusqu'à l'indépendance de la Tunisie.

SRAÏEB Noureddine, « Le collège Sadiki de Tunis et les nouvelles élites », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°72, 1994, pp. 37-52.

SRAÏEB Noureddine, *Le Collège Sadiki de Tunis, 1875-1956 : enseignement et nationalisme*, CNRS, Paris, 1995, 354 p.

⁶⁸ SIMON Catherine, *Les Années pieds-rouges*, p. 45.

⁶⁹ Entretien avec Ahmed Taleb-Ibrahimi le 9 novembre 2013, à son domicile à Alger.

l'Éducation Nationale. Le cousin du cheikh Ḥammānī, al-Ṣādiq Ḥammānī, qui enseignait à l'Institut Ibn Badīs, devint ainsi proviseur à Constantine puis inspecteur général de l'Éducation. « Beaucoup des anciens élèves de l'école réformiste ont effectivement choisi ou sont proposés pour des tâches et des responsabilités de direction » confirme Kamel Chachoua, qui y voit une répartition tacite entre les Oulémas aux postes de direction et les maîtres de *zāwiya*-s qui enseignaient en primaire⁷⁰. Il est vrai que les enseignants de l'AOMA occupèrent majoritairement des postes d'inspecteurs ou dans le secondaire, mais certains élèves des *zāwiya*-s qui avaient poursuivi des études supérieures à Tunis ou au Caire furent promus de la même façon⁷¹.

Dans le cadre de leurs fonctions d'inspecteur ou de formateur, quelques anciens membres de l'AOMA assurèrent la rédaction des manuels en arabe, au sein de l'Institut Pédagogique National ou en dehors. À l'école publique, les matières arabisées étaient l'histoire, la géographie, la philosophie pour le secondaire et l'enseignement religieux et moral. tout en exerçant leurs fonctions, ils se chargèrent donc d'établir des manuels de référence pour les enseignants. Ce fut le cas par exemple d'Abūbakr Ḥāğğ 'Īsā al-Ağwāfī, inspecteur de langue arabe qui publia un livre en trois volumes en 1966 pour les élèves de primaire (*al-Qawā'id al-wāḍiḥa*, aux éditions algériennes al-Nahḍa)⁷², de 'Abd al-Raḥmān Šībān (1918-2011), inspecteur général de la littérature de langue arabe au Ministère à partir de 1964, après deux ans en tant que député de l'Assemblée constituante algérienne, qui surveilla la publication de tous les manuels en langue arabe dans les années 1970, ou encore de Bā'zīz Ibn 'Umar (1906-1977), formateur d'enseignants sous Ben Bella. D'autres exemples peuvent être cités, comme le manuel de grammaire rédigé sous la direction d'Aḥmad Ibn Diyāb (1978)⁷³.

⁷⁰ CHACHOUA Kamel, *L'Islam kabyle (XVIIIe-XXe siècles)* p. 270.

⁷¹ HADDAB Mustapha, *Éducation et changements socio-culturels : les moniteurs de l'enseignement élémentaire en Algérie*, pp. 47-51.

⁷² FUḌALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a'lām al-iṣlāḥ fī al-Ġazā'ir*, vol. 2, p. 113.

⁷³ IBN DIYĀB Aḥmad (dir.), *al-Muḥtār fī l-qawā'id wa l-luġa (Choix de textes pour la grammaire et la langue)*, 2^e année de Cours Moyen, contrôlé par 'Abd al-Raḥmān Šībān, Alger, INP (al-ma'had al-tarbāwī al-waṭānī), 1978, 130 p. Cité par Bibliothèque nationale, *L'Édition en Algérie depuis l'indépendance 1962-1980 (catalogue de l'exposition organisée à Alger, 1980)*, Alger, ANEP, coll. « Publications de la Bibliothèque nationale », 1980, p. 75.

Un catalogue édité par la Bibliothèque nationale algérienne met en évidence que la production de manuels en langue arabe fut croissante entre 1962 et 1979, en conséquence de la politique d'arabisation. Les publications de l'Institut Pédagogique National, selon un recensement exhaustif à l'occasion d'une exposition de la Bibliothèque en 1980, étaient majoritairement en français entre 1962 et 1977 puisque neuf manuels de lectures en arabe y furent édités tandis que vingt-et-un étaient parus en français (livres du maître et des élèves)⁷⁴. Le phénomène s'inversa en 1978-1979 : l'IPN imprima seize manuels en langue arabe, pour quatre en français en 1978. Si l'on considère que les manuels continuaient d'être utilisés, cela donne quinze manuels de lecture en langue arabe et vingt-cinq en français entre 1962 et 1979. Les capacités d'impression en langue arabe avaient été considérablement améliorées par rapport aux premières années de l'indépendance et la politique d'arabisation avait pris un nouveau tournant à l'aune des années 1970.

Dès les années 1960, d'anciens enseignants de l'AOMA avaient fait imprimer des manuels en langue arabe dans les maisons d'édition privées de la capitale ou de Constantine. On a vu que l'AOMA avait entamé un processus d'édition de manuels avec l'Institut Ibn Bādīs dans les années 1940-1950 à Constantine⁷⁵. Bā'zīz Ibn 'Umar publia ainsi un manuel d'enseignement moral et civique en quatre volumes, destiné aux classes d'enseignement primaire (trois volumes) et moyen (un volume)⁷⁶. Il avait préparé un manuel de fiqh à destination des élèves de l'enseignement primaire, qui fut publié après sa mort⁷⁷. Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā' rédigea également des manuels de langue arabe et de fiqh, qui furent édités au Caire en 1966. Les manuels publiés par des maisons d'édition et librairies privées d'Alger⁷⁸, et non pas par l'Institut Pédagogique National, dont la production de manuels était justement la mission, étaient certainement destinés aux Instituts islamiques, développés sous

⁷⁴ Bibliothèque nationale, *L'Édition en Algérie depuis l'indépendance 1962-1980*, pp. 51-90.

⁷⁵ Voir le chapitre 2.

⁷⁶ IBN 'UMAR Bā'zīz, *Durūs fī l-aḥlāq wa l-tarbiya al-waṭaniyya (Leçons de morale et d'éducation civique)*, Alger, Marazqa wa Būdāwud (Merazka et Boudaoud), n. d., 4 volumes.

Nous n'avons malheureusement pas retrouvé d'exemplaire de ce manuel et n'avons pu dès lors en consulter le contenu.

⁷⁷ MARRĀḤ Muḥammad, *Bā'zīz b. 'Umar, ḥayātuhu wa fikruhu l-iṣlāḥī*, p. 132.

⁷⁸ Marazqa wa Būdāwud (Merazka et Boudaoud), pour Bā'zīz Ibn 'Umar, et al-Nahḍa al-ḡazā'iriyya (Ennahdha) pour Abūbākr Ḥāḡḡ 'Īsā. Voir ABDELLILAH Abdelkader, *Place et problèmes du livre, des bibliothèques et des bibliothécaires en Algérie*, mémoire de fin d'études, École Nationale Supérieure du Livre de Villeurbanne, 1986, n. p., p. 26. Nous reviendrons sur les maisons d'éditions au chapitre 11.

l'égide du Ministère des Affaires religieuses dès 1964⁷⁹. Le contenu de manuels de fiqh destinés à des enfants de six à onze ans, comme à l'Institut Ibn Bādīs, devait comprendre une introduction au fiqh et de règles morales pour sensibiliser les élèves.

Notre manque de sources sur la question des premiers manuels scolaires algériens – nous en avons la liste mais n'avons pas pu consulter ces manuels et leurs contenus – ne nous permet pas de répondre à de telles interrogations. Il est établi toutefois que la vision réformiste dominait les manuels scolaires en langue arabe. Zoubida Haddab qui consacra, en 1976, son mémoire de fin d'études aux manuels de lecture algériens, soulignait l'influence réformiste qui était repérable dans les manuels en langue arabe, notamment par la vision que ces manuels donnaient de la famille : comprise par référence à la religion, l'image de la famille associe un « modernisme ostentatoire » qui se manifeste « par l'exclusion de la famille étendue, le nombre limité d'enfants, l'escamotage du vêtement traditionnel » et « un traditionalisme sans nuance (en particulier en ce qui concerne le statut de la femme) »⁸⁰.

L'Université, enfin, accueillit plusieurs anciens enseignants et étudiants de l'Institut Ibn Bādīs. Aḥmad Ḥammānī devint professeur de littérature en langue arabe à la faculté de lettres de l'Université d'Alger dès 1963 et y exerça pendant dix ans. 'Ammār Ṭālbī, étudiant de l'Institut Ibn Bādīs envoyé au Caire pendant la guerre d'indépendance, étudia dans un premier temps au sein de l'Institut d'Études Islamiques de l'Université d'Alger, pour l'obtention d'une licence en philosophie, tout en formant les moniteurs arabisants à l'École normale de Bouzareah⁸¹. Il obtint ensuite un poste d'enseignant de philosophie dans le même institut. Nous reviendrons sur le rôle des enseignants et étudiants arabophones de l'Université d'Alger dans le développement de revendications autour de la langue arabe et de l'islam.

Les anciens étudiants de l'Institut et les jeunes enseignants des écoles de l'AOMA, quant à eux, contrairement aux « plus gradés »⁸² qui revenaient du Moyen-Orient, devenaient

⁷⁹ Voir chapitre 7.

⁸⁰ HADDAB Zoubida, *Les manuels de lecture de l'enseignement élémentaire*, mémoire pour le diplôme d'Études supérieures de Sciences politiques, Université d'Alger, 1976, n.p., p. 45. Cité par HADDAB Mustapha, *Les intellectuels et le statut des langues en Algérie*, p. 230.

⁸¹ Entretien avec 'Ammār Ṭālbī au siège de l'AOMA (Hussein Dey), le mercredi 16 avril 2014.

⁸² Entretien avec Abdelhamid Ounissi, le 17 octobre 2014, en présence de Mustapha Benabderrahmane, au domicile de ce dernier à Constantine.

de simples enseignants en langue arabe. Ce fut par exemple le cas de ‘Umar Mṭāṭla (1915-2015) qui ne retrouva pas son poste de directeur d’école de l’AOMA à Sebdou à son retour de l’ALN, dont laquelle il s’était engagé à Oujda, au Maroc. Il enseigna donc dans des écoles primaires avant de pouvoir revendiquer des fonctions plus élevées. Beaucoup d’enseignants libres refusèrent de voir leur statut diminuer après la guerre, et ne s’intégrèrent pas tout de suite au corps enseignant. Zuhūr Wunīsī devint ainsi secrétaire personnelle d’Aḥmad Tawfiq al-Madanī, Ministre des Habous, en attendant de pouvoir être recrutée par le Ministère de l’Éducation nationale⁸³. Plus qualifiés que les moniteurs et les enseignants issus des zawiyas, les enseignants des écoles libres de l’AOMA demandaient à ce que leurs diplômes et leur expérience de l’enseignement soient reconnus.

Le combat pour la reconnaissance de l’ancienneté des enseignants de l’AOMA

Le 24 mars 1964 parut au Journal Officiel algérien un décret de Ben Bella qui créait une « commission consultative pour l’intégration dans l’enseignement public des maîtres de langue arabe ayant exercé dans l’enseignement libre, chargée de l’examen des situations individuelles et du classement des intéressés en vue de leur intégration »⁸⁴. C’était le résultat de la lutte des enseignants de l’AOMA, représentés par ‘Abd al-Raḥmān Šībān, pour la reconnaissance de leur ancienneté. Il était le vrai responsable de ce comité, placé sous la direction honorifique du cheikh al-Bašīr al-Ibrāhīmī⁸⁵. Comme dix ans auparavant, les enseignants luttaient pour leurs salaires, et la considération de leur autorité de référence⁸⁶. De la Commission de l’enseignement de l’AOMA au Ministère de l’Éducation nationale, les revendications restaient sensiblement les mêmes. En 1964 toutefois, les perspectives de voir ces demandes aboutir étaient d’autant plus grandes que le profil de ces enseignants qualifiés – quoique de niveau inégal – ne pouvait manquer d’intéresser le gouvernement en peine de personnels enseignants.

Les conditions posées par le décret étaient les suivantes : les enseignants devaient être classés selon quatre catégories, « professeurs licenciés, professeurs de CEG, instituteurs,

⁸³ WUNĪSĪ Zuhūr, *‘Abra al-zuhūr wa l-ašwāk, masār imra’a*, p. 217.

⁸⁴ Décret n° 64-99 du 19 mars 1964, *Journal Officiel de la République Algérienne* (en ligne), 24 mars 1964, p. 380.

⁸⁵ FUDALĀ’ Muḥammad al-Ḥasan, *Min a’lām al-išlāḥ fī al-Ġazā’ir* vol. 2, pp. 81-87.

⁸⁶ Voir le chapitre 3.

instructeurs » (art. 3). Dès le mois de mai 1963, le gouvernement s'était occupé d'établir officiellement les équivalences de diplômes pour ceux qui avaient étudié en Orient et souhaitaient postuler en Algérie. Le journal *al-Chaâb* publia le décret qui mentionnait les équivalences dans le cadre de la gestion de carrière des enseignants : la *'ālimiyya*, le diplôme de l'Institut d'Études Supérieures Islamiques d'Alger, le diplôme de fin d'études de Dār al-'Ulūm, au Caire, une université créée en 1872 pour former les enseignants. Les diplômes des médersas et lycées franco-musulmans d'Algérie, équivalaient à la licence de langue arabe⁸⁷. Le diplôme *al-tahṣīl* était équivalent au baccalauréat, tout comme le baccalauréat égyptien, le diplôme d'études secondaires de la Qarawiyyīn et le brevet de langues orientales, le diplôme de l'École des langues orientales de Paris. Le diplôme *al-ahliyya* de l'Institut Ibn Bādīs et de la Zaytūna correspondait au BEPC. Les critères reflétaient les parcours d'étude des lettrés algériens pendant la colonisation et la guerre. Les enseignants en langue arabe de l'Algérie indépendante étaient donc issus des universités du Caire, de Tunis ou de Fès, les mosquées-universités traditionnelles du monde arabe, ou les instituts de langues orientales à Alger pendant la colonisation ou à Paris. De moindre valeur, le diplôme de l'institut d'enseignement complémentaire de l'AOMA trouvait tout de même sa place dans ce classement, ce qui favorisait les étudiants de l'Association.

De la même façon, selon le décret spécifique de 1964, pour être intégrés au statut de professeurs, les enseignants des écoles libres devaient être titulaires du diplôme le plus élevé, la *'ālimiyya*. Ce diplôme de l'enseignement religieux et arabe traditionnel, obtenu le plus souvent à la Zaytūna ou à Al-Azhar, était officiellement considéré dans ce décret comme l'équivalent d'une licence dans le système séculier. Les titulaires du *tahṣīl* (ou de son équivalent le *taṭwīr*) étaient classés avec les professeurs de Collège d'Enseignement Général (CEG) ou avec les instituteurs selon leur ancienneté. Enfin, les titulaires de la *ahliyya* étaient intégrés dans le cadre des instructeurs. Pour chacun de ces statuts, la Commission était chargée d'évaluer le niveau des enseignants qui se présentaient, s'ils ne produisaient pas de diplôme. Cette évaluation comprenait la prise en compte de plusieurs années d'ancienneté, dont un certain nombre d'années « d'enseignement effectif » puisque l'engagement pendant la guerre, s'il pouvait être prouvé, était pris en compte dans le calcul de l'ancienneté. Charge

⁸⁷ Cf. GERIN Alexandre, *Des médersas coloniales aux lycées franco-musulmans (1944-1958)*, mémoire de master, sous la direction de Catherine Mayeur-Jaouen et Anne-Laure Dupont, Université Sorbonne Paris IV, 2011, non-paginé.

restait aux maîtres de se présenter à la Commission pour faire valoir leurs droits, le décret n'avait pas d'effet automatique. Cela témoigne des conditions de production de ce décret. Ben Bella s'était dans un premier temps opposé à le rédiger⁸⁸. Il avait dû plier face aux pressions des enseignants et à la force de conviction d'Abd al-Raḥmān Šībān, qui était actif au sein du FLN et avait la confiance du Président.

Avant que ne soit promulgué ce décret, les enseignants de l'AOMA avaient en effet dû militer auprès des responsables de l'Éducation Nationale. Le cheikh Šībān, soutenu par Ibrāhīm Mazhūdī⁸⁹ était en contact direct avec le Président Ben Bella et le Ministre Benhamida, tandis que sur le terrain, les enseignants allaient à la rencontre des syndicats pour défendre leur cause, sans succès. À Constantine, les enseignants de l'AOMA étaient plus nombreux que dans les autres départements, en raison de l'histoire de l'AOMA dans cette ville⁹⁰. 'Abd al-Ḥamīd Wunīsī raconte qu'il fréquentait les milieux syndicaux, qui avaient organisé des manifestations pour le travail en 1954 à Constantine, à laquelle, très jeune, il avait participé. Il rejoignit par la suite le syndicat de l'Éducation Nationale en 1964. Il raconte que les syndicats étaient surtout dominés par les communistes, qui ne voyaient pas l'arabisation d'un œil favorable parce que « l'arabisation pour eux, c'est la religion musulmane ». 'Abd al-Ḥamīd Wunīsī organisa une rencontre à la maison des syndicats de Constantine pour que les enseignants de l'AOMA puissent exposer leur situation et leurs revendications⁹¹. La plupart des syndicalistes refusèrent leur aide à ces enseignants des écoles libres musulmanes, qui ne dépendaient pas de l'Éducation nationale à la période coloniale, leur conseillant d'aller directement négocier avec le gouvernement. Un syndicaliste communiste, connu pour son engagement– il s'était battu avec un policier qui leur avait retiré de force leur banderole lors des manifestations de 1954 –, s'était toutefois emporté contre ses camarades au cours de cette réunion. Il s'indignait du manque de cohésion et d'aide envers des collègues qui avaient combattu pour l'indépendance de l'Algérie.

⁸⁸ Entretien avec Zhor Ounissi, le 11 novembre 2013, à son domicile à Alger, en arabe.

⁸⁹ WUNĪSĪ Zuhūr, *'Abra al-zuhūr wa l-ašwākp*. 219.

⁹⁰ Voir Partie I.

⁹¹ Entretien avec Abdelhamid Ounissi, le 17 octobre 2014, en présence de Mustapha Benabderrahmane, au domicile de ce dernier à Constantine.

L'intégration des enseignants dans les statuts de la fonction publique fut célébrée comme une victoire par Ḥamza Būkūša dans un poème de 1964. Il y célébrait 'Abd al-Raḥmān Šībān, grâce auquel la cause de la langue arabe et de l'islam était enfin reconnue :

[Cette juste cause (*šā'n*)], qui s'était perdue, aujourd'hui s'est levé son porte-parole (*ṣāhibuhu*), vois-tu qu'il lui apporte justice et bienfait ?

Šībān (Chibane) s'est levé avec éclat, il s'en est fait le défenseur, et autour de lui ses frères, de bon droit, n'ont pas faibli

[...]

Šībān, vos convictions (*masā'ikūm*) sont restées entières, sans que les jours en passant ne les diminuent

Ibn Bādīs, des jardins du Paradis, vous rappelle la cause glorieuse et honorable.⁹²

Cette lutte pour l'intégration des anciens enseignants des écoles libres dans la fonction publique, au même niveau que les enseignants de l'école coloniale, est célébrée comme une bataille dont le héros victorieux est le cheikh Šībān, entouré de ses frères. Le manque de considération du pouvoir pour l'action de l'AOMA était un affront. Le côté épique du poème tend à glorifier ce qui est vu comme une victoire contre l'injustice, dont souffraient les enseignants de l'AOMA, après avoir souffert déjà de l'iniquité des autorités coloniales. Le sentiment de revanche, et de retour à la noble cause de l'islam et de la langue arabe dans le même temps, est à mettre en lien avec la politique de Ben Bella et les réalités socio-culturelles de l'Algérie en 1964. Les Oulémas considéraient que les domaines de la religion et de l'éducation leur revenaient légitimement après leur action pendant la période coloniale. Ḥamza Būkūša, qui était fonctionnaire du Ministère des Habous, reprit dès qu'il le put une carrière d'enseignant après ce décret.

De telles initiatives pourraient laisser croire que l'Éducation nationale était un milieu favorable aux anciens enseignants de l'Association des Oulémas. Cependant, les choses ne furent pas si simples, comme le montre la méfiance des syndicats à leur égard. La grande disparité entre leurs écoles libres et l'école nationale de l'Algérie indépendante, même partiellement arabisée, nécessita une adaptation de leur part, pour se fondre dans un milieu d'enseignement essentiellement francophone, où ils étaient en fait minoritaires culturellement.

⁹² ŠANNŪF Suhayl (éd.), *Min ḥawāṭir al-šibā wa-l-šabāb wa-l-kuḥūla wa-l-mašīb, Dīwān šī'r li-l-ustād al-šayḥ Šannūf Ḥamza Būkūša (Pensées de l'enfance, de la jeunesse, de l'âge adulte et de la vieillesse, Recueil de poésie par le professeur cheikh Šannūf Ḥamza Būkūša)*, Alger, pas d'édition mentionnée, 2012, pp. 101-102.

De nombreux enseignants issus de l'AOMA occupaient des postes de responsabilité au sein du Ministère de l'Éducation nationale. En raison de l'importance de leurs missions à l'indépendance et des sources abondantes sur leurs actions, nous avons évoqué d'anciens membres de l'AOMA, enseignants ou étudiants boursiers se trouvant au Moyen-Orient pendant la guerre de libération, qui prirent des postes-clés de la fonction publique, à différents niveaux de responsabilité. Il faut toutefois rappeler que la plupart des élèves de l'AOMA eurent « des destins ordinaires et anonymes »⁹³. Ceux qui avaient bénéficié de bourses étaient majoritairement « issus de familles d'humble condition »⁹⁴. Les enfants de grandes familles, s'ils suivaient au départ un enseignement religieux dans leur région, n'envisageaient pas de poursuivre des études islamiques, parce qu'ils avaient d'autres possibilités de promotion sociale, selon Amar HELLAL⁹⁵. Ceux qui étaient restés étaient donc soit ceux qui avaient d'autres possibilités d'évolution que la poursuite d'études islamiques à Tunis ou au Moyen-Orient, soit ceux qui, déjà fils de paysan ou « d'imam de mosquée villageoise », n'avaient pas pu bénéficier d'une bourse pour le Moyen-Orient et voyaient là s'établir les limites de leur instruction. Ceux qui furent les « plus habiles » parmi ces *tolbas* (*talaba*), venus de milieux ruraux et plutôt pauvres, furent recrutés « comme imam officiel, moniteur ou instructeur dans l'enseignement primaire »⁹⁶. Mustapha Haddab précise que 7,6% des moniteurs arabisants de son enquête avaient été « formés dans les écoles de l'AOMA ou proches d'elle »⁹⁷.

Pour ceux qui reprenaient le chemin des classes dans l'Algérie indépendante, s'agissait-il de poursuivre une carrière entamée avant la guerre d'indépendance ou fallait-il presque s'adapter à un nouveau métier ? La lutte pour l'intégration des maîtres dans la fonction publique, qui aboutit en mars 1964, montre bien une rupture puisque l'État dut intervenir pour permettre l'insertion des enseignants d'écoles libres dans les écoles nationales. Elle marque toutefois dans le même temps une continuité puisque ces enseignants obtinrent la reconnaissance de leur ancienneté dans le métier. Les anciens membres de l'AOMA, ou leurs élèves, qui occupèrent des fonctions d'enseignants après l'indépendance, ne produisirent pas

⁹³ CHACHOUA Kamel, « Les montagnes et la montée des clercs dans l'Algérie coloniale. (...) », p. 144.

⁹⁴ HELLAL Amar, *Le mouvement réformiste algérien*, p. 264.

⁹⁵ HELLAL Amar, *Le mouvement réformiste algérien*, p. 264.

⁹⁶ CHACHOUA Kamel, « Les montagnes et la montée des clercs dans l'Algérie coloniale. (...) », p. 144.

⁹⁷ HADDAB Mustapha, *Les intellectuels et le statut des langues en Algérie*, p. 150.

de récit de leur expérience. Peu de sources, nous l'avons vu, prolongent l'évocation de leurs mémoires après 1962, et celles qui le font ne sont pas celles des enseignants mais plutôt des cadres de la nation, comme Ḥayr al-Dīn ou Ahmed Taleb-Ibrahimi. Il nous manque ainsi une vision « par le bas » du métier d'enseignant en langue arabe dans l'Algérie indépendante. Les quelques traces que nous avons de l'exercice du métier et ce que nous pouvons en déduire permettent toutefois d'analyser le parcours de ces enseignants comme un habitus clivé, au sein d'un système nouveau où ils n'étaient pas très à l'aise.

À la lisière entre leur expérience d'enseignement à la période coloniale et l'adaptation à un nouveau milieu, les enseignants des écoles de l'AOMA intégrés à l'Éducation Nationale devaient réinventer leur métier, face à un public scolaire beaucoup plus nombreux, à des collègues de culture politique et sociale différentes, et à une hiérarchie qui progressait pas à pas pour la construction d'une école proprement algérienne. La sociabilité des enseignants issus de l'AOMA semble s'être tournée facilement vers les coopérants arabophones qui étaient leurs collègues les plus proches, puisqu'ils enseignaient les mêmes matières⁹⁸. Ceux qui craignaient une trop grande perte de repères préférèrent enseigner dans les filières de l'enseignement religieux (*al-ta'lim al-dīnī*) devenu Enseignement originel en 1970 (*al-ta'lim al-aṣlī*). Ils furent toutefois accompagnés de nombreux collègues moyen-orientaux qui, s'ils avaient parfois évolué avec eux au cours de leur scolarité, n'avaient jusque là pas été leurs collègues en Algérie.

Les réformistes « tenaient à apparaître comme des hommes aussi bien ouverts à la modernité qu'attachés à la tradition »⁹⁹. Mustapha Haddab décrit des moniteurs arabisants très attachés à une apparente modernité, notamment dans leur tenue vestimentaire, parce qu'ils se savent soupçonnés de véhiculer un imaginaire rural et traditionnel. De même les enseignants de l'AOMA ont dû être pris entre leur habitus lié aux petites écoles de l'AOMA, avec des effectifs et une équipe pédagogique souvent réduits, et la réalité d'effectifs nombreux et donc parfois dissipés¹⁰⁰. Contrairement à ceux de leurs confrères qui avaient choisi de rester dans le domaine de l'enseignement religieux et restaient dans un environnement plutôt connu, les ex-

⁹⁸ WUNĪSĪ Zuhūr, *'Abra al-zuhūr wa l-aṣwāk*, pp. 295-298.

⁹⁹ CHACHOUA Kamel, « Les montagnes et la montée des clercs dans l'Algérie coloniale (...) », p. 147.

¹⁰⁰ HADDAB Mustapha, « Les moniteurs de l'enseignement primaire en Algérie », p. 22.

enseignants de l'AOMA qui furent intégrés dans l'Éducation Nationale durent, malgré leur expérience dans le domaine, s'adapter à la nouvelle réalité de leur métier.

Ces enseignants du secondaire issus de l'AOMA et de ses écoles poursuivaient en parallèle des activités comme oulémas. Beaucoup de membres de l'ancien Comité directeur de l'AOMA travaillaient ainsi pour le Ministère des Affaires religieuses ou prêchaient à la mosquée en même temps qu'ils enseignaient en lycée. 'Abd al-Qādir al-Yāgūrī, qui était professeur à l'Institut Ibn Bādīs dans les années 1950 et membre de la Commission de l'enseignement de l'AOMA, était ainsi professeur de langue et de littérature arabe au lycée Ibn Bādīs (Ben Badis) d'Oran en même temps qu'il prêchait dans les mosquées et y donnait des cours de religion, tout comme le faisait 'Abd al-Laṭīf Sulṭānī qui partageait son temps entre le lycée (Hassiba Ben Bouali 1964-1966, puis al-Idrisi 1966-1970, à Alger) et différentes mosquées le vendredi. Ḥamza Būkūša était membre conseiller du Conseil supérieur islamique en plus de ses activités d'enseignant d'arabe dans différents lycées d'Alger. Muḥammad Ṣaḥlī enfin, occupa en 1963 les fonctions de professeur au lycée Ibn Bādīs de Constantine et d'imam de la mosquée al-Qarn de Constantine, avant de se consacrer au prêche et à l'enseignement religieux à Jijel.

Ces enseignants reproduisaient ainsi l'habitus caractéristique de l'AOMA, dans laquelle le *'ālim* était tout à la fois *ṣayḥ* (cheikh), *wā'iz* (prédicateur), et *ustād* (professeur). Ils s'adaptèrent aux nouvelles conditions de travail qui leur étaient offertes, en combinant leur enseignement avec une activité religieuse qui relevait désormais du domaine privé dans la nouvelle définition de l'enseignement par l'État algérien. Il ne fait aucun doute que leur statut et leur rôle social de *'ālim* était renforcé par leur activité à la mosquée en plus de leur fonction d'enseignant. Cette multiplication des activités liées à l'enseignement de la langue et de la religion ont contribué à maintenir un statut de *'ālim* en Algérie contemporaine, qui aurait pu disparaître à l'indépendance au profit des intellectuels et des penseurs musulmans plus sécularisés.

Comme à l'époque coloniale, l'assimilation, dans les discours et les faits, entre langue arabe et islam était centrale dans les débats autour de l'éducation de l'Algérie indépendante : les cours donnés par les enseignants arabophones recouvraient l'éducation religieuse musulmane, tandis que les syndicalistes communistes voyaient l'arabisation comme une

islamisation. Ces débats furent alimentés, comme nous allons le voir, par le processus d'arabisation accélérée décidé par le Président Boumediène à partir de 1967-68.

L'intégration, bon gré, mal gré, des Oulémas dans l'appareil d'État, soit aux Affaires religieuses, soit à l'Éducation Nationale, illustre sans doute un parcours classique. Il faut cependant évoquer les parcours moins uniformes de certains membres du Comité directeur de l'AOMA, qui n'exercèrent pas au sein de ces deux ministères, ou qui, à l'issue d'une carrière entamée dans l'un ou l'autre, choisirent finalement d'autres voies.

II. Hors de l'école et de la mosquée, point de salut ? Des parcours diversifiés parmi les membres du dernier Comité directeur de l'AOMA

Toujours en s'appuyant sur le corpus réduit, mais assez bien documenté, que constituent les vingt-sept membres du dernier Comité directeur de l'AOMA (vingt-quatre en réalité puisque certains sont morts pendant la guerre), nous pouvons observer d'autres moments de carrière, d'autres parcours, qui ne s'inscrivent pas dans les deux domaines principaux d'activité des Oulémas après l'indépendance, soit les Affaires religieuses et l'enseignement. Sans chercher l'exhaustivité, nous souhaitons ainsi montrer la diversité des parcours et l'originalité de certains, qui sont révélatrices de la part de l'individu dans tout groupe social : un cheikh de l'AOMA est certes un savant religieux qui a des responsabilités associatives, mais il peut aussi devenir ambassadeur, juriste ou romancier, en Algérie ou à l'étranger. Les grandes tendances que nous avons étudiées précédemment, Affaires religieuses et école, sont alimentées par ces « à-côtés », ces parcours multiples et ces trajectoires originales.

2.1 La justice, un « métier d'oulémas »¹⁰¹ ? Permanence du droit français et invisibilité de l'AOMA dans le secteur judiciaire avant 1980

L'Algérie reconduit en 1962 le système juridique colonial – départi des mesures discriminantes – jusqu'à nouvel ordre. Ce nouvel ordre fut institué en 1973, par une ordonnance qui devait refondre le droit algérien à partir du modèle français mais en y insérant aussi des éléments de droit musulman, ce qui a contribué à maintenir une sorte de dualisme juridique. Nourredine Bessadi s'interroge ainsi sur l'existence d'un droit algérien spécifique « face à un ensemble composé de quatre éléments : deux corps de règles (le droit français et le droit musulman) et deux langues (le français et l'arabe) »¹⁰².

¹⁰¹ MOULINE Nabil, *Les Clercs de l'islam*, p. 249.

¹⁰² BESSADI Nouredine, « Le droit en Algérie entre héritage colonial et tentative(s) d'algérianisation », in MOHAND-AMER Amar et BENZENINE Belkacem (dir), *Le Maghreb et l'indépendance de l'Algérie*, Oran / Tunis / Paris, CRASC / IRMC / Karthala, 2012, pp. 23-38.

Voir aussi : CHALABI El-Hadi, « Droit, État et pouvoir de l'Algérie coloniale à l'Algérie indépendante », *Naqd*, juin-nov. 1992, pp. 35-47.

Il a été communément écrit que les Oulémas avaient, outre les Affaires religieuses et l'Éducation Nationale, investi le domaine de la justice en Algérie. Si l'on suit le modèle des traditionnels « métiers d'oulémas », tels que les a décrits Nabil Mouline, la justice figure effectivement en bonne place : « la magistrature permet aux oulémas d'observer, d'analyser, de statuer sur des cas concrets et d'être en contact permanent avec les réalités sociales »¹⁰³. En Algérie indépendante toutefois, la situation était différente puisqu'il ne s'agissait pas d'une magistrature fondée sur le fiqh (ce que l'on appelle communément, à tort, la charia¹⁰⁴), contrairement à l'Arabie saoudite dans laquelle se situe le modèle de Nabil Mouline. La transition de la justice fut longue et difficile, et c'est le système judiciaire français qui s'est principalement maintenu au moins jusqu'en 1965, date de la réforme judiciaire qui devait arabiser les juridictions de statut personnel et les tribunaux du Sud algérien¹⁰⁵. La réforme fut préparée en amont par Mohammed El-Hadi Hadj Smaïn (Muḥammad al-Hādī Ḥāğğ Sā'īn ; né en 1928), ancien magistrat musulman et fidèle de Ben Bella. Il avait succédé en 1963 à un autre proche de Ben Bella, l'avocat Amar Bentoumi ('Ammār Ibn Tūmī ; 1923-2013). La réforme fut finalement menée par le ministre nommé par Boumediène après le coup d'État en 1965, Mohamed Bedjaoui (Muḥammad Bağğāwī ; né en 1929), docteur en droit de l'Université de Grenoble (1956).

Aucun des anciens membres du Comité directeur qui constituent notre corpus n'a, à notre connaissance, choisi d'intégrer le domaine de la justice à l'indépendance. L'un d'entre eux, Aḥmad Ḥusayn, se serait vu proposer un poste de magistrat mais aurait décliné pour se consacrer plutôt à l'enseignement¹⁰⁶. Cela s'explique aisément par le fait que s'ils avaient une formation de 'ālim classique, avec des notions en fiqh et capables d'*iğtihād*, ils étaient dans les faits pour l'immense majorité des enseignants et des publicistes, pas des juristes. Ils avaient étudié en Tunisie ou en Égypte un fiqh qui avait de toute façon peu à voir avec le « droit musulman » forgé par l'Administration coloniale en Algérie¹⁰⁷. Le rôle consultatif des *fatāwā* qu'ils pouvaient émettre en raison de leur connaissance du Coran et de la *sunna*

¹⁰³ MOULINE Nabil, *Les Clercs de l'islam*, p. 249.

¹⁰⁴ BERNARD-MAUGIRON Nathalie et BRAS Jean-Philippe, *La Charia*, Paris, Dalloz, 2015, 192 p.

¹⁰⁵ LAPASSAT Étienne-Jean, *La Justice en Algérie, 1962-1968*, Paris, Fondation nationale des sciences politiques, 1968, pp. 96-97.

¹⁰⁶ FUDALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a' lām al-iṣlāḥ fī al-Ġazā'ir*, vol. 1, p. 165.

¹⁰⁷ BRAS Jean-Philippe (dir.), *Faire l'histoire du droit colonial. Cinquante ans après l'indépendance de l'Algérie*, Paris, Karthala, 2015, 322 p.

n'avait pas d'équivalent sur le plan judiciaire qui restait le domaine du qadi. Les muftis avaient quant à eux une fonction consultative.

De plus, les *maḥkama*-s, les tribunaux de juridiction musulmane de la période coloniale, dans lesquelles exerçaient les qadis, étaient l'apanage des médersiens, formés spécifiquement pour remplir des fonctions d'auxiliaires de justice ou d'interprètes de tribunaux¹⁰⁸. Si des diplômés de médersa officielle pouvaient appartenir à l'Association des Oulémas, ils n'étaient pas forcément investis dans les organes de décision de l'Association. Les anciens qadis ou bachadels qui devinrent les magistrats (juges ou procureurs) de l'Algérie indépendante se retrouvaient surtout dans les tribunaux d'instance, soit des juridictions de premier degré et de droit civil¹⁰⁹.

L'AOMA s'était de plus mobilisée publiquement pour le renouvellement des personnels des instances juridiques, et avait critiqué au début des années 1950 la formation des fonctionnaires de la justice musulmane en Algérie coloniale¹¹⁰. Le cheikh al-Ibrāhīmī avait ainsi déploré, en 1944, le faible niveau des qadis officiels, dans le mémoire qu'il avait présenté au nom de l'AOMA devant la Commission chargée d'établir un programme de réformes politiques, sociales et économiques en faveur des musulmans français d'Algérie¹¹¹.

La justice à l'indépendance resta longtemps une réplique du système judiciaire français qui prévalait avant l'indépendance. Notre source principale sur la justice à l'indépendance est la thèse d'Etienne-Jean Lapassat (1939-1990). Engagé au syndicat étudiant l'UNEF, il fut Vice-Président de l'Association générale des étudiants de Grenoble en 1963, avant de rejoindre l'Algérie comme coopérant pour le Ministère de la Justice. Enseignant à l'Institut d'Études Politiques de Grenoble à partir de 1970, il mena une carrière d'homme politique comme élu socialiste de la Drôme.

¹⁰⁸ GERIN Alexandre, *Des médersas coloniales aux lycées franco-musulmans (1944-1958)*, non-paginé.

¹⁰⁹ LAPASSAT Étienne-Jean, *La Justice en Algérie, 1962-1968*, p. 96.

¹¹⁰ Voir le chapitre 2.

¹¹¹ Mémoire présenté par l'Association des oulémas d'Algérie le 15 août 1944 aux autorités françaises. *L'Égalité*, journal créé par F. Abbas en 1944 (puis interdit en 1945) : n° 3-4 (6 octobre 1944), n° 7 (27 octobre 1944), n° 8 (3 novembre 1944) et n° 9 (10 novembre 1944). Reproduit dans COLLOT Claude et HENRY Jean-Robert, *Le Mouvement national algérien*, pp. 191-202.

Selon Lapassat, la majorité des neuf magistrats algériens de la Cour suprême, créée le 18 juin 1963 et opérationnelle huit mois plus tard, appartenait déjà au Barreau d'Alger avant l'indépendance¹¹². Ils étaient neuf magistrats algériens sur un total de seize magistrats. Le reste était composé de quatre coopérants français et trois coopérants égyptiens, nommés pour quatre ans. Il est frappant de voir que le système que nous avons décrit pour l'éducation se retrouve terme à terme dans l'étude du système judiciaire. Le manque de personnels est le même qu'ailleurs : ceux qui avaient des postes de subordonnés pendant la période coloniale furent promus, les auxiliaires et interprètes de justice devinrent magistrats à l'indépendance, et les postes subalternes restèrent vacants parce que les nouvelles générations étaient en cours de formation.

Parmi ces magistrats algériens, la plupart avaient fait leurs études en langue française et en droit français, avec parfois (pour trois sur les neuf) une formation complémentaire en droit musulman. Les magistrats maîtrisant la langue arabe étaient « d'anciens cadis ou bachadels » et représentaient une minorité dans la justice de l'Algérie tout juste indépendante :

on a quelque peine à composer les délégations de juristes qui doivent se rendre à des congrès dans les pays arabes. Et ce sont des magistrats égyptiens qui se sont vus chargés d'élaborer la législation algérienne en arabe.¹¹³

En 1966, lors de la réforme judiciaire, quarante-quatre magistrats suivaient les travaux en langue arabe sans pouvoir suivre les exposés des magistrats français sur environ quatre-cents¹¹⁴. Des efforts furent faits pour arabiser progressivement la justice : des licenciés des facultés de droit du Moyen-Orient furent recrutés, parmi lesquelles il est fort possible que se trouvaient d'anciens élèves de l'AOMA voire des boursiers. Nous n'avons toutefois pas de sources pour l'établir, et Étienne-Jean Lapassat regroupe dans son étude statistique les étudiants des médersas et ceux du Moyen-Orient, qui constituent ensemble 34 % des magistrats sans que l'on puisse distinguer les uns des autres¹¹⁵.

Dans les « tribunaux criminels populaires », pour lesquels le jury était tiré au sort parmi la population, une partie des débats se déroulait en langue arabe, et des interprètes judiciaires traduisaient les interventions, pour permettre aux jurés de comprendre les débats, s'ils ne

¹¹² LAPASSAT Étienne-Jean, *La Justice en Algérie, 1962-1968*, pp. 76-77.

¹¹³ LAPASSAT Étienne-Jean, *La Justice en Algérie, 1962-1968*, p. 96.

¹¹⁴ LAPASSAT Étienne-Jean, *La Justice en Algérie, 1962-1968*, p. 96.

¹¹⁵ LAPASSAT Étienne-Jean, *La Justice en Algérie, 1962-1968*, p. 56.

maîtrisaient pas la langue française. On peut déduire du fait que ces jurés étaient des citoyens ordinaires que, pour des raisons pratiques, ces débats se déroulaient donc en langue arabe dialectale, et non pas dans la « langue nationale », objet de l'arabisation. Officiellement cependant, c'était la langue française qui prévalait dans les juridictions. En 1966 furent ainsi adoptés des codes de type français (pénal, procédure pénale, procédure civile)¹¹⁶. Les réformes d'arabisation de Boumediène en 1967 et en 1971 touchèrent la justice. Elles constituaient une traduction des règles de droit du français vers l'arabe. Bien que la source soit la version française souvent imprégnée du droit français, la version arabe faisait désormais foi¹¹⁷.

Le Code de la Famille quant à lui, sur lequel nous reviendrons plus loin, ne put voir le jour qu'en 1984, en raison des crispations au sein même des commissions préparatoires entre partisans d'un droit laïc et défenseurs de la *šarī'a*, puisque le statut personnel est le seul pour lequel le Coran apporte des règles explicites¹¹⁸. Le terme de *šarī'a* apparut dans les textes officiels dès 1963 puisque la revue du Ministère des Habous, *al-Ma'rifa*, l'incluait dans les programmes des Instituts islamiques¹¹⁹. D'autre part, c'était un domaine dans lequel l'Administration coloniale n'avait pas imposé le droit français aux non-citoyens. Le Ministre de la Justice au moment de la promulgation du code (entre 1980 et 1986) était Bū'alām Bāqī (Boualem Baki ; né en 1922), un ancien membre de l'AOMA. Il est souvent identifié comme tel encore aujourd'hui, puisqu'il fut cité par plusieurs de mes interlocuteurs lors d'entretiens destinés aux parcours des anciens membres de l'AOMA¹²⁰. Élève du lycée franco-musulman à Oran, il avait d'abord milité au sein du PPA-MTL, dont il fut élu député en 1948 à l'Assemblée algérienne. Arrêté en juin 1948 pour ses activités nationalistes, il fut interdit

¹¹⁶ BLEUCHOT Hervé, *Droit musulman : essai d'approche anthropologique, Tome 1 : Histoire*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2000, pp. 298-299.

¹¹⁷ BESSADI Noureddine, « Le droit en Algérie entre héritage colonial et tentative(s) d'algérianisation », in MOHAND-AMER Amar et BENZENINE Belkacem (dir), *Le Maghreb et l'indépendance de l'Algérie*, Oran / Tunis / Paris, CRASC / IRMC / Karthala, 2012, pp. 33-34.

Voir aussi BABADJI Ramdane, « Désarroi bilingue : note sur le bilinguisme juridique en Algérie », *Droit et société*, n° 15, 1990, pp. 189-202.

¹¹⁸ Voir le chapitre 10.

¹¹⁹ *Al-Ma'rifa*, « *Min našāt wizārat al-awqāf* (Les activités du Ministère des *Awqāf*) », n° 6, novembre 1963, p. 73.

¹²⁰ Cité notamment par Abderrazak Guessoum (Alger, 24/06/2013), Said Chibane (Alger, 30/09/14), Mustapha Benabderrahmane (Constantine, 16/10/2014), Abdelhamid Ounissi (Constantine, 16/10/2014).

d'enseignement officiel. Il dirigea alors l'école al-Fatḥ de l'AOMA, à Sétif dans les années 1950 et était engagé dans les activités de l'Association et chez les Scouts musulmans¹²¹. Il apparaît ainsi dans des listes de volontaires pour des missions de prêche en 1954¹²². Dans l'Algérie indépendante, ce juriste fut aussi Ministre des Affaires religieuses en 1979 puis en 1986. Décrit par Achour Cheurfi comme un « traditionnaliste allié au pouvoir depuis l'indépendance bien que proche de l'islamisme »¹²³, il a un profil très proche de celui de Mawlūd Qāsim : ils ont à la fois un lien avec l'AOMA et un parcours de militant PPA-MTLD intégré au FLN. C'est la conjonction des deux qui leur donne accès à de telles fonctions, en particulier pour les Affaires religieuses.

Dans les parcours des anciens membres du Comité directeur de l'AOMA, c'est à cette même période que la justice apparaît dans leur reconversion professionnelle avec Ḥamza Būkūša. Celui-ci s'était formé dans les années 1960-1970 pour devenir juriste, comme nous allons le voir. Il fait partie de ces hommes du dernier Comité directeur de l'AOMA restés à l'arrière-plan, qui ont mené plusieurs carrières de front.

2.2 Trois hommes de l'ombre après l'indépendance : Ḥamza Būkūša, Muḥammad al-Šabbūkī et 'Abd al-Raḥmān al-Ya'lāwī

Les anciens membres du Comité directeur de l'AOMA s'étaient donc engagés, principalement, à l'indépendance dans les Affaires religieuses et l'éducation principalement. Nous avons donc consacré la plus grande partie de notre travail à ces tendances. Sur les vingt-quatre anciens membres du Comité directeur qui avaient survécu à l'indépendance, quelques-uns ont pourtant exercé d'autres activités que celles-ci. Il est intéressant de les mentionner pour ne pas réduire ces hommes à une ou deux catégories jugées plus significatives. Pour permettre de rendre compte de ces parcours singuliers, qui évoluent dans la durée, nous avons

¹²¹ FUḌALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a'lām al-iṣlāḥ fī al-Ġazā'ir* vol. 2, p. 149.

CHEURFI Achour, *La classe politique algérienne, de 1900 à nos jours*, p. 49.

M. M. « Hommage au moudjahid Mustapha Stambouli », *Le Soir d'Algérie*, 26 avril 2005. En ligne.

Url : <http://www.lesoirdalgerie.com/articles/2005/04/26/article.php?sid=22320&cid=22> Consulté le 25 juillet 2016.

¹²² *al-Baṣā'ir* (rédaction), « Déclaration de l'AOMA à propos du voyage des délégués sur tout le territoire du pays », n° 282, 27 août 1954, p. 3.

¹²³ CHEURFI Achour, *La classe politique algérienne, de 1900 à nos jours*, p. 49.

choisi quelques exemples de trajectoires individuelles, parmi les membres du Comité directeur restés moins connus que les grandes figures comme al-Ibrāhīmī, al-Madanī ou Ḥammānī.

Ḥamza Būkūša (1907-1994), discret mais omniprésent dans la direction de l'AOMA et ses sociabilités après l'indépendance, choisit par exemple, dans les années 1980, de se reconverter. Il avait débuté sa carrière postindépendance au Ministère des Affaires religieuses auprès d'Aḥmad Tawfīq al-Madanī dont il avait été très proche dans les années 1950 à la direction de l'AOMA¹²⁴. Lorsque les enseignants des écoles libres furent intégrés à la fonction publique avec leurs degrés d'ancienneté, le cheikh Ḥamza Būkūša devint professeur de littérature et langue arabe dans plusieurs lycées d'Alger, tout en participant au Conseil supérieur islamique à sa création, avant de s'en retirer. En 1967, lorsqu'un cursus de droit en arabe fut ouvert à l'Université d'Alger, il y prépara une licence, en parallèle de ses activités d'enseignant. En 1971, lorsqu'il obtint sa licence de droit, il cessa d'enseigner. Il fut recruté l'année suivante par le Ministère de la Justice comme membre conseiller de la Chambre Civile du Haut Conseil de la Magistrature¹²⁵. Il exerça également le métier d'avocat entre 1980 et 1990, année de sa retraite. Ce n'est donc pas une carrière que mena Ḥamza Būkūša, mais bien trois ou quatre, si l'on compte ses années d'enseignement et d'action avec l'AOMA, le poste aux Affaires religieuses, son activité comme enseignant et enfin comme juriste. Il faut y ajouter l'écriture, comme passe-temps, qui ponctua tous les événements de son parcours¹²⁶.

Autre homme de lettres, le cheikh al-Šabbūkī (1916-2005), auteur de l'« Appel des Ulémas de la langue arabe et de l'islam » en août 1962, écrivait des poèmes, que le Ministère des Moudjahidine publia dans un recueil en 2005¹²⁷. Il est notamment l'auteur du chant

¹²⁴ Voir chapitre 6.

¹²⁵ ŠANNŪF Suhayl (éd.), *Mā ra'aytu wa mā rawaytu, li-l-ustād al-šayḥ Šannūf Ḥamza Būkūša (Ce que j'ai vu et ce que j'ai raconté, par le professeur cheikh Ḥamza Būkūša)*, Alger, pas d'édition mentionnée, 2012, pp. 9-12.

¹²⁶ ŠANNŪF Suhayl (éd.), *Min ḥawāṭir al-šibā wa-l-šabāb wa-l-kuḥūla wa-l-mašīb, Dīwān šī'r li-l-ustād al-šayḥ Šannūf Ḥamza Būkūša (Pensées de l'enfance, de la jeunesse, de l'âge adulte et de la vieillesse, Recueil de poésie par le professeur cheikh Šannūf Ḥamza Būkūša)*, Alger, pas d'édition mentionnée, 2012, 123 p.

¹²⁷ Compte rendu d'un hommage au cheikh al-Šabbūkī, organisé par le journal Echorouq (*al-Šurūq*).

Article mis en ligne le 16 août 2013. Url : <http://www.echoroukonline.com/ara/mobile/articles/175160.html>

Consulté le 25 juillet 2016.

patriotique « *Ġazā'irunā* ». Al-Šabbūkī se consacra d'abord à l'enseignement dans sa région, dans la wilaya de Tébessa. Il fut également membre du Conseil supérieur islamique après sa création en 1966. Il occupa en parallèle des fonctions politiques qui durent être d'autant plus marquantes dans son parcours qu'elles lui permettaient de jouer un rôle d'intermédiaire entre les populations locales et la politique nationale, en tant que député de l'Assemblée nationale, président de l'Assemblée Populaire Communale (maire) de Chéria – aussi orthographiée Chréa – sa ville, dans les années 1970, et membre de l'Assemblée Populaire de la wilaya de Tébessa à la même époque¹²⁸. L'attachement au local, étudié par Fanny Colonna pour les hommes de l'Aurès, se retrouve dans ce parcours d'homme politique d'une autre région. Les activités du cheikh sont significatives de ce à quoi une formation de *'ālim* pouvait mener, et des diverses fonctions qu'elle permettait d'exercer dans l'Algérie indépendante.

Une figure à part dans le comité directeur de l'AOMA doit enfin être mentionnée. Il s'agit de son délégué en France, 'Abd al-Raḥmān al-Ya'lāwī (dates inconnues) qui revint en Algérie après l'indépendance. On sait peu de choses sur lui, sinon qu'il avait été assureur en région parisienne jusque dans les années 1950 avant de s'intégrer au Ministère des Affaires Économiques et Financières du GPRA, que dirigeait alors Ahmed Francis, pendant la guerre de libération. Il serait rentré en Algérie après l'indépendance où il « fit office de directeur de la première institution financière nationale, et vécut dans l'ombre »¹²⁹.

Ces trois figures secondaires de la direction de l'AOMA, bien que le cheikh al-Šabbūkī ait pris une ampleur politique plus importante que les deux autres, témoignent de parcours professionnels qui ne sont pas figés, qui évoluent dans le temps et qui permettent parfois de mener de front plusieurs activités. C'est une de caractéristiques de ces anciens membres de l'AOMA que d'être rompus aux activités multiples, liées à leurs engagements religieux et politiques. D'autres anciens membres poursuivirent leur carrière essentiellement à l'étranger, qu'ils y fussent nommés par le gouvernement ou qu'ils choisissent leur lieu d'installation.

¹²⁸ Compte rendu d'un hommage au cheikh al-Šabbūkī, organisé par le journal Echorouq (*al-Šurūq*).

Article mis en ligne le 16 août 2013. Url : <http://www.echoroukonline.com/ara/mobile/articles/175160.html>
Consulté le 25 juillet 2016.

¹²⁹ BURANNĀN Sa'īd, *Našāṭ ḡam'īyyat al-'ulamā' al-muslimīn al-ḡazā'iriyyīn fī Faransā, 1936-1956 (Activité de l'AOMA en France, 1936-1956)*, Alger, Dār Hūma, 2011, p. 185.

2.3 Loin de l'Algérie : des savants proches des pouvoirs politiques

Si les membres de la direction de l'AOMA avaient eu l'habitude de voyager, pour compléter leurs études dans un premier temps, puis pour défendre la cause de l'Algérie au Moyen-Orient, la plupart choisit de rentrer en Algérie à l'indépendance. Le cheikh al-Ibrāhīmī lui-même, pourtant installé au Caire depuis dix ans, bien intégré aux milieux culturels égyptiens, revint à l'automne 1962 pour œuvrer à la construction du pays. Les fonctions diplomatiques dévolues à certains, comme au cheikh al-'Abbās, les contraignirent pourtant à s'installer loin de l'Algérie pour un temps donné.

Le cheikh al-'Abbās Ibn al-Šayḥ al-Ḥusayn assumait déjà pendant la guerre les fonctions d'ambassadeur en Arabie Saoudite pour le FLN dès 1957. À l'indépendance, il fut maintenu à ce poste à Djeddah, jusqu'à sa démission en 1964¹³⁰. Diplomate, le cheikh al-'Abbās devint Conseiller auprès de la Présidence en 1964, fonction qu'il cumula avec la Présidence du Conseil supérieur islamique à partir de 1967¹³¹. Selon Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā', il était aussi à cette époque responsable de la Grande Mosquée d'Alger pour le prêche et l'enseignement¹³². Il quitta en 1973 la présidence du Conseil supérieur islamique à cause d'un « désaccord avec le rôle que voulait faire jouer le pouvoir à ce conseil » et « connut une période de semi-disgrâce durant laquelle il resta proche du cheikh Kheireddine et d'Ahmed Taleb-Ibrahimi »¹³³. En 1982, il fut nommé recteur de la Mosquée de Paris et s'installa à nouveau hors de l'Algérie jusqu'en 1989, année de son décès à Paris. Le passage intermittent, voire concomitant, de la diplomatie aux Affaires religieuses dans le parcours du cheikh al-'Abbās est significatif lui aussi des possibilités offertes aux anciens membres de l'AOMA qui s'étaient engagés dans les rangs du FLN. Son statut de savant religieux ('*ālim*) dut faciliter son insertion dans les circuits diplomatiques saoudiens, dont le Royaume créé en

¹³⁰ FUDALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a' lām al-iṣlāḥ fī al-Ġazā'ir*, vol. 2, pp. 71-75.

Sadek Sellam situe la nomination à Djeddah bien plus tard, après la démission du cheikh al-'Abbās du Conseil supérieur islamique, mais le récit autobiographique de Ghaleb Bencheikh confirme la version de Fuḍalā'. SELLAM Sadek, *La France et ses musulmans*, Paris, Arthème Fayard, Le Grand Livre du Mois, 2006, p. 273. Et BENCHEIKH Ghaleb, « Un physicien versé dans la théologie », p. 22.

¹³¹ BENKHEIRA Mohammed Hocine, « Un mufti contemporain : Aḥmad Ḥammānī (1915-).(...) », pp. 1-28.

¹³² FUDALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a' lām al-iṣlāḥ fī al-Ġazā'ir*, vol. 2, pp. 71-75.

¹³³ SELLAM Sadek, *La France et ses musulmans*, p. 273.

1932 disait n'avoir d'autre Constitution que le Coran¹³⁴. Il y a là peut-être une proximité temporaire entre le salafisme « moderniste » des Oulémas et le salafisme « puriste » des wahhabites¹³⁵.

Autre personnalité qui occupa des fonctions politiques pour organiser les affaires religieuses avant de passer dans le corps diplomatique, Aḥmad Tawfiq al-Madanī fut nommé ambassadeur en Irak, après avoir mis en place le Ministère des Affaires religieuses à l'indépendance de l'Algérie (1962-1964). Il fut chargé des relations officielles de l'Algérie avec l'Irak où il résidait, ainsi qu'avec la Turquie et l'Iran, à partir de 1966¹³⁶. Il était donc seul responsable des relations avec plusieurs pays musulmans aux options politiques très différentes : l'Irak baasiste était son point d'attache, marquant les bonnes relations de l'Algérie avec l'Irak qui lui avait envoyé de nombreux coopérants. Il était aussi chargé des relations avec la Turquie, qui avait fait le choix d'une République laïque et d'un alphabet latin pour le turc à la fin des années 1920, et avec l'Iran chiite, dont le Shah avait lancé en 1962 sa « Révolution blanche » qui visait à moderniser le pays et à libéraliser son économie¹³⁷. La politique extérieure de l'Algérie était ainsi celle d'une ouverture à l'unité musulmane. D'autres sources biographiques mentionnent le Pakistan au lieu de la Turquie et l'Iran¹³⁸.

Après 1977, il fut, en tant qu'historien, nommé Ministre délégué aux Archives ottomanes. Il n'avait effectivement pas cessé ses recherches au long de sa carrière politique et avait publié entre 1967 et 1968 deux ouvrages sur l'histoire ottomane de l'Algérie¹³⁹. En 1975, sous Valéry Giscard d'Estaing, les archives ottomanes de l'Algérie conservées en France après le rapatriement des archives coloniales à Aix-en-Provence furent restituées à

¹³⁴ LAURENS Henry, *L'Orient arabe*, Paris, Armand Colin, 1993, pp. 243-255.

¹³⁵ LAUZIÈRE Henri, « The Construction of Salafiyya : Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History », pp. 369-389.

¹³⁶ Biographie rédigée par Aḥmad Tawfiq al-Madanī lui-même entre 1977 et 1982. Mis en ligne par son petit-fils, Amine Cherif-Zahar sur la page d'accueil de son site. Url : <http://www.elmadani.org/fr/> Consulté le 25 juillet 2016.

¹³⁷ Cf. CLEVELAND William L., *A History of the Modern Middle East*, Boulder, Westview Press, 2004, pp. 275-300.

¹³⁸ CHEURFI Achour, *La classe politique algérienne, de 1900 à nos jours*, p. 245.

¹³⁹ Biographie dactylographiée rédigée par Tawfiq al-Madanī.

l'Algérie¹⁴⁰. Le gouvernement entama ensuite des négociations pour que la Turquie lui transmette copie des fonds ottomans concernant la Régence d'Alger. Celle-ci aboutit en 1998, avec la signature d'un accord officiel en 2004. Un colloque fut organisé aux Archives Nationales en 2009 pour célébrer la remise de ces archives à l'Algérie¹⁴¹. Nous savons par un article d'Abū l-Qāsim Sa'dallāh qu'il dirigeait au tout début des années 1980 la *Revue d'histoire (Mağallat al-tārīh)*, publiée à Alger¹⁴².

Aḥmad Tawfīq al-Madanī n'était pas le seul historien de l'AOMA. Les travaux de Mubārak al-Mīlī dans les années 1930 sont connus en Algérie, mais peut-être moins ceux de 'Abd al-Wahhāb Ibn Maṣṣūr à la période postcoloniale, et pour cause. Né au Maroc en 1920 et titulaire de la 'ālīmiyya de la Qarawiyyīn, ce directeur d'école libre qui marqua Nédroma de son passage¹⁴³ quitta l'Algérie pendant la guerre de libération pour rejoindre le Maroc en 1956. Proche de l'UDMA en Algérie, il appelait en pleine guerre de libération algérienne à préserver la coopération entre la France et le Maroc, ce qui lui valut l'inimitié de nombreux nationalistes algériens et marocains. Il fut pourtant introduit, après un bref passage à la Résidence générale comme auxiliaire de traduction, dans les cercles du pouvoir par l'Istiqlal, le parti indépendantiste qui prit la direction du Maroc avec le roi Muḥammad V durant les premiers temps de l'indépendance (mars 1956). Nommé membre du Cabinet royal, il devint proche du prince héritier Hassan II qui hérita du trône en mars 1961, et se fit dès lors l'historien officiel du régime marocain¹⁴⁴. Il n'en perdit pas pour autant toute relation avec l'Algérie puisque l'un de ses romans, *Qudāt al-šaraf (Les juges de l'honneur)* fut publié en

¹⁴⁰ PAUTARD André, « Algérie, l'Histoire confisquée », in LAGARDE Dominique (dir.), *Algérie, la désillusion (1962-2012)*, Paris, L'Express, 2011, 521 p.

¹⁴¹ METAOUI Fayçal, « En vertu d'un accord signé en 2004 : l'Algérie récupère une partie des archives ottomanes », *El Watan*, 14 octobre 2009. Reproduit sur le blog Nador culture.

Url : <http://nadorculture.unblog.fr/2009/10/14/lalgerie-recupere-une-partie-des-archives-ottomanes/> Consulté le 10 août 2016.

¹⁴² SA'DALLĀH Abū l-Qāsim, « Azmat ḡam 'iyyat al-'ulamā' al-muslimīn al-ḡazā'iriyyīn, sabbatambar 1954 (La crise de l'AOMA, septembre 1954) », *Mağallat al-tārīh*, 1^{er} semestre 1980, pp. 63-86.

Nous n'en savons en revanche pas plus sur la revue elle-même.

¹⁴³ GRANDGUILLAUME Gilbert, « Une médina de l'Ouest algérien : Nédroma », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 10, 1971, pp. 55-80.

¹⁴⁴ MOUHIEDDINE Abdessamad, « Benmansour, le gardien du temple », *Zamane*, mis en ligne le 23 avril 2014. Url : <http://zamane.ma/fr/benmansour-le-gardien-du-temple/> Consulté le 25 juillet 2016.

2001 par les Publications de l'Union des Écrivains Algériens, puis traduit en français par la même maison d'édition en 2002¹⁴⁵.

Parcours marqués par de hautes fonctions politiques mais aussi des activités littéraires et de recherche, retracer les trajectoires d'al-‘Abbās Ibn al-Šayḥ al-Ḥusayn, Aḥmad Tawfiq al-Madanī après les Affaires religieuses et ‘Abd al-Wahhāb Ibn Manṣūr permet de comprendre comment la formation, les affinités politiques, les engagements individuels et collectifs ont marqué les carrières des uns et des autres. Le statut de représentant de l'Algérie à l'étranger, conscient (diplomatie) ou non (le travail romanesque d'Ibn al-Manṣūr dans les dernières années de sa vie est revendiqué par les Algériens tandis que sa carrière politique est marocaine) a été confié à ces hommes en raison de divers facteurs, parmi lesquels figurait en bonne place de légitimation la participation à l'AOMA.

Au-delà des figures plus ou moins connues du Comité directeur de l'AOMA, dont on peut retracer les parcours avec d'inégales facilités, il faut imaginer les simples membres de l'Association et ses sympathisants, moniteurs ou fonctionnaires du culte, qui tentaient de trouver leurs repères dans l'Algérie indépendante, voire de tirer profit des nouvelles circonstances pour une ascension sociale rapide. Les perspectives qu'offrait le FLN à l'indépendance durent cependant s'effacer à mesure que l'idéal d'une Algérie indépendante, pleinement arabe et musulmane, laissait place à une réalité plus nuancée et aux frustrations des plus démunis.

¹⁴⁵ IBN MANṢŪR ‘Abd al-Wahhāb, *Quḍāt al-šaraf, riwāya*, Alger, Manṣūrāt ittiḥād al-kuttāb al-ğazā’ iriyyīn, 2001, 79 p. Et IBN MANṢŪR ‘Abd al-Wahhāb, *Les juges de l'honneur*, traduit par Mohamed Mokhtar Lamara, Alger, Publications de l'Union des Écrivains Algériens, 2002, 75 p.

Conclusion du chapitre 8

Les nombreux enseignants de l'AOMA se sont réinsérés après l'indépendance dans les filières qui correspondaient le mieux à leur habitus, l'enseignement religieux dans les instituts islamiques et l'enseignement général en langue arabe. Dans le cadre de ce dernier, ils durent s'adapter à des conditions de travail qui changeaient de leurs petites écoles insérées et financées localement par l'AOMA. Au sein de structures publiques, ils côtoyaient les nombreux coopérants français qui assuraient la transition de l'enseignement aux côtés des moniteurs, en cours de formation, francisants et arabisants. Les enseignants de l'AOMA avaient souvent étudié au Moyen-Orient et se sentaient ainsi plus proches des coopérants majoritairement égyptiens qui furent appelés pour compléter les maigres rangs des enseignants arabisants dans les premières années de l'indépendance. La plupart des enseignants de l'AOMA poursuivaient ainsi un parcours « ordinaire », sans être appelés à de hautes fonctions, mais dont l'importance symbolique et effective ne fit que s'accroître avec les mesures d'arabisation de l'enseignement primaire.

Les anciens membres de l'AOMA qui avaient les diplômes les plus élevés, et en particulier les membres du Comité directeur et de la Commission de l'enseignement qui comprenait les cadres de l'Institut Ibn Bādīs, furent immédiatement promus à des postes de direction, d'inspection et d'organisation. Ils furent mobilisés pour assurer la première rentrée de l'Algérie indépendante dont le gouvernement avait d'ores et déjà, et sans grande préparation, décidé d'arabiser la première année de l'enseignement primaire. Les cadres de l'Éducation nationale issus de l'AOMA contribuèrent à l'écriture des manuels de l'école publique pour les matières enseignées en arabe, et en particulier l'éducation religieuse et civique. Au-delà des appartenances, l'empreinte du discours de l'AOMA était diffusée largement dans les manuels en langue arabe produits par l'Institut Pédagogique National.

Ces enseignants et ces cadres de l'enseignement étaient souvent chargés de fonctions religieuses en dehors de l'école, ils prêchaient à la mosquée du quartier le vendredi, siégeaient au Conseil supérieur islamique à partir de 1966 ou occupaient leur temps libre à l'écriture de prose et de poésie. Parmi eux, quelques-uns eurent des parcours atypiques, ou simplement

diversifiés, comme Ḥamza Būkūša qui fut fonctionnaire du Ministère des Affaires religieuses, professeur de lycée, puis finit sa carrière comme conseiller juridique et avocat. La justice aurait pu être un domaine privilégié des Oulémas comme dans d'autres pays musulmans, mais l'organisation coloniale avait formé un corps de juristes musulmans spécialisés dans les médersas franco-musulmanes. À l'indépendance, la plupart des personnels de la justice y étaient déjà insérés avant l'indépendance. Certains des membres de l'AOMA étaient diplômés de droit, mais il paraît que peu d'entre eux s'y investirent ou purent s'y insérer avant les années 1980 à cause de la reconduction du système judiciaire français et des personnels formés avant l'indépendance, jusqu'aux réformes d'arabisation du droit (fin des années 1960-début des années 1970) et les débats autour du code de la Famille (relancés au début des années 1980), que nous étudierons plus avant dans le chapitre 10.

Malgré une tendance majoritaire à se consacrer à l'enseignement général ou religieux et aux activités d'encadrement de ces deux domaines, les anciens membres du dernier Comité directeur de l'AOMA purent donc avoir des parcours plus diversifiés, alliant rôle politique et légitimité religieuse, comme dans le cas de Muḥammad al-Šabbūkī, al-‘Abbās Ibn al-Šayḥ al-Ḥusayn ou Aḥmad Tawfiq al-Madanī, mais aussi dans des fonctions d'historien et d'écrivain (‘Abd al-Wahhāb Ibn Maṣṣūr), en Algérie et ailleurs : en Arabie saoudite, en Irak, au Maroc, en France. Cela témoigne de la reconnaissance de leurs compétences en tant qu'anciens de l'AOMA, même si leurs parcours ne se réduisent pas à cette seule appartenance et qu'il faut y ajouter un militantisme nationaliste, des relations personnelles, ou d'heureux hasards.

À l'Éducation nationale comme à la Justice, on l'a vu, le système français avait été reconduit à la hâte, dans l'attente des mesures d'arabisation prévues par les textes du FLN. Le système fut donc bilingue dans un premier temps, ce qui conduisit à des rivalités entre élites francophones et élites arabophones, comme nous allons le voir dans le chapitre 9.

Chapitre 9 : « L'idéologie de la surenchère »¹, enjeux et capital de la langue arabe en Algérie indépendante

Malgré l'évolution du cadre, du vêtement, du langage, des modes de vie qui peu à peu « aligne » l'Arabe sur les autres, son affectivité, apparemment, suit le chemin inverse. Non seulement il rejette la période coloniale, mais il ignore ou renie la continuité qui la soude à la période présente.²

En Algérie s'illustrent peut-être plus qu'ailleurs au Maghreb, à cause de la durée et de la forme particulière qu'y prit la colonisation française, les fractures culturelles autour de l'arabité dans les débats de société. Il est impossible d'évoquer l'école en Algérie indépendante sans que la question des langues ne surgisse. Les questionnements autour de l'arabisation ont alimenté des débats très vifs dans la société algérienne et qui n'ont cessé de prendre de l'ampleur. La division par groupes linguistiques entre francophones et arabophones fut entretenue politiquement et recouvrait des stratégies de placement qui ont été étudiées³. Les universités, particulièrement, furent le théâtre de ces oppositions politiques sur fond de différence de langues.

De telles oppositions doivent être resituées dans leur temps. Les années 1950 à 1970 furent celles du nationalisme arabe à son apogée, représenté par le Président égyptien Nasser. Populaire pour son rejet de deux Grands dans la Guerre froide, l'Égypte est aussi le lieu d'une production culturelle débordante, que le monde arabe dans son entier suit avec passion. Les films musicaux égyptiens sont diffusés largement, et la chanteuse Oum Kalthoum est sollicitée dans le monde entier pour donner des récitals. Cette domination culturelle et politique de l'Égypte marqua profondément les pays du monde arabe, et l'Algérie en particulier, qui avait construit avec ce pays une relation particulière au cours de la guerre d'indépendance. De nombreux dirigeants du FLN y résidèrent une grande partie de la durée

¹ BOUZAR Wadi, *La culture en question*, Alger, ENAL, 1984 (1982), p. 145.

² BERQUE Jacques, *Les Arabes d'hier et de demain*, 3^{ème} édition revue et augmentée, Paris, Seuil, 1969, p. 280.

³ GRANDGUILLAUME Gilbert, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983, 214 p.

TALEB-IBRAHIMI Khaoula, *Les Algériens et leur(s) langue(s): éléments pour une approche sociolinguistique de la société algérienne*, 2e éd., Alger, Ed. El-Hikma, 1997, 328 p.

HADDAB Mustapha, *Les intellectuels et le statut des langues en Algérie*, 536 p.

de la guerre. Après la brève union entre Égypte et Syrie au sein de la République Arabe Unie (1958-1961), le Baath se développa en Syrie et en Irak, devenant un modèle nationaliste arabe d'influence. Les étudiants algériens envoyés au Moyen-Orient pour poursuivre leurs études et servir de relais du FLN dans les pays arabes furent marqués par ces expériences et rentrèrent, avant la mutation idéologique du Baath du panarabisme vers le nationalisme, et la défaite des armées arabes contre Israël en 1967, avec leurs modèles politiques et culturels à l'indépendance. L'accent était alors mis sur l'arabité, ce qui allait de pair avec la volonté de rejeter le colonialisme et de se définir une identité propre.

La Charte d'Alger, soit l'ensemble des textes adoptés par le FLN lors du premier congrès du parti en avril 1964, rédigée en français, affirmait que le peuple algérien était un « peuple arabo-musulman ». Elle précisait toutefois dans le même paragraphe que cette appartenance excluait « toute référence à des critères ethniques » et s'opposait à « toute sous-estimation de l'apport antérieur à la pénétration arabe »⁴. Les rédacteurs du texte, issus de l'aile gauche anticléricale du FLN, voulaient ainsi affirmer une identité plurielle de l'Algérie. À côté de cet héritage arabo-musulman partagé de tous, la part berbère de la civilisation algérienne devait, dans leur esprit, être valorisée dans la constitution de l'identité algérienne. L'attachement à l'islam et sa relation intrinsèque à la langue arabe, langue du Coran, eurent une part importante dans les débats sur la berbéricité et l'arabité, notamment dans la rédaction des textes fondamentaux de la République algérienne. Le débat n'était pas nouveau, si l'on se souvient des textes d'Ibn Bādīs sur « ce que la main de Dieu a uni » (Arabes et Berbères dans une même foi musulmane), que « la main du diable ne peut séparer »⁵ au moment où la colonisation française tentait de promouvoir le « mythe berbère » ou « mythe kabyle » pour diviser et mieux contrôler les populations algériennes⁶.

⁴ *Charte d'Alger*, ensemble des textes adoptés par le premier Congrès du Parti du Front de Libération Nationale (du 16 au 21 avril 1964), Front de Libération Nationale, Commission centrale d'orientation, p. 35.

⁵ IBN BĀDĪS 'Abd al-Ḥamīd, « *Mā ġama 'athu yad Allāh, lā tufarriquhu yad al-šayṭān* (Ce que la main de Dieu a uni, la main du diable ne peut les séparer) », *Al-Šihāb*, février 1936, n° 11, réédition spéciale du Ministère des Moudjahidine à l'occasion des 45 ans de l'indépendance, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 2007, p. 605.

⁶ COURREYE Charlotte, *La langue arabe et la construction de l'algérianité pour l'Association des 'Ulamā' Musulmans Algériens (1936-1939)*, mémoire de master, sous la direction de Catherine Mayeur-Jaouen, Inalco, 2012, pp. 115-120.

DAGORN Jean-Baptiste, *Le Mouvement Culturel Berbère de Kabylie*, pp. 10-51.

Sur un plan sociologique, la division culturelle concernait l'accès aux fonctions élevées de l'État et se jouait entre francisants et arabisants, soit schématiquement entre des locuteurs formés à l'école française et influencés par la culture française d'une part, et des locuteurs formés en langue arabe et plus proches de la culture arabo-islamique d'autre part. À la division que l'on retrouvait dans les anciens protectorats entre une élite ancienne, composée par les hommes de religion, et une « nouvelle élite » francophone « de formation moderne », comme les a décrites Pierre Vermeren⁷, ou à l'opposition entre « deux systèmes de valeur »⁸, s'ajoute une rivalité entre francophones et arabophones ou entre francisants et arabisants, pour accéder au pouvoir dans l'Algérie indépendante. La volonté de revanche sur les cadres coloniaux des Algériens arabophones apparaît dans ce que Wadi Bouzar nomme une « idéologie de la surenchère »⁹. Il ne s'agit pas ici d'un problème principalement ou uniquement culturel, mais bien d'enjeux politiques.

Écrivant en 1982, Wadi Bouzar estime que la « volonté de puissance », libérée par l'indépendance, a provoqué la marginalisation et l'exclusion des « éléments les plus compétents et les plus intègres » par des « éléments médiocres et incompetents, opportunistes et arrivistes ». Pour prouver leur légitimité, ces derniers auraient eu recours à une « surenchère » qui s'explique aussi par « l'émergence ou la résurgence d'anciens et de nouveaux complexes », notamment envers l'Égypte, supposée alors centre de l'arabisme politique et de la culture arabe.

Certains éléments algériens formés au Moyen-Orient et parfois des Moyens-Orientaux eux-mêmes, insistent sur cette dite « occidentalisation » de l'Algérie. D'autres éléments d'origine européenne et notamment française, au niveau même de leurs institutions, plaident pour leur propre langue et pour leur propre culture et le maintien « privilégié » de celles-ci en Algérie.¹⁰

La révolution culturelle voulue par Boumediène dans les années 1970 aurait pu atténuer ces difficultés en unifiant les formations et les opportunités d'emploi des francisants et des arabisants. Celle-ci accentua au contraire les rivalités politiques liées aux enjeux culturels. Le champ culturel après l'indépendance « continuait de servir de terrain de lutte en même temps

⁷ VERMEREN Pierre, *La formation des élites nationales*, pp. 202-220.

⁸ GRANDGUILLAUME Gilbert, « Les débats et les enjeux linguistiques », in MAHIOU Ahmed et HENRY Jean-Robert, *Où va l'Algérie*, IREMAM / Karthala, Aix-en-Provence / Paris, 2001, p. 274.

⁹ BOUZAR Wadi, *La culture en question*, pp. 145-149.

¹⁰ BOUZAR Wadi, *La culture en question*, p. 147.

qu'il offrait un registre dans lequel les autres conflits pouvaient être exprimés » estime James McDougall¹¹. Ainsi, « beaucoup des conflits sociaux et idéologiques qui éclatèrent au début des années 1980 s'étaient développés bien en amont »¹². La définition d'une « hiérarchie sociale des langues » en lien avec le maintien des statuts sociaux de ses acteurs fut sans doute l'enjeu majeur de ces conflits. L'une des raisons de ce glissement des débats autour de la question linguistique réside pour Mustapha Haddab dans la particularité de la situation sociale algérienne :

Une situation sociale « ordinaire » serait celle dans laquelle la domination des classes et groupes sociaux dominants serait fondée sur la possession, par ces classes et groupes sociaux, des formes socialement les plus valorisées, non seulement de capital économique et social, mais aussi de capital culturel et linguistique. Il est loin d'en être ainsi dans l'Algérie actuelle, dont l'une des principales caractéristiques est, précisément, la dispersion considérable selon laquelle ces différentes formes de biens sociaux (biens économiques, biens culturels et biens linguistiques) se répartissent entre les groupes sociaux.¹³

Dans l'Algérie contemporaine, nous avons été confrontée lors de nos enquêtes à un fort présupposé selon lequel l'AOMA et ses épigones sont responsables d'une arabisation précipitée, qui aurait conduit à l'islamisation de la société et donc aux années noires de 1990. S'il est évident que les Oulémas ont encouragé et soutenu l'arabisation, cette revendication datait de la période coloniale et avait été soutenue par des mouvements nationalistes aussi divers que l'Étoile Nord-Africaine dès 1927, la Fédération des Élus dans les années 1930-40 et dans une certaine mesure le Parti communiste puisque le Congrès musulman algérien en 1936 portait la revendication de l'arabe comme langue officielle en Algérie. Le souhait de rendre à l'Algérie sa « vraie personnalité » était présente dès les premiers textes du FLN, qui n'avait pourtant pas toujours des mots tendres envers l'Association à cette époque.

La politique d'arabisation en Algérie consistait à promouvoir la langue nationale qui était une langue arabe littéraire, dans un pays dominé par les dialectes arabes et berbères et

¹¹ McDOUGALL James, « Culture as War by Other Means : Community, Conflict, and Cultural Revolution, 1967–1981 ».

¹² McDOUGALL James, « Culture as War by Other Means : Community, Conflict, and Cultural Revolution, 1967–1981 ».

¹³ HADDAB Mustapha, *Les intellectuels et le statut des langues en Algérie*, p. 507.

dont une élite avait étudié en langue française. Arabisation signifiait d'abord alphabétisation : 9 Algériens sur 10 à l'indépendance étaient analphabètes dans les deux langues¹⁴. Au recensement de 1954, 7% de la population des Français musulmans savaient lire et écrire le français (soit 1 homme sur 10 et 1 femme sur 30). 5% des Français musulmans pratiquaient la seule langue française. Les Algériens alphabétisés en langue arabe représentaient moins de 3% de la population. L'Algérie comptait donc statistiquement moins de lettrés en langue arabe que de lettrés en français en 1962. À la veille de l'indépendance, sur deux millions d'enfants scolarisables, 750 000 allaient à l'école française, alors même que les réformes de 1944 puis 1948 et le Plan de Constantine pendant la guerre d'indépendance avaient largement renforcé la scolarisation des Français musulmans¹⁵.

Difficulté supplémentaire, le développement de l'instruction dans l'Algérie indépendante coïncida avec une croissance exceptionnelle de la population et des effectifs de la population d'âge scolaire¹⁶. La croissance démographique fait passer le nombre de Français musulmans de plus de six ans de 6,5 millions en 1954 à 9,4 millions d'Algériens en 1966¹⁷. L'effort de scolarisation fut immense. Les taux de scolarisation en 1966 étaient de 56,80% pour les garçons et 36,9% pour les filles entre 6 et 14 ans. Ils passèrent à 80,8% et 59,6% en 1977, soit de 47,2% en 1966 à 70,4% en 1977 pour l'ensemble des enfants scolarisés.

Parmi les enfants à scolariser et les adultes à alphabétiser, environ 19% étaient berbérophones selon le recensement de 1966¹⁸. Le nombre de berbérophones avait reculé au cours de la période coloniale : en 1860, les berbérophones représentaient un tiers des « personnes résidant en Algérie » selon une enquête administrative d'A. Hanoteau (1814-1897)¹⁹. À titre de comparaison, au Maroc, les berbérophones représentaient alors la moitié de la population marocaine. La population berbérophone était déjà très faible en Tunisie. Sans disposer de statistiques sur les locuteurs des différents parlers arabes algériens, on peut

¹⁴ KATEB Kamel, *École, population et société en Algéri*, p. 54.

¹⁵ KATEB Kamel, *Le système éducatif dans l'Algérie coloniale (1833-1962)*, Alger, APIC éditions, 2014, p. 177.

Cf. GERIN Alexandre, *Des médersas coloniales aux lycées franco-musulmans (1944-1958)*, non-paginé.

¹⁶ KATEB Kamel, *Le système éducatif dans l'Algérie coloniale (1833-1962)*, p. 177.

¹⁷ KATEB Kamel, *Le système éducatif dans l'Algérie coloniale (1833-1962)*, p. 171.

¹⁸ KATEB Kamel, *Le système éducatif dans l'Algérie coloniale (1833-1962)*, pp. 166-167.

¹⁹ KATEB Kamel, *Le système éducatif dans l'Algérie coloniale (1833-1962)*, pp. 166-167.

toutefois remarquer qu'ils n'étaient pas forcément avantagés par le choix d'une langue nationale arabe, puisqu'ils n'étaient qu'une infime minorité à être formés en langue arabe littéraire. En conséquence de ces réalités, la langue de diffusion de l'information officielle resta le français pendant au moins une décennie après l'indépendance. Les institutions ne furent réellement arabisées qu'à partir des années 1980. Seule la radio diffusait dès 1963 des émissions en parlers arabes et berbères algériens, en plus des programmes en arabe littéral et en français.

Ces préalables rappelés, il s'agit donc d'explorer plus avant le rôle des anciens membres de l'Association des Oulémas dans l'arabisation de l'Algérie, et dans les mouvements qui liaient dès les années 1960 ce processus d'arabisation à une réislamisation de la société algérienne, acculturée par la colonisation française.

I. L'arabisation : l'œuvre des Oulémas ?

Dès le mois d'août 1963, l'Algérie accueillait officiellement le Congrès des Enseignants Arabes à Alger. Le précédent s'était tenu à Beyrouth en août 1962 et comptait déjà des représentants algériens, qui avaient soumis à la discussion l'arabisation de l'Algérie. Aux discours de clôture, succédant au secrétaire de l'Union des Enseignants arabes, l'Égyptien Sa'īd al-'Aryān (1905-1964), le Ministre 'Abd al-Raḥmān Ibn Ḥamīda (Benhamida) affirmait que l'Algérie était et resterait « la terre de rencontre de nos frères arabes », qu'il remerciait pour « leurs préoccupations [au sujet] de l'enseignement et de l'éducation en Algérie »²⁰. Avec Boumediène, la politique d'arabisation fut accélérée. Son Ministre de l'Éducation était Ahmed Taleb-Ibrahimi, qui prit ses fonctions en juillet 1965. En appliquant et dirigeant la politique d'arabisation, il répondait aux exigences du FLN qui l'avait inscrite très tôt dans les textes programmatiques. Il satisfaisait aussi l'engagement des Oulémas, conduits par son père (mort en mai 1965), pour le développement de la langue arabe en Algérie.

1.1 Des conceptions concurrentes de l'arabisation au Maghreb : la méthode du cheikh al-Ibrāhīmī face à ses voisins maghrébins

Les discours et les actes de l'AOMA pour faire vivre la langue arabe et la religion musulmane en Algérie pendant la colonisation ont marqué le mouvement national. Outre les écoles développées sur tout le territoire, des cadres de l'AOMA participaient à l'Académie de la Langue arabe du Caire (al-Ibrāhīmī et plus tard, al-Madanī). C'est en tant qu'Oulémas algériens qu'ils furent invités au Congrès d'arabisation qui se tint à Rabat en 1961, sur une initiative marocaine et sous l'égide de la Ligue arabe. Prévenu trop tard et malade, le cheikh al-Ibrāhīmī ne put s'y rendre. Il adressa une lettre aux congressistes pour leur apporter son point de vue sur la question de l'arabisation, bien qu'il ne eût pas été en mesure « de rédiger une étude détaillée des recherches traitant de l'arabisation pour le Congrès »²¹.

²⁰ *Al-Chaâb*, « Clôture du congrès des enseignants arabes », 13 août 1963, n° 280, p. 1 et 3.

²¹ AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr, « *Ilā mu'tamar al-ta'rib bi-l-Ribāṭ* (À l'intention du Congrès de l'arabisation à Rabat) », *Āṭār al-Imām Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī*, vol. 5 (1954-1964), pp. 260-267.

Cette lettre est en réalité un manifeste pour l'éducation et l'arabisation, dans la continuité de ce que les Oulémas avaient mis en place dans leurs écoles. Le cheikh commence par présenter sa réaction spontanée à la réception de l'invitation : « Je me suis d'abord dit : Quel besoin avons-nous d'arabiser puisque nous sommes Arabes ? » Le cheikh fit pourtant l'effort de rédiger plusieurs pages, qui font de cette lettre un véritable programme d'arabisation. Après avoir dressé le constat des maux liés à la colonisation, al-Ibrāhīmī propose ensuite de procéder non seulement à l'enrichissement du vocabulaire arabe pour permettre l'arabisation des sociétés, mais d'arabiser intégralement et en premier lieu l'enseignement primaire, au moment où les enfants acquièrent leurs compétences linguistiques.

Il soulève ainsi en introduction l'opposition entre le processus qui « rend arabe une chose, que ce soit un sens (*ma'nā*) ou une discipline (*mādda*), ou bien un humain », *al-ta'rīb* (arabisation), et celui qui consiste à nier la culture de l'autre comme l'a fait la colonisation française, qui imposa sa propre langue et nia la langue arabe, processus qu'il qualifie de *tahrīb* (destruction). Plus loin, il évoque les nombreuses « blessures » laissées par la colonisation : « l'indépendance des Arabes ne sera achevée que par l'arabisation de leurs langues, de leurs pensées, de leurs préoccupations et de leurs consciences, de tout ce que les Arabes possèdent comme caractéristiques et comme valeurs morales ». Le but de ce rappel est évidemment de contrer les discours qui feraient de l'arabisation une nouvelle colonisation, par l'imposition d'une langue qui n'était pas la langue maternelle des Algériens, qu'ils soient arabophones ou berbérophones. Le cheikh al-Ibrāhīmī se doit de prendre ces précautions puisqu'il va développer toute une argumentation visant à faire de l'arabisation un bouleversement culturel total, et non pas seulement linguistique.

L'arabisation des langues et des mots eux-mêmes est pour lui une arabisation partielle (*al-ta'rīb al-ğuz'ī*). L'arabisation totale (*al-ta'rīb al-kullī*), quant à elle, comprend la première mais va jusqu'à « l'adoption des mœurs arabes » (*al-taḥalluq bi-aḥlāq al-'arab*), expression qui fait écho à la formule « *al-taḥalluq bi-aḥlāq al-nabī* » (l'adoption des mœurs du Prophète). « Ce que j'ai reçu concernant l'organisation de vos travaux montre que vous visez la première [l'arabisation de la langue et du vocabulaire]. Nous vous suivons en cela [...] ». Le cheikh rappelle que les Syriens, puis les Égyptiens ont engagé un tel processus bien avant

l'Afrique du Nord²². « Ils nous ont précédés, nous devons apprendre d'eux, les imiter et suivre leurs pas. »

Chers frères congressistes,

Tout ceci est l'arabisation urgente [...] mais ce qu'il faut après cela, [...] c'est l'arabisation de l'école primaire et de ses enfants, l'arabisation de l'enseignement, l'unification de ses méthodes, de ses livres, à tous les niveaux conformément à l'esprit de la langue arabe (*rūḥ al-'arabiyya*). La sélection des livres est la base de l'arabisation.

Al-Ibrāhīmī, fort de son expérience personnelle d'enseignement et des évolutions pédagogiques de l'AOMA, donne ensuite une liste d'ouvrages à titres d'exemple, dont l'enseignement primaire aurait besoin pour que les enfants se forment en arabe. Sur le modèle proposé par Ibn Sīdah (m. 1066), dans *Kitāb al-Muḥaṣṣaṣ*, dictionnaire qui n'organisait pas les termes selon l'ordre alphabétique mais selon leur sens (*'alā l-ma'ānī*)²³, le cheikh recommande de débiter avec les manuels *Kifāyat al-mutaḥafīz* (al-Ağdābī, m. 1077), et *al-Alfāz al-kitābiyya* (al-Hamadānī, m. 932) grâce auxquels les enfants apprennent à nommer les parties de leur corps en arabe *fushḥā*, avant de passer aux choses et aux comportements de l'environnement quotidien.

L'ouvrage *al-Alfāz al-kitābiyya* est constitué de petits chapitres thématiques, comme « le retour de voyage (*bāb al-ruḡū' min al-safar*) », « le repentir (*bāb al-tawba*) », ou « la gaieté (*bāb al-bašāša*) », qui mêlent ainsi les aspects moraux et pratiques dans l'apprentissage de la langue et de la lecture. Une attention particulière est portée à l'utilisation de synonymes dans cet ouvrage²⁴. L'édition que nous avons consultée montre que les pères jésuites de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth éditaient et utilisaient ce manuel écrit au X^eme siècle dans leurs écoles au Liban au XIX^eme siècle, dans le cadre de leurs activités missionnaires

²² SULEIMAN Yasir, *Arabic Language and National Identity*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 2003, pp. 162-197.

²³ MEHREN A.F., « Aperçu sur les ouvrages lexicographiques de la langue arabe récemment publiés en Orient », *Recueil de travaux d'érudits, offert à Mgr Charles de Harlez*, Leyde, Brill, 1896, p. 199.

AL-TĀLBĪ Muḥammad, *al-Muḥaṣṣaṣ li-Ibn Sīdah, dirāsa, dalīl*, Tunis, al-Maṭba'a al-'Aṣriyya, 1956, 192 p.

CABANELAS Dario, « El "Mujassas" d'Ibn Sida de Murcia, primer diccionario d'Ideas afines en el Occidente musulmán », *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos, Sección Árabe-Islam*, vol. 10, 1961, pp. 7-36.

²⁴ BAALBAKI Ramzi, *The Arabic Lexicographical Tradition, From the 2nd/8th to the 12th/18th Century*, Leyde, Brill, 2014, p. 206.

dirigées principalement envers les chrétiens d'Orient²⁵. Cette corrélation est significative de l'influence des manuels utilisés en Orient dans le sillage de la Nahḍa par les différents types d'enseignement, qui cherchaient des méthodes modernisées pour enseigner la langue arabe dans le cadre du développement de l'imprimerie et des réformes de l'enseignement public. Petit à petit, explique le cheikh al-Ibrāhīmī à propos des deux livres cités, les élèves deviennent capables de lire de petits traités de langue sans difficultés. Les règles de grammaire peuvent alors suivre.

Évoquer un programme d'arabisation revenait à définir les méthodes d'enseignement de l'Algérie indépendante. Le cheikh al-Ibrāhīmī proposait donc des manuels correspondant à une méthode d'enseignement de la lecture qu'il préconisait. Au vu de ce que nous venons de développer, cette méthode d'apprentissage était proche des méthodes de lecture dites globales, qui firent l'objet de débats pédagogiques et politiques en France et aux États-Unis dans les années 1960-1970, et reviennent régulièrement sur le devant de la scène lors de réformes de l'enseignement²⁶. Ces débats opposaient, de façon schématique, lecture syllabique, associée à des milieux conservateurs, classés à droite, et lecture globale, associée aux pédagogues de gauche²⁷. Au-delà des clivages partisans, il s'agit d'une conception

²⁵ AL-HAMADĀNĪ 'Abd al-Raḥmān, *Kitāb al-Alfāz al-Kitābiyya*, Beyrouth, Imprimerie des Pères jésuites de Beyrouth, 1885, 339 p.

Les écoles jésuites missionnaires développées au Liban dans les années 1860 procuraient aux enfants une instruction religieuse, en langue arabe, et leur apprenaient la lecture et parfois l'écriture dans cette même langue. Cf. VERDEIL Chantal, *La mission jésuite du Mont-Liban et de Syrie. (1830-1864)*, Paris, Les Indes savantes, 2011, 504 p.

²⁶ Quelques exemples des années 2000 : Circulaire du 3 janvier 2006, n°2006-003, et conférence de presse sur la lecture du Ministre de l'Éducation nationale, Gilles de Robien, du 05/01/2006. En ligne.

Url: <http://www.education.gouv.fr/cid813/conference-de-presse-sur-la-lecture.html>

GOIGOUX Roland, « Apprentissage de la lecture : opposer méthode syllabique et méthode globale est archaïque », *Le Monde.fr*, mis en ligne le 31.12.2013.

Url : http://www.lemonde.fr/idees/article/2013/12/31/apprentissage-de-la-lecture-depassons-l-opposition-archaique-entre-methode-syllabique-et-methode-globale_4341366_3232.html

Ou encore, dans un magazine féminin en ligne, rubrique « Enfants » : « Quelle est la meilleure méthode pour apprendre à lire ? », *JournalDesFemmes.com*, mis en ligne le 26/09/13.

Url : <http://www.journaldesfemmes.com/maman/enfant/methode-de-lecture.shtml>

²⁷ KRICK Geneviève, REICHSTADT Janine, TERRAIL Jean-Pierre., *Apprendre à lire – La querelle des méthodes*, Paris, Gallimard, 2007, 144 p.

politique de l'accès aux textes par l'apprentissage de la lecture : la lecture comme technique (déchiffrer un code, associer des lettres pour produire des sons) ou la lecture comme culture (comprendre et interpréter ce qu'on lit). Le cheikh était au courant de ces débats puisqu'il y fait allusion en quelques mots dans son texte : « Curieusement, l'enseignement européen aujourd'hui suit pour l'enseignement des langues une méthode très proche de celle d'al-Ağdābī et al-Hamaḍānī »²⁸.

La langue arabe comme élément de culture au Maghreb

Dans le contexte maghrébin, en 1961, cette conception affirmait aussi l'utilisation de la langue comme élément de la culture arabe, que l'Association des Oulémas revendiquait depuis ses débuts pour l'Algérie. Si l'Algérie était particulièrement touchée par ces questions de définition de soi, les pays qui avaient acquis l'indépendance avant elle, comme l'Égypte (fin du protectorat britannique en février 1922), la Tunisie et le Maroc (mars 1956) qui lui sont proches, avaient connu ces mêmes questionnements quant à la langue parlée ou aux langues parlées, à la langue « nationale » et à sa place dans la société.

On retrouve au Maghreb postcolonial le processus d'une réflexion entamée en Égypte dès la fin du XIX^{ème} siècle autour de la langue arabe, pivot essentiel de la construction politique nationale. Un Anglais avait provoqué en Égypte en 1893 des débats nourris en donnant une conférence sur la place de l'arabe dialectal à l'Azbakiyya Club du Caire²⁹. Son intervention influença Salāma Mūsā (1887-1958), qui voyait dans les années 1930 l'arabe littéral comme la cause du retard intellectuel et technique de l'Égypte³⁰. Plutôt que

CHARTIER Anne-Marie et HÉBRARD Jean, « Chronique « histoire de l'enseignement ». Méthode syllabique et méthode globale : quelques clarifications historiques », *Le français aujourd'hui*, 2/2006, n° 153, pp. 113-123.

²⁸ AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr, « *Ilā mu'tamar al-ta'rīb bi-l-Ribāṭ* (À l'intention du Congrès de l'arabisation à Rabat) », *Āṭār al-Imām Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī* (*Ceuvres de l'imam Mohamed Bachir Ibrahim*), vol. 5 (1954-1964), édité par Ahmed TALEB IBRAHIMI, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1997, p. 264.

²⁹ SULEIMAN Yasir, *Arabic Language and National Identity*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2003, p. 185.

³⁰ Voir l'article qu'il consacre à cette conférence « *al-Luġa al-fuṣḥā wa-l-luġa al-'āmmiyya wa-ra'y al-sīr Wilkūks* (La langue éloquente et la langue dialectale selon Sir Willcocks) », publié dans *al-Yawm wa-l-ġad*, Le Caire, Salāma Mūsā li-l-našr wa-l-tawzī', 1928, pp. 71-78.

d'entreprendre une réforme de la langue littéraire, comme la proposait son contemporain Aḥmad Luṭfī al-Sayyid (1872-1963), Salāma Mūsā était partisan de se départir complètement de l'arabe éloquent, allant même jusqu'à envisager le passage à l'alphabet latin, sur le modèle de la Turquie d'Atatürk³¹. Sans aller jusque de tels extrêmes, Ṭaha Ḥusayn, qui avait étudié à la Sorbonne, publia en 1955 un article intitulé « *Bayna l-fuṣṣḥā wa-l-‘āmmiyya* », qui défendait une simplification de l'arabe *fuṣṣḥā* pour la rendre accessible au plus grand nombre. En Algérie, de tels débats apparaissaient dans la presse réformatrice de langue arabe, comme en témoigne un article paru en 1936, écrit par un membre de l'AOMA, Abū l-‘Abbās Aḥmad b. al-Hāšimī : il y défendait une conception totale de la langue arabe comme un arbre dont le tronc serait l'arabe littéral et les branches ses différents parlers³².

La langue nationale s'imposa dès les indépendances au Maghreb comme la langue littéraire, dans les trois pays du Maghreb. Cette langue de culture leur permettait de se rattacher à l'ensemble culturel arabe dans lequel les nationalistes avaient construit leurs luttes nationales. Rappelons que les nombreux coopérants arabes qui furent mobilisés pour l'enseignement dans les pays du Maghreb étaient principalement Égyptiens, Syriens et Irakiens, soit issus des foyers du panarabisme et de l'idéologie nationaliste arabe et baasiste, bien que, nous l'avons vu, de nombreux enseignants égyptiens appartenaient plutôt aux Frères musulmans.

Au Maroc, la politique d'arabisation précipitée de Muḥammad al-Fāsī et de l'Istiqlāl fut rapidement contrée par l'émergence d'un parti politique « à assise berbère », le Mouvement Populaire³³. Ce mouvement intervint régulièrement en faveur de la langue berbère, dans les débats sur l'éducation en particulier, comme en 1967 où son Conseil national affirma son appui à l'arabisation tout en réclamant aussi « l'enseignement de la langue berbère, qui est celle de nos aïeux »³⁴. Loin de revendications séparatistes qui ont pu

³¹ MŪSĀ Salāma, *The Education of Salāma Mūsā*, traduit de l'arabe par L.O. Schuman, Leyde, Brill, 1961, p. 231.

³² COURREYE Charlotte, « Une défense de la langue arabe dialectale dans un journal de l'Association des Oulémas algériens en 1936 : démontrer l'unicité de la langue arabe par la richesse de ses parlers », *Arabica*, vol. 63, n° 5-6, 2016, pp. 494-531.

³³ GRANDGUILLAUME Gilbert, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, p. 146.

³⁴ GRANDGUILLAUME Gilbert, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, p. 87.

voir le jour plus tard au Maroc et en Algérie³⁵, le mouvement berbère marocain des années 1960-70 au Maroc ne rejetait pas la politique d'arabisation mais demandait une reconnaissance des langues berbères parce que le berbère et l'arabe étaient « indissociables »³⁶. Des Oulémas marocains revendiquaient une conception totale de l'arabisation et ils publièrent, avec des intellectuels, un manifeste en mai 1970 pour protester contre le bilinguisme resté prépondérant au Maroc et pour demander « l'arabisation de l'enseignement à toutes les étapes et à tous les niveaux, sa généralisation, et la marocanisation des cadres »³⁷.

Le cheikh al-Ibrāhīmī, lui aussi, recommandait en 1961 pour l'Algérie une immersion linguistique totale : « Il est sage à ce stade que les enseignants ne prononcent pas de mots étrangers devant eux pour ne pas perturber leur apprentissage, un seul mot peut saper tout le travail »³⁸. Immersion linguistique que le cheikh Ibn Bādīs pratiquait déjà avec les élèves dont la langue maternelle était le berbère (kabyle ou chawi) dans ses leçons à Sīdī al-Aḥḍar de Constantine dans les années 1920-30³⁹. Avec les enfants arabophones (c'est-à-dire locuteurs de dialecte arabe à la maison), il aurait cependant montré une certaine souplesse puisqu'ils « parlaient déjà l'arabe »⁴⁰.

³⁵ ROLLINDE Marguerite, « Le mouvement amazighe au Maroc : défense d'une identité culturelle, revendication du droit des minorités ou alternative politique ? », *Insaniyat*, n° 8, 1999, pp. 63-70.

En Algérie, le « Printemps noir » déclenché en 2001 par des émeutes et leur répression violente en Kabylie vit la fondation d'un Mouvement pour l'Autonomie de la Kabylie (MAK), devenu Mouvement pour l'Autodétermination de la Kabylie et dirigé jusqu'en 2010 par Ferhat Mehenni, qui revendique la création d'un État kabyle autonome.

³⁶ GRANDGUILLAUME Gilbert, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, p. 92.

³⁷ GRANDGUILLAUME Gilbert, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, p. 87.

Une reproduction de cette déclaration des oulémas et intellectuels marocains en 1970, issue d'une source imprimée non référencée, est disponible en ligne sur un site partisan qui dénonce « l'holocauste de l'enseignement et de l'amazighité au Maroc ».

Url : http://www.amazighworld.org/arabic/news/index_show.php?id=4192 Consulté le 20 juillet 2015.

³⁸ AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr, « *Ilā mu'tamar al-ta'rib bi-l-Ribāṭ* (À l'intention du Congrès de l'arabisation à Rabat) », *Āṭār al-Imām Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī*, vol. 5 (1954-1964), p. 264.

³⁹ COLONNA Fanny, *Les Versets de l'invincibilité*, p. 324. Entretien avec Si 'Amor Durdur, Batna, août 1985.

⁴⁰ COURREYE Charlotte, « Une défense de la langue arabe dialectale (...) », pp. 494-531.

La multiplication des langues parlées comportait pour le cheikh al-Ibrāhīmī le risque que l'élève ne maîtrise plus aucune langue. Il convient selon lui d'attendre l'enseignement supérieur pour introduire les langues étrangères, une fois que l'élève maîtrise parfaitement sa propre langue. Le cheikh utilise pour la désigner l'expression « *luġatunā l-aṣlī* », ce qui renvoie aux choix de l'Algérie indépendante de nommer l'enseignement religieux *al-ta'īm al-aṣlī*, traduit officiellement par « Enseignement originel »⁴¹. Dans le secondaire, poursuit-il, il serait possible d'intégrer quelques mots étrangers, dans des domaines spécialisés comme la médecine ou la chimie si cela était nécessaire. Les élèves élargiraient également leurs connaissances grammaticales. L'élocution et le discours complèteraient cette formation, avec la lecture de livres « courts mais éloquents » (dans une langue *fuṣḥā*). Pour mener à bien cette politique d'arabisation de l'enseignement du primaire au supérieur, il est évidemment nécessaire de se doter d'enseignants arabisés (*mu'arrab*). Il ne précise pas si ces enseignants arabisés doivent être recrutés puis formés, ou recrutés déjà formés. Cela relève de la responsabilité des gouvernements et des ministères de l'Éducation, explique-t-il. Ce fut en réalité le problème majeur de la politique d'arabisation en Algérie.

Le développement du socialisme à l'indépendance de l'Algérie, tendait à opérer une arabisation d'ordre technique, qui séparait l'islam de la question de la langue, et s'attachait principalement à définir un vocabulaire adapté et à diffuser des connaissances élémentaires de la langue arabe dans un premier temps. Cette politique était déjà à l'œuvre dans une certaine mesure en Tunisie en 1961, puisque le Ministre de l'Éducation Nationale tunisien, Maḥmūd Mas'adī, partisan du bilinguisme, avait lancé une réforme en 1958 qui visait à arabiser l'enseignement primaire et à produire des manuels « selon une pédagogie moderne » tout en supprimant l'enseignement coranique⁴². En 1968, le ministre suivant revint sur cette réforme pour rétablir le français à l'école primaire⁴³. L'arrivée de Muḥammad Mzālī (Mohamed Mzali ; 1925-2010) au Ministère de l'Éducation nationale tunisien rapprocha toutefois les politiques éducatives tunisienne et algérienne autour de la notion d'authenticité (*aṣāla*), nous y reviendrons.

⁴¹ Voir le chapitre 7.

⁴² GRANDGUILLAUME Gilbert, « L'arabisation au Maghreb », *Revue d'Aménagement linguistique*, p. 5.

⁴³ GRANDGUILLAUME Gilbert, « L'arabisation au Maghreb », *Revue d'Aménagement linguistique*, p. 5.

Pour terminer, la lettre programmatique du cheikh al-Ibrāhīmī présentait en réalité sa conception de l'identité nationale algérienne. Il la termine par un retour à l'arabisation « totale » évoquée dans les premières pages, qui correspond à l'arabisation des savoirs mais aussi des valeurs liées aux Arabes : leur héroïsme, leur générosité, leur fidélité sont quelques-unes des valeurs citées par al-Ibrāhīmī. C'est à ce moment, dans la conclusion, que la conception religieuse prend le pas sur la conception nationaliste arabe dans le discours du cheikh :

Ce type d'arabisation totale doit être entrepris par des groupes de prêcheurs de mosquées et de prédicateurs, par une campagne de plumes arabes musulmanes, qui s'accordent tous sur une même tonalité (*nağama*), qui est que l'islam a arabisé tous ses fidèles par l'appartenance à cette religion, que celui qui parle arabe est arabe, et que l'Arabe n'est arabe que s'il porte en lui l'héritage des qualités innées et des valeurs des Arabes.⁴⁴

Cette lettre du cheikh al-Ibrāhīmī donne ainsi en quelques pages tout le programme d'éducation des Oulémas. Il y conjugue une arabité de langue à une arabité liée à l'appartenance à l'islam, qu'il décrit comme intrinsèquement complémentaires. Il se positionne ainsi contre des discours de l'époque qui, on l'a vu, prônaient une dissociation entre islam et arabité, inspirés par la doctrine baathiste, qui tendait à l'origine à faire de l'islam l'un des éléments culturels fondamentaux de l'identité arabe, et non son seul fondement⁴⁵.

L'arabisation, ou la nécessité de rénover la langue arabe : l'exemple d'Aḥmad Laḥḍar-Ġazāl

Al-Ibrāhīmī s'opposait aussi, ce faisant, à la conception qui fut pourtant le fondement de la réflexion sur l'arabisation en Algérie, qui était celle du Marocain Aḥmad Laḥḍar-Ġazāl (Ahmad Lakhdar-Ghazal ; 1917-2008), qui était de mère algérienne et avait enseigné en

⁴⁴ AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr, « *Ilā mu'tamar al-ta'rīb bi-l-Ribāṭ* (À l'intention du Congrès de l'arabisation à Rabat) », *Āṭār al-Imām Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī*, vol. 5 (1954-1964), p. 266.

⁴⁵ 'AFLAQ Michel, « *Ma'ālim al-qawmīyya al-taqaddumīyya* (Les traits du nationalisme progressiste) », discours prononcé en 1960, in *Fī sabīl al-ba'ṭ* (*Dans la voie du Baath*), 20ème éd., Beyrouth, Dār al-Ṭalī'a li-l-Ṭibā'a wa al-Našr, 1978 (1959), p. 186. Cité par TAHA Zakaria, *Le problème de la laïcité à travers l'expérience du parti Baath en Syrie*, thèse sous la direction de Olivier Roy et Tayyeb Tizini, EHESS, 2012, n. p., p. 71.

VALTER Stéphane, *La construction nationale syrienne*, Paris, Éditions du CNRS, 2002, pp. 36-58.

Voir à ce sujet PIERRET Thomas, *Baas et islam en Syrie*, Paris, PUF, 2011, 329 p.

Algérie entre 1950 et 1953. Agrégé d'arabe de la République française et inventeur d'un système de typographie arabe dans les années 1950, Lakhdar-Ghazal fut un des spécialistes de l'arabisation aux indépendances et après. Il était le directeur de l'Institut d'Études et de Recherches sur l'Arabisation créé en 1960⁴⁶. C'est précisément lui qui avait organisé le Congrès de l'arabisation à Rabat, et qui en avait rédigé l'avant-projet qui est discuté par al-Ibrāhīmī dans sa lettre.

L'année qui suivit le Congrès pour l'arabisation de Rabat de 1961, Lakhdar-Ghazal fut chargé par le gouvernement algérien de rédiger un rapport sur les conditions de l'arabisation de l'Algérie. Il y développa ses propositions d'arabisation verticale (par matières), horizontale (par années d'enseignement) ou ponctuelle⁴⁷. L'arabisation verticale, qu'il promut lui-même pour le Maroc sans succès, consistait à arabiser les différentes disciplines l'une après l'autre, tandis que l'arabisation horizontale consistait à arabiser toutes les disciplines, année après année, en commençant par les petites classes. L'arabisation ponctuelle quant à elle concernait toutes les matières, mais dans certains établissements ou certaines classes seulement.

Sa réflexion portait principalement sur le vocabulaire : c'est par la rénovation de l'arabe qu'il entendait créer les conditions d'une arabisation généralisée. Sa conception de l'arabisation correspond donc en tout point à ce que le cheikh al-Ibrāhīmī décrit comme une première étape, une arabisation partielle. Tous deux membres de l'Académie de langue arabe du Caire, ils étaient bien informés des projets de réforme que cette institution avait entreprise de longue date. Cette réforme de la langue arabe se doublait au Caire d'une volonté de réforme de l'écriture arabe. Dès 1933, l'Académie avait lancé des appels à concours pour moderniser l'écriture arabe. Les projets novateurs de l'Égyptien Maḥmūd Taymūr en 1951 ou du Syrien Ḥālīd b. Muḥammad al-Farāg en 1952 ont ainsi alimenté les réflexions d'Ahmad Laḥḍar-Ġazāl, qui présenta lui-même un projet en 1958 pour renouveler l'écriture arabe et la typographie. Il « présente un alphabet applicable à l'imprimerie », l'un des projets les plus

⁴⁶ Conférence de Faouzi Lakhdar-Ghazal sur son père, Ahmed Lakhdar-Ghazal, lors de la journée d'études qui s'est déroulée à l'Institut National des Langues et civilisations Orientales (INALCO) à Paris, le 15 juin 2015, pour l'ouverture de l'exposition « *Typographiae Arabicae* » à la Bibliothèque Universitaire des Langues et Civilisations (BULAC), organisée dans le cadre du premier Congrès du Groupement d'Intérêt Scientifique (GIS) Moyen-Orient et Mondes Musulmans (7-9 juillet 2015).

⁴⁷ GRANDGUILLAUME Gilbert, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, p. 93.

poussés de son temps⁴⁸. Le typographe Roberto Hamm estimait en 1975 que ce projet n'était pas applicable techniquement parce qu'encore trop ancré dans une logique calligraphique mais il marqua une étape décisive vers une réforme de l'écriture arabe d'imprimerie.

Le discours du cheikh al-Ibrāhīmī en 1961 tranchait ainsi avec les choix de l'Algérie tout juste indépendante qui mena une politique symbolique d'arabisation, appuyée sur le rapport fourni par Ahmad Lakhdar-Ghazal, tout en limitant la place de l'islam dans la société par un contrôle étroit et un discours assumé d'émancipation du carcan religieux. Le choix du FLN de confier cette question cruciale d'abord à un spécialiste marocain témoigne d'abord des options politiques du FLN, qui se garda de confier l'arabisation aux Oulémas à l'indépendance et lui préféra les méthodes d'un agrégé de la Sorbonne, prônant un enseignement de l'arabe distinct de l'islam. Il témoigne aussi des liens forts entre Algérie et Maroc, qui existaient déjà grâce à la ville de Fès, où de nombreux lettrés algériens avaient étudié à la Qarawiyyīn⁴⁹, et s'étaient renforcés pendant la guerre de libération.

À partir de juin 1965 et de la prise de pouvoir par Boumediène, en revanche, « l'arabisation devient une option politique clairement énoncée et [...] théoriquement haussée au niveau des principaux objectifs de la Révolution, représentant avec l'enseignement l'une de ses dimensions culturelles. »⁵⁰ Le Ministre de l'Éducation Nationale, Ahmed Taleb-Ibrahimi, propre fils du cheikh al-Ibrāhīmī, reprit la distinction de Lakhdar-Ghazal entre arabisation horizontale, verticale et ponctuelle dans son exposé sur l'arabisation en Conseil des Ministres en 1966⁵¹. C'est le modèle de l'arabisation ponctuelle qui fut choisi dans un premier temps. Elle rompait certes « pour un temps, l'unité de l'École algérienne », mais permettait des ajustements à petite échelle avant l'arabisation intégrale⁵². La politique du gouvernement entendait conjuguer l'arabisation comme exigence politique et technique, et l'arabisation comme retour aux sources, liée au patrimoine arabo-musulman de l'Algérie.

⁴⁸ HAMM Roberto, *Pour une typographie arabe : contribution technique à la démocratisation de la culture arabe*, Paris, Sindbad, 1975, pp. 63-66.

⁴⁹ HELLAL Amar, *Le mouvement réformiste algérien*, p. 254.

⁵⁰ SOURIAU Christiane, « La politique algérienne de l'arabisation », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, année 1975, Paris, Éditions du CNRS, 1976, pp. 363-401.

⁵¹ Exposé du Ministre Ahmed Taleb-Ibrahimi devant le Conseil des Ministres le 4 août 1966, in *Discours du Ministre de l'éducation nationale, Tome 1 : 1965-1966*, Blida, Imprimerie nationale algérienne, pp. 110-126.

⁵² TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *De la décolonisation à la révolution culturelle (1962-1972)*, p. 100.

1.2 Authenticité et arabité : la révolution culturelle de Boumediène

L'association qui est faite généralement en Algérie entre la politique d'arabisation de Boumediène et sa revalorisation des Oulémas dans la politique algérienne se justifie par l'adhésion du Président aux idées défendues par le cheikh al-Ibrāhīmī en 1961. Son discours sur l'authenticité doit être étudié en regard de cet héritage revendiqué de l'AOMA en Algérie. Des études ont été consacrées à cette quête de l'authenticité (*al-aṣāla*), notamment celle de Luc-Willy Deheuvels qui étudia en 1991 la revue *al-Aṣāla* du Ministère des Affaires religieuses algérien éditée en 1971 et 1981⁵³. Ce thème de l'authenticité devint en effet dans les années 1970 un des slogans du pouvoir algérien. Il était associé à l'ouverture (*al-tafattuh*), et devait symboliser à la fois l'ancrage civilisationnel de l'Algérie, et sa modernité.

Avant même le développement de ces discours officiels dans les années 1970, l'idée d'une authenticité, d'une culture fondamentale de l'Algérie était présente en 1961 chez le cheikh al-Ibrāhīmī. Le thème fut repris dès 1966 par le Ministre de l'Éducation Nationale, le fils du cheikh, Ahmed Taleb-Ibrahimi. Par la révolution culturelle, Boumediène entendait fonder le « redressement révolutionnaire » sur l'authenticité et la modernité. C'était le thème de la conférence d'ouverture de l'année universitaire prononcée en français par le Ministre Ahmed Taleb-Ibrahimi en novembre 1966 :

Cette défense de notre personnalité, cette quête de l'authenticité doit être l'un de nos soucis majeurs, car de même qu'il y a des règles pour semer, pour planter, pour greffer, de même il y a des règles pour assurer un développement harmonieux dans le domaine culturel ou technique. Si une connaissance insuffisante de nos mœurs peut éloigner bien des gens des règles de vie de notre société, une meilleure connaissance de nos traditions ramène à une plus juste compréhension de nos devoirs et de nos droits. Rappelons-nous le mythe d'Antée : il n'était fort que rivé au sol. [...]

Ai-je besoin d'ajouter que ce souci de l'authenticité ne signifie en aucune manière je ne sais quel conservatisme et encore moins un retour en arrière ? Bien au contraire, nous

⁵³ DEHEUVELS Luc-Willy, *Islam et pensée contemporaine en Algérie*, 305 p.

TURIN Yvonne, « La culture dans "l'authenticité et de l'ouverture" (...) », pp. 97-105.

McDOUGALL James, « Culture as War by Other Means: Community, Conflict, and Cultural Revolution, 1967–1981 ».

sommes plus que jamais attachés à l'option scientifique et technique qui, de nos jours, est la condition de l'évolution et du progrès.⁵⁴

Ce concept d'authenticité prenait place dans un contexte de bouleversement politique où le pouvoir avait été pris par la force. Il s'agissait de légitimer ce pouvoir par un retour aux valeurs partagées dans la lutte contre la colonisation et à la personnalité algérienne. L'arabisation en était le point névralgique.

Jacques Berque relevait dans *Langages arabes du présent* en 1980, l'importance de la notion d'*Aṣl, uṣūl* dans le monde arabe : « ce qui paraît caractéristique de l'Islam arabe, ce n'est pas, comme on le dit trop souvent, l'ubiquité du sacré, mais l'investissement de la totalité sociale par des *uṣūl* »⁵⁵. Le holisme islamique décrit par Berque ne dépend donc pas tant du sacré que du patrimoine, des fondements moraux et spirituels de l'islam comme référence sociale, soit un ensemble de valeurs. C'est ce que l'on retrouve dans un discours du Ministre de l'Éducation Nationale tunisien Muḥammad Mzālī à Alger en 1971. Grande figure d'intellectuel bilingue et homme politique tunisien, formé au Collège Sadiki de Tunis et diplômé de philosophie de la Sorbonne à Paris, Muḥammad Mzālī occupa de nombreux postes au sein du gouvernement tunisien à partir de 1968. Il fut Ministre de l'Éducation de 1969 à 1980, date à laquelle il est nommé Premier Ministre. Il partageait avec Alger la conviction d'un Maghreb dont la culture arabe et musulmane constituait le fondement :

Puisqu'il faut porter nos désirs sur ce que Dieu nous réserve dans l'autre vie sans oublier pour autant la part qui nous est dévolue de cette vie présente (*al-dunyā*) et puisqu'il est nécessaire et vital, pour nous, de réaliser un développement équilibré (*al-tanmiya al-mutawāzina*) et une renaissance totale (*al-nahḍa al-šāmila*) et de construire les esprits, et en particulier des générations montantes de façon nouvelle, moderne, fidèle à ce que nous sommes (*li-dātinā*) et venant renforcer nos composantes fondamentales (*arkāninā al-asāsiyya*), il nous faut aborder la question de l'authenticité et de l'ouverture (*al-aṣāla wa l-tafattuh*).

[...] Oui, il n'y a aucun développement global (*tanmiya šāmila*), aucun épanouissement, aucune issue au retard (*al-taḥalluf*), aucune indépendance politique, aucune autonomie

⁵⁴ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *De la décolonisation à la révolution culturelle*, p. 39.

⁵⁵ BERQUE Jacques, *Langages arabes du présent*, édition revue et augmentée, p. 372.

économique sans qu'il y ait en même temps inviolabilité de la pensée (*manā' a fikriyya*) et indépendance culturelle.⁵⁶

L'authenticité culturelle était nécessaire face aux idéologies importées, comme le marxisme ou le libéralisme, et l'alliance d'un développement économique rapide avec une conscience de l'identité nationale devait permettre aux jeunes États indépendants de se réaliser. Ce discours officiel était donc partagé par les dirigeants tunisiens, bien que la mise en œuvre de ces principes ait été différente d'un pays à l'autre⁵⁷.

Le Ministre de l'Éducation Nationale, Ahmed Taleb-Ibrahimi, met en œuvre le projet du FLN d'arabisation de l'Algérie

La nomination d'anciens membres, enseignants ou de descendants de cadres de l'AOMA par le Président Boumediène était un signe : manifeste pour Ahmed Taleb-Ibrahimi que nous évoquions, elle fut aussi remarquée pour al-'Arbī Sa'dūnī nommé aux Affaires religieuses entre 1965 et 1970 ou Muḥammad al-Mīlī (Mohamed El-Mili), le fils de Mubārak al-Mīlī et époux de la fille d'al-'Arbī al-Tabassī, nommé au Ministère de l'Information en 1970. On attribua donc aux épigones de l'Association la politique d'arabisation accélérée dans les années 1970. C'est effectivement sous Ahmed Taleb-Ibrahimi que fut décidée l'arabisation complète, à terme, de l'administration algérienne.

⁵⁶ MZĀLĪ Muḥammad, « *al-Aṣāla wa l-tafattuḥ* (L'authenticité et l'ouverture) », conférence donnée par le Ministre de l'Éducation Nationale tunisien au printemps 1971 à Alger, reproduit et traduit par Maurice Borrmans, dans la revue de l'Institut Pontifical d'Études Arabes et d'Islamologie (PISAI), *Études arabes*, 1972, n° 32, pp. 48-83.

La traduction présentée est la nôtre, qui modifie celle de Maurice Borrmans pour rester plus proche du texte arabe.

⁵⁷ Muḥammad Mzālī mit, en tant que Premier Ministre, davantage en avant le « retour aux sources » que « l'authenticité et l'ouverture » dans les années 1980. Il tenta en 1981 de mettre en place la fermeture des restaurants pendant le Ramadan et l'interdiction de l'alcool, mais, contrairement à la politique algérienne de 1976, cette circulaire fut immédiatement annulée par le Président Bourguiba.

ABBASSI Driss, *Entre Bourguiba et Hannibal, identité tunisienne et histoire depuis l'indépendance*, Paris / aix-en-Provence, Karthala / IREMAM, 2005, p. 88.

CAMAU Michel et GEISSER Vincent (dir.), *Habib Bourguiba, la trace et l'héritage*, Paris, Karthala, 2004, p. 146.

Dès 1964, le gouvernement FLN avait été décidé l'arabisation de la première année de l'enseignement primaire (à raison de sept heures puis quinze heures par semaine), puis des licences de droit et de philosophie à l'Université (1967). Ahmed Taleb-Ibrahimi voulut, deux ans après sa nomination, poursuivre cette politique. Il soumit au gouvernement le projet d'arabisation de la deuxième année d'enseignement primaire, au Conseil des Ministres du 10 août 1967⁵⁸. Il y présenta son évaluation des premiers résultats de l'arabisation et mit « en relief les faiblesses apparues, liées essentiellement à la médiocrité du niveau atteint »⁵⁹. Les causes en étaient selon lui l'insuffisance du volume horaire consacré à l'arabe, le manque de qualification des enseignants, et l'absence de continuité de ces enseignements après la première année. « Ces contre-performances [risquaient] d'apparaître, à tort, comme une preuve de l'inefficacité d'un enseignement en arabe. »⁶⁰ Au sein même du gouvernement, la politique d'arabisation ne faisait pas l'unanimité, si l'on en croit les mémoires d'Ahmed Taleb-Ibrahimi. La séance vit ainsi une « levée de boucliers » s'opposer au projet d'arabisation de la deuxième année d'enseignement primaire⁶¹. Un seul ministre sur les six présents soutenait Ahmed Taleb-Ibrahimi à ce Conseil des Ministres. Il n'en donne pas le nom dans ses mémoires mais il reconnut dans ses entretiens avec Ahmed Mansoor pour al-Jazeera en 2012 qu'il s'agissait d'al-' Arbī Sa'dūnī, le Ministre des Habous⁶². L'appartenance commune à l'héritage de l'AOMA explique les vues politiques convergentes des deux hommes. L'intervention de Houari Boumediène, qui était favorable à l'arabisation de la deuxième année de primaire, imposa finalement ce projet au Conseil des Ministres.

Ce qui est curieux, conclut Ahmed Taleb-Ibrahimi dans le chapitre de ses mémoires qu'il consacre à l'Éducation nationale, c'est que les adversaires de l'arabisation m'imputent en bloc tout ce qui concerne l'arabisation comme si j'étais le responsable de ce secteur depuis l'indépendance et jusqu'à la fin du siècle.

⁵⁸ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol. 2, p. 39.

⁵⁹ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol. 2, p. 39.

⁶⁰ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol. 2, p. 39.

⁶¹ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol. 2, p. 39.

⁶² Entretiens télévisés avec Ahmed Mansoor sur al-Jazeera, 2012. Disponibles en intégralité en ligne sur Youtube, sur la chaîne Al Jazeera Arabic. Url : <https://www.youtube.com/user/aljazeerachannel>

Retranscription de l'épisode 6 en ligne : <http://www.aljazeera.net/home/print/0353e88a-286d-4266-82c6-6094179ea26d/a5764b69-3369-4142-bcb4-d0d853c0c108> Consulté le 30 juin 2016.

Il rappelle que le projet présenté en Conseil des Ministres en août 1967 fut le seul qu'il conduisit complètement dans ce domaine. Il faut y ajouter, pendant son mandat, une ordonnance du Président datée du 26 Avril 1968 qui rendait obligatoire, pour l'année 1971 la connaissance de la langue nationale pour tous les fonctionnaires et assimilés⁶³. Et son rôle enfin, à la direction de la Commission de l'éducation, de la formation et de la culture du FLN à partir de janvier 1980, au sein de laquelle Gilbert Grandguillaume relève que « dès février, [il] annonce un plan national d'arabisation de l'administration, du secteur économique et de la recherche scientifique »⁶⁴.

Ahmed Taleb-Ibrahimi n'a pourtant pas tort lorsqu'il se défend d'avoir été « seul responsable de ce secteur depuis l'indépendance » : ce sont d'autres cadres du FLN qui menèrent l'arabisation au moment de son climax des années 1970 et orientèrent cette politique vers une généralisation accélérée. Celle-ci commençait par l'arabisation de la fonction publique et des universités. Curieusement, dans ces mêmes années, « il était courant de dire et d'écrire qu'il n'y avait pas de politique d'arabisation en Algérie » déclarait Christiane Souriau lors d'une table-ronde, semblant suggérer le désintérêt de ses contemporains, ou leur cécité vis-à-vis de cette question⁶⁵. Les années 1970 furent pourtant bien celles de l'accélération de cette politique.

*1971 : « année de l'arabisation »*⁶⁶

La politique d'arabisation fut poursuivie et accentuée à partir de 1970, soit après un remaniement ministériel qui fit passer Taleb-Ibrahimi à la Culture et l'Information et remplaçait le Ministère de l'Éducation par deux ministères : celui de l'Enseignement Primaire et Secondaire, et celui de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique.

⁶³ Ordonnance n° 68-92 du 26 avril 1968, *Journal Officiel de la République Algérienne*, n° 36 du 3 mai 1968, p. 350.

⁶⁴ GRANDGUILLAUME Gilbert, « Les débats et les enjeux linguistiques », in MAHIOU Ahmed et HENRY Jean-Robert, *Où va l'Algérie*, IREMAM / Karthala, Aix-en-Provence / Paris, 2001, p. 279.

⁶⁵ SOURIAU Christiane, « L'arabisation au Maghreb », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, année 1984, vol. 23, Paris, Éditions du CNRS, 1986, p. 94.

⁶⁶ SOURIAU Christiane, « L'arabisation en Algérie », in Centre de Recherches et d'Études sur les Sociétés Méditerranéennes (CRESM), *Introduction à l'Afrique du Nord contemporaine*, Aix-en-Provence / Paris, IREMAM / CNRS, 1975, p. 386.

Abdelkrim Benmahmoud (‘Abd al-Karīm Ibn Maḥmūd ; m. 2013) prit la tête du premier tandis que le second était dirigé par Mohamed Seddik Benyahia (Muḥammad al-Ṣiddīq Ibn Yaḥyā ; 1932-1982) de 1970 à 1977, qui était auparavant à l’Information. Les gouvernements successifs poursuivirent cette dynamique, sans pour autant appartenir tous au courant des Oulémas. L’enjeu de l’arabisation, s’il avait toujours été un cheval de bataille de l’AOMA, la dépassait largement dans les années 1970.

En 1971, Boumediène entamait une politique nationaliste réaffirmée. Tandis qu’il annonçait le 24 février 1971 la nationalisation du pétrole algérien, pour libérer l’économie de l’emprise des sociétés françaises, cette même année fut « l’année de l’arabisation » par excellence⁶⁷. De nombreuses sections arabisées furent créées dans les facultés, comme celui de la Faculté de droit et de sciences économiques de Constantine, le 21 octobre 1970⁶⁸. Le fils du cheikh Sa‘īd Ṣālḥī, Arazqī Ṣālḥī (Arezki Salhi) participa à la création de la section arabisée de la faculté de droit⁶⁹. L’arabisation de l’enseignement universitaire fut officiellement généralisée en août 1971⁷⁰. L’application de l’ordonnance de 1968 fit l’objet d’une précision quant aux niveaux attendus en décembre 1970, puis de plusieurs ordonnances et circulaires tout au long de l’année 1971 pour définir la nature et les modalités des examens en langue arabe pour les fonctionnaires. Les mesures étaient précisées au fur et à mesure des difficultés et expériences rencontrées sur le terrain. L’arrêté interministériel de décembre 1970, dont le texte figure en annexes, fixait le programme d’enseignement pour l’obtention du « certificat de succès » qui conditionnerait dès le 1^{er} janvier 1971 les avancements et promotions dans la fonction publique⁷¹.

⁶⁷ SOURIAU Christiane, « L’arabisation en Algérie », in Centre de Recherches et d’Études sur les Sociétés Méditerranéennes (CRESM), *Introduction à l’Afrique du Nord contemporaine*, Aix-en-Provence / Paris, IREMAM / CNRS, 1975, p. 386.

⁶⁸ Arrêté du 21 octobre 1970, *Journal Officiel de la République Algérienne*, n° 98 du 24 Novembre 1970, p. 1114.

⁶⁹ MOORE Clement Henry, *Combat et solidarité étudiantins, L’Ugema (1955-1962)*, Alger, Casbah, 2010, p. 493.

⁷⁰ Arrêté du 25 août 1971, *Journal Officiel de la République Algérienne*, n° 78 du 24 Septembre 1971, p. 1016.

⁷¹ Arrêté interministériel du 12 février 1970, *Journal Officiel de la République Algérienne*, n° 106 du 22 Décembre 1970, p. 1231-1233.

Les cours d'initiation à la langue arabe dans ce programme étaient constitués dans un premier temps d'alphabétisation, soit d'apprentissage de la lecture et de l'écriture (consonnes, voyelles, lettres solaires et lunaires), en resituant les lettres apprises dans des mots liés aux modules de vocabulaire thématiques ciblés, suivant le manuel rédigé par le Centre national d'alphabétisation. Outre la géographie de l'Algérie et les jours et les mois, les thèmes précisés étaient par exemple « réalisations de l'Algérie indépendante », « l'autogestion » ou encore « l'administration »⁷². La méthode d'apprentissage de la lecture était donc un mixte de lecture syllabique et globale. Les cours de consolidation quant à eux commençaient à aborder la grammaire et approfondissaient le vocabulaire (industrie, agriculture, service public, voyages ou santé figurent parmi les thèmes de ce niveau). Les cours de perfectionnement terminaient le programme avec pour mission « d'enrichir, autant que possible, le vocabulaire administratif des élèves ». Il s'agissait donc d'une arabisation technique, destinée à permettre aux fonctionnaires débutants en arabe de se débrouiller dans les situations quotidiennes, avant qu'ils puissent à très long terme réellement rédiger et travailler uniquement en langue arabe. Il s'agissait visiblement surtout pour le fonctionnaire de montrer sa bonne volonté et son adhésion aux valeurs de la nation.

Ces programmes d'arabisation et la démocratisation de l'enseignement supposaient l'édition massive d'ouvrages en arabe. Des manuels d'abord, mais aussi des journaux et une littérature accessible en langue arabe qui permette d'entretenir la pratique de la lecture chez les élèves, une fois les programmes d'alphabétisation achevés. Le volontarisme politique se trouva face à des obstacles techniques. L'impression en arabe se développait lentement, seules quelques imprimeries capables de composer en langue arabe existaient à l'indépendance. À Alger et à Constantine surtout, elles avaient servi à imprimer la presse en langue arabe, notamment celles de l'AOMA, mais aussi les manuels en langue arabe des lycées franco-musulmans de la période coloniale. En Algérie comme dans le monde arabe, la question de l'édition en arabe posait des difficultés techniques liées à des choix politiques, comme l'expliquait Roberto Hamm en 1975 :

La culture est réservée aux "lettrés" qui perpétuent une domination ; l'accès en est fermé aux classes populaires pour lesquelles il faudrait, par exemple, des textes simples,

⁷² Sur le modèle de celui que nous avons évoqué à propos de l'alphabétisation dans les mosquées, dans le chapitre 7.

modernes, nombreux et voyellés, dont le coup est exorbitant dans les circonstances présentes.⁷³

Il soulignait les effets de la colonisation culturelle et économique qui poussaient parfois les dirigeants à faire le choix d'adopter « directement une écriture étrangère techniquement élaborée. L'Algérie avait des raisons pratiques de maintenir l'édition de ses documents officiels en langue française, elle cherchait aussi à se doter des outils techniques pour réaliser cette démocratisation de l'enseignement⁷⁴ ».

Si l'arabisation de l'enseignement primaire et moyen était lancée par les décisions de 1971, l'Université ne dépendait plus, quant à elle, du même ministère. Entre 1974 et 1977, 'Abd al-Ḥamīd Mahrī, (Abdelhamid Mehri ; 1926-2012), secrétaire général de l'Enseignement Primaire et Secondaire (1970-1976) et Président de la Commission de l'arabisation créée en 1969, décida une série de dispositions qui devaient favoriser l'insertion des candidats arabisés dans l'Université, que ses responsables étaient moins prompts à arabiser que dans l'enseignement primaire et moyen. 'Abd al-Ḥamīd Mahrī procéda à l'arabisation des anciennes Écoles normales, devenues Instituts de technologie de l'éducation. Une École normale supérieure arabisée fut créée à Bouzaréah, qui devait permettre, selon Gilbert Grandguillaume, de contourner l'ENS de Kouba qui dépendait de l'Université. L'équipe enseignante de cette ENS arabisée, recrutée en 1974, était composée uniquement d'Irakiens, et devait former de futurs professeurs du secondaire. Les candidats « étaient considérés comme admis aux épreuves écrites du CAPES, sans avoir à présenter le concours, obligation imposée au contraire à leurs collègues de l'ENS de Kouba. »⁷⁵ Le modèle français des concours de CAPES et agrégation fut donc reconduit dans les premières années de l'Algérie indépendante. La priorité à l'Institut pédagogique national fut donnée à l'arabe, pour l'impression des manuels scolaires. Les « directeurs de l'Éducation », anciens inspecteurs d'académie, furent autorisés par une circulaire à arabiser les sections bilingues « quand ils n'avaient pas d'enseignants bilingues »⁷⁶. Ceux-ci tendaient à se raréfier en raison de la faveur accordée aux sections arabisées dans la formation des maîtres et des professeurs.

⁷³ HAMM Roberto, *Pour une typographie arabe*, pp. 13-14.

⁷⁴ Voir à ce sujet le cas de l'imprimerie al-Ba't, dans le chapitre 11.

⁷⁵ GRANDGUILLAUME Gilbert, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, p. 101.

⁷⁶ GRANDGUILLAUME Gilbert, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, p. 101.

Parmi les grandes figures qui menèrent cette politique, ‘Abd al-Ḥamīd Mahrī fut « l’agent actif » de l’arabisation⁷⁷. Militant PPA-MTLD originaire de la région de Constantine, Mehri fut Ministre des Affaires sociales du GPRA entre 1958-1960, alors que Aḥmad Tawfiq al-Madanī était chargé des Affaires culturelles. Des documents du fonds d’archives personnelles qu’il a déposées aux Archives nationales algériennes en 1994⁷⁸ (fait assez rare pour être mentionné) montrent qu’il était en contact personnel avec plusieurs membres de l’AOMA pendant la guerre d’indépendance. Il correspondait par exemple de façon amicale avec Muḥammad al-Manṣūrī al-Ġasīrī, inspecteur des écoles de l’AOMA dans les années 1940-50 et représentant du FLN à Damas en janvier 1962⁷⁹. Ainsi, sans être membre de l’AOMA, Abdelhamid Mehri, militant nationaliste du Constantinois, avait certainement déjà avant la guerre des réseaux de sociabilités communs avec les Oulémas, qui trouvèrent leurs prolongements dans l’Algérie indépendante. Il n’en reste pas moins que c’est bien un militant PPA-MTLD/FLN qui a mené la politique d’arabisation décisive des années 1970-1976, et non un ancien membre de l’AOMA comme on le pense généralement.

En janvier 1972, Abdelhamid Mehri publia dans le quotidien français *Le Monde diplomatique* un plaidoyer pour l’arabisation, dans le cadre d’un dossier consacré aux dix ans de l’indépendance de l’Algérie. Son article résume les grandes lignes du discours gouvernemental sur l’arabisation des années 1970.

[...] Arabiser, expliquait-il, n’est pas seulement le refus d’un passé ou la recherche d’un autre. Arabiser, c’est surtout préparer l’avenir et construire une société meilleure pour les hommes.⁸⁰

À plusieurs reprises, Mehri répondait dans cet article aux réserves émises dans *Le Monde* en janvier 1971 par Jean Déjeux (1921-1993), prêtre de la congrégation des Pères Blancs, spécialiste de littérature maghrébine et conservateur de la bibliothèque du Centre d’études

⁷⁷ GRANDGUILLAUME Gilbert, « L’arabisation au Maghreb », *Revue d’Aménagement linguistique*, pp. 15-40.

⁷⁸ SOUFI Fouad, « Les archives algériennes en 1962 : héritage et spoliation », *Insaniyat*, n° 65-66, juillet-décembre 2014, pp. 211-237.

BADJADJA Abdelkrim, *Confessions d’un archiviste algérien*, vol. 1, Paris, Société des Écrivains, 2008, 417 p.

⁷⁹ Archives nationales algériennes, Fonds Abdelhamid Mehri, DZ AN 1X/002/242. Lettre de Muḥammad al-Manṣūrī al-Ġasīrī à ‘Abd al-Ḥamīd Mahrī, 12 janvier 1962, Damas (en arabe).

⁸⁰ MEHRI Abdelhamid, « La langue arabe reprend sa place », *Le Monde diplomatique*, janvier 1972, p. 32.

diocésain d'Alger de 1966 à 1981⁸¹. L'article de Jean Déjeux, intitulé « Enseignement : l'arabisation est une œuvre de longue haleine », soulignait les progrès de l'arabisation mais aussi ses difficultés, parmi lesquelles le temps long dans lequel s'inscrivait le processus d'arabisation, les conséquences psychologiques et le décalage entre langue maternelle, dialecte arabe ou berbère, et langue nationale⁸². À sa remarque sur le fait qu'« aucun sondage d'opinion, aucune enquête scientifique et méthodique, n'ont été tentés par un organisme officiel auprès d'un large public pour savoir ce que celui-ci pense de l'arabisation », Mehri répondait :

Si les responsables algériens ne l'ont pas fait, ce n'est pas par méconnaissance des méthodes scientifiques. Mais l'attachement du peuple algérien à sa langue nationale est suffisamment connu pour ne pas nécessiter un quelconque sondage.

Il réaffirmait ainsi la nécessité idéologique d'une langue nationale arabe qui soit, comme dans les autres pays arabes décolonisés, un registre soutenu et modernisé de la langue arabe, qui se surajoutait aux différents parlers algériens.

On observe dans cet échange différé entre Jean Déjeux et Abdelhamid Mehri deux conceptions qui sont toujours en présence en Algérie aujourd'hui, celle qui, sans nier l'existence de la langue parlée, estime qu'il faut un registre de langue élevé pour la langue nationale, et celle qui estime que la langue nationale devrait être la langue maternelle des Algériens⁸³. Ces débats ne sont pas propres à l'Algérie mais traversent toutes les sociétés qui ont mené des politique d'arabisation depuis l'Égypte jusqu'au Maroc et à la Tunisie dans les années 1950⁸⁴.

⁸¹ Jean Déjeux est l'auteur de nombreux ouvrages de référence sur la littérature maghrébine de langue française, parmi lesquels DÉJEUX Jean, *Littérature maghrébine de langue française : introduction générale et auteurs*, Sherbrooke, Naaman, 1973, 493 p. ou DÉJEUX Jean, *Situation de la littérature maghrébine de langue française : approche historique approche critique bibliographie méthodique des œuvres maghrébines de fiction 1920-1978*, Alger, Office des Publications Universitaires, 1982, 271 p.

⁸² DÉJEUX Jean, « Enseignement : l'arabisation est une œuvre de longue haleine », *Le Monde*, 24-25 janvier 1971, p. 16.

⁸³ COURREYE Charlotte, « Une défense de la langue arabe dialectale (...) », pp. 494-531.

⁸⁴ Pour approfondir ces questions, quelques ouvrages parmi l'importante littérature consacrée aux débats linguistiques autour de la langue arabe et de la pluriglossie :

SULEIMAN Yasir, *Arabic Language and National Identity*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 2003, 280 pages.

Abdelhamid Mehri reprend la question des parlers, pour mieux développer son argumentation en faveur de l'arabisation. Si l'arabe littéral n'est pas la langue maternelle des Algériens, ce qu'il reconnaît volontiers, elle ne l'est pas plus que le français qui avait pourtant pris cette place prépondérante dans la société, et jusqu'aux plus hauts sommets de l'État, avant les réformes :

Mais la langue française n'est pas la langue des Algériens, et continuer à la leur imposer à l'école et dans la vie n'aura pas seulement pour résultat d'entraver l'expansion de l'arabe littéraire, mais aussi d'étouffer les parlers populaires, qu'ils soient d'origine arabe ou d'origine berbère.

En retournant l'argument, Mehri va jusqu'à accuser la langue française « d'étouffer les parlers populaires ». On retrouve ici une argumentation développée dans les années 1930 à propos du « charabia » linguistique qui résulterait d'un contact trop étroit et indifférencié entre les parlers arabes et les langues étrangères, que ce soit le français en Algérie, ou l'anglais en Égypte⁸⁵.

À la fin de son article, destiné à la presse française, Mehri rappelait toutefois que l'arabisation n'était pas menée contre la France et que ses coopérants étaient toujours nécessaires en Algérie. L'arabisation selon lui, permettait de repenser la place du français en Algérie, non pas de l'écarter complètement et immédiatement :

[...] il faut d'abord rappeler que toutes les prises de position des responsables algériens envisagent pour la langue française une place largement confortable même dans un système d'éducation et de formation complètement arabisé.

Ces débats qui se prolongeaient par voie de presse de l'autre côté de la Méditerranée montrent à quel point, même dans la politique d'arabisation conçue comme l'ultime phase de

HAERI Niloofar, *Sacred language, ordinary people: dilemmas of culture and politics in Egypt*, New York, Palgrave Macmillan, 2003, 200 p.

LAROUCSI Foued, « La diglossie arabe revisitée. Quelques réflexions à propos de la situation », *Insaniyat*, n° 17-18, 2002, pp. 129-153.

MILLER Catherine, « Évolution des pratiques, évolutions des représentations? Petit retour sur le débat autour de la valorisation de la *darija* au Maroc », communication présentée au Séminaire LACNAD-IREMAM, « *Langues de l'Afrique du Nord (berbère/arabe maghrébin) : Statut juridique vs statut réel. Évolutions récentes, là-bas et ici* », 11 mars 2014, Aix en Provence, à paraître. L'auteur l'a mis à disposition sur sa page *Academia*, <https://univ-amu.academia.edu/CatherineMiller>.

⁸⁵ COURREYE Charlotte, « Une défense de la langue arabe dialectale (...) », pp. 494-531.

décolonisation de l'Algérie, la France était présente. Si « l'originalité de l'arabisation à l'algérienne par rapport aux options tunisiennes et marocaines [était qu'elle] os[ait] en effet remettre en cause le caractère statique du rôle respectif des langues française et arabe », les Algériens se situaient encore par rapport à la France et à sa culture scolaire (concours, niveaux, inspections) lorsqu'ils cherchaient à créer les conditions pour couper tout lien avec elle et sa culture dans l'Éducation nationale⁸⁶.

Comme Abdelhamid Mehri, d'autres arabisants ou bilingues, qui n'étaient pas issus de l'AOMA, défendirent et menèrent cette politique d'arabisation. Ils la considéraient comme un idéal national et une possibilité d'évolution sociale pour les Algériens qui n'avaient pas reçu d'éducation française ou bilingue pendant la colonisation. Parmi les plus connus, le Ministre Mawlūd Qāsim Nayt Bulqāsim (Mouloud Kacem Naït Belkacem ; né en 1927), qui remplaça al-'Arbī Sa'dūnī aux Affaires religieuses est souvent perçu comme un membre du courant « Oulémas », en raison de sa politique à la tête du Ministère et de sa proximité avec d'anciens cadres de l'Association. Son parcours ne croisa pourtant l'histoire de l'AOMA que lors de son passage dans l'école al-Tarbiya wa l-ta'lim de la Kalāa de Béni Abbès (village de Kabylie dans la wilaya de Béjaïa que Ibn Bādīs qualifia de « *qala'at al-sunna* », « citadelle de la tradition prophétique »⁸⁷) entre 1944 et 1946. Il mit lui-même ce passage en avant comme une étape décisive dans sa formation⁸⁸. Son séjour à Tunis à partir de 1946 le lia davantage aux étudiants du MTLD avec lesquels il milita encore lorsqu'il poursuivit ses études au Caire en 1949-1950. La lutte nationale au Caire favorisait les échanges entre les différents mouvements, ce qui explique les influences multiples revendiquées par Mawlūd Qāsim. Mustapha Haddab voit toutefois en lui une des causes de la baisse d'influence de l'AOMA au gouvernement, il évoque sa « volonté de réduire les anciens membres de l'Association des Ulémas, et ceux qui étaient proches d'eux, à une composante parmi d'autres de l'ensemble des groupes sociaux qui pouvaient avoir vocation à participer à la gestion de l'espace religieux »⁸⁹. Malgré cette distance, tout comme Malek Bennabi, Mawlūd Qāsim fait partie des personnalités qui sont fréquemment assimilées à l'AOMA dans les ouvrages et articles de

⁸⁶ SOURIAU Christiane, « L'arabisation au Maghreb », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, p. 94.

⁸⁷ TĀĤĪ Ismā'īl, *Mūlūd Qāsim Nāyat Bulqāsim, niqāluhu al-siyyāsī wa naẓaratuhu li-l-hawiyya al-ğazā'iriyya, 1927-1992 (Mūlūd Qāsim Nāyat Bulqāsim, son combat politique et sa vision de l'identité algérienne, 1927-1992)*, Alger, Dār Hūmah (éditions Houma), 2014, p. 45.

⁸⁸ TĀĤĪ Ismā'īl, *Mūlūd Qāsim Nāyat Bulqāsim*, pp. 45-46.

⁸⁹ HADDAB Mustapha, *Les intellectuels et le statut des langues en Algérie*, p. 211.

vulgarisation, parce qu'ils ont tous deux défendu la personnalité arabe et musulmane de l'Algérie.

La politique d'arabisation, si elle s'inscrivait dans le programme de l'AOMA, ne fut donc pas le seul fait d'anciens membres de l'Association. Elle résultait d'un programme établi par le FLN dès les premières rencontres programmatiques pendant la guerre d'indépendance, et qui devait être encore développé avec la Charte nationale de 1976. Le rôle crucial d'héritiers de l'AOMA, et de personnalités dont les affinités avec les Oulémas étaient connues ou revendiquées, conduisit à une identification abusive entre arabisation et Oulémas dans l'Algérie contemporaine.

Les conséquences de cette politique ne furent cependant pas toutes favorables aux anciens membres de l'AOMA puisque l'enseignement religieux en langue arabe qu'ils avaient mis en place dès l'indépendance, devenu officiellement « Enseignement originel » en 1970, fut intégré à l'Éducation Nationale lors de l'arabisation accrue de celle-ci, qui rendait inutile un double système éducatif en langue arabe. Paradoxalement, l'arabisation causa donc aussi le mécontentement de membres de l'ancien Comité directeur de l'AOMA en 1977.

La Charte nationale de 1976 et l'intégration de l'Enseignement originel dans l'Éducation Nationale : la volonté d'union et les divisions socio-culturelles

La Charte nationale, présentée au débat public fin avril 1976, avant de faire l'objet d'un référendum le 27 juin, devait établir un nouveau texte fondateur. Elle allait de pair avec une Constitution qui modifiait celle de 1963 suspendue par Boumediène depuis 1965, soumise à référendum en novembre 1976. La Charte devait ainsi définir l'orientation politique et culturelle de l'Algérie, dont la Constitution serait le garant juridique. Elle réaffirmait l'appartenance à l'islam et au socialisme, tout en affirmant un « univers de référence typiquement algérien »⁹⁰. Conséquence de la Charte, le jour de repos fut porté du dimanche au vendredi par une ordonnance du 27 août 1976⁹¹. Dans son aspect culturel, la langue arabe y était mise en avant comme « élément essentiel de l'identité du peuple algérien » et

⁹⁰ VATIN Jean-Claude, « Chronique politique Algérie », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, année 1976, vol. 15, Paris, Éditions du CNRS, 1977, pp. 305-341.

⁹¹ GRANDGUILLAUME Gilbert, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, p. 113.

l'arabisation comme « un fait sur lequel on ne doit plus revenir » mais dont les modalités d'application pouvaient encore être discutées et améliorées⁹². C'est ainsi que fut décidée et rapidement appliquée « l'arabisation de l'environnement », celle des noms de rue, des panneaux, des plaques minéralogiques. Cette arabisation des noms de rues fut parfois la source de contre-sens et de mauvaises traductions, que l'on retrouve dans les noms de boutiques, qui firent à la fois la joie et le désespoir des Algériens⁹³. Ainsi l'écrivain Mohamed Kacimi chronique-t-il avec morgue à propos des années Boumediène :

Le Magasin Marie Claire, de la rue Ben M'hidi est devenu « Myriam l'allumeuse » (*Miryam al-ḍawwāya*), la rue Montesquieu est devenue Djebel Esquiou (*ǧabal iskyū*), l'hôtel le Terminus est devenu l'Hôtel du trépas (*nazal al-nihāya*), enfin les échoppes de casse-croûte sont devenues des brises écorces (*kasr al-ǧišā'*). Sans oublier l'avenue Anatole France, rebaptisée Anatole Algérie. Deux noms de rue ont échappé à ce désastre et on ne sait pourquoi : Hugo et Pasteur. Peut-être que le FLN n'avait plus de peinture. On passait la journée à relever toutes ces absurdités, et on en faisait une lecture le soir.⁹⁴

Les noms cités par le dramaturge prêtent à rire. Cette hâte maladroite était significative de la hâte et du manque de préparation d'une telle politique.

La Charte proposait en outre l'intégration de l'Enseignement originel à l'Éducation Nationale, puisque l'enseignement religieux devait être renforcé dans les études primaires et secondaires selon ce même texte⁹⁵. La politique d'arabisation causa donc en partie la disparition de l'enseignement religieux en Algérie, par son intégration à l'Éducation Nationale, en mai 1976. La politique de structuration du Ministère des Habous et l'arabisation accrue de l'enseignement dépendant de l'Éducation Nationale avaient introduit une « interpénétration du secteur sécularisé de l'Éducation Nationale et de l'enseignement

⁹² Charte nationale, *Journal Officiel de la République Algérienne* du 30 juillet 1976, n° 61, p. 731.

⁹³ GRANDGUILLAUME Gilbert, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, p. 111.

Ce phénomène trouve encore des échos aujourd'hui. Voir TALEB-IBRAHIMI Khaoula, « Entre toponymie et langage, balades dans l'Alger plurilingue. Les enseignes des rues de notre ville », *Insaniyat* n° 17-18, 2002, pp. 9-15.

⁹⁴ KACIMI Mohamed, « Les folles nuits d'Alger », 25 juin 2015, publié en ligne sur Facebook et le site Chouf-Chouf.

Url : <http://www.chouf-chouf.com/chroniques/les-folles-nuits-dalger/> Consulté le 3 septembre 2016.

⁹⁵ Charte nationale, *Journal Officiel de la République Algérienne* du 30 juillet 1976, n° 61, p. 731.

religieux dès 1968 »⁹⁶. Le Ministère des Habous, devenu Ministère de l'Enseignement originel et des Affaires religieuses en 1970, était soumis aux mêmes conditions de recrutement que l'Éducation Nationale avec la réforme de l'administration de 1968. L'arabisation, avec l'augmentation des horaires de l'enseignement de la religion et de l'éducation civique dans les établissements de l'Éducation Nationale et les exigences accrues concernant les matières profanes dans l'Enseignement originel avec l'instauration du baccalauréat de l'Enseignement originel en 1971, avaient rendu les deux systèmes de plus en plus similaires. La Charte nationale entérinait cet état de fait, et conduisit à la création de « l'école fondamentale », un enseignement obligatoire de neuf ans (entre 6 et 16 ans), divisé en cycles de trois ans.

La fusion fut vécue chez les tenants de l'enseignement religieux – soit, on l'a vu⁹⁷, une bonne part d'anciens enseignants et membres de l'AOMA –, comme une attaque envers l'islam⁹⁸. Le Ministre des Affaires religieuses lui-même, Mawlūd Qāsim, raconta dans un entretien en 1992 à *al-Irṣād*, un journal du mouvement des Frères musulmans algériens (le Mouvement de la Société pour la Paix, créé en 1990 par Maḥfūz Naḥnāḥ), qu'il avait été impuissant à empêcher la disparition de l'Enseignement originel⁹⁹. Il mettait en avant dans cet entretien l'importance qu'un tel enseignement avait eu pour « les enfants de pauvres, les orphelins, les ruraux ». Le contexte de cet entretien, en plein bouleversement politique, après la victoire du Front Islamique du Salut aux élections, et après l'interruption du processus électoral par le pouvoir, n'était évidemment pas anodin dans le discours de Mawlūd Qāsim et les questions de son interviewer. Le journaliste insiste ainsi à deux reprises sur l'émotion qui étreint Mawlūd Qāsim. Elle apparaît lors de ce passage sur les orphelins et lorsqu'il se souvient avoir dit au Président Boumediène, en jouant sur les mots : cette mesure, « c'est la perte (*waḥda*) de l'enseignement, pas son unité (*waḥda*), parce que cela, c'est la destruction du pays »¹⁰⁰.

Mawlūd Qāsim attribuait ainsi dans ces déclarations de 1992, le revirement du Président Boumediène envers l'Enseignement originel à des personnes du pouvoir qui

⁹⁶ CHALABI El-Hadi, *Islam et État en Algérie*, p. 75.

⁹⁷ Chapitre précédent.

⁹⁸ Voir le témoignage de 'Umar Dardūr dans COLONNA Fanny, *Les versets de l'invincibilité*, p. 352.

⁹⁹ IBN 'ALĠIYYA Laḥsan, *Al-ṣayḥ 'Umar Dardūr*, pp. 84-87.

¹⁰⁰ IBN 'ALĠIYYA Laḥsan, *Al-ṣayḥ 'Umar Dardūr*, p. 86.

l'influençaient, et l'avaient convaincu que l'Enseignement originel était un réseau des Frères musulmans et qu'ils risquaient de le renverser. En 1976, Boumediène se serait ainsi inquiété lors d'un Conseil de la Révolution et du Gouvernement de savoir si les étudiants des instituts islamiques recevaient une formation militaire. Le Ministre avait démenti, mais n'avait pu éviter la suppression de cet enseignement. La décision de Boumediène en 1976 aurait ainsi « réjoui le parti communiste algérien, dans sa diffusion secrète et laïque, ainsi que la presse française » selon Mawlūd Qāsim¹⁰¹.

Mawlūd Qāsim voyait bien que cette intégration de l'Enseignement originel à l'Éducation nationale confirmait au fond le processus de sécularisation à l'œuvre en Algérie. Cette fusion permettait de réaffirmer le contrôle de l'État sur l'islam, face à l'autonomie supposée des filières de l'Enseignement islamique qu'induit la suspicion de Boumediène sur les formations militaires qu'évoque Mawlūd Qāsim. Ce mouvement était déjà à l'œuvre en Turquie, où les écoles d'enseignement religieux dites d'« imam-hatip » (*imām-ḥatīb*) furent rattachées à l'Éducation nationale en 1924¹⁰², ou en Égypte avec la nationalisation d'al-Azhar en 1961 imposée aux oulémas¹⁰³. Il s'agissait bien de les « soumettre » par « une politique d'intégration [...] à la sphère profane »¹⁰⁴.

En plus des revendications idéologiques, l'intégration posait le problème de l'adaptation des enseignants qui avaient justement choisi cette filière religieuse pour rester dans un cadre connu. Parmi les anciens membres de l'AOMA, même les plus intégrés au système politique dénoncèrent la suppression des instituts islamiques, comme le cheikh Ḥammānī¹⁰⁵. A posteriori, il commentait cette mesure au quatrième Congrès du FLN qui eut lieu après la mort de Houari Boumediène :

¹⁰¹ IBN 'ALĠIYYA Laḥsan, *Al-ṣayḥ 'Umar Dardūr*, p. 86.

¹⁰² Cf. JACOB Xavier, *L'enseignement religieux dans la Turquie moderne*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1982, 566 p.

AZAK Umut, *Islam and Secularism in Turkey : Kemalism, Religion and the Nation-State*, Londres, IB Tauris, 2010, 234 p.

¹⁰³ ZEGHAL Malika, *Gardiens de l'islam: les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996, p. 98.

¹⁰⁴ ZEGHAL Malika, *Gardiens de l'islam: les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*, p. 99.

¹⁰⁵ BENKHEIRA Muhammed H., « Un mufti contemporain : Aḥmad Ḥammānī (1915-). (...) », p. 18 et DEHEUVELS Luc-Willy, *Islam et pensée contemporaine en Algérie*, p. 25.

Ce qui était préoccupant – dans les débats sur la Charte nationale [de 1976] – c’était que l’unification de l’enseignement conduise très rapidement à la disparition de l’enseignement religieux. À l’époque, les masses voulaient que les programmes de l’Enseignement originel se généralisent à toutes les écoles de l’enseignement général. Cette disposition n’était pas sage vu comment l’unification de l’enseignement a été appliquée. L’arrêt précipité des Instituts d’Enseignement originel a condamné le Coran à la disparition et a frappé une partie de nos enfants d’une terrible injustice.¹⁰⁶

Le propos est fort, d’autant qu’il émane d’un haut responsable de l’islam d’État. On voit à quel point ce fut un choc pour les anciens cadres de l’AOMA. La « disparition » du Coran correspondait en fait à son étude en cours d’éducation religieuse au sein de l’enseignement général, comme en Tunisie. Bien que les horaires en aient été augmentés, le volume horaire de l’éducation religieuse représentait moins d’une heure et demie par semaine (volume horaire connu pour 2003¹⁰⁷), ce qui était peu par rapport aux cours dispensés dans l’Enseignement originel (au moins six heures dans le cursus de l’Enseignement originel au moment de sa disparition en 1976¹⁰⁸). Précisons que la disparition ne s’appliquait pas aux écoles coraniques de base, mais uniquement au système d’enseignement secondaire islamique.

La protestation contre la fusion de l’enseignement religieux dans l’Éducation Nationale se mêla aux contestations concernant la réforme agraire démarrée en 1971¹⁰⁹. La confiscation des terres au profit de la redistribution aux petits paysans en autogestion, dont les effets furent limités en réalité¹¹⁰, était préjudiciable pour un certain nombre de cheikhs qui

¹⁰⁶ Discours du cheikh Ḥammānī, Président du Conseil supérieur islamique, devant le 4^e congrès du FLN. ḤADDĀD Aḥmad, *Al-Ṣayḥ Aḥmad Ḥammānī wa dawruhu fī l-ḥaraka al-iṣlāḥiyya wa l-waṭaniyya (Le cheikh Aḥmad Ḥammānī, son rôle dans le mouvement réformiste et national)*, publication de la Fondation Ibn Bādīs, Aïn M’lila, Dār al-Hudā, 2014, p. 177.

¹⁰⁷ EL-MESTARI Djilali, « Le discours religieux des manuels scolaires algériens de l’éducation islamique dans le cycle secondaire », *Tréma*, n° 35-36, 2011, pp. 70-80.

¹⁰⁸ ARIBA Mahmoud, *L’Enseignement originel en Algérie*, thèse sous la direction de MM. Claustre et Andrey, Université des Sciences sociales de Grenoble, 1977, n. p., p. 345.

¹⁰⁹ CHABANE Mohamed, *Heurs et malheurs du secteur agricole en Algérie : 1962-2012*, Paris, l’Harmattan, 2013, 315 p.

HERSI Abdurahman, *Les Mutations des structures agraires en Algérie depuis 1962*, Alger, Office des publications universitaires, 1981, 203 p.

¹¹⁰ TROIN Jean-François (dir.), *Maghreb-Moyen-Orient. Mutations*, Paris, SEDES, 1995, pp. 146-147.

possédaient des terres¹¹¹. C'est le thème principal du roman *al-Zilzāl*, de l'écrivain al-Ṭāhir Waṭṭār (Tahar Ouettar ; 1936-2010), passé par l'Institut Ibn Bādīs de Constantine. Dans *al-Zilzāl*, un cheikh installé à Alger après l'indépendance, professeur de lycée, revient à Constantine (sa région d'origine) pour tenter de retrouver un héritier à qui transmettre officiellement ses terres, afin de contourner la nationalisation imminente des propriétés foncières par le gouvernement¹¹². Waṭṭār dresse un portrait peu sympathique de ce personnage présenté comme un ancien compagnon d'Ibn Bādīs dans les années 1930-1940. Aigri, égoïste et opportuniste, le personnage de ce cheikh témoigne des changements provoqués par l'accès à l'indépendance et à la course aux fonctions bien placées. De retour à Constantine, le cheikh Būlarwāḥ (Boularouah) méprise ses concitoyens, et particulièrement les ruraux qui ont envahi la ville, jusqu'à regretter la période française où tout était plus propre, plus distingué et où il fréquentait les établissements favorisés des notables de la ville. Les subterfuges pensés par le cheikh pour éviter la confiscation de ses terres montrent, par la fiction, à quel point la question de la révolution agraire fut cruciale en Algérie. Ils témoignent aussi de la déception des oulémas, anciens notables qui sont déclassés pour certains dans l'Algérie indépendante. Tandis qu'il se percevaient comme une élite moderne, les oulémas étaient soudain écrasés par la machine étatique du FLN et la sécularisation.

Ces crispations des Oulémas sur la réforme agraire et la disparition de l'Enseignement originel furent encore renforcées par l'arrivée au Ministère de l'Enseignement primaire et secondaire de Muṣṭafā al-Ašrāf (Mostefa Lacheraf) en avril 1977. Le nouveau Ministre était très critique envers la politique d'arabisation menée jusque là. Les raisons qui expliqueraient ce revirement de la politique de Boumediène pourraient être, selon Grandguillaume, un rapport de l'UNESCO signalant les mauvais résultats algériens en matière d'éducation, qui aurait inquiété le Président, ou la volonté d'apaiser les tensions grandissantes dans la société¹¹³. Lacheraf, qui faisait partie des cinq responsables du FLN dont l'avion avait été

DE VILLERS Gauthier, « L'État et la révolution agraire en Algérie », *Revue française de science politique*, 30^e année, n° 1, 1980. pp. 112-139.

¹¹¹ COLONNA Fanny, *Les Versets de l'invincibilité*, p. 355.

¹¹² WAṬṬĀR al-Ṭāhir, *Al-Zilzāl (Le séisme)*, Alger, SNED, 1976 (1974), 223 p. Traduit en français par Marcel Bois : WAṬṬĀR al-Ṭāhir, *Ez-zilzel, le séisme*, Alger, SNED, 1981, 175 p.

¹¹³ GRANDGUILLAUME Gilbert, « L'arabisation au Maghreb », *Revue d'Aménagement linguistique*, p. 17.

TALEB-IBRAHIMI Khaoula, *Les Algériens et leur(s) langue(s): éléments pour une approche sociolinguistique de la société algérienne*, p. 270.

détourné en 1956, avait entamé un débat par voie de presse à propos des langues en Algérie à son arrivée au ministère, qui faisait écho à des débats virulents entamés en 1974¹¹⁴. Il considérait que l'enseignement en Algérie devait d'abord se consolider sur le fond avant d'être arabisé et promouvait un bilinguisme temporaire que renforceraient des travaux de traduction¹¹⁵. Il imposa, dès son arrivée, un changement radical des politiques linguistiques et éducatives : il commença par limoger l'équipe précédente, fit fermer l'École normale supérieure de la Bouzaréah, dont les professeurs irakiens durent attendre l'intervention de leur propre gouvernement pour se voir réaffectés, relança la formation d'enseignants bilingues et réduisit le rythme de l'arabisation¹¹⁶. Le choc fut tel et les réactions si vives dans l'opinion publique que dès 1978, il proposa sa démission au Président Boumediène, qui la refusa. Malgré le soutien de Boumediène à Lacheraf, le Conseil des Ministres ne cautionna pas les mesures engagées et Mostefa Lacheraf fut écarté du gouvernement après la mort de Boumediène, qui survint le 27 décembre 1978.

L'opposition entre la vision de Mostefa Lacheraf et la position des militants de l'arabisation accélérée témoigne-t-elle d'une « guerre des langues » spécifique à l'Algérie, comme ce fut souvent avancé¹¹⁷ ? Elle est surtout symptomatique des difficultés des sociétés postcoloniales, dans la définition de leur identité et de leur rapport à l'ancienne puissance coloniale.

¹¹⁴ ADAM André, « Chronique sociale et culturelle », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, année 1974, vol. 12, Paris, Éditions du CNRS, 1974, p. 453.

GRANDGUILLAUME Gilbert, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, pp. 120-124.

¹¹⁵ GRANDGUILLAUME Gilbert, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, p. 128.

¹¹⁶ GRANDGUILLAUME Gilbert, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, p. 103.

¹¹⁷ L'expression revient régulièrement dans la presse nationale. Elle apparaît aussi dans des travaux de sociolinguistes, comme :

CALVET Louis-Jean, *La guerre des langues et les politiques linguistiques*, Hachette, 1999 (1987), 285 p.

SAADI Djamila, « Note sur la situation sociolinguistique en Algérie. La guerre des langues », *Linx*, n° 33, 1995, pp. 129-133.

II. Une « guerre des langues » propre à l'Algérie ?

La thèse récente de Tristan Leperlier, une étude sociologique du champ littéraire pendant la décennie noire en Algérie, questionne la notion de « guerre des langues », que l'on retrouve régulièrement dans la bibliographie sur l'Algérie. Il démontre, pour la guerre civile des années 1990, que le « clivage linguistique entre francophones et arabophones n'est pas aussi radical qu'on l'a bien souvent présenté : l'opposition entre un pôle national et un pôle international apparaît [dans son travail sur le champ littéraire] bien plus déterminante »¹¹⁸. Pour la période qui précède celle étudiée par Tristan Leperlier, il est possible aussi de nuancer l'idée d'une opposition entre arabisants et francisants qui, si elle est incontestable, ne doit pas cacher la diversité des engagements politiques des uns et des autres au sein d'un même groupe linguistique.

2.1 La langue française au centre du pouvoir

- Monsieur, on est pas venu à l'école, car on a dit pour quoi faire le français puisque la France est partie.

Surpris, bouleversé, stupéfait, monsieur Mefrein pousse un profond soupir, laisse tomber la règle, et du haut de l'estrade nous dit :

- Vous avez vraiment cru que le français, c'était fini ? Mais bande de *gagayouzes*, espèces de chenapans, ouvrez bien vos oreilles, c'est maintenant que tout va commencer.¹¹⁹

Bien que la langue arabe ait été définie dès l'indépendance comme la langue nationale, la langue française resta longtemps la langue du pouvoir dans la pratique. « Paradoxalement, c'est après l'indépendance que l'usage du français s'est étendu, on a même parlé de francisation à rebours. »¹²⁰

¹¹⁸ LEPERLIER Tristan, *Une guerre des langues ? Le champ littéraire algérien pendant la « décennie noire » (1988-2003), Crise politique et consécration transnationales*, thèse sous la direction de Gisèle Sapiro, EHESS, 2015, n. p., p. 672.

¹¹⁹ KACIMI-EL-HASSANI Mohamed, « À la claire indépendance », in SEBBAR Leïla (dir.), *Une enfance algérienne*, Paris, Gallimard, 1999 (1997), p. 173.

¹²⁰ TALEB-IBRAHIMI Khaoula, *Les Algériens et leur(s) langue(s)*, p. 39.

Le français était d'abord la langue du pouvoir politique, les textes du gouvernement étaient écrits en français avant d'être traduits en arabe. La Charte nationale en 1976 fut rédigée en français, les débats du Conseil des Ministres associé au Conseil de la Révolution se firent en conséquence principalement en français autour du texte, selon Ahmed Taleb-Ibrahimi, alors que Boumediène imposait à son Conseil des Ministres des échanges en arabe¹²¹. Christiane Souriau remarquait en 1975 que la langue arabe était effectivement prédominante dans le « débat politique public » tandis que la langue française restait la plus utilisée pour « la technique, [la] gestion, [la] recherche et [beaucoup] de relations avec l'extérieur »¹²².

Le locuteur algérien, comme le locuteur arabophone d'une manière générale, va donc constamment osciller dans ses rapports à la langue arabe du pôle positif au pôle négatif, écartelé qu'il est entre sa fidélité à l'authenticité du modèle, au passé et aux valeurs du patrimoine que lui transmet sa propre langue et l'attraction vers la modernité de ce siècle qu'il espère atteindre, fût-ce à travers la langue de l'Autre.¹²³

Ce que Khaoula Taleb-Ibrahimi décrit pour l'Algérie pourrait être comparé à la situation linguistique de l'Alsace-Lorraine après les annexions allemandes de 1918 et 1945 : utiliser l'allemand y était assimilé à une appartenance idéologique à l'Allemagne, alors même que cette langue avait été imposée à une génération d'Alsaciens, et donc intégrée par eux comme langue de l'écrit¹²⁴. Pour Gilbert Grandguillaume, l'État indépendant portait le « péché originel » de succéder à l'État colonial, entendu comme la faute dont on est solidaire et responsable même si on ne l'a pas commise soi-même, qui expliquerait l'excès de zèle à s'en détacher par le discours en attendant de pouvoir le faire réellement¹²⁵.

L'exemple le plus frappant en ce qui concerne l'administration est celui du *Journal Officiel*, relevé par El-Hadi Chalabi. À partir de 1964, le Journal Officiel de la République

¹²¹ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol. 2, pp. 418-419.

¹²² SOURIAU Christiane, « L'arabisation en Algérie », in Centre de Recherches et d'Études sur les Sociétés Méditerranéennes (CRESM), *Introduction à l'Afrique du Nord contemporaine*, Aix-en-Provence / Paris, IREMAM / CNRS, 1975, pp. 388-389.

¹²³ TALEB-IBRAHIMI Khaoula, *Les Algériens et leur(s) langue(s)*, p. 86.

¹²⁴ HUCK Dominique, BOTHOREL-WITZ Arlette et GEIGER-JAILLET Anémone, « L'Alsace et ses langues. Éléments de description d'une situation sociolinguistique en zone frontalière », in ABEL A., STUFLESSER M., VOLTMER L. (dir.), *Aspects of Multilingualism in European Border Regions*, Bolzano, EURAC Research, 2007, pp. 13-100.

¹²⁵ GRANDGUILLAUME Gilbert, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, p. 139.

algérienne devait être publié en arabe. Il était en fait produit en français, puis traduit en arabe, la version arabe faisant foi. « Le procédé illustre la logique schizophrène qui marqua durablement l'encadrement de l'État » écrit Chalabi, particulièrement en matière juridique : « arabisés en la forme, les textes portent l'esprit du droit français auquel tout le monde est renvoyé dans tous les cas d'explication, de précision, d'exégèse »¹²⁶. Autre singularité linguistique : lorsque le Conseil supérieur islamique devint le Haut Conseil Islamique en 1996, la distinction n'apparut qu'en français puisqu'en arabe, l'appellation ne variait pas (*al-mağlis al-islāmī l-a' lā*). Cela montre que dans les années 1990, c'est encore en français que sont pensées les réformes, ou en tout cas qu'elles sont traduites juridiquement. Cette place du français ne manqua pas de déchaîner régulièrement les passions dans la presse, comme en 1974, quand le professeur de philosophie à l'Université d'Alger Abdallah Cheriet ('Abd Allāh Šaryat ; 1921-2010), ancien élève du cheikh al-Tabassī, réagit dans les colonnes du journal *Al-Chaâb* à plusieurs articles parus dans *El-Moudjahid* pour critiquer des mesures inadaptées de la politique d'arabisation¹²⁷. Il y accusait les francophones de constituer le « parti de la France », le fameux *hizb fransā* qui resurgit dans tous les débats de politique algérienne. L'expression serait née pendant la guerre d'indépendance et a été reprise régulièrement jusqu'à aujourd'hui, notamment par le Front Islamique du Salut dans les années 1990.

Les immenses efforts de scolarisation déployés par le jeune État (avec la coopération de l'ancien colonisateur) expliquent aisément l'expansion de l'utilisation de la langue française, devenue par la force des choses la langue de l'administration, la proportion de lettrés dans cette langue dépassant de loin celle des lettrés en langue arabe.¹²⁸

C'est ainsi que les coopérants syriens, appelés pour enseigner l'arabe à l'école algérienne, étaient choisis en 1963 en fonction de leur niveau de français¹²⁹. L'effort d'alphabétisation était d'abord conduit en français, ce que contestaient nombre d'arabisants comme al-Hāšimī

¹²⁶ CHALABI El-Hadi, *Islam et État en Algérie*, p. 22.

¹²⁷ ADAM André, « Chronique sociale et culturelle », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, année 1974, vol. 12, Paris, Éditions du CNRS, 1974, pp. 452-453.

¹²⁸ TALEB-IBRAHIMI Khaoula, « L'Algérie : coexistence et concurrence des langues », *L'Année du Maghreb*, I, 2006, pp. 207-218.

¹²⁹ Archives diplomatiques, La Courneuve. Service de liaison avec l'Algérie, 1957-1966. 29QO/38. Courrier de M. Pierre Sebilliau, Ambassade de France en Syrie, au Ministère des Affaires Étrangères, a/s Assistance culturelle syrienne à l'Algérie, Damas, le 18 avril 1963.

al-Tiġānī de l'association al-Qiyam, qui estimait qu'il existait en Algérie une « cinquième colonne », équivalent du *ḥizb fransā* que nous venons d'évoquer :

Cette cinquième colonne a, aussitôt reconnue l'indépendance de l'Algérie, fait sa réapparition en terre d'Islam. C'est par dizaines que des Européens de l'Ouest et de l'Est adoptent chaque mois la nationalité algérienne ou se « convertissent » à l'Islam. Et une fois dissipée la timidité vraie ou fausse des premiers mois de leur "noviciat", ils mettent carrément les pieds dans le plat et commencent à tenir un langage ou à adopter des attitudes hostiles – quand ils ne sont pas méprisants – pour les Musulmans et en particulier les Arabes, leur langue et... leur mentalité.¹³⁰

Le discours anticolonialiste des articles d'*Humanisme musulman*, alors même que l'Algérie avait acquis l'indépendance, et les références à cette « cinquième colonne » sont, vont avec sa demande de conformité aux règles de l'islam pour la vie de la société, ce qui a valu à al-Qiyam d'être taxée d'intolérance et de fanatisme. Ce qui apparaît dans ce discours est une volonté de revanche, et l'impression que la révolution n'est pas terminée puisque la France est toujours embusquée en Algérie par le biais de la coopération. C'est ce discours qui fut repris par les islamistes dans les années 1990, avec l'idée qu'ils poursuivaient la révolution engagée par le FLN et qui avait été détournée et corrompu par le Parti unique¹³¹.

À l'Université d'Alger (la seule en activité durant les toutes premières années de l'indépendance), il était choquant, notamment pour son secrétaire général qui n'était autre que le même al-Hāšimī al-Tiġānī, de voir la langue nationale enseignée par le biais de la langue du colonisateur. Au cours de l'année 1962-1963, l'enseignement de l'arabe continuait en effet à se faire par l'intermédiaire du français, selon la méthode de licence traditionnelle française qui avait été reconduite. Des pressions furent exercées pour y mettre fin. Selon Christiane Souriau, un Institut de langue arabe fut créé en 1963 pour dispenser uniquement des cours en arabe¹³². Il semblerait toutefois que ce soient les départements préexistants, l'Institut d'études islamiques et la licence de lettres arabes au sein de la Faculté des lettres et sciences humaines,

¹³⁰ TIDJANI El Hachemi, « Désunion de "l'union" », *Humanisme musulman*, juin-juillet 1965, n° 6-7, pp 43-55.

La citation apparaît dans une note, p. 55.

¹³¹ « En définitive, le FIS traite l'État indépendant comme le PPA traite l'État colonial. » CARLIER Omar, « De l'islamisme à l'islamisme : la thérapie politico-religieuse du FIS », *Cahiers d'études africaines*, vol. 32, n°126, 1992, p. 216.

¹³² SOURIAU Christiane, « La politique algérienne de l'arabisation », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, année 1975, vol. 14, Paris, Éditions du CNRS, 1976, p. 368.

qui aient été arabisés. Gilbert Grandguillaume et Marcel Bois, qui étaient inscrits en licence d'arabe en 1963 à l'Université d'Alger témoignent des « controverses incessantes » qui conduisirent à cette mesure¹³³, et à la mise à l'écart des professeurs agrégés qui y enseignaient Jamel Eddine Bencheikh (Ġamāl al-Dīn Ibn al-Šayḥ ; 1930-2005) et Michel Barbot (né 1936)¹³⁴, qui se virent proposer des postes en collège ou quittèrent l'Algérie¹³⁵. Aḥmad Ḥammānī fut nommé professeur au département de littérature arabe en 1963 et y enseigna pendant dix ans¹³⁶. On observe donc un remplacement des élites bilingues issues du système français et de ses concours par l'élite arabisante dès 1963 dans les secteurs emblématiques de l'université : « La licence d'arabe, c'était "le" sanctuaire des arabo-musulmans. Leur noyau de départ était là, à l'université », assure Gilbert Grandguillaume dans un entretien avec Catherine Simon¹³⁷.

Ce discours sur l'usage illégitime de la langue française, particulièrement dans les matières relatives à la langue arabe ou à l'islam, se retrouve dans l'autobiographie de Zuhūr Wunīsī, pourtant publiée en 2012. Elle y développe un discours similaire à celui des partisans de l'arabisation de l'Université, à propos de la langue française en Algérie indépendante et des coopérants français. Elle opère un rapprochement entre la colonisation et certains de ces coopérants, tout juste sortis de leur statut dominant de colonisateur, qui n'acceptent pas la « victoire de la société colonisée » et la promotion de sa langue nationale¹³⁸. Ahmed Taleb-Ibrahimi, qui a souvent été pris à partie sur cette question en raison de son propre rôle en

¹³³ SIMON Catherine, *Les Années pieds-rouges*, pp. 148-149.

¹³⁴ Damel Eddine Bencheikh, agrégé d'arabe en 1961, rentre en Algérie en 1962 et enseigne à la Faculté de Lettres d'Alger. Thomas Brisson, auteur de sa notice dans le *Dictionnaire des Orientalistes*, précise qu'il y fut assistant puis maître de conférence en littérature arabe médiévale, jusqu'à son départ pour la France en 1969 par opposition au régime de Boumediène. Il n'évoque pas de déclassement en 1963. Michel Barbot, en revanche, rentra effectivement en France où il remplaça Jean Lecerf à l'École des Langues Orientales de Paris en 1963.

Cf. BRISSON Thomas, « Djamel Eddine Bencheikh » in POUILLON François (dir.), *Dictionnaire des Orientalistes de langue française*, Paris, Karthala, 2012, p. 83.

MESSAOUDI Alain, « Jean Lecerf », in POUILLON François (dir.), *Dictionnaire des Orientalistes de langue française*, Paris, Karthala, 2012, p. 611.

¹³⁵ GRANDGUILLAUME Gilbert, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, p. 98.

¹³⁶ FUDALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a 'lām al-iṣlāḥ fī al-Ġazā'ir*, vol. 2, p. 110.

¹³⁷ SIMON Catherine, *Les Années pieds-rouges*, pp. 148-149.

¹³⁸ WUNĪSĪ Zuhūr, *'Abra al-zuhūr wa l-ašwāk*, pp. 296-297.

faveur de l'arabisation, résume les deux tendances francisants / arabisants dans ses mémoires comme « étant toutes deux affectées d'un même complexe de supériorité » :

Les premiers se considèrent comme les dépositaires de la modernité et traitent les arabisants de moyenâgeux rétrogrades et obscurantistes. Les seconds se voient comme les tenants de l'authenticité et traitent les francisants d'aliénés culturels et de suppôts du colonisateur d'hier.¹³⁹

Pour autant, ces cadres de pensée ne sont pas des unités autonomes, aux frontières strictes. Les idées circulent et la réalité est plus complexe qu'une séparation idéologique entre arabisants et francisants. Les médersas franco-musulmanes, créée par l'Administration coloniale, avaient produit des lettrés parfaitement bilingues, qui puisèrent dans l'une ou l'autre culture les éléments qui déterminaient leur vision du monde¹⁴⁰. Ainsi, un intellectuel de culture et de langue française comme 'Abd al-'Azīz Ḥaldī (Abdelaziz Khaldi), qui avait participé à la revue *Le Jeune Musulman* entre 1952 et 1954, exprimait-il son admiration pour le cheikh al-Ibrāhīmī le 19 mai 1966, lors d'une cérémonie dédiée à la mémoire du cheikh :

Ce n'est pas sans émotion que je prends la parole devant cette honorable assemblée, en ce jour où nous commémorons le premier anniversaire de la mort du Cheikh Bachir El-Ibrahimi. Il peut paraître singulier qu'un intellectuel algérien de culture occidentale puisse parler de l'un des plus illustres représentants de l'Islam, et d'évoquer son influence sur l'histoire et sur les hommes de ce pays. Il y a d'abord l'hommage au maître qui a donné à ma génération son accent particulier et lui a appris à se situer.¹⁴¹

Khaldi relève d'emblée « l'anomalie » de son hommage rendu au cheikh en se positionnant comme « intellectuel algérien de culture occidentale ». Cela montre à quel point cette séparation des cultures entre formation française et formation arabe était prégnante déjà en 1966. Un mouvement d'intellectuels bilingues soucieux de l'islam en Algérie s'était pourtant formé pendant la période coloniale, et nous avons vu que la Fédération des Élus dans les années 1930 et 1940, quoique d'expression française, avait produit des textes proches sinon identiques à ceux de l'AOMA sur la question de la langue et de la protection de l'islam¹⁴². Le

¹³⁹ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol. 2, p. 55.

¹⁴⁰ Cf. GERIN Alexandre, *Des médersas coloniales aux lycées franco-musulmans (1944-1958)*, non-paginé.

¹⁴¹ KHENDOUDI Noureddine, « Abdelaziz Khaldi, hommage au cheikh al-Ibrahimi », *Le Jeune Musulman* (en ligne), revue de l'actuelle AOMA, mis en ligne le 5 juin 2013. Url : <http://www.lejeunemusulman.net/?p=760> Consulté le 18 juillet 2016.

Issu de KHENDOUDI Noureddine, *Abdelaziz Khaldi, une conscience algérienne*, Alger, Dar El Othmania, 2009

¹⁴² Voir chapitre 1.

journal *Le Jeune Musulman* (1952-1954), à l'image de son fondateur, Ahmed Taleb-Ibrahimi, s'était appuyé sur des intellectuels défenseurs des valeurs islamiques, entendues largement, et de la langue arabe mais aussi capables de rédiger en français puisque l'objectif de ce journal était de sensibiliser les Algériens francophones aux thématiques de l'AOMA. C'est ainsi que Malek Bennabi, philosophe théoricien de la « colonisabilité »¹⁴³, qui chercha à prouver selon la logique scientifique européenne l'inimitabilité du Coran¹⁴⁴, côtoyait dans les pages du journal le communiste Amar Ouzegane, qui pourfendait les missionnaires chrétiens en Algérie, juste avant la guerre d'indépendance¹⁴⁵.

La langue française ne disparut donc pas en Algérie, malgré la volonté politique d'affirmer une indépendance linguistique de l'Algérie envers la France, qui se traduit par le refus d'adhérer aux organisations de la francophonie par exemple. « Butin de guerre » pour l'écrivain Kateb Yacine, elle reste aujourd'hui très présente dans la société algérienne. Une certaine vision péjorative de l'intellectuel francophone, présente dès les premières années de l'indépendance, se maintient dans l'Algérie contemporaine. Les politiques d'arabisation renouvelées en 1990 n'ont pas empêché le français de progresser encore davantage dans la société algérienne, comme en témoigne le nombre d'élèves inscrits à l'Institut français chaque année. Les rapports du Haut Conseil de la Francophonie évaluaient en 1993 la part de francophones « réels » à 30%, et celle des locuteurs « occasionnels » à 30% également¹⁴⁶. En 2015, le chiffre des francophones « réels » s'élevait à 60%, plaçant l'Algérie en deuxième position des pays francophones, loin devant le Québec¹⁴⁷.

¹⁴³ BENAMARA Abderrahman (éd.), *Colonisabilité, articles de presse de Malek Bennabi*, Alger, Dar El-Hadhara, 2003, 272 p.

¹⁴⁴ BENNABI Malek, *Le phénomène coranique*, Alger, El Borhane, 2008 (1947), 400 p.

¹⁴⁵ Sur le *Jeune Musulman*, voir le chapitre 3.

¹⁴⁶ SEBAA Rabeih, *L'Algérie et la langue française ou l'altérité en partage*, Paris, Éditions Publibook, 6 juin 2013, p. 38.

¹⁴⁷ « 60% des Algériens parlent "réellement" français », *Algérie Focus*, 27 septembre 2015. En ligne.

Url : <http://www.algerie-focus.com/2015/09/francophonie-60-des-algeriens-parlent-reellement-francais/>

Consulté le 3 septembre 2016.

2.2 La question des langues régionales berbères et arabes face à la centralité de l'arabe littéral, « langue nationale »

De même que la distinction entre francisants et arabisants doit être nuancée, l'opposition entre promoteurs de l'arabisation et culture berbère doit être repensée.

Il en est du couple Arabes/Berbères comme de toutes les autres acceptions dualistes par lesquelles les chercheurs en sciences sociales prétendent expliquer la société qu'ils étudient. Lorsqu'on examine les choses de plus près, les secteurs intermédiaires, les formes de mixité et d'ambivalence commencent à brouiller les pistes. Initialement perçue comme absolue, l'opposition devient tellement relative qu'on est tenté de l'effacer totalement.¹⁴⁸

L'Association des Oulémas elle-même comptait de nombreux membres issus des régions berbères d'Algérie, qui furent pourtant d'ardents défenseurs de l'arabisation. Les fondements de leur argumentaire se trouvaient déjà dans les écrits d'Ibn Bādīs, qui s'appuyait sur le hadith « celui qui parle l'arabe est arabe » et recourait à l'appartenance à l'islam pour unifier Arabes et Berbères en Algérie¹⁴⁹. Ba'zīz b. 'Umar, membre du Comité directeur de l'AOMA, que nous avons évoqué dans un article consacré à la langue, était connu pour ne parler que l'arabe *fushā* malgré, ou plutôt à cause de sa langue maternelle berbère (il était né à Aīt Ḥammād Iḥzūnen, près d'Azzefoun). Si de tels comportements sont excessifs, nombreux sont en revanche les arabophones issus de la région berbère de Kabylie dans l'AOMA : de nombreuses personnalités publiques issues de l'AOMA étaient d'origine kabyle¹⁵⁰. Ils maniaient donc l'arabe, dans sa version savante et sa version ordinaire, et parlaient kabyle avec leurs proches parents, comme nous l'avons vu¹⁵¹. Les revendications pour la

¹⁴⁸ CARLIER Omar, « La production sociale de l'image de soi. Notes sur la "crise berbériste" de 1949 », in HENRY Jean-Robert (dir.), *Nouveaux enjeux culturels au Maghreb*, Paris, Éditions du CNRS, 1986, p. 347.

¹⁴⁹ IBN BĀDĪS 'Abd al-Ḥamīd, « *Mā ḡama 'athu yad Allāh, lā tufarriquhu yad al-ṣaytān* (Ce que la main de Dieu a uni, la main du diable ne peut les séparer) », *Al-Šihāb*, n° 11, février 1936, p. 605.

IBN BĀDĪS 'Abd al-Ḥamīd, « *Muḥammad, ṣallā Allāh 'alayhi wa-ālihi wa-sallama, raḡul al-qawmiyya al-'arabiyya* (Muḥammad, que la paix et la bénédiction de Dieu soit sur lui et sur sa famille, homme du nationalisme arabe) », *Al-Šihāb*, juin 1936 (année 12), n° 3, pp. 103-107.

Voir aussi chapitre 5.

¹⁵⁰ CHACHOUA Kamel, « Les montagnes et la montée des clercs dans l'Algérie coloniale. (...) », pp. 131-150. Et CHACHOUA Kamel, *L'Islam kabyle (XVIIIe-XXe siècles)*, p. 265.

¹⁵¹ Chapitre 5.

reconnaissance d'une culture berbère algérienne fut laissée pour compte dans le discours nationaliste algérien.

L'option identitaire arabo-musulmane contestée : les mouvements berbères

La culture berbère constitue un enjeu majeur de la définition de l'identité algérienne, justement parce qu'elle fut considérée comme une partie de la culture commune qu'il convenait d'intégrer dans le moule de l'identité nationale définie comme arabe. Les Algériens étaient des « Berbères arabisés », ils avaient choisi de s'identifier aux pays arabes issus de la lutte contre la colonisation, et toute revendication proprement berbère était considérée comme facteur de division par le pouvoir. Celui-ci reprenait en cela la conception de l'AOMA telle que l'avait défendue Aḥmad Tawfīq al-Madanī dans ses ouvrages d'histoire de l'Algérie des années 1930 :

Dans sa formulation *salafī*, la nation, en Algérie – et en Afrique du Nord dans son ensemble – était bien sûr représentée par une réalité « berbère ». Mais cette réalité est structurée par une logique très particulière de généalogie et de salut qui gouverne toute l'étendue de l'histoire du Maghreb.¹⁵²

Cette logique était celle d'une histoire en deux âges distincts, celui d'une population « purement berbère » et celui dans lequel « les fils de Ya'rab¹⁵³ et les fils de Māzīg¹⁵⁴ se sont serré la main ». « Le Maghreb devint un pays islamique habité par la race conjointe des Berbères et des Arabes. »¹⁵⁵ Cette conception définissait, selon James McDougall une généalogie en terme de race et une culture en terme de civilisation¹⁵⁶. À l'indépendance, les manuels scolaires algériens furent imprégnés de cette vision de l'histoire, lorsqu'ils

¹⁵² McDOUGALL James, *History and the Culture of Nationalism in Algeria*, p. 199.

¹⁵³ Ya'rab serait le fils de Qaḥṭān, ancêtre mythique des Arabes du sud, descendants des Arabes de « pure souche ». Cf. SOURDEL Janine et SOURDEL Dominique, *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, PUF, 1996, p. 683.

¹⁵⁴ Māzīg serait selon Ibn Khaldoun l'ancêtre des Berbères.

LIPINŃSKI Edward, *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar (Orient. Lov. An. 80)*, Louvain, Peeters & Departement Oosterse Studies, 1997, p. 37.

¹⁵⁵ AL-MADANĪ Aḥmad Tawfīq, *Qarṭağanna fī arba'at 'uṣūr*, Alger, SNED, 1986 (1927), p. 8. Cité par McDOUGALL James, *History and the Culture of Nationalism in Algeria*, p. 199.

¹⁵⁶ McDOUGALL James, *History and the Culture of Nationalism in Algeria*, p. 199.

présentaient par exemple les Berbères comme un peuple venu de la Mésopotamie pour s'installer en Algérie. L'historien Rédouane Aïnad-Tabet en fit une critique sévère en 1995¹⁵⁷.

C'est face à ce discours officiel que les militants berbéristes se mobilisèrent pour faire reconnaître la culture berbère comme élément à part entière de la culture algérienne. Les plus radicaux allèrent jusqu'à nier la part arabe de l'identité algérienne qui leur était imposée. Les années 1970-1980 marquèrent l'essor d'un mouvement de revendication qui dépassait largement la seule question linguistique. Cette contestation était menée par des Kabyles, tandis que d'autres berbérophones comme les Chaouis restaient en retrait dans les années 1980¹⁵⁸. Ce n'était pas la première manifestation d'une mobilisation kabyle sur la question de l'identité algérienne.

Les revendications politiques de reconnaissance d'une culture berbère algérienne étaient nées dès avant la guerre d'indépendance¹⁵⁹. Chaque fois, elles alliaient des requêtes proprement culturelles – la reconnaissance de la part berbère de l'identité algérienne, qui tendait à être étouffée sous le couvercle arabo-musulman – à des revendications politiques de démocratisation, du parti ou du régime. Les deux allaient de pair puisque le nationalisme et donc la culture politique furent constamment alimentés par le nationalisme arabe et la conception arabo-musulmane de la nation comme discours fédérateur d'opposition au colonisateur. Elles rejaillirent dès 1963, lors de la guérilla de Hocine Aït-Ahmed contre le régime¹⁶⁰.

¹⁵⁷ AINAD-TABET Rédouane, « Manuels d'histoire et discours idéologique véhiculé », in GHALEM Mohamed et REMAOUN Hassan (dir.), *Comment on enseigne l'histoire en Algérie*, Oran, Éditions CRASC, 1995, pp. 35-45. Cité par MCDOUGALL James, *History and the Culture of Nationalism in Algeria*, New York, Cambridge University Press, 2006, pp. 208-209.

¹⁵⁸ Le « Printemps noir » de 2001 modifia cette situation pour une adhésion plus large.

¹⁵⁹ Dans la « crise berbériste » de 1949 au PPA-MTLD, la contestation d'une Algérie arabo-musulmane et la préférence pour le qualificatif d'Algérie « algérienne » avait entraîné la stigmatisation des « berbéristes » par le courant majoritaire du parti qui suivait Messali Hadj.

Voir CARLIER Omar, « La production sociale de l'image de soi. Notes sur la "crise berbériste" de 1949 », pp. 347-371. Et GUENOUN Ali, *Une conflictualité interne au nationalisme radical algérien : "La question berbère/kabyle" de la crise de 1949 à la lutte pour le pouvoir en 1962*, thèse sous la direction de Omar Carlier, Université Sorbonne-Paris I, 2015, n. p.

¹⁶⁰ DAGORN Jean-Baptiste, *Le Mouvement Culturel Berbère de Kabylie*, pp. 54-57, et SERIDJ Mélinda, *L'insurrection du Front des Forces Socialistes*, 113 p.

Principalement culturelle et pédagogique, l'action de la « nébuleuse berbère », comme la nomme l'universitaire militant Salem Chaker, se partageait entre un pôle « activiste » à recrutement populaire dans l'émigration kabyle en région parisienne, et un pôle « universitaire » qui se développe à Paris et Alger¹⁶¹. La situation se dégrada au début des années 1970, avec la réduction des heures de diffusion en kabyle à la radio (1972) puis la suppression, dans le cadre de la réforme de l'Enseignement Supérieur en 1973, du cours de berbère assuré par Mouloud Mammeri à la Faculté de lettres d'Alger¹⁶².

Face à la répression qui s'exerce en marge de festivals ou d'événements sportifs, lorsque des chants kabyles contestataires et des slogans sont lancés par des groupes de jeunes, notamment en 1974 en Kabylie et à Alger en 1977, et aux arrestations de jeunes militants berbéristes au moment des débats sur la Charte nationale en 1976, le Front des Forces Socialistes (FFS) de Hocine Aït Ahmed fut réactivé en 1977. Sa plateforme de 1979 intégrait la revendication linguistique dans une perspective politique assumée¹⁶³. L'interdiction faite à Mouloud Mammeri (Mawlūd M'amrī ; 1917-1989) de donner une conférence sur la poésie kabyle à Tizi-Ouzou fut l'étincelle qui déclencha un grand mouvement de protestation entre mars 1980 et mai 1981, qu'on a appelé le « Printemps berbère » (*tafsut*). Les manifestations furent violemment réprimées par le régime en Kabylie et à Alger.

Ce Printemps berbère fut le début d'une réelle structuration du mouvement, qui se fédérait en un Mouvement pour la Culture Berbère, informel mais actif. La création d'une revue, *Tafsut*, juste après ces événements témoigne d'une action concertée, qui marque l'aspect politique tant que culturel de ce mouvement, dans son opposition à l'État autoritaire. Le lien entre culture et démocratie était noué par l'accès aux deux langues dominantes de culture qu'étaient l'arabe littéral et le français. Les intellectuels mobilisés déploraient que « la majorité du peuple algérien » se trouvât ainsi exclu de la culture, et donc diminué socialement¹⁶⁴. En cela, le mouvement revendiquait la reconnaissance officielle de la langue

¹⁶¹ CHAKER Salem, *Imazighen Ass-a*, Alger, Bouchène, 1990 (première édition chez L'Harmattan en 1989), p. 24.

¹⁶² CHAKER Salem, *Imazighen Ass-a*, p. 25.

¹⁶³ CHAKER Salem, *Imazighen Ass-a*, p. 25.

¹⁶⁴ Comité de défense des Droits Culturels en Algérie (Paris), *Séminaire de Yakouren, du 1er au 30 août 1980, Dossier culturel, rapport de synthèse*, document dactylographié, n. d., n. p.. Conservé et mise en ligne par

berbère mais aussi de l'arabe algérien. C'est donc la promotion des parlers, par opposition à la « langue nationale » perçue comme extérieure, qui traduisait leur désir d'émancipation de l'État central.

Au-delà des langues : l'opposition de deux normes, écrite et orale

À travers l'idée d'une guerre des langues, c'est toujours une guerre des cultures qui est supposée. Si la rivalité entre culture écrite en langue française et culture écrite en langue arabe est forte, une seconde rivalité « oppose les deux normes dominantes (l'une par son statut de langue officielle, l'autre "étrangère" mais "légitimée" par son statut privilégié dans la vie économique) aux parlers arabes et amazighs, disqualifiés, stigmatisés »¹⁶⁵. L'écart entre l'oral et l'écrit creusait un fossé plus large encore dans la conception de la culture qu'entre langue du colonisateur et langue nationale. Les deux dernières restaient encore dans les années 1970-80 les langues d'une élite, puisque le taux de scolarisation des enfants entre 6 et 14 ans en 1966 était de 47,20%, soit moins de la moitié de la population qui avait entre 16 et 24 ans en 1976.

À la fois omniprésents (langue maternelle et de communication) et absents (les textes officiels parlent uniquement de la « langue nationale »), les parlers berbères et arabes ont ainsi suscité des débats tant politiques que culturels. Le rapport à la langue dialectale, qu'elle soit arabe ou berbère, est complexe. Les dialectes arabes de l'Est et des villes « de vieille tradition citadine » comme Constantine ou Tlemcen sont valorisés, au sein de cette catégorie généralement dépréciée par les arabisants comme par les francisants¹⁶⁶. Ce rapport à la langue porte, ici encore, les stigmates de la colonisation.

Hocine Boumedjane, responsable de la Commission de documentation et des droits de l'Homme de Béjaïa et membre de la Ligue des droits de l'Homme.

Url : <http://soummam.o.s.f.unblog.fr/files/2009/04/sminairedeyakourendossierculturelaout1980.pdf> Consulté le 28 juillet 2016.

ADAM André, « Chronique sociale et culturelle Algérie », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, année 1981, vol. 20, Paris, Éditions du CNRS, 1982, pp. 709-724.

¹⁶⁵ TALEB-IBRAHIMI Khaoula, « L'Algérie : coexistence et concurrence des langues », *L'Année du Maghreb*, I, 2006, pp. 207-218.

¹⁶⁶ TALEB-IBRAHIMI Khaoula, *Les Algériens et leur(s) langue(s): éléments pour une approche sociolinguistique de la société algérienne*, 2e éd., Alger, Ed. El-Hikma, 1997, p. 87.

Ce rapport à la langue porte aussi les marques de la centralisation, et de la construction d'un État-nation. Des phénomènes similaires ont en effet été décrits pour les parlers régionaux en France. Jean-François Chanet décrit, dans *L'École républicaine et les petites patries*, les politiques de la France concernant les langues maternelles en matière d'éducation, et les débats qui ont amené à considérer que les langues régionales ou les patois pouvaient être un frein à l'apprentissage du français¹⁶⁷. Le refus radical de l'emploi de la langue maternelle pour l'initiation au français à l'école, défendu par la méthode Carré à la fin du XIXe siècle, a par la suite perdu de sa popularité au profit de voix discordantes qui estimaient que les idiomes locaux pouvaient être utiles pour amener l'enfant vers la maîtrise du français. Ces politiques et ces débats peuvent tout à fait être transposés à l'Algérie, dans un contexte certes différent mais une même dynamique de renforcement de l'État et d'unification des disparités régionales. La quête d'une identité propre et la volonté d'affirmer l'État-Nation en Algérie a conduit à l'uniformisation des repères culturels dans les discours officiels et les mesures publiques, ce qui n'empêchait pas le développement culturel régional à une autre échelle.

Dans la vision des Oulémas, le système colonial avait tendu à institutionnaliser l'enseignement de l'arabe dialectal tandis qu'il avait brimé l'enseignement de la langue *fushā*, en imposant des mesures extrêmement contraignantes aux écoles libres et en diffusant peu l'arabe dans les écoles publiques¹⁶⁸. Zuhūr Wunīsī ajoute à cela le fait que le colonisateur divisait la langue arabe en trois catégories, arabe coranique, arabe moderne et arabe dialectal, dont la dernière seulement était proposée en seconde langue face à l'anglais. Ces enseignements coloniaux en « langue [dialectale] faible » (*bi-lahġa rakīka*), dont les enfants parlaient « une forme et un niveau bien meilleurs qu'à l'école » n'intéressaient donc pas les Algériens¹⁶⁹. Zuhūr Wunīsī voit dans cette politique linguistique coloniale la volonté d'imposer les langues européennes (français et anglais) aux Algériens.

¹⁶⁷ CHANET Jean-François, *L'École républicaine et les petites patries*, Paris, Aubier, 1996, 427 p.

¹⁶⁸ TALEB-IBRAHIMI Khaoula, « L'Algérie : coexistence et concurrence des langues », *L'Année du Maghreb*, I, 2006, pp. 207-218.

¹⁶⁹ WUNĪSĪ Zuhūr, *'Abra al-zuhūr wa l-ašwāk*, p. 297.

Au moment de l'ouverture de l'Institut Ibn Bādīs à Constantine¹⁷⁰ avait effectivement été promulgué en septembre 1947 le Statut de l'Algérie. Cette loi prévoyait la généralisation de l'enseignement de la langue arabe, à tous les niveaux scolaires (article 57)¹⁷¹. Le gouvernement tentait de développer les écoles et l'instruction des « indigènes » au moment où se cristallisaient les revendications nationalistes. Le débat sur l'enseignement de la langue arabe n'eut lieu à l'Assemblée algérienne qu'en 1951. Un rapport fut rédigé par la deuxième Commission de l'assemblée à ce sujet¹⁷². Parmi les questions préalables à ce rapport se trouvaient le choix de la langue enseignée (arabe littéral ou dialectal, ou les deux), la qualification et le nombre des professeurs pour l'enseigner, le coût d'une telle réforme et celle de « passer sous l'autorité de l'État les médersas dites "libres" ». Les choix soumis au vote furent l'enseignement obligatoire de l'arabe dialectal jusqu'à 9 ans pour tous les enfants, puis de l'enseignement littéral pour tous après cet âge, pour un minimum de huit heures par semaines à tous les niveaux. La réforme avait finalement échoué : elle avait buté sur le refus de l'obligation de la langue arabe dans le premier collège (citoyens de statut civil français), et avait provoqué des débats animés dans le second collège (« indigènes ») sur cette même question de l'arabe littéral et de l'arabe dialectal¹⁷³.

Un discours inverse à celui de Zuhūr Wunīsī sur la langue dialectale se trouve singulièrement –et cela peut surprendre puisque l'on est habitué, de sa part notamment, à des catégories bien nettes –, dans un article d'al-Hāšimī al-Tiġānī (El Hachemi Tidjani) sur l'arabisation. Rappelons que ce dernier dirigeait, de 1963 à son interdiction en 1966, l'association al-Qiyam qui défendait une islamisation de la société¹⁷⁴. Dans « De l'arabisation », paru en avril 1965, al-Hāšimī Tiġānī, qui maîtrisait lui même arabe et français mais parlait aussi l'anglais, l'espagnol, l'italien et un peu d'hébreu, défendait une arabisation

¹⁷⁰ Sur l'Institut Ibn Bādīs, voir chapitre 2.

¹⁷¹ « Article 57 : La langue arabe constituant une des langues de l'Union française, les mêmes dispositions s'appliquent à la langue française et à la langue arabe en ce qui concerne le régime de la presse et des publications officielles ou privées éditées en Algérie.

L'enseignement de la langue arabe sera organisé en Algérie à tous les degrés.

L'application de cette dernière disposition fera l'objet de décisions de l'Assemblée algérienne, rendues exécutoires selon la procédure instituée aux articles 15 et 16 du statut. »

¹⁷² FR ANOM 93/4496. Rapport sur l'organisation de l'enseignement de la langue arabe, au nom de la Deuxième Commission de l'Assemblée Algérienne.

¹⁷³ PERVILLE Guy, « La gestion radicale de l'Algérie », *Cahiers d'histoire*, t. XXXI, 1986, n° 3-4, pp. 273-290.

¹⁷⁴ Voir chapitre 6, 1.4.

totale de la société et l'arrêt de la domination de la langue française sur la langue arabe en Algérie¹⁷⁵. Il estimait que l'arabisation était une « nécessité tant psychologique et sociale, que politique et même économique ». Sur ce dernier point, il écrivait :

Économique, parce que 90% des Algériens parlent l'arabe dialectal et les 10% restant le comprennent plus ou moins. C'est sur ce fond qu'il faut se baser pour alphabétiser. [...] L'outil essentiel est l'arabe dialectal. L'alphabétisation doit commencer par apprendre à nos fellahs et à nos ouvriers à enregistrer ce qu'ils disent et ce qu'ils entendent. Comme les 95% de ce langage constituent une forme populaire et défectueuse d'expressions supérieures appelées arabe régulier ou classique et que ce dernier langage a des caractères d'écriture qui lui sont propres, autant alphabétiser nos masses paysannes et ouvrières en arabe d'abord.¹⁷⁶

Loin de dénigrer la variété dialectale de l'arabe, l'article met en avant l'exploitation de la filiation de la langue arabe dialectale avec la langue littéraire. Il faut croire que al-Hāšimī al-Tiġānī avait lu les travaux de son père, Aḥmad al-Tiġānī, qui défendait en 1936 la valorisation de la langue arabe dialectale en Algérie, pour sauvegarder la langue arabe dans son ensemble en contexte colonial¹⁷⁷. Ainsi, au sein même des tenants d'une arabisation totale assimilée à la culture islamique, que d'aucun identifient comme un positionnement « Oulémas » (c'est-à-dire un positionnement qui défend l'islam et l'arabité en Algérie), les points de vue peuvent diverger sur la façon d'appliquer cette politique.

Comme les autres pays sortis de la colonisation, l'Algérie indépendante fut donc traversée de débats linguistiques qui révélaient des fractures sociales causées largement par les effets de cette colonisation, qui continuaient de modeler la société. Lutte entre élites arabophones et francophones, de formation moyen-orientale ou occidentale, mais aussi entre « arabisants traditionnalistes et arabisants éclairés »¹⁷⁸, l'Algérie fut partagée entre ses différentes composantes sur des motifs politiques et des questions de placement social avant tout.

¹⁷⁵ L'auteur fait lui-même la liste des langues qu'il parle dans une note de bas de page de l'article.

TIDJANI El Hachemi, « De l'arabisation », *Humanisme musulman*, avril 1965, n° 4, pp. 35-49.

¹⁷⁶ TIDJANI El Hachemi, « De l'arabisation », *Humanisme musulman*, avril 1965, n° 4, pp. 35-49.

¹⁷⁷ COURREYE Charlotte, « Une défense de la langue arabe dialectale (...) », pp. 494-531.

¹⁷⁸ TALEB-IBRAHIMI Khaoula, *Les Algériens et leur(s) langue(s): éléments pour une approche sociolinguistique de la société algérienne*, p. 290.

La puissance symbolique de la langue arabe résidait dans son lien à la lutte nationale, qui venait lui-même de son attachement à l'islam. Puisque le Livre sacré était révélé en langue arabe, le rapport affiché à la langue était guidé par les appartenances religieuses et politiques. Dans toutes les sociétés postcoloniales, où l'islam avait joué un rôle fédérateur dans la lutte nationale, le rapport à l'islam et à son rôle politique dans la société marqua les débats nationaux. Cette dimension ajoutait ainsi une singularisation supplémentaire dans la définition de l'identité. En Algérie, nous l'avons vu, un groupe d'arabisants se mobilisa autour d'al-Hāšimī al-Tiġānī dès 1963 pour revendiquer une place plus importante de l'islam dans la société¹⁷⁹. Cette association était animée principalement par des universitaires, avec la participation d'étudiants, même si les professeurs du secondaire y avaient aussi une place considérable.

Après l'interdiction d'al-Qiyam (par arrêté du wali en 1966, puis décret ministériel en 1970), un mouvement qui portait les mêmes revendications d'islamisation de la société algérienne se mêla aux mouvements de protestation des étudiants arabisants concernant les débouchés professionnels. À nouveau, le prisme de la guerre des langues masquait des problématiques sociales, éducatives et politiques cruciales. Dans les années 1970, ces enjeux furent particulièrement visibles à l'Université, qui se trouva rapidement divisée entre filières arabisées aux professeurs non formés et aux débouchés plus qu'incertains d'une part, et filières maintenues en langue française qui continuaient d'alimenter le marché du travail algérien en jeunes diplômés, d'autre part.

L'enjeu était donc l'acquisition ou la conservation d'un capital social dans l'Algérie indépendante, au sein d'une hiérarchie qui s'était établie de façon pragmatique, et non idéologique, entre les deux langues de l'écrit, arabe et français. Avant d'étudier plus avant les conflits qui ont animé l'Université dans les années 1970-1980 autour de ces enjeux, nous nous proposons de revenir aux anciens membres du Comité directeur de l'Association des Oulémas, pour observer comment eux-mêmes ont assuré la transmission d'un capital social à leurs enfants, en même temps qu'ils leurs offraient, par une éducation bilingue, la promesse d'une position sociale confortable.

¹⁷⁹ Voir chapitre 6.

III. Fils et filles de cheikhs de l'AOMA : la transmission d'un capital social

Nous avons largement évoqué, au travers des figures du père et de la mère dans le chapitre 5, le rapport au *'ilm* et à l'éducation religieuse du jeune enfant. Nous allons maintenant nous intéresser à l'éducation supérieure et aux choix professionnels des fils et filles de cheikhs, au gré des témoignages publiés ou recueillis en entretiens des enfants de membres du dernier Comité directeur de l'AOMA. Les enfants de cheikhs qui ont une activité publique, ont dans ce cadre été sollicités par la presse, de même qu'ils ont publié des ouvrages intégralement ou partiellement autobiographiques : ils sont évidemment surreprésentés ici. En réalité, la plupart des enfants des acteurs de notre étude n'ont pas d'activité publique. S'ajoutent à ces sources les informations recueillies au gré des entretiens, dont je rappelle que l'objet n'était initialement pas la famille et le rapport parents-enfants mais plus généralement l'histoire de l'AOMA et de ses membres.

3.1 Les Oulémas et l'éducation de leur enfants

Quand je demandai à 'Abd ar-Rahman [qadi marocain, né en 1912] pourquoi il n'avait pas encouragé ses propres enfants à poursuivre des études religieuses, il répondit en toute simplicité que « les temps changent » (tbaddal al-waqt). Les circonstances que Dieu a ordonnées pour la Communauté des croyants aujourd'hui sont différentes de celles du passé.¹⁸⁰

La fatalité exprimée par « Hajj 'Abd ar-Rahman », dont Dale Eickelman recueillit le témoignage dans les années 1970-1980 au cours de plusieurs terrains au Maroc, en vue de penser les évolutions de l'apprentissage religieux et de la société marocaine au long du XX^{ème} siècle, aurait tout à fait pu être formulée par les Oulémas algériens de sa génération. L'adaptation à la situation coloniale fut le maître mot de leurs choix d'éducation pour leurs propres enfants. Elle ne se fit pas sans interrogations ni sans revirements. La volonté de garantir à leurs enfants un capital social mobilisable dans la société coloniale, par la maîtrise

¹⁸⁰ EICKELMAN Dale, *Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth-Century Notable*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 172.

du français notamment, fut en réalité une clé majeure de la réussite de ces mêmes enfants dans la société postcoloniale.

S'ils menaient la lutte pour l'enseignement libre en langue arabe, les Oulémas étaient toutefois largement intégrés dans le système colonial puisqu'ils furent auditionnés avec les partis politiques en vue des réformes politiques en 1944¹⁸¹ et que l'on sait que al-'Uqbī, al-Madanī ou même Ḥayr al-Dīn étaient liés à des savants orientalistes français, qui souvent travaillaient pour l'Administration coloniale, comme Vincent (Mansour) Monteil¹⁸². Il est évident que les intérêts de l'AOMA pouvaient aller contre les intérêts propres des familles, qui souhaitaient offrir les meilleures conditions de réussite à leur progéniture. Nombreux furent ceux qui donnèrent une éducation française à leurs enfants. Une des premières questions qui se posait en situation coloniale était relative à l'école française : fallait-il y mettre ses enfants, alors même que l'Association luttait contre l'acculturation de la société algérienne et s'opposait aux représentants de l'Administration coloniale ?

Si 'Abd al-Laṭīf Sulṭānī n'était pas allé à l'école française parce que son père par principe ne voulait pas que ses enfants apprennent la langue française, de nombreux membres du dernier Comité directeur de l'AOMA connaissaient le français, au moins à un niveau « élémentaire » comme le précisaient les services de renseignement à propos d'Ibn al-Šayḥ al-Ḥusayn¹⁸³. Selon Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā', Bā'zīz Ibn 'Umar, pourtant connu pour ne s'exprimer qu'en langue arabe soutenue ou en parler kabyle, mais ni en arabe algérien ni en français, comprenait le français et pouvait le traduire vers l'arabe¹⁸⁴. C'est bien leur double compétence en arabe et en français qui favorisa l'essor politique d'Aḥmad Tawfīq al-Madanī et d'Ibn al-Šayḥ al-Ḥusayn, ou encore de 'Abd al-Raḥmān Šībān, au sein du FLN. Les Oulémas qui étaient bilingues avaient donc tendance à faire bénéficier leurs enfants d'une double culture, favorable à leur insertion sociale et professionnelle ensuite.

¹⁸¹ Voir Chapitre 2.

¹⁸² Voir Chapitre 4.

¹⁸³ FR ANOM 93/4245. Notice individuelle de renseignements concernant M. Bencheikh Hocine Abbas, dit cheikh Abbas, non datée (tout début années 1950 ?).

¹⁸⁴ FUDALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a' lām al-iṣlāḥ fī al-Ġazā'ir*, vol. 1, pp. 194-201.

Ainsi, en mai 1952 lorsque le cheikh Ḥayr al-Dīn rencontra l'Inspecteur d'Académie de Constantine à propos des cours de français que l'AOMA souhaitait organiser à l'Institut Ibn Bādīs, il en profita pour lui demander de faire inscrire ses fils au Lycée de Constantine.

Il expliqua à M. l'Inspecteur, dit la note, que ses enfants étaient au Collège Saddiki à Tunis et que les incidents qui continuaient à se produire ne permettaient pas de poursuivre des études dans de bonnes conditions.¹⁸⁵

Les incidents évoqués sont les manifestations anti-françaises réprimées violemment par les autorités, dans le cadre d'une guérilla menée par des nationalistes tunisiens contre le protectorat. Le cheikh, inquiet pour ses fils, demandait donc à les inscrire au lycée français puisque le Collège Sadiki dispensait un enseignement bilingue inspiré des programmes français¹⁸⁶. Ils fréquentaient tout de même l'Institut Ibn Bādīs puisque nous avons vu plus tôt que l'un des fils de Ḥayr al-Dīn figurait parmi les étudiants sur des photographies¹⁸⁷. En 1953, il est établi que ses enfants avaient été inscrits au lycée de Constantine¹⁸⁸.

Des notes de renseignement évoquent alors des critiques, courant 1953, parmi les sympathisants de l'association, qui reprochaient aux dirigeants de l'association de « travailler uniquement pour leurs intérêts personnels »¹⁸⁹. Ils étaient accusés de ne pas appliquer pour eux-mêmes les principes édictés pour les Algériens musulmans, dans le domaine de l'enseignement notamment. Ces critiques s'appuyaient justement sur le fait que les cheikhs al-Ibrāhīmī et Ḥayr al-Dīn donnaient une éducation francophone à leurs enfants.

Hormis Sulṭānī, qui ne transmet que l'arabe à ses enfants¹⁹⁰, ceux qui n'avaient pas reçu d'éducation en français, comme le cheikh al-Ibrāhīmī justement, se laissèrent effectivement convaincre par des tiers de mettre leurs enfants à l'école française, tout en leur

¹⁸⁵ FR ANOM 93/4497. Préfecture de Constantine, SLNA. Renseignement. Constantine, le 24 mai 1952.

¹⁸⁶ Voir la note consacrée au Collège Sadiki dans le chapitre 8.

¹⁸⁷ Chapitre 5.

¹⁸⁸ FR ANOM 93/4497. Préfecture de Constantine, SLNA. Le 23 février 1953. Renseignement.

¹⁸⁹ FR ANOM 93/4497. Préfecture de Constantine, SLNA. Le 23 février 1953. Renseignement.

¹⁹⁰ SULṬĀNĪ 'Abd al-Laṭīf, *Muḍakkirāt (Mémoires)*, n.p.

donnant une solide éducation musulmane. Ils allaient au *kuttāb* (tôt le matin) en même temps qu'à l'école française¹⁹¹.

Ahmed Taleb-Ibrahimi raconte dans ses mémoires que le cheikh Ibn Bādīs convainquit son père de le mettre à l'école française, pour qu'il puisse lutter à armes égales contre les Français¹⁹². C'est aussi grâce à un tiers que le jeune Abdel'alim Medjaoui, fils du cheikh al-Habrī al-Mağğāwī eut accès à l'école française de Remchi (Montagnac) : son père avait pris l'habitude d'aider un « tordjeman juif », interprète au tribunal, à déchiffrer les actes juridiques et notariés manuscrits en arabe. En signe de reconnaissance, ce M. Sayagh, dont l'épouse dirigeait une école de filles, lui offrit d'inscrire son fils à l'école française et de se charger de toutes les formalités. Sans cela, explique Medjaoui, il n'aurait pas eu accès à l'école française parce que son père ne connaissait pas du tout le français. Le cheikh suivit toutefois la scolarité de son fils à l'école publique en regardant avec lui ses cahiers, qu'il annotait dans la marge des termes arabes correspondants¹⁹³. Il assurait ainsi à la fois un suivi des études de son fils malgré la barrière de la langue française, et le formait parallèlement en arabe à cette occasion.

Enfin, le fils du cheikh Sa'īd Ṣalḥī, Arezki Salhi, qui fut interviewé dans les années 2000 par Clement Moore à propos de l'UGEMA, explique qu'il fut envoyé en Égypte grâce à une bourse de l'Institut Ibn Bādīs en 1952 puis en 1953¹⁹⁴. Le fils du cheikh Ṣalḥī était donc étudiant de l'Institut, comme le fils de Ḥayr al-Dīn. Il poursuivit des études au Caire, en arabe. Il répond pourtant à Moore en français, et c'est lui qui traduit les propos de son camarade Abdelkader Nour qui ne parle qu'arabe, sans que l'on ne sache comment il a appris la langue française.

La fille du cheikh al-Tabassī eut quant à elle une trajectoire singulière, puisque son père s'investit particulièrement pour son éducation en langue arabe, ce qui n'était pas courant pour les petites filles. Elle raconte dans une émission diffusée en décembre 2013, « *al-Ḥalqa al-mafqūda* » animée par Muḥammad al-Ya'qūbī (un équivalent de « *Šāhid 'alā l-'aṣr* »

¹⁹¹ Voir aussi le témoignage de l'écrivain Mohammed Kacimi : KACIMI-EL-HASSANI Mohamed, « À la claire indépendance », in SEBBAR Leïla (dir.), *Une enfance algérienne*, Paris, Gallimard, 1999 (1997), pp. 161-173.

¹⁹² TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol. 1, pp. 29-30.

¹⁹³ MEDJAOUI Abdel'alim, *Ce pays est le nôtre*, p. 70.

¹⁹⁴ MOORE Clement Henry, *Combat et solidarité estudiantins*, p. 488.

d’Aḥmad Maṣṣūr sur la chaîne qatarie Al-Jazeera)¹⁹⁵, qu’elle passait des heures dans sa bibliothèque, lisant avec son père les *Maqāmāt* (*Séances*) d’al-Ḥarīrī (m. 1122)¹⁹⁶, *Kitāb al-Aḡānī* d’Abū l-Farāḡ al-Iṣfahānī (m. 967)¹⁹⁷, des résumés de *tafsīr* et de traités de fiqh, mais aussi les revues que le cheikh al-Tabassī recevait d’Égypte où il avait été étudiant, comme *Maḡallat al-Azhar* (*La Revue d’al-Azhar*)¹⁹⁸. Par la lecture de ces ouvrages volumineux, rédigés dans un arabe recherché et difficile, son père lui transmet donc une solide culture classique, tant littéraire que religieuse.

La bibliothèque paternelle contenait toutefois aussi des ouvrages récents parus en Égypte, et en particulier les essais polémiques égyptiens dont on parlait à l’époque comme *Min hunā nabda’*, de Ḥālid Muḥammad Ḥālid (1920-1996)¹⁹⁹. Formé à al-Azhar, l’auteur de ce livre s’opposait à l’idée d’un État islamique défendu alors par les Frères musulmans, il prônait la séparation du culte et de l’État et accusait les oulémas d’être corrompus et de défendre l’injustice sociale²⁰⁰. Lorsque Zaynab voulut sortir ce livre des rayons de la bibliothèque, son père lui ordonna de le reposer et d’en prendre un autre. Il la tenait donc

¹⁹⁵ Témoignage de Zaynab al-Tabassī al-Mīlī, invitée d’al-*Ṣurūq* TV, « *al-ḥalqa al-maḡqūda* », interview par Muḥammad Ya‘qūbī, décembre 2013. Épisode 1, disponible en ligne :

<https://www.youtube.com/watch?v=dsX6yBSassE> Consulté le 26 août 2016.

¹⁹⁶ Les *Maqāmāt* d’al-Ḥarīrī (m. 1122) sont un recueil de *ḥabar-s* (récits, chroniques) composés en prose rimée, *saḡ’*, fidèle au genre littéraire des séances (*maqāmāt*) dont al-Hamaḍānī (m. 1008) fut le fondateur.

¹⁹⁷ *Kitāb al-Aḡānī*, d’Abū l-Farāḡ al-Iṣfahānī est une anthologie littéraire du X^{ème} siècle qui réunit chansons, poèmes et *ḥabar-s* en une vingtaine de volumes.

¹⁹⁸ Sur *Maḡallat al-Azhar*, voir COSTET-TARDIEU Francine, COSTET-TARDIEU Francine, *Un réformiste à l’université al-Azhar, Œuvre et pensée de Mustafā al-Marāghī (1881-1945)*, Paris / Le Caire, Karthala / CEDEJ, 2005, pp. 255-263.

¹⁹⁹ ḤĀLID Ḥālid Muḥammad, *Min hunā nabda’*, (*Nous commençons d’ici*), pas de mention d’éditeur, Le Caire, 1950.

Dans l’entretien, après avoir cherché son nom un moment, Zaynab al-Tabassī al-Mīlī attribue par erreur l’ouvrage à Salāma Mūsā, un autre célèbre polémiste égyptien.

²⁰⁰ L’azharī Muḥammad al-Ġazālī (1916-1996), membre des Frères musulmans, qui exerça en Algérie dans les années 1970-80, rédigea la même année une réponse intitulée *Min hunā na‘lam* (*À partir d’ici nous savons*), qui fustigeait aussi les oulémas d’al-Azhar mais défendait vigoureusement l’idée d’un pouvoir islamique.

HATINA Meir, *Identity Politics in the Middle East: Liberal Discourse and Islamic Challenge in Egypt*, Londres / New-York I.B. Tauris, 2007, pp. 22-25.

MOUSSA Mohammed, *Politics of the Islamic Tradition: The Thought of Muhammad Al-Ghazali*, New-York, Routledge, 2016, pp. 16-17.

écartée des polémiques politiques de son temps pour qu'elle ne consacre ses heures d'études qu'au patrimoine de la grande culture arabe.

Plus tard Zaynab al-Tabassī fut un relais entre son père et des femmes du quartier qui souhaitaient le consulter pour des fatwas : elle notait les questions, et transmettait ensuite les réponses. Elle suivait alors les cours à l'école musulmane de l'AOMA pour filles et garçons al-Tahdīb, à Alger où la famille résidait au début des années 1950. Son père, le cheikh al-Tabassī (m. 1957), fut très investi dans sa formation : elle représentait le prolongement de son engagement politique pour une Algérie arabe et musulmane. Puisque les femmes étaient les plus proches des enfants, une mère érudite en langue arabe était un gage pour l'avenir de l'Algérie. Cet investissement dans l'éducation en arabe de sa fille provoqua des tensions entre les deux parents de Zaynab : tandis que son père la déchargeait des travaux ménagers et de la cuisine pour lui permettre d'étudier davantage, sa mère en revanche voyait d'un mauvais œil qu'elle soit si instruite. Elle craignait de ne plus pouvoir la marier si on apprenait qu'elle était allée à l'école. Une femme capable de corriger son époux était mal vue, or Zaynab al-Tabassī commençait déjà à reprendre son père, à entamer des discussions contradictoires avec lui. La confiance qu'elle acquit grâce au patrimoine arabe et islamique transmis par son père fut déterminante dans son parcours, comme nous le verrons plus bas.

Nous avons dit que parmi les enfants qui étaient allés à l'école française, tous avaient en parallèle suivi, plus ou moins longtemps, les leçons en langue arabe de l'école coranique. Ils bénéficiaient pour la plupart également des enseignements apportés à la maison, sous forme de lectures, de discussions avec leurs pères²⁰¹. Ghaleb Bencheikh raconte que, vivant avec sa mère, c'est elle qui le mettait à l'école coranique pendant les vacances dans le Sud algérien. Il fit sa scolarité dans une école bilingue et n'apprit la langue française « qu'en cours préparatoire »²⁰².

Tous les exemples que nous avons observés sont ceux de personnalités saillantes, médiatiques, du Comité directeur. Il y a fort à penser que d'autres membres du Comité, moins connus, ne firent pas les mêmes choix pour leurs enfants, et, à l'instar de Sulṭānī, leur procurèrent une éducation en langue arabe uniquement, au moins pour le cycle primaire.

²⁰¹ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol. 1, p. 32.

²⁰² BENCHEIKH Ghaleb, « Un physicien versé dans la théologie », pp. 21-22.

Quelques indices nous sont donnés sur les orientations professionnelles de plusieurs enfants de membres de l'AOMA, qui montrent une certaine reproduction sociale²⁰³. Nous verrons toutefois aussi des parcours divergents voire clivants par rapport à la profession et à l'engagement militant du père²⁰⁴.

3.2 Des « fils de » et « filles de » sur les traces de leurs pères

Forts d'une éducation bilingue, et de l'aura politique et religieuse de leur père, plusieurs fils de membres éminents du dernier Comité directeur eurent un parcours de nationalistes militants qui leur donna accès à de hautes fonctions à l'indépendance de l'Algérie. C'est le cas d'Ahmed Taleb-Ibrahimi, de Mohammed al-Mili, ainsi que Mohamed Islam Madany, fils d'al-Madanī. Il est alors possible de parler de reproduction telle que Pierre Bourdieu, après son ouvrage avec Jean-Claude Passeron, l'expliquait dans ses cours du Collège de France :

Les stratégies de reproduction ont pour principe non une intention conscience et rationnelle, mais les dispositions de l'habitus qui tend spontanément à reproduire les conditions de sa propre production. [...] Elles tendent à perpétuer son identité, qui est différence, en maintenant des écarts, des distances, des relations d'ordre et en concourant ainsi en pratique à la reproduction de tout le système des différences constitutives de l'ordre social.²⁰⁵

Formé au Collège De Slane à Tlemcen tout en suivant une formation religieuse et de langue arabe auprès de son père et de Dār al-Ḥadīṭ, avant d'aller étudier la médecine à Paris²⁰⁶, le fils d'al-Ibrāhīmī, Ahmed Taleb-Ibrahimi s'engagea pendant la guerre d'indépendance dans l'UGEMA (Union générale des étudiants musulmans algériens) et au FLN à Paris. Il fut plusieurs fois sollicité après l'indépendance pour des postes à responsabilités, qu'il déclina jusqu'à ce qu'il accepte de devenir Ministre de l'Éducation

²⁰³ BOURDIEU Pierre et PASSERON Jean-Claude, *La reproduction, éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Éditions de Minuit, 1970, 279 p.

²⁰⁴ JAQUET Chantal, *Les Transclasses ou la non-reproduction*, Paris, PUF, 2014, 238 p.

²⁰⁵ BOURDIEU Pierre, « Stratégies de reproduction et modes de domination », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 105, décembre 1994, p. 6.

²⁰⁶ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol. 1, p. 36-40.

nationale en 1965, convaincu par l'argument de Boumediène selon lequel il poursuivrait ainsi l'œuvre de son père²⁰⁷.

Parmi ceux pour lesquels Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā' a recensé le nombre d'enfants, sa propre notice (six enfants) et celle de Ḥamza Bukūša (sept enfants) présentent des similarités : au moment où Fuḍalā' rédige ses notices, en 1989, ses trois filles sont enseignantes, de langue arabe pour deux d'entre elles et de français pour la troisième, de même que trois filles de Ḥamza Bukūša, qui enseignent l'arabe, le français et les sciences au collège. L'un des fils de Bukūša est également professeur, à la faculté de commerce. Son autre fils est surveillant général dans un collège, ses deux autres filles sont dentiste et avocate. Dans la famille Fuḍalā', deux garçons sont ingénieurs en communications. Un autre fils mentionné était déjà décédé au moment de la rédaction de la notice. Une majorité de leurs enfants a donc suivi la voie de l'enseignement, et particulièrement de l'enseignement des langues. Pour les autres, les métiers exercés relèvent de professions libérales et de catégories socio-professionnelles élevées (ingénieur, avocate, dentiste). On reconnaît donc pour ces deux cas une certaine forme de reproduction liée à l'habitus parental.

En dehors du cercle du Comité directeur, l'exemple d'al-Hāšimī al-Tiġānī, fils d'Aḥmad al-Tiġānī, s'inscrit dans le passage d'une génération à l'autre au point de bascule de la lutte pour l'indépendance et de sa réalisation. Sur les traces de son père dans son texte sur la langue, dont on a vu qu'il était tout à fait proche de celui que son père aurait pu écrire, dans de toutes autres conditions, trente ans auparavant, le fils prit toutefois une direction plus offensive dans son discours sur l'islam et l'anathème porté contre la société occidentalisee, dans laquelle le père en son temps avait évolué et s'était même inséré puisqu'il publia une traduction du Coran en français avec un juriste orientaliste (Octave Pesle) au Maroc²⁰⁸.

Les relations familiales ne dépendent cependant pas uniquement de la profession du père ou de son engagement religieux et militant : le fils d'un cheikh reste le fils de son père. De nombreux éléments entrent en compte dans la façon dont les enfants s'émancipent de la tutelle parentale ou paternelle, à commencer par les relations familiales et amicales de l'enfance, les camarades et les professeurs de lycées et de fac, auxquels s'ajoutent la situation

²⁰⁷ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol. 1, p 217.

²⁰⁸ COURREYE Charlotte, « Une défense de la langue arabe dialectale (...) », pp. 494-531.

politique et économique du pays et les éventuelles expériences hors du cercle connu, à l'étranger en particulier. Nous suivons ainsi la sociologue Chantal Jaquet lorsqu'elle entend mettre à jour « la complexion qui ressaisit l'ensemble des déterminations communes et singulières qui se nouent dans un individu, à travers son existence vécue, ses rencontres, à la croisée de son histoire intime et de l'histoire collective »²⁰⁹. C'est ce dont témoignent particulièrement les autobiographies d'Abdel'alim Medjaoui et de Ghaleb Bencheikh, et le témoignage à la télévision de Zaynab al-Tabassī al-Mīlī.

3.3 Des parcours clivants

Abdel'alim Medjaoui, né en 1935, monta au maquis pendant la guerre de libération. Dans l'Algérie indépendante, il fut une figure du mouvement communiste : il était l'un des « animateurs du Parti de l'avant-garde socialiste (PAGS) jusqu'à son départ en retraite en 1993 » selon son blog²¹⁰. Tandis que, comme on l'a vu plus haut, il décrit son milieu familial comme conservateur, son propre parcours fut marqué par le passage à l'école française, au collège de Slane à Tlemcen en particulier. Il y consacre un long passage de son autobiographie, rendant des hommages appuyés à ses enseignants²¹¹. Il était à l'époque très influencé par l'Association des Oulémas, qui soutint son père lorsqu'il fut arrêté par la police dans les années 1940, et qui animait de « véritables meetings [dont il évoque la chaude ambiance] toute de ferveur plus patriotique que religieuse »²¹². C'est à Oran, lorsqu'il fut accueilli par le Dr Nekkache pour un stage de préparation avant son entrée à la faculté de médecine, qu'il se politisa. Mustapha Seghir Nekkache (Muḥammad al-Ṣaġīr Niqqāš ; 1918-2010), médecin à Oran, était alors adhérent du MTLD. Il fut l'organisateur de la politique de santé dans les maquis et de la collecte de médicaments pour le FLN pendant la révolution, puis Ministre de la Santé de Ben Bella. Sur un plan politique, le fils du cheikh al-Habrī l-Mağġāwī passa donc progressivement de l'Association des Oulémas et du cheikh al-Ibrāhīmī à Tlemcen, seule organisation politique qu'il connaissait jusqu'à sa sortie du collège, au parti communiste, tantôt soutien tantôt critique du pouvoir et rapidement clandestin sous Boumediène. L'héritage culturel et religieux d'Abdel'alim Medjaoui est réinvesti dans son

²⁰⁹ Chantal Jaquet, *Les Transclasses ou la non-reproduction*, pp. 219-220.

²¹⁰ <http://medjaoui.blogspot.fr/> Consulté le 26 août 2016.

²¹¹ MEDJAOUI Abdel'alim, *Ce pays est le nôtre*, pp. 91-140.

²¹² MEDJAOUI Abdel'alim, *Ce pays est le nôtre*, p. 138.

engagement militant dans l'Algérie indépendante. Dans les années 1990, il appelle ainsi à faire « prendre conscience à nos enseignants et diplômés des universités islamiques de la nécessité de complètement refonder notre *chari'a* en la désacralisant, et de renouveler pour notre époque et avec les outils intellectuels de celle-ci l'effort d'ijtihad déployé, pour leur temps, par nos *imams* et '*ulamâ*' »²¹³.

L'éducation islamique que le cheikh al-Mağğāwī transmet à son fils dans les années 1940-1950 n'était plus au cœur des priorités dans l'Algérie indépendante qui vit grandir Ghaleb Bencheikh (né en 1960). « Jusqu'à l'âge de douze ans, explique-t-il, je n'ai pas vraiment reçu d'éducation religieuse, la norme pour la plupart des Algériens. » Il appartenait toutefois selon lui à la « tranche » des « conservateurs », davantage par sa mère que par son père, souligne-t-il²¹⁴. Nous avons vu qu'il ne vivait pas avec son père. Il dit de lui qu'« il était grand, impressionnant » et que adolescent ou jeune adulte, il allait suivre ses leçons hebdomadaires à la mosquée anonymement. À cette époque, écrit-il :

Je considérais la religion comme un archaïsme qui m'empêchait de m'amuser, de sortir avec les filles [...]. D'un autre côté, je pensais aux prêches de mon père à la Grande Mosquée. Je n'éprouvais certes pas le désir de devenir religieux. Je pratiquais, sans plus. J'observais le jeûne du ramadan. Je priaïis épisodiquement. Je connaissais des périodes d'intense ferveur et j'accomplissais les cinq prières quotidiennes. À d'autres périodes, je sombrais dans l'indifférence. J'assistais tout de même à la prière du vendredi, surtout pour entendre le cours de mon père.²¹⁵

Ghaleb Bencheikh témoigne dans ce passage des doutes et quêtes du jeune adulte en recherche de son identité et des valeurs qui détermineront sa conduite, à la fois influencées par le milieu familial, et construites en opposition à celui-ci. Il était impressionné par ce père un peu absent, qui prêchait à la Grande Mosquée d'Alger, et dont il sentait bien qu'il provoquait l'admiration des fidèles.

Lorsque Ghaleb Bencheikh décida d'entreprendre une carrière scientifique, ce fut son tour de sentir l'admiration qu'il suscitait chez son père, qui posait des questions, nourrissant « une sorte de complexe et de fascination » de n'avoir pas fait lui-même d'études

²¹³ MEDJAOUI Abdel'alim, *Ce pays est le nôtre*, p. 127.

²¹⁴ BENCHEIKH Ghaleb, « Un physicien versé dans la théologie », p. 22.

²¹⁵ BENCHEIKH Ghaleb, « Un physicien versé dans la théologie », p. 22.

scientifiques²¹⁶. Lorsque le cheikh al-‘Abbās fut nommé à la Mosquée de Paris, il le rejoignit, accompagné de sa sœur, pour poursuivre leurs études à Paris.

Les sept années de vie commune avec mon père à la Grande Mosquée de Paris, dans les appartements privés du recteur, furent riches d’expériences personnelles mais elles furent aussi une période de contestations et de frictions, de contraintes et de tentatives d’échapper au droit de regard du « papa » qui dura jusqu’à son décès [le 3 mai 1989].²¹⁷

Cette relation compliquée entre un fils et son père, dans le cadre d’une cohabitation qu’ils avaient finalement peu connue auparavant et à un âge (entre 22 et 29 ans) où les vœux d’émancipation cadrent mal avec une telle proximité de l’autorité paternelle, en disent long sur la diversité des relations familiales et la complexité de la formation intellectuelle et émotionnelle de l’individu, que nous évoquions plus haut. Ce n’est qu’après la mort de son père, sollicité pour témoigner sur cette personnalité officielle, que Ghaleb Bencheikh dit avoir pris conscience de « l’esprit d’ouverture » de celui-ci.

Le témoignage de Ghaleb Bencheikh est aussi celui d’une époque, où l’Algérie était davantage tournée vers les idéaux socialistes, le progrès technique pour l’industrie, l’émancipation face à l’ex-puissance coloniale, comme nous l’avons vu précédemment. Malgré les idéaux socialistes, cette société restait patriarcale, et la destinée des filles de cheikhs était encore assez largement déterminée par le mariage, gage de respectabilité, d’autant plus pour des jeunes femmes éduquées et émancipées.

La société évoluait, mais la question de la condition des femmes restait source de clivages majeurs, comme en témoigne la difficulté du gouvernement à faire adopter un projet de Code de la Famille entre 1962 et 1984. On retrouve en filigrane ces problématiques à observer l’évolution des sœurs et filles de cheikhs de l’AOMA après l’indépendance. La première génération, celle des sœurs des membres du Comité directeur de l’AOMA, ne bénéficièrent des visées progressistes de l’AOMA en matière d’éducation que jusqu’à la limite imposée par le maintien de la réputation familiale. Le témoignage de Zuhūr Wunīsī sur son premier mariage, ou celui d’autres femmes recueillis sur le terrain montre que leurs sœurs restaient encore un symbole de la préservation de la famille et des valeurs morales dans

²¹⁶ BENCHEIKH Ghaleb, « Un physicien versé dans la théologie », p. 23.

²¹⁷ BENCHEIKH Ghaleb, « Un physicien versé dans la théologie », p. 24.

l'esprit de ces oulémas réformistes. Il ne s'agit pas tant d'individus ici que des évolutions, lentes et progressives, de la société toute entière.

La figure de Zaynab al-Tabassī²¹⁸ épouse al-Mīlī, est révélatrice de cette question des femmes et particulièrement des filles de cheikhs. Sa série d'entretiens télévisés sur la chaîne privée algérienne en arabe *al-Šurūq* en 2013 révèle des éléments inédits sur sa vie et celle de son père²¹⁹. À l'indépendance, pour laquelle elle avait milité activement avec son mari, elle se battit pour exercer le journalisme en langue arabe, tandis que sa sœur et ses belles-sœurs devinrent toutes enseignantes, ce qui sonne dans sa bouche comme une voie de facilité pour les femmes. Elle participa à la fondation du journal arabophone *al-Ša'b*, qu'elle dirigea un temps²²⁰. Femme de caractère, Zaynab al-Mīlī ne porte pas le voile (*al-ḥiğāb*). Elle le portait jusqu'à la guerre d'indépendance, mais elle le retira à cette époque, pour pouvoir « travailler pour la révolution ». Elle n'en informa pas sa famille (rappelons que son père fut assassiné en 1957). Une fois l'Algérie indépendante, elle refusa de porter à nouveau le voile. D'autres femmes avaient fait ce choix en ville, si l'on en croit les films et photographies des années 1960 où se côtoyaient haïks et minijupes. Si ce choix choqua particulièrement, c'est parce qu'elle était la fille du cheikh al-Tabassī. Or pour elle, dans l'interview de 2013, l'islam « ne se réduit pas à un bout de tissu » et Dieu seul peut juger les actes des croyants. Elle cite ainsi le célèbre verset *lā ikrāha fī l-dīn*, pas de contrainte en religion²²¹. Si Zaynab al-Mīlī paraît si assurée à ce sujet sur le plateau d'*al-Šurūq*, c'est qu'elle a dû toute sa vie répondre à des questions similaires, mais aussi qu'elle est forte d'une large culture religieuse et littéraire, inculquée par son père.

Les choses furent différentes pour la génération suivante : on a vu que les filles des cheikh Fuḍalā' et Bukūša étaient enseignantes ou exerçaient des professions libérales, qui exigent des études supérieures. Comme le remarque Abdel'alim Medjaoui dans ses mémoires :

Dans ma famille, mes parents sont restés, jusqu'à la fin de leur vie, fidèles à la tradition. Mes sœurs, qui ne s'opposent pas à ce que leurs filles s'habillent moderne et

²¹⁸ Sa date de naissance nous est inconnue.

²¹⁹ Témoignage de Zaynab al-Tabassī al-Mīlī, invitée d'*al-Šurūq* TV, « *al-ḥalqa al-mafqūda* », interview par Muḥammad Ya'qūbī, décembre 2013.

²²⁰ L'interview ne précise pas les dates, et il ne nous a pas été possible de les retrouver autrement.

²²¹ *Coran*, II, 256.

deviennent des licenciées et des ingénieurs, n'ont pas rompu, elles-mêmes, avec la coutume pour ce qui les concernait.²²²

Ces quelques portraits témoignent de la diversité des parcours d'enfants de cheikhs, qui ne se réduisent pas à la seule figure emblématique d'Ahmed Taleb-Ibrahimi, abondamment cité comme l'exemple parfait de la continuité de l'œuvre réformiste, d'aucuns diraient islamiste, dans l'Algérie indépendante. Bien qu'ils soient davantage masculins que féminins, ce qui est en un sens révélateur de l'inégale répartition de la parole entre hommes et femmes dans nos sociétés contemporaines (algériennes comme françaises), ces quelques parcours permettent de désenclaver les Oulémas, que leur engagement religieux ne singularise finalement pas, ou si peu, du reste de la société. C'est encore une fois davantage la notoriété de ces hommes, leur rôle politique de premier plan, qui a pu conditionner leurs enfants dans leurs choix éducatifs et politiques. La reproduction sociale qui est mise en évidence à propos de certains enfants d'Oulémas doit être mise en regard des parcours singuliers, résultats à la fois de l'habitus familial, et de l'expérience propre de chacun.

²²² MEDJAOUI Abdel'alim, *Ce pays est le nôtre*, p. 65.

Conclusion du chapitre 9

La diffusion de la langue arabe par l'enseignement fut un projet porté par les Oulémas dès la création de l'Association. En 1961, le cheikh al-Ibrāhīmī, sollicité par le Congrès d'arabisation organisé à Rabat pour son expertise sur le sujet, rédigea une lettre programmatique pour l'arabisation au Maghreb, et en Algérie en particulier. Il était favorable à une arabisation totale, qu'il entendait comme une arabisation technique mais aussi culturelle et presque morale. L'Algérie devait se rattacher aux Arabes et à leurs modèles, tels que transmis par la littérature religieuse et profane.

À l'inverse, à l'indépendance, les dirigeants du FLN étaient davantage préoccupés par les aspects techniques de l'arabisation, qu'ils tentèrent de mettre en œuvre dès la rentrée 1962 à petite échelle. Le manque d'enseignants et les problèmes de niveaux pédagogiques retardèrent ce projet qui fut réellement relancé sous la présidence de Boumediène, avec Ahmed Taleb-Ibrahimi à l'Éducation nationale. Le gouvernement proposait alors un retour à « l'authenticité », qui devint le maître-mot des années 1970, et à la langue nationale (l'arabe littéral). Des établissements-test étaient choisis pour mener l'arabisation tout en poursuivant les efforts de scolarisation sans que le niveau, déjà faible, ne baisse davantage. Tout le système étatique restait dans le même temps en langue française.

C'est en 1970-1971 que furent entamées les grandes politiques d'arabisation de l'éducation et des administrations publiques pour tenter de remédier à la dichotomie entre la domination sociale du français et la valorisation morale de la langue arabe. L'arabisation de l'école algérienne allait de pair avec la Charte nationale de 1976 qui entendait intégrer les Instituts islamiques, tenus pour la plupart par des anciens de l'AOMA, dans l'Éducation nationale, provoquant la colère parmi ses défenseurs.

Les propres enfants des membres du dernier Comité directeur de l'AOMA évoluèrent socialement en fonction du capital culturel transmis par leurs parents. Souvent, ceux-ci avaient fait, tout en défendant l'arabisation, le choix d'une éducation bilingue pour leurs enfants, qui leur ouvrit de nombreuses portes dans l'Algérie indépendante. Les parcours ne

sont toutefois pas uniformes et l'engagement propre de ces fils et filles de cheikhs, fut déterminant leurs parcours, bouleversant parfois la reproduction sociale.

Les langues devinrent donc un enjeu politique majeur de l'Algérie contemporaine. Elles masquaient en fait des questions sociales et économiques tout autant que culturelles. Les enjeux principaux de la question des langues en Algérie étaient liés au capital social engagé par celles-ci. Sans le français, pas d'études supérieures scientifiques. Sans le français, il était aussi difficile de trouver un emploi, bien que tout le système scolaire soit en cours d'arabisation. Aux rivalités entre élites de formation francophone (les francisants) et élites de formation arabophone (les arabisants), s'ajoutaient les revendications culturelles en faveur de ceux qui ne maîtrisaient pas les langues normatives et ne disposaient que des parlers, arabes ou berbères. Ces tensions au sein de la société donnèrent naissance à des frustrations qui contribuèrent à détériorer le climat social et politique en Algérie dans les années 1980.

**Partie III. Les Oulémas à l'ère de l'islamisme,
un héritage en débat (années 1980-1990)**

À propos de « l'islamisme »

Si chacun perçoit aujourd'hui ce que l'on veut dire quand on parle d' « islamisme » dans le langage courant, tout effort de définition montre que la notion recouvre une réalité complexe. Comme toute catégorie, en contexte polémique particulièrement – c'était le cas en Algérie dans les années 1980 comme c'est le cas dans les débats en France aujourd'hui –, le mot « islamisme » qui ne rien dire, est pourtant très signifiant dans l'usage courant et commun. Pour évoquer les Oulémas « à l'ère de l'islamisme », revenons sur les termes eux-mêmes avant de montrer les défis que cette catégorie mouvante posa aux héritiers d'Ibn Bādīs¹.

L'observation de phénomènes communs liant, dans une nouvelle dynamique, islam et politique dans le monde musulman, devint un objet majeur des sciences politiques après la Révolution islamique en Iran de 1979. Voici bientôt quarante ans que « l'islamisme » est devenu l'un des thèmes les plus étudiés, au détriment de l'islam vécu, du rite, ou d'autres courants.

Du fondamentalisme à l'islamisme

L'une des premières questions fut de savoir si le phénomène observé pouvait être comparé au fondamentalisme chrétien, mieux connu des analystes occidentaux dans les années 1970. Le terme « fondamentalisme », utilisé dans les années 1970 et 1980, avant d'être remplacé par celui d'islamisme, reprenait en effet un vocable qui décrivait les Américains protestants des années 1960 qui publièrent une série de livres contre l'interprétation allégorique de la Bible, prônant une lecture littérale des textes sacrés. Les fondamentalistes « nie[nt] la médiation d'une autorité religieuse - clergé, Église, docteurs de la loi - qui

¹ Voir la synthèse très complète sur le sujet de Sami Zemni, coordinateur du Groupe de recherche sur le Moyen-Orient et l'Afrique du Nord (MENARG) créé en 2005 à l'Université de Gent (Belgique) : ZEMNI Sami, « 9/11 : the End of Islamism ? Islamism : a Concept in Need of a Definition or the Hermeneutical Fight over an Object of Study ? », Middle-East and North-Africa Research Group, Working Paper, n° 2, juillet 2007, 22 p.

interpose habituellement une clé d'interprétation entre le croyant et le texte révélé »². En France, le terme remplaça lui-même l'utilisation d'« intégrisme », calqué lui aussi sur un vocabulaire d'histoire du catholicisme, qui qualifiait la vision intégrale du catholicisme, selon une lecture figée dans la tradition prisée par une « petite bourgeoisie de droite »³. Or, explique Gilles Kepel dans un dialogue avec le prêtre et essayiste italien Enzo Bianchi en 2008 :

Le phénomène auquel tout le monde pense dans le monde musulman depuis les années 1970-1980 est socialement très différent. Il s'agit d'un mouvement qui a touché une population connaissant une explosion démographique, fuyant le monde des campagnes dans lesquelles il n'y avait plus de travail, s'entassant dans les périphéries des villes et trouvant dans une interprétation des textes sacrés, disons pour l'instant radicale avant de préciser le terme, l'occasion de remettre en cause un ordre social estimé injuste ou inadéquat.⁴

Le terme de « fondamentalisme » était donc commode scientifiquement pour établir des analyses comparatives de ces tendances chez les chrétiens, les juifs et les musulmans, dans un monde marqué par la globalisation économique et culturelle, où partout naquirent des courants visant à revenir à une « société originelle idéale »⁵. En 1998, l'historienne américaine d'origine iranienne Nikki Keddie avait cherché à dégager des axes théoriques communs pour analyser les fondamentalismes, sans s'arrêter aux seuls monothéismes. Elle proposait alors le terme de « New Religious Politics » (que l'on peut traduire en français par « une nouvelle politique religieuse ») ou « *religiopolitics* », « religio-politique », qui connut un certain succès. François Burgat récuse pourtant l'usage du terme « fondamentalisme » comme cadre d'analyse commun aux trois monothéismes, parce que ce vocable nie les conditions sociales et politiques propres d'émergence de tels mouvements, et qu'il feint d'ignorer le déséquilibre et les effets de domination entre un Nord « judéo-chrétien » et un

² TERNISIEN Xavier, « Intégrisme, fondamentalisme et fanatisme : la guerre des mots », *Le Monde*, 8 octobre 2001, en ligne.

Url : http://www.lemonde.fr/international/article/2001/10/08/integrisme-fondamentalisme-et-fanatisme-la-guerre-des-mots_229565_3210.html#t0wg4Qd5UZxoGrdW.99 Consulté le 3 septembre 2016.

³ BIANCHI Enzo et KEPEL Gilles, *Au cœur du fondamentalisme*, Montrouge, Bayard, 2009 (version originale en italien, 2008), p. 13.

⁴ BIANCHI Enzo et KEPEL Gilles, *Au cœur du fondamentalisme*, p. 13.

⁵ SEIDENSTICKER Tilman, *Islamismus, Geschichte, Vordenker, Organisationen*, Munich, Beck, 2014, p. 12.

Sud « musulman », qui se trouve d'un point de vue géopolitique « du côté des perdants ». Burgat parle ainsi d'une « comparaison illusoire »⁶.

Le « fondamentalisme islamique » spécifiquement, est défini par son opposition aux régimes autoritaires issus de la décolonisation, comme « une tentative sans précédent pour les masses de rentrer dans le jeu, par la force si nécessaire »⁷. Pour Ernest Gellner, en 1992, il témoignait d'une « 'contamination' de la culture populaire musulmane par les idéaux de d'une 'culture islamique supérieure' »⁸. L'expression fut critiquée à la même époque par des orientalistes qui récusait le littéralisme qu'elle induisait. Les islamistes iraniens, ou même Sayyid Quṭb (m. 1966), souvent présenté comme le père de l'islamisme, n'avaient pas une lecture littérale du Coran, et n'appartenaient donc pas à cette catégorie des « fondamentalistes »⁹.

Un autre problème lié à l'usage du terme « fondamentalisme » est celui de sa réception par les acteurs eux-mêmes. Dans les années 1980-1990, ce sont des tenants de l'islam d'État qui se revendiquaient « fondamentalistes », dans une distinction établie par eux entre « fondamentalisme » et « intégrisme » ou « extrémisme ». S'ils se revendiquaient du premier, les gouvernants condamnaient les excès et les mauvaises interprétations des seconds. L'exemple le plus frappant en est la déclaration du roi Hassan II en 1991, en réponse à une question de Michèle Cotta, à la télévision française: « Les intégristes, c'est l'école de Khomeini, c'est différent. Nous, nous sommes des fondamentalistes »¹⁰. Il ajoutait à propos de l'Algérie que « tout le FIS [Front Islamique du Salut] n'est pas intégriste, ce sont des fondamentalistes dans leur majorité ». La frontière semble mince : seul le recours à la violence paraît distinguer les intégristes des fondamentalistes dans ce discours.

⁶ BURGAT François, « Veils and Obscuring lenses », in ESPOSITO John L. & BURGAT François, *Modernizing Islam. Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East*, Londres, Hurst & Company, 2003, pp. 17-41.

⁷ JANSEN J. J. G., « *Uṣūliyya* », *Encyclopédie de l'islam*, Leyde, Brill, 2002, p. 1012.

⁸ GELLNER Ernest, *Postmodernism reason and religion*, Londres, 1992, cité par JANSEN J. J. G., « *Uṣūliyya* », *Encyclopédie de l'islam*, Leyde, Brill, 2002, p. 1012.

⁹ SEIDENSTICKER Tilman, *Islamismus*, p. 11.

¹⁰ Mis en ligne sur Youtube par « K7histoire », le 11 août 2015.

<https://www.youtube.com/watch?v=HXcPFJEc5GI&feature=youtu.be> Consulté le 3 septembre 2016.

Ceux qui étaient identifiés comme intégristes ou extrémistes percevaient bien la charge péjorative que contenait le qualificatif d'intégrisme, à l'instar du fils de Sa'īd Ramaḍān (gendre du fondateur des Frères musulmans égyptien Ḥasan al-Bannā), Hānī Ramaḍān, qui écrivait dans la revue du Centre islamique de Genève en 1985 : « les "intégristes" ne sont en fait qu'intègres »¹¹.

C'est sur ce même terme d'intégrisme que réagit en 1981 le Ministre des Affaires religieuses 'Abd al-Raḥmān Šībān en Algérie, lorsque Roger du Pasquier l'interrogeait sur les intégristes en Algérie, au moment où le pays était confronté à une contestation violente de groupes se réclamant de l'islam :

Si l'on entend par [intégrisme] la volonté d'être intégralement musulman tout en tenant compte des conditions et nécessités du monde actuel [...] je suis l'intégriste n° 1. Cependant, ce qu'il faut refuser à tout prix, c'est l'extrémisme [...] Ceux qu'on désigne couramment comme les intégristes sont toujours enclins à se croire plus fidèles musulmans et meilleurs croyants que quiconque [...]¹²

'Abd al-Raḥmān Šībān ajoutait qu'il fallait « savoir y faire » avec les extrémistes. Il entendait par là qu'il fallait dialoguer avec les islamistes, et certainement trouver des voies de compromis. La politique religieuse de l'Algérie au début des années 1980, décrite par Luc-Willy Deheuvels en 1991 et qualifiée de « fondamentalisme d'État » par Franck Frégosi en 1992, met en lumière l'ambivalence de ces conceptions de l'islam chez ceux-là même qui les mettaient en œuvre¹³.

Comme l'affirmait Alain Roussillon en 2001, ce sont donc « bien les États, qui, partout, tracent des lignes de partages, éminemment mouvantes et réversibles, entre "modération" et "radicalisme". »¹⁴ Cela tend aussi à confirmer l'hypothèse de François Burgat selon laquelle l'islamisme relève davantage d'un positionnement politique d'adhésion ou d'opposition, violente ou non, à l'État postcolonial, autoritaire, que d'un débat théologique. Il

¹¹ DU PASQUIER Roger, *L'islam entre tradition et révolution*, p. 129.

¹² Propos du Ministre des Affaires religieuses algérien rapportés par DU PASQUIER Roger, *L'islam entre tradition et révolution*, p. 108.

¹³ DEHEUVELS Luc-Willy, *Islam et pensée contemporaine en Algérie*, 305 p.

FRÉGOSI Franck, « Islam et État en Algérie. Du gallicanisme au fondamentalisme d'État », pp. 61-76.

¹⁴ ROUSSILLON Alain, « Les islamologues dans l'impasse », *Esprit*, n° 277 (8/9), août-septembre 2001, pp. 93-115. Citation, p. 105.

formulait donc l'hypothèse, qu'il maintient aujourd'hui, que le succès de l'islamisme était moins lié à un caractère sacré de l'islam qu'à sa nature « endogène »¹⁵.

Dans les années 1990-2000, c'était effectivement « l'islamisme », qui avait remplacé l'usage du terme « fondamentalisme », et se trouvait au cœur de débats entre chercheurs, aux États-Unis comme en France.

*L'islamisme, au cœur du rapport sujet-objet*¹⁶

Le terme « islamisme » se diffusa à partir de 1981 en anglais (*Islamism*). En France, au XIX^{ème} siècle et encore au début du XX^{ème}, le mot avait été synonyme d' « islam ». Il fut introduit en France dans une acception nouvelle par Bruno Étienne en 1982, relève l'islamologue allemand Tilman Seidensticker¹⁷. Son usage resta encore sporadique dans les écrits de chercheurs jusqu'aux années 1990, après la parution de *L'islamisme radical* de Bruno Étienne, dans lequel il définissait l'« islamisme radical » comme :

Cette réappropriation du politique passe par le religieux ; elle définit d'ailleurs le titre de cet ouvrage : *L'islamisme radical*. Je le prends au sens premier du terme, la doctrine de l'Islam à la racine, et au sens américain du terme l'Islam politiquement radical, presque révolutionnaire. [...] Les islamistes sont radicaux par leur re-lecture de l'histoire de l'Orient et l'Occident.¹⁸

Des débats nourris ont dès lors surgi dans le champ scientifique, pour définir les mouvements qui relevaient de l'islamisme, les causes de l'islamisme, ou encore son échec, à partir de terrains différents (Moyen-Orient, Maghreb, Asie centrale, ou même France)¹⁹. Ces questions ont trouvé des prolongements dans le champ anglo-saxon²⁰.

¹⁵ BURGAT François, « Les mobilisations politiques à référent islamique », pp. 79-100.

¹⁶ ROY Olivier, « Les islamologues ont-ils inventé l'islamisme ? », *Esprit*, n° 277 (8/9), août-septembre 2001, p. 117.

¹⁷ SEIDENSTICKER Tilman, *Islamismus*, p. 13.

¹⁸ ÉTIENNE Bruno, *L'Islamisme radical*, Paris, Hachette, 1987, p. 22.

¹⁹ ROY Olivier, *L'échec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992, 250 pages.

ROY Olivier (dir.), Dossier « Le post-islamisme », dans la *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 85-86, 1999.

²⁰ ISMAIL Salwa, « The Paradox of Islamist Politics », *Middle East Report*, n° 221, 2001, pp. 34-39.

KRAMER Martin « Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists? », *Middle East Quarterly*, Printemps 2003, pp. 65-77.

Dès 1988, François Burgat définissait l'islamisme comme « le recours au vocabulaire de l'islam opéré initialement (mais non exclusivement) au surlendemain des indépendances, par les couches sociales privées des bénéfices de la modernisation pour exprimer (contre, ou, le cas échéant, depuis l'État) un projet politique se servant de l'héritage occidental comme d'un repoussoir, mais autorisant ce faisant la réappropriation de ses principaux référents »²¹. L'islamisme se construisait en réaction aux politiques étatiques, ce qui déconstruit la spécificité « islamique » de l'islamisme²². S'opposaient à cette vision les analyses de Gilles Kepel, qui voyait l'islamisme comme le produit de pressions générationnelles et de conflits de classe²³.

Toute la difficulté, qui donne bien souvent l'impression que plus on approfondit la question, moins on en saisit l'objet, réside dans le fait que l'objet d'étude se construit depuis les années 1980 en synchronie avec le discours qui est produit à son propos. Plus encore, les spécialistes de l'islamisme, sollicités par les sphères politiques et médiatiques pour expliquer les phénomènes géopolitiques en cours, se retrouvent au cœur de la définition des politiques gouvernementales occidentales. L'effet « d'autoconfirmation des catégories utilisées » introduirait alors une nouvelle domination occidentale sur les sociétés musulmanes et masquerait une « réalité autrement plus complexe »²⁴ :

Les articulations discursives de l'islamisme [...] *construisent* la réalité qu'elles prétendent analyser, condition de leur généralisation et ce par quoi elles participent d'une mise en représentation sociale de l'islamisme à l'usage des opinions occidentales.²⁵

À partir des réflexions de François Burgat et Alain Roussillon, Olivier Roy, dont la propre vision du champ diffère, s'interrogeait donc en 2001 dans la revue *Esprit* : « les islamologues ont-ils inventé l'islamisme ? »²⁶. La revue *Esprit* consacra en effet numéro consacré à ces

²¹ BURGAT François, *L'islamisme au Maghreb*, Paris, Bibliothèque Payot, 2008 (1988), p. 59.

²² BURGAT François, *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte, 1995, pp. 37-38.

²³ KEPEL Gilles, *Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, Paris, La Découverte, 1984, 245 p.

KEPEL Gilles, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2000, 460 p.

²⁴ ROY Olivier, « Les islamologues ont-ils inventé l'islamisme ? », pp. 116-138.

²⁵ ROUSSILLON Alain, « Les islamologues dans l'impasse », p. 97.

²⁶ ROY Olivier, « Les islamologues ont-ils inventé l'islamisme ? », pp. 116-138.

réflexions sur la science en train de se faire, intitulé « À la recherche du monde musulman »²⁷, dans lequel François Burgat, Alain Roussillon et Olivier Roy revenaient sur les polémiques qui animaient le champ scientifique sur la question de l'islamisme, dont Gilles Kepel venait d'annoncer le « déclin », dans *Jihad, expansion et déclin de l'islamisme*²⁸.

En opposition avec les théories de Burgat et de Roussillon, Olivier Roy considérait pour sa part que le fait que les mouvements islamistes désignent « explicitement l'islam comme une idéologie politique » permettait de « donner une objectivité au concept d'islamisme »²⁹.

Les islamistes par eux-mêmes

Peut-on sortir de ces impasses en revenant aux sources et au terrain ? Myriam Aït-Aoudia dans *L'expérience démocratique en Algérie*, paru en 2011, justifie le choix du terme « islamisme » sans recourir aux définitions contradictoires que nous venons d'exposer, précisément par son utilisation par les acteurs eux-mêmes :

Le terme « islamiste » ne renvoie pas ici à une catégorie que je distingue de l'« intégrisme » ou du « fondamentalisme » sur la base du rapport à l'État, comme le propose par exemple Olivier Roy [...]. L'attribution de ces labels constitue un enjeu politique autant que scientifique : il n'est pas possible de donner une définition substantialiste de l'islamisme. Les acteurs qui nous intéressent ici sont ceux qui s'identifient eux-mêmes comme « islamistes » (en français ou en arabe) et sont identifiés comme tels par les autres protagonistes, sans que la dimension politique fasse l'objet d'une acception commune.³⁰

Si reprendre les termes utilisés par les acteurs pour se définir eux-mêmes est un choix légitime en histoire, la question se pose toutefois, comme l'a démontré Dyalah Hamzah à

²⁷ Dossier « À la recherche du monde musulman », revue *Esprit*, n° 277 (8/9), août-septembre 2001, pp. 81-208.

²⁸ KEPEL Gilles, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, 454 p.

²⁹ ROY Olivier, « Les islamologues ont-ils inventé l'islamisme ? », p. 119.

³⁰ AÏT-AOUDIA Myriam, *L'apprentissage de la démocratie en Algérie*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2015, p. 39.

propos du « réformisme musulman », de la distanciation : l'historien a aussi le devoir de questionner les catégories de ses sources pour pouvoir les analyser³¹.

Ces catégories utilisées par les acteurs islamistes ont d'ailleurs évolué, et souvent en interaction avec les sciences politiques. Les chercheurs vont à la rencontre des acteurs, à la recherche de leur propre définition, et ceux-ci en retour, lisent les travaux publiés sur leurs mouvements. François Burgat a montré que de nombreux acteurs se qualifiaient eux-mêmes d'islamistes, *islāmiyyūn*, dès les années 1980³², ce que Myriam Aït-Aoudia observa aussi pour l'Algérie des années 1990³³. Les termes d'*uṣūliyyūn* (fondamentalistes) et *iḥwān* (frères) étaient auparavant, et concomitamment, utilisés³⁴. En Égypte, on parlait parfois de *sunniyyūn*.

Tandis que les islamistes algériens étaient appelés par leurs détracteurs ou les commentateurs ironiques les « frérots »³⁵ ou « les barbus » (« *bū laḥya* » en algérien) dans les années 1980-90, l'historien algérien al-Ṭāhir Sa'ūd (Tahar Saoud) relevait en 2012 que peu de sources écrites produites par les mouvements islamistes étaient disponibles pour les années 1970 et 1980³⁶. S'il parle aujourd'hui de *ḥarakāt islāmiyya*, ce qui en français peut se traduire à la fois par « mouvements islamiques » ou « mouvements islamistes », il précise que la Rābiṭa islāmiyya, fondée en 1991 par Aḥmad Saḥnūn, ancien membre du Comité directeur de l'AOMA, pour réunir les différentes tendances de l'islam politique algérien dans une perspective d'union et de refus de la violence, se nommait « *salafiyya nahḍawiyya* » (salafisme réformiste) ou « *al-iṣlāḥiyya al-islāmiyya* » (le réformisme islamique). Il s'agit donc d'un vocabulaire qui restait attaché à l'héritage de l'Association des Oulémas, un héritage réformiste³⁷.

³¹ HAMZAH Dyala, *L'intérêt général (maslaha 'amma) ou le triomphe de l'opinion : fondation délibératoire (et esquisses délibératives) dans les écrits du publiciste syro-égyptien Muhammad Rashīd Ridā (1865-1935)*, thèse sous la direction de Hamit Bozarslan et Gudrun Krämer, EHESS / Freie Universität, Paris / Berlin, 2008, p. 17. Voir introduction.

³² BURGAT François, *L'islamisme au Maghreb*, p. 16.

³³ AÏT-AOUDIA Myriam, *L'apprentissage de la démocratie en Algérie*, p. 39.

³⁴ ZEMNI Sami, « 9/11 : the End of Islamism ? Islamism : a Concept in Need of a Definition or the Hermeneutical Fight over an Object of Study ? », p. 7.

³⁵ BELKAÏD Akram, *Un regard calme sur l'Algérie*, p. 43.

³⁶ SA'ŪD al-Ṭāhir, *Al-Ḥarakāt al-islāmiyya*, p. 27.

³⁷ SA'ŪD al-Ṭāhir, *Al-Ḥarakāt al-islāmiyya*, p. 27.

Un autre terme utilisé à l'époque par les acteurs de l'islam politique, en Algérie comme ailleurs, est celui de la *sahwa* (l'éveil) islamique³⁸. Ce terme évoque la référence au wahhabisme d'Arabie saoudite, d'où se diffusa le salafisme tel qu'on l'entend aujourd'hui³⁹. Le terme est apparu après les années 1990, et s'est imposé dans les années 2000. Le premier ouvrage en France à proposer une synthèse sur ce concept fut celui de Bernard Rougier *Qu'est-ce que le salafisme ?* en 2008⁴⁰, suivi d'un ouvrage collectif dirigé par Roel Meijer, *Global Salafism*, l'année suivante⁴¹. Un article d'Henri Lauzière paru en 2010 soutenait la thèse que ce qu'on appelle salafisme (*salafiyya*) provient à l'origine d'une catégorie forgée par les orientalistes français en 1910-1920 pour désigner un courant qu'eux-mêmes identifiaient comme unifié, à tort⁴². Cette thèse est développée dans son récent ouvrage *The Making of Salafism*, qui opère une distinction entre salafisme moderniste (le réformisme) et salafisme puriste (le salafisme actuel)⁴³. L'imam algérien exilé à Marseille en 1985, Abdelhadi Doudi ('Abd al-Hādī Dawdī), beau-frère de Mustapha Bouyali (Mouvement Islamique Armé), expliquait à propos des années 1970 à Jean-François Mondot en 2009 : « à l'époque, le wahhabisme, ça n'existe pas en Algérie. Le mot "salafiste", on ne le connaît pas. Pour nous, l'islam c'était l'école malékite. Et c'est tout. »⁴⁴ Lorsqu'il évolua vers l'islam politique en 1979-1980, il suivit une « voie qu'il ne qualifie pas encore de salafiste : "On dit *kitab u sunna*, c'est un détachement de toutes les écoles [juridiques]". »

L'importance de la Révolution iranienne dans l'essor de l'islamisme, que ce soit dans sa version politique ou « quiétiste » ne doit donc pas effacer l'importance de l'influence saoudienne qui fut diffusée par les organisations islamiques internationales⁴⁵ et grâce aux financements d'associations islamiques dans le monde entier. L'absence du terme « salafisme » avant les années 1990 est aussi attesté par le chercheur Gilles Kepel, qui précise

³⁸ Voir LACROIX Stéphane, *Les islamistes saoudiens. Une insurrection manquée*, pp. 42-64.

³⁹ LACROIX Stéphane, *Les islamistes saoudiens. Une insurrection manquée*, pp. 42-64.

⁴⁰ ROUGIER Bernard, *Qu'est-ce que le salafisme ?*, Paris, PUF, 2008, 288 p.

⁴¹ MEJER Roel (dir.), *Global Salafism*, Columbia, Columbia University Press, 2009.

⁴² LAUZIÈRE Henri, « The Construction of Salafiyya : Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History », pp. 369-389.

Sur le concept de *salafiyya* et sa déconstruction par Lauzière, voir notre introduction.

⁴³ LAUZIÈRE Henri, *The Making of Salafism*, 328 p.

⁴⁴ MONDOT Jean-François, *Imams de France*, Paris, Éditions Stock, 2009, p. 104.

⁴⁵ SCHULZE Reinhard, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert.*, 477 p.

qu'il « est apparu après la guerre du Golfe de 1990, avec l'aide saoudienne »⁴⁶. Le lien au wahhabisme existe donc, sans être clairement énoncé à l'époque. C'est ce qu'Olivier Roy qualifie de « néofondamentalisme », estimant qu'ils sortent ainsi du champ politique, une interprétation controversée à la sortie de son ouvrage *L'échec de l'islam politique*⁴⁷.

Des définitions de plus en plus larges

On le voit, la définition de l'islamisme oblige à réifier des catégories incertaines, qui ne sont pas toujours acceptées par les acteurs eux-mêmes, et qui souvent mêlent des courants d'idées qui ont sur le terrain parfois peu en commun. Sami Zemni dans son travail de synthèse réalisé en 2007 relève toutefois trois points qui relient entre elles les définitions du même phénomène, qu'il soit désigné par « fondamentalisme » ou par « islamisme » :

l'idée d'une distinction impossible en islam et État ; l'idée de totalité (voire de totalitarisme) de l'islam comme un cadre général pour comprendre l'individu, la société et l'État musulmans ; l'idée d'une récurrence historique, celle que l'islamisme n'est autre qu'une résurgence « classique » ou un cycle fondé sur une résurrection perpétuelle de l'islam.⁴⁸

D'autres définitions ont été proposées dans des travaux plus récents, dont les auteurs, forts des échanges, parfois cinglants, entre chercheurs sur l'islamisme dans les années 1990 et le début des années 2000, s'attelèrent à fournir des définitions équilibrées, à même de retranscrire la diversité des mouvements dits islamistes qui avait été démontrée avant eux. Citons Stéphane Lacroix, qui définissait en 2011 l'objet de son ouvrage *Les islamistes saoudiens, une insurrection manquée* comme :

tout acteur organisé (formellement ou informellement) agissant, ou désireux d'agir, sur la réalité qui l'entoure dans le but de la mettre en conformité avec un idéal fondé sur une interprétation donnée des injonctions de l'islam.⁴⁹

⁴⁶ Interview de Gilles Kepel, « Il faut écouter les prêches du vendredi », *Libération*, 14 avril 2016, en ligne.

Url : http://www.liberation.fr/debats/2016/04/14/gilles-kepel-il-faut-ecouter-les-preches-du-vendredi_1446225

Consulté le 3 septembre 2016.

⁴⁷ ROY Olivier, *L'échec de l'islam politique*, 250 p.

⁴⁸ ZEMNI Sami, « 9/11 : the End of Islamism ? Islamism : a Concept in Need of a Definition or the Hermeneutical Fight over an Object of Study ? », p. 8.

⁴⁹ LACROIX Stéphane, *Les islamistes saoudiens. Une insurrection manquée*, p. 3.

De même, l'islamologue allemand Tilman Seidensticker, qui n'appartient pas aux champs français ou anglo-saxons et propose la définition d'un historien de l'islam sur une longue période, définit-il l'islamisme de façon très large comme « les efforts pour transformer la société, la culture, l'État, ou la politique selon des codes et des normes, vues comme islamiques »⁵⁰.

Cela ne signifie pas pour autant que les pionniers aient cessé d'étudier le phénomène, dont une partie a évolué vers ce qui est aujourd'hui nommé « salafisme », devenu dans la presse française l'équivalent d'un islam radical et fondamentaliste, dont des chercheurs comme Samir Amghar tentent d'identifier les différentes tendances⁵¹, et « djihadisme », une des branches de ce salafisme, qui prône la violence comme moyen d'action. Les spécialistes de l'islamisme qui ont alimenté les débats des années 2000 continuent de travailler et sont encore largement sollicités par les sphères politiques et médiatiques, ce qui montre la pertinence des analyses autoréflexives de 2001 sur le politiste comme acteur autant qu'analyste⁵².

⁵⁰ SEIDENSTICKER Tilman, *Islamismus*, p. 9.

⁵¹ AMGHAR Samir, *Le salafisme d'aujourd'hui, mouvements sectaires en Occident*, Paris, Michalon, 2011, 283 p.

⁵² En témoigne le débat récent dans la presse française après les attentats de novembre 2015 à Paris revendiqués par l'État islamique (EI), à propos de « l'islamisation de la radicalité » (Roy en novembre 2015), ce à quoi François Burgat répondait en décembre 2015 que la « vieille antienne » « tiers-mondiste », rejetée par Kepel comme par Roy, était « une approche dont – sans en reprendre la désignation péjorative – nous sommes nombreux à considérer que, bien au contraire, elle constitue l'alpha et l'oméga de toute approche scientifique du phénomène djihadiste ». Gilles Kepel et Bernard Rougier ajoutaient leur contribution en mars 2016 dans *Libération* sous le titre « Radicalisations et islamophobie, le roi est nu »⁵².

ROY Olivier, « Le djihadisme est une révolte générationnelle et nihiliste », *Le Monde*, mis en ligne le 24 novembre 2015. Url : http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/11/24/le-djihadisme-une-revolte-generationnelle-et-nihiliste_4815992_3232.html Consulté le 3 septembre 2016.

BURGAT François, « Réponse à Olivier Roy : les non-dits de "l'islamisation de la radicalité" », *Rue89*, mis en ligne le 1^{er} décembre 2015. Url : <http://rue89.nouvelobs.com/2015/12/01/reponse-a-olivier-roy-les-non-dits-lislamisation-radicalite-262320> Consulté le 3 septembre 2016.

KEPEL Gilles et ROUGIER Bernard, « Radicalisations et islamophobie, le roi est nu », *Libération*, mis en ligne le 14 mars 2016. Url : http://www.liberation.fr/debats/2016/03/14/radicalisations-et-islamophobie-le-roi-est-nu_1439535 Consulté le 3 septembre 2016

Voir aussi : DAKHLI Leila, « L'islamologie est un sport de combat », *La Revue du Crieur* (Médiapart/La Découverte), n° 3, mars 2016.

Autre type de définitions plus larges, l'intégration des islamistes dans une catégorie plus large encore qui est celle des intellectuels de l'islam contemporain⁵³, préfigurée par l'ouvrage dirigé par Gilles Kepel et Yann Richard, *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, paru en 1990, qui traitait de l'islamisme sans s'y limiter d'emblée⁵⁴. Il évoquait la critique des pouvoirs établis au nom de l'islam, qui était le fait de « jeunes diplômés des universités séculières modernes » et non plus des spécialistes des sciences islamiques. Toujours en 1990, l'historien allemand Reinhard Schulze datait de l'entre-deux-guerres ce passage des oulémas aux intellectuels islamistes, « néo-salaistes » dans la terminologie de Schulze⁵⁵.

C'est dans ce basculement sociologique que nous semble se situer la distinction appliquée pour l'Algérie entre ce qui est qualifié d'islamisme, et ce qui est qualifié de fondamentalisme d'État dans la littérature scientifique.

L'islamisme et les Oulémas en Algérie

En Algérie, ce qu'on désigne couramment comme le courant islamiste est né et s'est d'abord développé parmi les plus éduqués, et dans des milieux francophones et bilingues, au cours des années 1970. C'est à l'Université d'Alger que le premier mouvement appelant à un retour à l'islam se fit entendre, tandis que l'époque était encore aux idéaux marxistes et à l'influence baassiste, en Algérie comme dans le monde arabe plus largement.

L'Islam, fort de l'adhésion des masses, où il se confond toujours en grande part avec l'identité collective, déploie chez les éduqués toute la gamme qui va du rigorisme au libéralisme et du traditionalisme au modernisme, sans oublier l'indifférentisme et le laxisme qui accompagnent dans le monde la sécularisation croissante des sociétés.⁵⁶

De multiples courants de l'islam politique se développèrent, en contact les uns avec les autres, successivement rivaux et alliés. Le discours de l'islam d'État tendit alors à se raidir pour accompagner et mieux restreindre l'émergence de ces nouveaux mouvements.

⁵³ ZEGHAL Malika (dir.), Dossier « Intellectuels de l'islam contemporain », REMMM, n° 128, juillet 2008.

⁵⁴ KEPEL Gilles et RICHARD Yann (dir.), *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, Paris, Seuil, 1990, 287 p.

⁵⁵ SCHULZE Reinhard, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert*, 477 p.

⁵⁶ BERQUE Jacques, *Langages arabes du présent*, p. 274.

Les Oulémas intégrés à l'appareil d'État trouvèrent des marges d'autonomie, on l'a vu. Tandis que al-Ṭāhir Sa'ūd voit dans le fondamentalisme (*uṣūliyya*) un prolongement du réformisme musulman (*iṣlāḥiyya*) à travers des figures comme Sulṭānī ou Saḥnūn, imams issus de l'AOMA s'opposant à l'État⁵⁷, que François Burgat nomme le « fondamentalisme de contestation »⁵⁸, Luc-Willy Deheuvels désigne pour sa part plutôt les fondamentalistes d'État, soit Ḥammānī ou al-Na'īmī. À partir de 1975, ce fondamentalisme d'État tendait dans la revue du Ministère des Affaires religieuses, *al-Aṣāla*, à valider un discours qui voulait édicter une norme islamique intemporelle et l'appliquer sans attendre en Algérie, tout en condamnant les « intégristes » qui se manifestaient de plus en plus en Algérie dans les années 1980⁵⁹.

A posteriori, il est impossible de ne pas voir les années 1980 comme le préalable à la guerre civile algérienne débutée en 1992. C'est d'ailleurs souvent pour comprendre comment la guerre civile était advenue que ces années ont été étudiées, dans une perspective téléologique. Contrairement à la plupart des analyses qui scrutent les antécédents de la guerre civile, la démarche de ce travail s'inscrit non pas dans une quête des origines de l'islamisme, mais plutôt dans les évolutions de la société à laquelle appartiennent les anciens membres de l'Association des Oulémas. Le développement de l'islamisme est au cœur de la période des années 1980. Le fait que l'une de ses tendances ait choisi sporadiquement (années 1980) puis généralement (années 1990) la radicalisation violente et meurtrière, tandis qu'elle était soutenue ou décriée par les autres tendances de l'islam politique, a polarisé encore davantage les positionnements et les fractures de la société algérienne. Cette polarisation ne résume pourtant ni l'histoire de l'Algérie, ni celle de l'islam algérien.

⁵⁷ SA'ŪD al-Ṭāhir, *Al-Ḥarakāt al-islāmiyya*, p. 593.

⁵⁸ BURGAT François, *L'islamisme au Maghreb*, p. 165.

⁵⁹ DEHEUVELS Luc-Willy, *Islam et pensée contemporaine en Algérie*, p. 246.

Chapitre 10 : Légitimités et appropriations, se revendiquer de l'héritage de l'AOMA dans une Algérie fragmentée (années 1980-90)

Après avoir été d'abord pris en charge dans le secret par des médecins en URSS, Houari Boumediène le 27 décembre 1978 à l'hôpital Mustapha d'Alger mourut d'une maladie du sang selon la version officielle¹. Le Colonel Chadli Bendjedid (al-Šādīlī Ibn Ġadīd ; 1929-2012), membre du Conseil de la Révolution sous Boumediène, fut désigné seul candidat pour les élections présidentielles par un conclave militaire, et élu en février 1979. Son prudent slogan était d'assumer « le changement dans la continuité »².

Sur un plan économique, la Révolution agraire fut abandonnée dès 1980 et la politique industrielle réorientée : c'était la fin des grands projets et les entreprises étatiques voyaient leur gestion réformée. Les années 1980 furent celles d'une « crise des modes d'accumulation ». La baisse constante des prix du pétrole à partir de 1981, après les booms de 1973 et 1979, conduisirent à une politique d'austérité³. La crise économique qui touchait aussi l'Europe conduisit à la fermeture de ses frontières. La décision algérienne de suspendre toute émigration en réponse à la vague raciste de l'été 1973 en France⁴ précéda l'arrêt de l'immigration décidé par le gouvernement français en juillet 1974. Cette décision accentua le nombre de chômeurs en Algérie, dont la population avait depuis l'indépendance continué à émigrer en France en nombre considérable : le nombre passe de 350 000 en 1962 à 710 000

¹ Voir le récit d'Ahmed Taleb-Ibrahimi à propos de la maladie du Président Boumediène. TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol. 2, pp. 429-444.

En juin 2013, il affirma être convaincu de son empoisonnement, dans l'émission « *hiwār fī l-dākira* » de la radio algérienne Chaîne 1, une thèse de plus en plus répandue depuis les révélations des médecins soviétiques dans les années 2000.

² DAHMANI Ahmed, *L'Algérie à l'épreuve : économie politique des réformes, 1980-1997*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 7.

³ TROIN Jean-François (dir.), *Maghreb-Moyen-Orient. Mutations*, Paris, SEDES, 1995, pp. 28-29.

ADAM André, « Chronique sociale et culturelle Algérie », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, année 1981, vol. 20, Paris, Éditions du CNRS, 1982, p. 721.

⁴ GASTAUT Yvan, « La flambée raciste de 1973 en France », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 9, n° 2, 1993, pp. 61-75.

en 1975⁵. Le chômage, insignifiant jusqu'au début des années 1970, et les activités du secteur informel explosèrent⁶. Le poids de la démographie se faisait sentir : l'Algérie n'entama la seconde phase de sa transition démographique que dans les années 1980, elle maintint donc pendant deux décennies après l'indépendance une natalité élevée alors que la mortalité baissait. À partir de 1985, des réformes visèrent à passer à un « socialisme de marché », avec la volonté d'instaurer la concurrence, sans que cela ait abouti à une réelle libéralisation de l'économie nationale⁷.

Une forte demande de démocratisation du régime marqua les années 1980 en Algérie. Les effets visibles des politiques gouvernementales depuis l'indépendance prenaient le relais du bel espoir que chacun, selon ses convictions, avait formulé pour l'Algérie indépendante. L'État s'était progressivement construit, sur la base du régime de parti unique et du socialisme teinté d'islam. L'aspect empirique des réformes, et les tâtonnements auxquels elles donnèrent parfois lieu, eurent des conséquences sociales importantes. La politique d'arabisation qui, comme nous l'avons vu, avait été renforcée après 1971, fut l'objet de maintes critiques parce qu'elle n'était pas assez préparée, pas assez progressive et qu'elle produisait de jeunes diplômés arabisants que la société n'était pas prête à accueillir. La politique économique, qui s'était caractérisée par l'exode rural, l'investissement dans l'industrie et une économie dominée par la redistribution de la rente pétrolière, s'essouffait dans les années 1980 et les facteurs du malaise social étaient nombreux selon André Adam dès 1981 :

la hausse des prix, la crise du logement, extrêmement aiguë, l'insuffisance des équipements collectifs, l'aggravation des inégalités sociales, le luxe de certains privilégiés, trop ouvertement étalé.⁸

⁵ GILLETTE Alain et SAYAD Abdelmalek, *L'immigration algérienne en France*, Paris, Éditions Entente, 1984 (1976), p. 116.

DERDER Peggy, *Immigration algérienne et guerre d'indépendance*, Paris, Cité nationale de l'histoire de l'immigration / Documentation française, 2012, p. 21.

⁶ TROIN Jean-François (dir.), *Maghreb-Moyen-Orient*, pp. 65-66.

⁷ TALAHITE Fatiha, communication d'ouverture de la journée d'étude à l'occasion de la parution du dossier « Vingt-cinq ans de transformation post-socialiste en Algérie (1987-2012) » dans la *Revue Tiers-Monde*.

Voir TALAHITE Fatiha, « Introduction », *Revue Tiers-Monde*, n° 210, 2/2012, pp. 7-12.

⁸ ADAM André, « Chronique sociale et culturelle Algérie », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, année 1981, vol. 20, Paris, Éditions du CNRS, 1982, p. 721.

Les jeunes chômeurs, les partisans d'une arabisation totale qui constataient le maintien d'une domination de la langue française dans les sphères de pouvoir, ou les fonctionnaires francisants évincés ou privés d'avancement pour leur méconnaissance de l'arabe après les réformes de 1971 éprouvaient tous un sentiment d'injustice et de trahison d'un idéal de l'Algérie indépendante⁹.

Cette contestation du régime fut corrélée à des revendications tout aussi fortes issues de l'islam politique naissant. En Algérie comme ailleurs, les idéaux nationalistes arabes laissaient la place à des mouvements idéologiques venus du Golfe : l'attraction économique de la riche Arabie Saoudite dans tout le monde arabe favorisa le développement du wahhabisme, tandis que 1979 voyait l'avènement d'une République islamique en Iran. L'influence de la Révolution islamique en Iran se fit sentir dans tout le monde musulman, galvanisant les mouvements islamistes encore à l'état embryonnaire. 1979 fut aussi l'année de la paix entre l'Égypte et Israël, de l'arrivée au pouvoir de Saddam Hussein en Irak ou encore de l'insurrection islamiste à la Mecque. Elle marqua un basculement pour le monde arabe et pour le monde entier¹⁰. Pourtant spécifiquement chiite, et malgré la guerre que lui mena l'Irak de Saddam Hussein (1980-1988), la République islamique fut pour l'islam politique un modèle autant que l'était le royaume d'Arabie Saoudite, son rival.

Les malaises et les contradictions de la société trouvent des exutoires dans la production artistique des années 1980, qui témoigne d'une période d'ébullition et de demande démocratique de tous bords. Le film *Omar Gatlato*, réalisé en 1976 par Merzak Allouache, est un symbole de l'investissement des questions sociales par le champ artistique, loin des films formatés glorifiant le mouvement national : il met en scène le quotidien d'un jeune Algérois, entre musique chaâbi sur son minicassette, bande d'amis désœuvrés et rêverie amoureuse. Le héros, Omar, s'adresse directement à la caméra. C'est l'époque des ciné-clubs, des revues littéraires militantes comme la revue *Amal*, et d'une libéralisation du champ intellectuel¹¹. Un champ littéraire en langue arabe se développe depuis les années 1970¹². Les années 1980

⁹ Cf. KHADRA Yasmina, *La part du mort*, Paris, Julliard, 2004.

¹⁰ Cf. le projet « 1979, Migration of Hope » du CNRS, co-dirigé par Christian Ingrao, Malika Rahal et Matthieu Rey, qui étudie le point de bascule que constitue 1979 dans le monde.

¹¹ LEPELIER Tristan, *Une guerre des langues ?*, p. 202.

¹² BOIS Marcel, « Au fil des années soixante dix : émergence du roman algérien d'expression arabe », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 26, 1978, pp. 13-34.

voient l'émergence d'une nouvelle génération d'écrivains, militants de gauche, qui n'a pas connu la guerre de libération¹³. Tandis que le mouvement culturel berbère favorise la création kabyle militante¹⁴, c'est l'heure de gloire des chanteurs de raï à Oran. La société algérienne foisonne. Les débats politiques en reviennent alors souvent au rapport à l'identité nationale, et aux choix du régime. La multitude d'expression de la culture et les rapports particuliers à l'islam dans la société s'opposent au cadre rigide de l'État autoritaire.

Dans ce foisonnement, les Oulémas s'efforçaient de maintenir une ligne. Ils avaient entretenu la mémoire de l'Association et de ses grandes figures dans les revues gouvernementales et la presse quotidienne francophone et arabophone tout au long de leurs activités dans la haute fonction publique et dans les sphères culturelles. Face aux bouleversements de l'économie et à la montée des antagonismes sociaux, les anciens membres de l'AOMA réactivèrent leur héritage commun, de façon consciente tant qu'inconsciente.

La génération du dernier Comité directeur de l'AOMA avait entre soixante et quatre-vingts ans dans les années 1980, soit l'âge de la retraite. Toujours actifs à la mosquée ou dans le domaine culturel, ils étaient à la retraite de la fonction publique, dans laquelle la grande majorité avait fait carrière. Cette période était propice à la réflexion sur les années parcourues et à la rédaction de mémoires. Parmi les autobiographies publiées dans les années 1970-1980, celle d'Aḥmad Tawfīq al-Madanī, dont le premier tome parut en 1976 sous le titre *Ḥayāt kifāh*, fit grand bruit. Des polémiques se firent sur la place et le rôle des uns et des autres dans le mouvement, tels que les présentaient ces Mémoires. La relation personnelle au cheikh Ibn Bādīs tenait une place toute particulière dans ces enjeux de légitimité. Face à la récupération par les islamistes des figures tutélaires de l'AOMA, les Oulémas éprouvèrent le besoin de remettre sur le devant de la scène l'association disparue à l'indépendance.

Ces polémiques étaient constitutives d'un réseau qui se reformait puisque des rencontres et des conférences de presses étaient organisées à ces occasions, auxquels de nombreux acteurs de l'époque venaient assister et prendre la parole. Cela contribua à la

¹³ LEPELIER Tristan, *Une guerre des langues ?* p. 195.

¹⁴ GUENOUN Ali, *Chronologie du mouvement berbère, un combat et des hommes*, Alger, Casbah, 1999, pp. 32-33.

réactivation d'un réseau de l'AOMA qui s'était dilué dans les années 1960-1970, malgré des contacts personnels. On assiste ainsi dans les années 1980 au renforcement des liens qui, distendus après l'indépendance, se resserrèrent. Cette reconstitution se concrétisa en 1991 avec la formation d'une nouvelle Association des Oulémas, à la faveur de l'ouverture démocratique que les émeutes d'octobre 1988 avaient largement provoquée. Il ne s'agissait pas toutefois, malgré l'appellation donnée à l'Association, d'une reconstitution à l'identique : les temps avaient changé, les acteurs aussi.

I. La réalisation d'une Algérie arabe et musulmane : une Algérie arabisée et islamisée ?

Alors que l'idéal d'une Algérie arabe et musulmane avait accompagné les membres de l'AOMA et plus généralement le mouvement national de la période coloniale à l'indépendance, les années 1970-1980 apparaissent comme une période d'affrontements idéologiques forts, qui ne peuvent être réduits aux catégories et opposition faciles entre francisants et arabisants ou entre laïcs et islamistes. La population algérienne composée à 60% de jeunes de moins de vingt ans un accroissement naturel parmi les plus élevés du monde dans les années 1970¹⁵. Le chômage des jeunes fut une des conséquences les plus néfastes de cette première étape de la transition démographique qui voit le taux de mortalité baisser tandis que la fécondité est toujours aussi élevée, voire augmentée¹⁶.

Les populations arrivées en ville après l'exode rural, qui eurent du mal à s'intégrer dans des milieux citadins habitués à un certain entre-soi comme en témoigne le roman d'al-Ṭāhir Waṭṭār cité précédemment, *al-Zilzāl*¹⁷ ; les élèves les plus pauvres qui avaient été envoyés dans les Instituts islamiques parce que les cours y étaient intégralement en langue arabe et se retrouvèrent déphasés lors de la jonction entre l'enseignement religieux et l'enseignement général (1976) ; ou encore les étudiants titulaires d'un baccalauréat en arabe contraints de suivre des cours en français dans les filières scientifiques de l'Université¹⁸, tous témoignaient des décalages, des difficultés et des mises à l'écart rencontrées dans la société algérienne. Le mouvement islamiste naissant dans les milieux intellectuels put ainsi être un recours pour faire des désavantages sociaux et culturels une fierté et pour revendiquer d'une autre société, dans laquelle les rapports de force seraient inversés¹⁹.

¹⁵ DEHEUVELS Luc-Willy, *Islam et pensée contemporaine en Algérie*, p. 40-42.

¹⁶ FARGUES Philippe, « Un siècle de transition démographique en Afrique méditerranéenne, 1885-1985 »

¹⁷ WAṬṬĀR al-Ṭāhir, *Al-Zilzāl (Le séisme)*, Alger, SNED, 1976 (1974), 223 p. Traduit en français par Marcel Bois : WAṬṬĀR al-Ṭāhir, *Ez-zilzel, le séisme*, Alger, SNED, 1981, 175 p.

¹⁸ C'est toujours le cas aujourd'hui en Algérie.

¹⁹ MARTINEZ Luis, *La guerre civile en Algérie*, Paris, Karthala, 1998, pp. 87-89.

CARLIER Omar, *Entre nation et jihad*, pp. 372-375.

BURGAT François, *L'islamisme au Maghreb*, pp. 73-75, 97-98, 121-125.

Le FLN comme parti unique était profondément associé dans l’imaginaire algérien à la fois à des valeurs positives que sont la révolution, la décolonisation et l’idéal de justice sociale, et à des valeurs négatives d’oligarchie, de corruption et d’injustice. Les deux appréciations pouvaient être ressenties chez une même personne au même moment, ce qui explique les références au « vrai » FLN, celui de la révolution, idéalisé dans la société contemporaine, en opposition avec la critique du gouvernement FLN. Comme le décrit James McDougall, dans le mouvement islamiste, « la vision de la vocation révolutionnaire à accomplir retourna la lutte nationaliste vers l’intérieur, contre les ennemis intérieurs vus comme de réels ou potentiels corrupteurs et traîtres de la communauté. »²⁰ Ce mouvement islamiste bénéficia du développement d’un « fondamentalisme d’État » tel que l’a décrit Luc-Willy-Dehevels²¹. L’islamisme se construisit ainsi dans ce rapport ambigu au FLN et au pouvoir, tout à la fois alimenté par le discours d’État et l’opposition à ce même État. Il était, il est toujours le reflet d’une identité tiraillée.

De l’arabisation à l’islamisation ?

L’affirmation, à la sortie de la guerre de libération, d’une identité arabe et musulmane induisait un état, un fait, qu’il s’agissait de faire émerger à nouveau après la colonisation. Les évolutions sociales et politiques de l’Algérie indépendante montrèrent qu’on avait affaire à un processus profond et de longue durée, d’arabisation. Le pays fut contraint, pour s’accomplir, de déployer des efforts considérables pour l’enseignement et l’acquisition de la langue arabe. Ces efforts, demandés par une majorité de citoyens mais dont la forme était imposée par le pouvoir, furent principalement réalisés par à-coups brutaux²². De la même façon, la définition de l’islam, religion d’État, et de sa place dans la société, n’allaient pas de soi. L’identité de l’Algérie s’était construite pendant 130 ans dans la lutte contre le colonialisme et, partant, contre l’identité du colonisateur. Le leitmotiv du nationalisme algérien tel qu’il s’était imposé étaient justement cette identité propre, arabe et musulmane, en opposition à la France (chrétienne ou athée) et l’ambition politique d’une société juste, équitable, contre le modèle discriminant qu’offrait le système colonial.

²⁰ McDOUGALL James, « Culture as War by Other Means : Community, Conflict, and Cultural Revolution, 1967–1981 »

²¹ DEHEVELS Luc-Willy, *Islam et pensée contemporaine en Algérie*, p. 246.

²² Voir chapitre 9.

L'arabisation de l'Algérie indépendante fut étroitement liée à l'action de l'État. Loin d'être, comme elle le prétendait, la restauration spontanée d'une identité perdue, elle fut un choix imposé. Gilbert Grandguillaume a ainsi analysé en 1984 l'arabisation par l'État comme un « cheval de Troie de l'occidentalisation » : au lieu d'une restauration de la langue arabe comme élément de culture « arraché » à la société maghrébine, la langue arabe est devenue « un gigantesque transvasement, parachevant l'occidentalisation entreprise par [la langue française] »²³. Si, pour certains, l'indépendance était une réalisation en soi, qui devait permettre l'expression diverse de l'identité algérienne, d'autres restèrent focalisés sur les revendications nationalistes. Le mouvement en faveur d'une « décolonisation totale » signifiait pour ses partisans la suppression de la langue française et des intérêts de la France – et donc de ses relais supposés parmi les Algériens. Ce mouvement trouvait dans l'islam et les modèles politiques du monde musulman d'alors une solution aux problèmes de la société algérienne. « Rééquilibrage issu de la colonisation » et « relecture critique », c'est en employant une langue et un « système de codes et de symboles » étranger à l'ancien colonisateur que s'affirme, par le « recours au fonds arabo-islamique », le refus de la domination occidentale, affirme François Burgat²⁴.

Si Ben Bella avait déclaré dans *El Moudjahid* en octobre 1962 que « l'arabisation n'est pas l'islamisation »²⁵, de nombreux éléments conduisirent à confondre les deux processus. Parce que la langue arabe est symboliquement liée à l'islam, arabisation et islamisation sont vues comme une paire caractéristique des années 1970-1980, dont la première aurait favorisé la seconde. La double activité de nombreux anciens membres de l'AOMA, partagés entre leurs fonctions d'enseignants dans l'Éducation Nationale et d'imam assurant le prêche à la mosquée contribua à maintenir de manière visible des frontières poreuses entre domaine éducatif et domaine religieux. Les thèmes de l'échec de la coopération avec les enseignants du Moyen-Orient pour l'enseignement en langue arabe et les rapports de langue dominante et dominée, variables selon les contextes, furent des préalables de l'islamisation et de la

²³ GRANDGUILLAUME Gilbert, « Langue arabe et État moderne au Maghreb », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, année 1984, Paris, Éditions du CNRS, 1986, pp. 79-88.

²⁴ BURGAT François, *L'islamisme au Maghreb*, pp. 71-74.

²⁵ Cf. *El-Moudjahid*, 27 octobre 1962 cité par GRANDGUILLAUME Gilbert, « Les débats et les enjeux linguistiques », in MAHIOU Ahmed et HENRY Jena-Robert, *Où va l'Algérie*, Paris / Aix-en-Provence, Karthala / IREMAM, p. 276.

polarisation des enjeux politiques en Algérie dans les années 1990. La venue de professeurs moyen-orientaux dont les régimes arabes se seraient volontairement débarrassés en raison de leur appartenance à des courants d'opposition, comme les Frères musulmans égyptiens, fut la cible particulière des critiques de ce phénomène, dès les débuts de cette coopération. Encore en 2015, l'écrivain Boualem Sansal écrivait dans un hebdomadaire français :

Du jour au lendemain, l'Algérie a recruté plus de cent mille professeurs d'arabe partout dans le monde, jusqu'au Vietnam ou au Yémen, et beaucoup dans le monde arabe, en Égypte, en Irak²⁶. Les gouvernements concernés en ont profité pour se débarrasser de leurs opposants, en particulier des islamistes. On leur a ouvert les portes. On les a recrutés, on leur a confié nos enfants. Ils étaient traducteurs, interprètes, profs d'arabe, enseignants, avec de faux papiers, de fausses licences, de faux doctorats... Ainsi est mort l'enseignement en Algérie.²⁷

Or c'est précisément parce que l'État avait accédé avec volontarisme à la demande d'arabisation, que l'opposition entre francisants-laïcs d'une part et arabisants-islamistes d'autre part, ne suffit pas pour comprendre les enjeux des oppositions politiques des années 1980.

Ainsi la notion de fondamentalisme (*uṣūliyya*) put-elle être tout autant utilisée par les politistes français pour décrire le courant contestataire des années 1970-1980, que par le gouvernement algérien lui-même qui se réclamait d'un retour à l'authenticité (*aṣāla*). Le discours officiel appelait dès 1970 à un retour aux *uṣūl*, les fondements, les racines de l'identité algérienne, fondements perçus comme islamiques, en réaction à la dépersonnalisation de la période coloniale. L'importance de la notion de *aṣl*, *uṣūl* pour comprendre le monde arabe à cette période était soulignée par Jacques Berque dès 1980 :

Les *uṣūl* sont à la fois pour [l'Islam arabe] structure et genèse. Fondamental devient pour lui synonyme de radical. Que la totalité soit reconquise par la base, qui est aussi le principe et l'origine, cela veut dire qu'au niveau même du vécu se manifeste cette unité. [...] Il implique une conséquence ambiguë, c'est que le fondamentalisme puisse prendre des directions opposées, selon qu'on le rapportera à la nature ou à la transcendance.²⁸

²⁶ En réalité, en 1969 par exemple, on comptait « 4600 coopérants originaires du Proche-Orient ou des pays de l'Est, dont 50 enseignants dans les universités ». Cf. ADAM André, « Chronique sociale et culturelle Algérie », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, année 1969, vol. 8, Paris, Éditions du CNRS, 1970, pp. 115-143.

²⁷ SANSAL Boualem, « Conversation avec Éric Fottorino », *Le Un*, mercredi 1^{er} juillet 2015, dossier L'Algérie et ses fantômes, p. 2.

²⁸ BERQUE Jacques, *Langages arabes du présent*, p. 372.

On ne saurait mieux dire que les tensions algériennes n'étaient pas propres à l'Algérie. La profondeur de la présence coloniale et de la francisation rendaient toutefois les enjeux d'autant plus déchirants.

1.1 Le « fondamentalisme d'État » des années 1970-1980

Si le souvenir dominant de l'arabisation aujourd'hui est celui qu'exprime Boualem Sansal, les Oulémas en avaient à l'époque une toute autre image. En 1980, 'Abd al-Raḥmān Šībān, tout juste nommé Ministre des Affaires religieuses, déclarait :

Si les deux notions d'arabisation et d'islamisation ont longtemps cheminé côte à côte comme deux faces d'une même réalité indissociable, elles ne se confondent plus nécessairement de nos jours... La pratique culturelle ces dernières décades dans le monde arabe a révélé que ces deux notions pouvaient même devenir antagonistes. Il existe plusieurs exemples où l'arabisation a servi de couverture pour l'évacuation de tous les contenus éducationnels islamiques²⁹. Dans notre pays, beaucoup des tensions et affrontements culturels s'expliquent par le fait que l'on n'a pas perçu l'attente du peuple. Au lieu de notions islamiques dont il s'est toujours abreuvé, on lui a donné une culture arabe désislamisée.³⁰

Le Ministre fait référence aux politiques d'arabisation menées entre 1962 et 1980 en Algérie, au coup par coup, et à la volonté du régime de maintenir l'islam comme une référence culturelle globale davantage qu'un modèle de société précis, tandis qu'il promouvait le socialisme comme véritable idéologie étatique.

'Abd al-Raḥmān Šībān évoluait depuis l'indépendance dans les structures qui ont construit l'État algérien : à l'Assemblée Nationale Constituante, puis au sein du parti FLN et au Conseil supérieur islamique. Le regret qu'il exprime en tant que ministre montre qu'il a défendu sa vision face à des courants idéologiques opposés et que l'Algérie en 1980 ne correspond pas à celle dont il avait rêvée, celle des Oulémas, pleinement arabe et musulmane, qui est censée exprimer « l'attente du peuple ». Šībān évoque des pays où l'arabisation s'est volontairement séparée des références à l'islam, ce qui serait contraire à l'attente des peuples,

²⁹ Il fait allusion à l'Irak baasiste, mais aussi à la Tunisie.

³⁰ Interview d'Abderrahmane Chibane à *El Moudjahid* (2.9.1980) citée par GRANDGUILLAUME Gilbert, « Langue arabe et État moderne au Maghreb », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, année 1984, Paris, Éditions du CNRS, 1986, p. 85.

au Moyen-Orient comme en Maghreb. Ainsi la Tunisie privilégia-t-elle l'importation de manuels d'histoire en arabe venus de l'Irak baasiste, régime « laïque et moins "impérialiste" que l'Égypte », qui fournissait quant à elle principalement les manuels en Algérie et en Libye³¹. Si les manuels égyptiens, comme l'a montré Olivier Carré, n'étaient pas exempts de références à l'islam, sous les couleurs du socialisme arabe, c'est une véritable éducation islamique introduisant les élèves au patrimoine (*turāṭ*) et aux traités de sciences religieuses que Šībān défendait. Le traumatisme de la suppression de l'Enseignement originel dans les milieux issus des Oulémas doit être lu en filigrane dans ces propos du Ministre qui proteste contre une arabisation sans islamisation, et déplore même une culture « désislamisée ». Ghaleb Bencheikh, fils du cheikh al-‘Abbās né en 1960, estime effectivement que dans les années 1970-1980, les enfants algériens ne recevaient pas d'instruction religieuse jusqu'à leur adolescence³². Peut-être aussi estimait-on que l'éducation religieuse reçue dans la famille pouvait suffire

‘Abd al-Raḥmān Šībān appartenait à ce « fondamentalisme d'État » décrit par Luc Deheuvels et Franck Frégosi³³. Le développement de l'islam politique des années 1980-90 aurait ainsi été favorisé par ce courant au sein de l'État, courant particulièrement développé dans les années 1970. Ses acteurs évoluaient dans le cadre étatique, mais trouvaient une forme de liberté voire d'autonomie au sein même de l'institution. Il est difficile de distinguer ce fondamentalisme de l'étiquette « Oulémas » accolée à de nombreuses personnalités actives de ce courant, bien que celle-ci ne suffise pourtant pas à le caractériser dans les années 1980. La tendance favorable, au sein du FLN, à une islamisation de la société était en effet menée conjointement par d'anciens membres de l'AOMA, mais aussi et surtout par d'anciens membres du PPA-MTL³⁴. Ce sont eux, comme nous l'avons déjà vu par le passé, qui étaient les plus radicaux dans leurs choix d'arabisation et d'islamisation.

³¹ DRISS Abbassi, *Entre Bourguiba et Hannibal, Identité tunisienne et histoire depuis l'indépendance*, Paris / Aix-en-Provence, Karthala / IREMAM, 2005, p. 115.

Et voir CARRÉ Olivier, *La légitimation islamique des socialismes arabes*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1979, pp. 18-19.

³² BENCHEIKH Ghaleb, « Un physicien versé dans la théologie », p. 22.

³³ FRÉGOSI Franck, « Islam et État en Algérie. Du gallicanisme au fondamentalisme d'État », pp. 61-76.

³⁴ Voir le chapitre 6.

Le Ministre des Affaires religieuses en 1980 exprimait des discours développés dans la revue *al-Aṣāla*, revue dépendant du Ministère de l'Enseignement originel et des Affaires religieuses entre 1971 et 1981. Cette revue culturelle et bimensuelle, en arabe, comptait environ 200 pages par numéro et était diffusée principalement par le Ministère des Affaires religieuses. Elle a été étudiée par Luc-Willy Deheuvels dans une thèse parue en 1991. Il remarque qu'au sein de la revue s'est opéré après 1975 un glissement vers une parole affranchie de l'État, et une tribune ouverte à des personnalités partisans d'une plus forte islamisation de la société algérienne et de la politique gouvernementale. Luc-Willy Deheuvels identifie lors du huitième Séminaire de la Pensée Islamique qui se tint du 25 mars au 5 avril 1974 à Béjaïa deux courants distincts du fondamentalisme d'État qui s'exprimait dans la revue, autour du thème de l'ouverture qui fit l'objet de débats. « Les deux tendances ainsi mises en évidence, écrit-il, sont très proches par leur sensibilité et [...] partagent un désir commun de réislamisation de la société algérienne pour dépasser une crise identiquement perçue »³⁵. Elles se distinguent toutefois par leur stratégie politique :

La première tendance, la plus intransigeante dans son refus des influences extérieures, a privilégié les liens avec la mouvance islamiste plus ou moins organisée, mais à l'influence croissante en Algérie durant les années 1970, notamment sur les campus universitaires. Elle a été représentée dans les Séminaires de la Pensée Islamique, mais n'a pu réellement s'exprimer dans la revue *al-Aṣāla* avant le début de l'évolution interne de la publication déjà mise en évidence, et située après 1975.

La deuxième tendance, elle, participait activement à la construction de l'État algérien, notamment en la personne de Mouloud Kassim, ministre du Culte de 1970 à 1979. Elle optait en même temps pour une alliance tactique avec les partisans de l'authenticité/innovation qui défendaient un projet de société progressiste et révolutionnaire visant, par la formation d'un homme nouveau issu de la transformation socialiste de la société, à en assurer en priorité l'industrialisation et la croissance d'une Algérie économiquement forte.³⁶

Les années 1980 virent le développement de ce courant plus radical, qui se réclamait toujours d'Ibn Bādīs et des Oulémas historiques, mais était davantage influencé par les penseurs de la rupture avec l'Occident et de l'instauration de l'État islamique comme Quṭb et

³⁵ DEHEUVELS Luc-Willy, *Islam et pensée contemporaine en Algérie*, p. 87.

³⁶ DEHEUVELS Luc-Willy, *Islam et pensée contemporaine en Algérie*, , p. 87.

al-Mawdūdī³⁷. On retrouve ici les distinctions qui s'étaient imposées dans notre septième chapitre à propos du cheikh al-Ibrāhīmī et du cheikh Sulṭānī : si *al-Baṣā'ir* avait loué dans les années 1950 les penseurs Sayyid Quṭb et Abū l-A'lā al-Mawdūdī, le journal ne reprenait pas pour autant les concepts de *ḥākimiyya* (souveraineté divine exclusive, au fondement de l'État islamique) opposée à la *ḡāhiliyya* (le temps de l'ignorance) dans son acception transhistorique qui ne se limite pas à l'antéislam mais désigne aussi les dérives de l'époque contemporaine et implique le *takfīr* (excommunication des musulmans ne pratiquant pas le « bon islam »)³⁸. Les Oulémas dans les années 1950, évidemment contraints par le contexte colonial, étaient attentifs au risque de censure par l'administration française, mais publièrent pourtant des articles polémiques sur la colonisation ou le rôle des Pères Blancs. Ce n'était donc pas la crainte de la censure qui inhibait leur propos mais une vraie tendance de fond : l'exclusion des « mauvais musulmans » n'était pas dans leur programme, destiné au contraire à resserrer les rangs des musulmans comme une communauté unie. Dans la radicalisation du discours apparue dans *al-Aṣāla* s'affirme au contraire les scissions et la volonté de rupture à l'œuvre dans le monde musulman dans son ensemble dans les années 1970. Ce changement était accentué par la répression nassérienne à l'encontre des Frères musulmans, qui conduisit à la pendaison de Sayyid Qutb en 1966.

Le tournant des années 1970 entame une période de crise économique et démographique. Dans le monde arabe, il marque la fin de la domination de la sphère politique par les gauches révolutionnaires à la faveur de l'islam politique. Après février 1979, le monde avait les yeux tournés vers les évolutions de la République islamique en Iran. Le modèle anti-impérialiste d'une société fondée à la fois sur un régime démocratique et sur l'autorité des clercs, bien que chiite, influença les courants islamistes de façon générale. Ceux qui défendaient l'idée que l'islam était un modèle concurrent du communisme et du capitalisme trouvaient en l'exemple iranien la preuve de sa possible mise en œuvre.

Les questions des débouchés économiques, marquées par le rapport aux langues dans l'enseignement supérieur, furent à l'origine de contestations dans les milieux universitaires. Si

³⁷ C'est ce que remarque aussi Luc-Willy Deheuvels.

³⁸ CARRÉ Olivier, *Mystique et politique*, Paris, Éditions du Cerf / Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1984, pp. 210-212.

elles prirent leurs sources dans des problèmes matériels et concrets, les contestations ne tardèrent pas à prendre une tournure plus idéologique. Selon Luc-Willy Deheuvelds :

À l'ancien triptyque d'inspiration nationaliste « héros collectif ou individuel – antagoniste (= colonialisme) – traître » succède une nouvelle grille transhistorique « islâm – *jâhiliyya* - *inḥirâf* (déviation) ». ³⁹

Parmi les discours développés dans *al-Aṣāla* figurait en bonne place celui sur la mosquée : la mosquée est un lieu de prière mais aussi de savoir. Inscrite dans un cadre de pensée islamique maghrébin lié à la *zāwiya* comme lieu multiple, à la fois école, oratoire, hospice, cette image de la mosquée-université devient dans les années 1970-80 en Algérie un leitmotiv. Il s'appuie sur la proximité étymologique des termes liés au savoir islamique et à la prière, tous deux bâtis sur la racine qui évoque la réunion.

« *Al-masğid ḡāmi' wa ḡāmi'a* » (*La mosquée est un lieu de prière et une université*)⁴⁰

Ces discours sur « l'esprit de la mosquée », les origines communes de l'école ou de l'université et de la mosquée, étaient des *topoi* du discours officiel. Le Ministre de l'Enseignement originel et des Affaires religieuses nommé en 1970, Mawlūd Qāsim, expliquait ainsi, lors de la soirée de célébration de la naissance du Prophète à Oran le 1^{er} mars 1977 devant une assemblée d'imams, qu'à l'époque du Prophète, « la mosquée tenait le rôle que tient aujourd'hui l'université »⁴¹. Il énumérait ensuite une série d'exemples, partant de mosquées à Damas, Bagdad, Tunis, Fès, pour arriver en Algérie, à Tiaret, Béjaïa, Tlemcen, jusqu'à la Mosquée al-Aḥḍar de Constantine. « C'est pour cela que nous vous répétons que vous devez vous saisir de l'enseignement dans les mosquées ». « Si vous vous en tenez à la prière, affirmait le Ministre, votre prière sera vaine (*bāṭila*) ». Il rappelait ainsi aux imams que, recevant un salaire, ils devaient aux fidèles la direction de la prière mais aussi l'enseignement. Par le rappel de leur rôle de guides spirituels mais aussi d'éducateurs, Mawlūd Qāsim enjoignait ainsi les imams à se saisir des questions de société, « des affaires

³⁹ DEHEUVELS Luc-Willy, *Islam et pensée contemporaine en Algérie*, p. 120.

⁴⁰ *al-Aṣāla*, n° 46-47, juin-juillet 1977, pp. 2-9.

En 1911, la qualification d'al-Azhar passa, avec le projet de réforme de 1910, de *ḡāmi'* à *ḡāmi'a*. Cf. RAINEAU Thomas, « "Des tableaux noirs à l'ombre du minbar" », *Cahiers de la Méditerranée*, n° 75, 2007, pp. 90-104.

⁴¹ QĀSIM NĀYT BULQĀSIM Mawlūd, « *al-Masğid ḡāmi' wa ḡāmi'a* (La mosquée est un lieu de prière et une université) », *al-Aṣāla*, n° 46-47, juin-juillet 1977, pp. 2-9,

de la *Umma* toute entière ». Dans un article de juillet 1978, le cheikh Ḥammānī, Président du Conseil supérieur islamique, répondit dans le même sens à un courrier de lecteur paru dans *al-Ša'b* le 24 janvier 1978, sous le titre « Quand ferons-nous de nos mosquées des universités ? ». Il s'efforça également de rappeler le rôle de la mosquée face à l'appauvrissement spirituel de la société matérialiste, mais aussi dans la lutte contre l'analphabétisme. Le rôle social de la mosquée était au centre de ces discours. C'est ce que Turkī Rābiḥ 'Amāmra développait davantage encore en 1986, dans un article intitulé « *Risālat al-masğid fī l-muğtama' al-islāmī* » (Épître sur la mosquée dans la société islamique)⁴². L'article mérite lecture.

Retrouver « l'esprit de la mosquée » dans l'enseignement

Son auteur, Turkī Rābiḥ 'Amāmra (Rabah Turki Amamra ; 1932-2014), avait été envoyé au Caire par l'AOMA dans les années 1950, et y fut proche du cheikh al-Ibrāhīmī. À son retour en Algérie en 1965, il devint enseignant à l'Université d'Alger et se spécialisa en sciences de l'éducation à la fin des années 1970⁴³. Son article commence par l'évocation de *la-msīd* (« l'école coranique » en algérien) qui viendrait de *masğid*, et *al-ğāmi'a* (l'université) issu d'*al-ğāmi'* (la mosquée du vendredi), couples de termes dont il souligne l'étymologie commune. Cette entrée en matière lui permet ensuite de développer sa thèse principale : en islam, comme dans les autres religions monothéistes, il n'existe pas de distinction entre « la religion et les affaires d'ici-bas », de sorte que l'enseignement doit être imprégné de « l'esprit de la mosquée » (*rūḥ al-masğid*). La séparation entre école et mosquée est une « influence de la civilisation européenne », dont l'histoire a amené à une séparation de l'enseignement religieux, réservé aux écoles privées facultatives, et de l'enseignement laïc (*madanī*). Pour retrouver son identité propre, l'Algérie doit donc restaurer l'« esprit de la mosquée » dans l'enseignement. Celui-ci est entendu assez largement par Turkī Rābiḥ 'Amāmra :

⁴² 'AMĀMRA Turkī Rābiḥ, « *Risālat al-masğid fī l-muğtama' al-islāmī* (Épître sur la mosquée dans la société islamique) », *Annales de l'Université d'Alger*, n° 1, 1986-1987, pp. 82-89.

⁴³ Voir JOMIER Augustin, « L'éducation islamique dans le système éducatif public algérien depuis l'indépendance : quelques éclairages », in AVON Dominique, Actes du colloque international « Le fait religieux dans les manuels d'histoire de fin de cycle scolaire. Autour et au-delà du Bassin méditerranéen », organisé dans le cadre du projet Institut du Pluralisme Religieux et de l'Athéisme (IPRA), Le Mans, 2-4 décembre 2015, à paraître.

Lors donc que les enseignants et les directeurs d'écoles, ainsi que ceux qui veillent à leur bon fonctionnement, ont un degré satisfaisant de moralité, de droiture et de compétence, ces écoles remplissent elles-mêmes la mission de la mosquée (*risālat al-masğid*), de la meilleure manière, quel que soit le type de science qu'on y enseigne, qu'il s'agisse de sciences de la religion ('*ulūm al-dīn*) ou des sciences de ce monde ('*ulūm al-dunyā*). La science (*al-ilm*) est la base même de toute entreprise éducative, et le hadīth rapporte que l'Envoyé a dit : « Je n'ai été envoyé que comme enseignant ! » (*innamā bu 'ittu mu 'alliman*)⁴⁴

Tout le jeu sur les sens du mot '*ilm* apparaît dans cet extrait, où il recouvre son sens moderne de science, tant religieuse que profane, tandis que la signification classique du terme renvoyait aux sciences religieuses uniquement⁴⁵. Du temps du Prophète puis des premiers Califes (*al-rāšidūn*), l'enseignement et la mosquée étaient intrinsèquement liés, croit pouvoir rappeler Turkī Rābiḥ 'Amāmra. D'annexes de la mosquée, les écoles devinrent, après le quatrième siècle de l'hégire (soit le XI^{ème} siècle), l'élément essentiel (*al-aṣl*) dont la mosquée est une partie (*ğuz'*)⁴⁶.

L'auteur souhaite donc que les mosquées retrouvent leur rôle central. Ce rôle est à la fois social, puisque la mosquée est le lieu de rassemblement où les sermons encouragent la protection de la famille ; économique par l'aumône et la valorisation des bonnes actions parmi lesquelles le travail est une prescription du Coran et de la sunna ; et politique : le Prophète et les premiers Califes y administraient les affaires de la *Umma*. Ainsi, Turkī Rābiḥ 'Amāmra propose-t-il de repenser les mosquées en Algérie dès leur conception, pour en faire de véritables « centres islamiques », avec un dispensaire, un cinéma où diffuser des films éducatifs, un atelier d'enseignement technique, une bibliothèque ou encore une caisse pour aumônes. Ce sont donc essentiellement les rôles éducatif et social que l'auteur propose de

⁴⁴ 'AMĀMRA Turkī Rābiḥ, « *Risālat al-masğid fī l-muğtama' al-islāmī* » (Épître sur la mosquée dans la société islamique), *Annales de l'Université d'Alger*, n° 1, 1986-1987, pp. 82-89.

Reproduit et traduit en français par Maurice Borrmans dans la revue *Études arabes* de l'Institut Pontifical des Études Arabes et d'Islamologie (PISAI), n° 29, 1990-2, pp. 94-115.

Le Père Maurice Borrmans, de la Société des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs), né en 1921 et docteur de la Sorbonne en 1971, a vécu longtemps en Algérie (1945-1964), avant d'enseigner la langue arabe et l'islam à Rome au PISAI. Il a été très engagé dans le dialogue islamo-chrétien.

⁴⁵ GILLIOT Claude, « 'Ulamā' » (dans le monde arabe), *EI2*, vol. X, 2002, pp. 864-868.

⁴⁶ Sur cette évolution : MAKDISI George, *The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West*, Édinburgh, Edinburgh University Press. 1981, 377 p.

développer, bien qu'il ait insisté sur le rôle politique et même militaire de la mosquée dans son article. On remarque ainsi le développement d'un discours stéréotypé sur le rôle de la mosquée et ses aspirations.

L'auteur de l'article, enthousiaste, cite en exemple la mosquée qui venait d'être construite (en 1979) par Dr Mustafa Mahmoud (Muṣṭafā Maḥmūd ; 1921-2009) au Caire, dans le quartier moderne d'al-Mohandessin, construit pour des classes moyennes. Mustafa Mahmoud est décrit par la chercheuse canadienne Janine A. Clark comme un « ancien communiste, devenu islamiste, qui fut rendu célèbre par son émission télévisée "Foi et science" »⁴⁷. Durant cette émission, il expliquait les merveilles de la science – images à l'appui – par le Coran, inaugurant ainsi ce que l'on appelle aujourd'hui *al-i'ğāz al-'ilmī* (l'inimitabilité scientifique) qui consiste à prouver que toute donnée ou découverte scientifique se trouve contenue dans le Coran. Attenant à la mosquée, le complexe financé par les dons des « musulmans les plus aisés » (*al-ağniyā' min al-muslimīn*) selon Turkī Rābiḥ 'Amāmra comportait une clinique, une bibliothèque et une école. Il en était de même dans le complexe similaire créé par le cheikh Ša'rāwī (1911-1998) dans les années 1990 à Daqādūs, son village natal⁴⁸. L'association Mustafa Mahmoud recueillait les dons, dont Janine A. Clark estimait en 2003, qu'ils émanaient souvent des pays du Golfe en raison de la renommée de son fondateur⁴⁹. L'exemple égyptien continuait donc d'imprégner la société algérienne et particulièrement ceux qui y avaient vécu de nombreuses années en tant qu'étudiants, à l'instar de Turkī Rābiḥ 'Amāmra.

Sa conception de « l'esprit de la mosquée » dans l'enseignement en 1986 était dans l'air du temps et correspondait à un mouvement dans tout le monde arabe. Les discours de Mawlūd Qāsim (1977) et de Turkī al-Rābiḥ 'Amāmra sur le rôle de la mosquée dans la société (1986), et dans la formation scolaire et universitaire en particulier, furent publiés à plusieurs années d'écart dans la revue du Ministère des Affaires religieuses, *al-Aṣāla*. Si la revue se radicalisa et s'autonomisa après 1975 comme le montre Luc-Willy Deheuvels, il n'en

⁴⁷ CLARK Janine A., *Islam, Social Welfare, and the Middle Class: Networks, Activism, and Charity in Egypt, Yemen and Jordan*, Bloomington, Indiana University Press, 2004, pp. 42-43.

⁴⁸ CHIH Rachida et MAYEUR-JAOUEN Catherine, « Le cheikh Sha'rāwī et la télévision, l'homme qui a donné un visage au Coran », in MAYEUR-JAOUEN Catherine (dir.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, pp. 189-209.

⁴⁹ CLARK Janine A., *Islam, Social Welfare, and the Middle Class*, p. 42.

reste pas moins que ce discours fut validé officiellement par l'État. Parmi les diverses tendances au sein du FLN, que Thomas Serres qualifie de « coalition dirigeante, structurée comme un cartel de groupes et d'acteurs qui cherchent à assurer la pérennité de leurs bénéfices »⁵⁰, se trouvait dès 1962 un courant plus nettement islamique, surnommé par les journalistes algériens dans les années 1990 les « barbes-FLN »⁵¹. La diversité au sein du Parti unique favorisa ainsi l'émancipation de ce fondamentalisme d'État.

À la même période, le nombre de mosquées en Algérie avait considérablement augmenté. Le but initial était de rattraper le retard causé par la colonisation française, par une politique religieuse volontariste. Selon le Ministère des Affaires religieuses cité par Luc-Willy Deheuvels, l'Algérie comptait plus ou moins 2200 mosquées dépendant de l'État en 1962, un chiffre en évolution constante depuis : 3283 mosquées en 1968, 4100 en 1972 et 5289 en 1980. Le journaliste Aïssa Khelladi donnait d'après les sources gouvernementales en 1992 les chiffres de « 1790 salles de prière, 5327 mosquées dites "du vendredi", 2148 mosquées "libres" que les autorités religieuses officielles qualifient pudiquement de "vacantes" [...] 1010 mosquées inachevées mais en fonction et 952 mosquées en voie d'achèvement »⁵².

Les mosquées construites par l'État étaient pourvues d'imams formés à partir de 1976 au Centre de formation des imams de Meftah⁵³. Les autres pouvaient être prises en charge par des groupes de fidèles réunis en comités, et des imams « libres » pouvaient y prêcher. La structuration de l'islam par l'État n'avait en effet pas empêché le développement de mosquées hors de la tutelle de l'État, dites « mosquées libres », où l'imam n'était donc ni nommé ni rémunéré par l'État. Rappelons que dans un groupe de croyants, l'imam est ordinairement choisi pour diriger la prière parce qu'il a davantage de connaissances que les autres, sans forcément avoir suivi de formation religieuse institutionnelle. La mosquée libre fut ainsi l'un des points de ralliements d'un mouvement en développement dès la fin des années 1960, qui souhaitait œuvrer à la renaissance musulmane et à la lutte contre ce qu'il considérait être l'occidentalisation de l'Algérie.

⁵⁰ SERRES Thomas, *Le cartel pendant la crise : violences et perpétuation de l'ordre dans l'Algérie contemporaine*, thèse sous la direction de Hamit Bozarslan, EHESS, 2013, n.p., 494 p.

⁵¹ Voir chapitre 6.

⁵² KHELLADI Aïssa, *Les islamistes algériens face au pouvoir*, Alger, Éditions Alfa, 1992, p. 29.

⁵³ Voir le chapitre 7.

La conception de la mosquée comme élément central dans la société fut mise très tôt en application. Les initiatives gouvernementales en faveur de la construction de mosquées au sein des universités, puis d'une université des sciences religieuses accolée à une mosquée imposante, prirent une tournure polémique lorsqu'elles furent accaparées par des groupes contestataires alors que l'État cherchait justement à contrôler, par ce discours et ces actions, les liens entre l'université et la mosquée. C'est ce qui advint avec la salle de prière (dite mosquée) de l'Université d'Alger.

1.2 La mosquée à l'université : la salle de prière de la Fac Centrale d'Alger (1966) et l'Université des sciences islamiques de Constantine (1968-1984)

La salle de prière de l'Université d'Alger (1966-67) : un lieu de rassemblement de l'islam politique naissant

La volonté de créer une salle de prière à l'Université d'Alger en 1966 émana d'étudiants appartenant à la tendance islamique du FLN qui fréquentaient un cercle de réflexion sur l'islam animé par Malek Bennabi (Malik Ibn Nābī ; 1905-1973). Malek Bennabi était un penseur algérien indépendant, né à Tébessa et étudiant de la médersa franco-musulmane de Constantine, qui poursuivit en France des études d'ingénieur en électricité à l'École Polytechnique dans les années 1930. De retour en Algérie, il publia en 1947 l'ouvrage *Le phénomène coranique* qui se voulait une tentative de démonstration scientifique, selon une « méthode analytique », académique, l'inimitabilité du Coran⁵⁴. Il fut ensuite l'auteur de nombreux ouvrages consacrés à la nécessaire renaissance de la civilisation islamique, en Algérie et au-delà, qu'il rédigeait en langue française⁵⁵. S'il fut influencé jeune par l'AOMA et loua dans ses ouvrages la personne et l'action d'Ibn Bādīs, il critiqua aussi l'Association pour sa participation au Congrès Musulman Algérien en 1936⁵⁶. Après un séjour au Caire entre 1956 et 1963, au cours duquel il traduisit ses ouvrages en langue arabe, Bennabi revint à

⁵⁴ BENNABI Malek, *Le phénomène coranique*, Alger, El Borhane, 2008 (1947), p. 56.

⁵⁵ Quelques titres de sa prolifique production : *Le Phénomène coranique* (1947), *Lebbeik* (1948), *Les Conditions de la renaissance* (1949), *Vocation de l'islam* (1954), *L'Afro-Asiatisme* (1956), *Le Problème de la culture* (1957), *Idée du Commonwealth islamique* (1959), *Le Musulman dans le monde de l'économie* (1972), entre autres. Il était aussi l'auteur d'une autobiographie que nous avons cités plus haut, intitulée *Mémoires d'un témoin du siècle* (1965).

⁵⁶ BENNABI Malek, *Le problème des idées dans le monde musulman*, Alger, El Bay'yinate, 1990 (1970), p. 81.

Alger et exerça comme Directeur de l'Enseignement supérieur, un poste administratif qu'il quitta en 1967 pour se consacrer à ses écrits. Dès 1964, il avait invité des étudiants à suivre ce qui devint un véritable séminaire hebdomadaire, où il donnait des conférences sur ses thèmes de prédilection :

Malek Bennabi avait créé chez lui un centre d'orientation culturelle où il initiait les étudiants tous les samedis après-midi en langue française et tous les dimanches matin en langue arabe aux problèmes idéologiques, culturels et sociologiques de la société musulmane.⁵⁷

Dans un article de 2015, Noureddine Boukrouh (Nūr al-Dīn Būkrūh ; né en 1950)⁵⁸, disciple de Bennabi, signalait que celui-ci avait demandé pour ce centre une autorisation officielle auprès de la Présidence dès décembre 1963, et qu'il en avait préconisé le parrainage par la Présidence et l'Université. Le décret portant sa création ne fut jamais publié, et il poursuivit ses activités à titre individuel⁵⁹. Le cercle n'était donc pas une initiative clandestine, bien qu'il restât informel.

La demande d'étudiants, qui suivaient ses enseignements, d'ouvrir une salle de prière au sein même de l'Université pour la rentrée 1966-1967 fut accueillie favorablement par le Ministre de l'époque, Ahmed Taleb-Ibrahimi :

Au cours de l'année 1966, un groupe d'étudiants me réclame une salle de prière à l'Université d'Alger, demande légitime que je m'empresse de satisfaire. Le porte-parole de cette délégation, Abdelwahab Hamouda, futur cadre du ministère de l'Éducation nationale, dont il sera le représentant auprès du mouvement des étudiants engagés avec le Parti, deviendra plus tard secrétaire général du ministère des Affaires religieuses.⁶⁰

Le courant qui prit forme autour de la mosquée de l'Université d'Alger prit, plus tard, le nom d'al-Binā' al-Ḥaḍārī (littéralement la « construction civilisationnelle », qu'ils nommaient en

⁵⁷ Entretien d'Abderahmane BENAMARA pour « El Assala », publié par *Le Quotidien d'Algérie* en ligne, le 7 octobre 2010.

Url : <http://lequotidienalgerie.org/2010/10/07/bennabi-a-l%E2%80%99instar-des-prophetes/> Consulté le 1^{er} septembre 2016.

⁵⁸ Président du Parti du renouveau algérien (PRA) de 1989 à 1999 et Ministre du Commerce en 2003-2004.

⁵⁹ BOUKROUH Noureddine, « Perspectives algériennes », *Le Soir d'Algérie*, 6 décembre 2015, en ligne.

Url : <http://www.lesoirdalgerie.com/articles/2015/12/06/article.php?sid=188138&cid=41>

Boukrouh consacra une chronique à Malek Bennabi publiée chaque dimanche et chaque jeudi, entre le 25 octobre 2015 et le 25 février 2016, dans le quotidien algérien *Le Soir d'Algérie*.

⁶⁰ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol. 2, p. 85.

français le « Renouveau civilisationnel » ou la « Reconstruction civilisationnelle »), surnommé aussi « Ġaz'ara » (sur la racine d'al-Ġazā'ir, l'Algérie) de façon péjorative initialement, par un autre mouvement de l'islamisme naissant en Algérie, lié aux Frères musulmans⁶¹. Ce mouvement, qui rassemblait dans les années 1970 ceux qui suivaient les cours (*ḥalqāt*, littéralement cercles) de Malek Bennabi, revendiquait effectivement une spécificité algérienne. C'est, à travers les militants d'al-Binā' al-Ḥaḍārī, 'Abd al-Wahhāb Ḥammūda (Abdelwahab Hamouda ; né en 1939) et Rašīd Ibn 'Īsā (Rachid Benaïssa ; né en 1942), tout juste diplômés de l'Université respectivement en littérature arabe (1964) et en sociologie (1968) que furent lancés, sous l'égide du Ministre des Affaires religieuses, les Séminaires de la Pensée Islamique (*multaqā al-ta'arruf 'alā l-fikr al-islāmī*)⁶². Essentiellement animée par des universitaires, bilingues ou francisants au départ, al-Binā' al-Ḥaḍārī fut renforcé dans les années 1970 par la venue des étudiants arabisants d'origine plus modeste. Cela favorisa son développement et son rôle central dans les problématiques partisans en Algérie à cette période⁶³.

L'installation d'une salle de prière à l'Université pourrait paraître anodine dans un pays dont la religion d'État est l'islam et où la mosquée est vue comme une université. Elle ne l'était pas, quatre ans après l'indépendance, alors que l'Université d'Alger avait été conçue comme une université française, où 503 étudiants « musulmans » seulement étaient inscrits en 1954.

Cette université qui se construit à la fin du XIX^e siècle ne concerne pas les autochtones ; ce qui la caractérise c'est qu'elle va mettre en forme l'idéologie coloniale dans ses différentes dimensions, reléguer les autochtones dans des certificats spéciaux pour indigènes et les ségréguer les obligeant à s'exiler d'abord en métropole, puis dans d'autres pays.⁶⁴

⁶¹ BRAHAMI Mostafa, « Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions », mars 2004, en ligne sur le site internet *Algeria Watch*.

Url : http://www.algeria-watch.org/fr/article/analyse/brahami_sahnoun.htm Consulté le 3 avril 2016.

⁶² Voir chapitre 7.

⁶³ Voir SA'ŪD al-Ṭāhir, *Al-Ḥarakāt al-islāmiyya*, pp. 443-459.

⁶⁴ KADRI Aïssa, « Histoire du système d'enseignement colonial en Algérie », in ABÉCASSIS Frédéric, BOYER Gilles, FALAIZE Benoît, MEYNIER Gilbert et ZANCARINI-FOURNEL Michelle (dir.), *La France et l'Algérie : leçons d'histoire. De l'école en situation coloniale à l'enseignement du fait colonial*, Lyon, ENS Éditions, 2007, pp. 19-39.

En 1962-1963, l'Université d'Alger accueillit trois mille étudiants, dont deux tiers revenaient de séjours d'étude à l'étranger. D'autres étaient des militants du FLN qui avaient dû interrompre leur scolarité pendant la guerre, ou souhaitaient profiter de l'opportunité qu'offrait la nouvelle Université, autrefois réservée à une mince élite. Les enseignants étaient majoritairement des Français restés malgré les attaques de l'OAS et des coopérants militants⁶⁵. Jusqu'à la politique d'arabisation de 1971, l'Université resta dominée par la francophonie et les idées de gauche. L'ouverture d'une mosquée en son sein tenait donc en 1966, alors que les effectifs avaient considérablement augmenté en passant à huit mille étudiants⁶⁶, autant de l'initiative dévote que de l'acte militant.

Les débats qui suivirent l'ouverture de cette salle de prière, que Aïssa Khelladi voit comme « la naissance symbolique du mouvement islamique algérien »⁶⁷, allèrent jusqu'à entraîner des affrontements qui opposèrent les militants étudiants favorables à la laïcité et le groupe de jeunes pratiquants qui la fréquentaient dans les années 1970, nous y reviendrons. Au même moment naissait un projet d'envergure souhaité par le Président Boumediène à Constantine, concomitant à la mosquée de l'Université : la première Université islamique en Algérie.

L'Université des sciences islamiques de Constantine (1968-1984)

Alors même qu'ouvrait la mosquée de l'Université d'Alger fut décidée la construction de la première Université des sciences islamiques d'Algérie, adossée à une monumentale mosquée, à Constantine.

Au départ, il y avait un simple projet de construction d'une mosquée, porté dès 1968 par des notables locaux comme le frère du cheikh al-ʿAbbās, membre de l'AOMA, le cheikh Marzūq Ibn al-Šayḥ al-Ḥusayn, dans le quartier de la cité Abdelkader à Constantine. Comme les dons recueillis auprès des fidèles pour la mosquée dépassaient largement la somme initialement visée, le gouvernement s'empara de ce projet, sur la proposition du membre du

⁶⁵ Chapitre 8.

⁶⁶ ADAM André, « Chronique sociale et culturelle Algérie », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, année 1966, vol. 5, Paris, Éditions du CNRS, 1967, pp. 309-321.

⁶⁷ KHELLADI Aïssa, *Les islamistes algériens face au pouvoir*, p. 43.

Conseil de la Révolution, le Colonel Muḥammad ‘Abd al-Ġānī (Mohammed Abdelghani ; 1927-1996), pour le transformer en une mosquée-université imposante, le projet en faisait la première pierre de l’enseignement supérieur islamique algérien, composé de « [l’université] qui se construi[sai]t à Constantine, consacrée au droit musulman et comparé, précédant celle d’Oran, spécialisée dans les langues et littératures arabes et sémitiques comparées, et celle d’Alger plus nettement théologique et philosophique. »⁶⁸ Des fonds furent récoltés tout au long des années 1970 pour la construction de la mosquée-université, auprès des États musulmans comme de la population algérienne appelée dans la presse à participer par des dons, comme en témoignent les appels aux dons qui émaillaient la revue officielle du Ministère des Affaires religieuses, *al-Aṣāla* et la presse locale⁶⁹.

L’Université islamique avait été pensée dans un premier temps comme un établissement qui permettrait aux élèves de l’Enseignement originel de poursuivre l’étude de la religion dans des établissements supérieurs. Elle devait notamment permettre la formation de cadres religieux. Le Ministre de l’Enseignement originel et des Affaires religieuses Mawlūd Qāsim comparait en 1973, dans un rapport du Ministère évoqué par Yvonne Turin dans *l’Annuaire de l’Afrique du Nord*, ce projet à l’Université catholique de Louvain en Belgique ou à l’Institut Catholique de Paris⁷⁰. Si elle visait peut-être simplement à dissiper les inquiétudes liées à l’enseignement islamique, la comparaison n’est pas anodine dans le contexte de la montée d’un courant opposé à toute influence occidentale en Algérie. De même que nombre d’associations islamiques de jeunesse, dans les années 1920, furent inspirées par la YMCA (Young Men's Christian Association), de même que les scouts musulmans algériens s’inspiraient d’un mouvement occidental du scoutisme, les Universités catholiques paraissaient un modèle que l’État algérien appliquerait et adapterait à l’islam. L’exemple de Louvain, en Flandre, est particulièrement significatif puisqu’une section francophone autonome est créée en 1971 à Louvain-la-Neuve, ce qui rappelle, dans un tout

⁶⁸ TURIN Yvonne, « La culture dans "l’authenticité et de l’ouverture" (...) », p. 101.

⁶⁹ *al-Aṣāla*, n° 2, mai 1971, p. 73. Et tout au long de l’année 1973.

Ahmed Boudraâ dans un article intitulé « Un sanctuaire du savoir anéanti par les luttes idéologiques » et consacré à l’université de l’Émir Abdelkader dans *El Watan* du 10 octobre 2007, parle de campagnes dans *al-Naṣr*, quotidien de Constantine. Reproduit sur le site en ligne Algeria Watch.

Url : http://www.algeria-watch.org/fr/article/div/universite_islamique.htm Consulté le 28 juillet 2016.

⁷⁰ TURIN Yvonne, « La culture dans "l’authenticité et de l’ouverture" (...) », p. 101.

autre contexte, les divisions au sein de l'Université algérienne entre sections arabophones et sections francophones.

Il est frappant qu'aucune mention ne soit faite de la Zaytūna ou d'al-Azhar. Nous ne disposons pas du rapport dont se servit Yvonne Turin pour rédiger son article, mais il est possible que ces deux Universités n'aient pas été considérées comme des modèles de modernité dans l'Algérie des années 1970. Plus encore, la Zaytūna n'avait plus d'activité académique depuis la fermeture de l'Université par Bourguiba en 1956, afin de séparer, dans un processus inverse à celui de l'Algérie, l'Université de la mosquée⁷¹.

Les travaux commencèrent en 1970. Pour des raisons liées au choix initial du terrain inapproprié à un projet d'une telle envergure, à des difficultés de construction et à des malversations autour des travaux, la construction dura plus de dix ans. Malgré l'intégration de l'Enseignement originel au cursus général en 1976-1977 et la création d'un centre officiel de formation des imams en 1976⁷², le projet fut maintenu et en 1984, lassé du retard pris lors de la construction de l'édifice, le Président Chadli Bendjadid fit paraître un décret le 4 août 1984 pour officialiser la création de l'Université des sciences islamiques Émir Abdelkader à Constantine⁷³. Dans les années 1970, le Ministre Mawlūd Qāsim avait pourtant évoqué « la future Université Ben Badis de Constantine »⁷⁴. La querelle sur le nom opposait, selon le journaliste Ahmed Boudraâ, « l'aile nationalo-conservatrice dont faisait partie Boumediène, et l'aile qui se réclamait de la Nahdha badissienne »⁷⁵. La première défendait le nom de « l'Émir Abdelkader », qui fut finalement donné à l'établissement. Les deux mouvements, pourtant proches, ne défendaient pas tout à fait la même vision de l'islam et de l'histoire de l'Algérie, comme en témoignent les noms choisis. On se rappelle que Houari Boumediène avait été formé à la Kittāniyya de Constantine, l'établissement rival de l'Institut Ibn Bādīs dans les

⁷¹ FREGOSI Franck, « Habib Bourguiba et la régulation institutionnelle de l'islam: les contours audacieux d'un gallicanisme politique à la tunisienne », in CAMAU Michel et GEISSER Vincent, *Habib Bourguiba, la trace et l'héritage*, Paris, Karthala, 2004, pp. 79-99.

⁷² Voir chapitre 7.

⁷³ Décret n°84-182 du 4 août 1984, *Journal Officiel de la République Algérienne*, 7 août 1984, p. 815.

⁷⁴ TURIN Yvonne, « La culture dans "l'authenticité et de l'ouverture" (...) », p. 101.

⁷⁵ BOUDRAÂ Ahmed, « Un sanctuaire du savoir anéanti par les luttes idéologiques », *El Watan*, 10 octobre 2007.

années 1950⁷⁶. S'il accordait intérêt et importance à l'action des réformistes musulmans, il avait à cœur de mettre en avant la grande figure de la lutte anticoloniale et de l'unité nationale au XIX^{ème} siècle.

Des héritiers de l'AOMA, aux influences multiples, n'en jouèrent pas moins un rôle dans la nouvelle Université : 'Ammār Ṭālbī, ancien élève de l'Institut Ibn Bādīs, membre de l'Association al-Qiyam (1963-1966) et disciple de Mālik Ibn Nabī (Malek Bennabi) en fut nommé recteur en 1984. La première équipe dirigeante de cette Université comptait également le cheikh égyptien Muḥammad al-Ġazālī (Mohammed El-Ghazali ; 1917-1996) à la tête du Conseil scientifique. Ce Frère Musulman formé à Al-Azhar était un fonctionnaire du Ministère des Affaires religieuses égyptien des années 1950 à 1970. Malika Zeghal explique qu'il agissait « en rigoriste, tout en offrant le caractère d'un cheikh réformateur par ses écrits ». Promoteur en 1949 d'un « socialisme islamique » repris par Nasser, il fut exclu des Frères musulmans en 1953 pour sa participation aux institutions du régime nassérien⁷⁷, avant de se réconcilier avec le Guide suprême des Frères musulmans, al-Hudaybī, pendant la période de détente entre la confrérie et le gouvernement de Sadate dans les années 1970⁷⁸.

Dès 1981, il avait été invité à faire des conférences religieuses à la télévision algérienne où il apparaissait assis devant une bibliothèque remplie de livres à la reliure épaisse et aux écritures dorées, que l'on suppose être des livres religieux, au milieu desquels était placé un grand panneau sur lequel on pouvait lire « *bismillāh al-raḥmān al-raḥīm* » : une mise en scène importée de celles alors en vogue dans les émissions religieuses de la télé égyptienne. Le cheikh al-Ġazālī participait aussi régulièrement aux Séminaires de la Pensée Islamique et s'y distingua en juillet 1985 en participant à un mouvement dans la salle pour faire taire et sortir l'islamologue Mohammed Arkoun (Muḥammad Arkūn ; 1928-2010) qui

⁷⁶ MESBAH Mohamed Chafik, « Entretien avec Paul Balta, autour de la personnalité de Houari Boumediène », *Le Soir d'Algérie*, Supplément n° 2, Jeudi 4 janvier 2007, p. 2.

Sur la Kittāniyya, voir ACHOUR Nadjib, *Entre tradition et réforme*, pp. 82-89 et 96-99.

⁷⁷ Entre 1954 et 1970, l'organisation des Frères musulmans est dissoute et la répression de Nasser envers ses anciens alliés est violente.

⁷⁸ ZEGHAL Malika, *Gardiens de l'islam*, pp. 212-214.

présentait une conférence sur le Coran⁷⁹. La direction de l'Université était donc fondamentaliste, si l'on suit Luc-Willy Deheuvels qui qualifie ainsi « tout courant qui entend lutter contre la tradition mais en même temps trouver les voies de la modernité dans un retour absolu aux sources sacrées ». Cela ne l'empêcha pas d'être contestée en 1988 par des étudiants islamistes dans les rivalités entre diverses fractions : apparentées aux Frères musulmans, partisans de Bennabi ou salafistes.

Au moment où traînait en longueur la construction de cette université islamique, les conflits entre étudiants des Universités algériennes se polarisaient et se radicalisaient, allant jusqu'à des violences au sein de l'Université entre étudiants islamistes et étudiants marxistes. Il va de soi que l'existence d'une Université islamique n'entraîne pas automatiquement le transfert de tous les étudiants partisans de l'islam politique vers ses cursus, d'autant les militants islamistes étaient souvent diplômés de filières scientifiques à cette époque⁸⁰. Il serait donc simpliste de penser que l'Université islamique serait devenue le siège des islamistes tandis que l'Université d'Alger, généraliste, aurait accueilli les autres tendances politiques. L'Université d'Alger fut au contraire le centre des actions de la mouvance islamiste naissante des années 1970.

⁷⁹ SANSON Henri, « En Islam », *Cahiers de la Méditerranée*, dossier « Intellectuels et militants dans le monde islamique, Actes du colloque de Grasse en mai 1986 », n° 37, 1, 1988, pp. 291-310.

⁸⁰ ÉTIENNE Bruno, *L'islamisme radical*, p. 203.

KEPEL Gilles et RICHARD Yann, *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, 288 p.

II. La montée de la contestation du régime dans les années 1980 : de la mobilisation universitaire aux mouvements islamistes

Si l'Université devenait l'enjeu majeur, c'est que l'arabisation de l'enseignement avait provoqué une demande croissante d'accès aux études supérieures des arabisants. Ils bénéficiaient des mesures d'arabisation de l'enseignement supérieur des années 1970 mais la société évoluait lentement et les premières promotions d'étudiants arabisants, parfois initialement formés au sein de l'Enseignement originel, se trouvaient confrontées à un marché du travail incapable de les intégrer s'ils ignoraient la langue française. La contradiction entre la possibilité offerte de n'étudier désormais qu'en arabe et l'impossibilité de s'insérer ensuite dans la société provoqua de vives tensions. Ces tensions sociales favorisèrent la diffusion d'un islam politique, qui était pourtant né dans les milieux éduqués francophones.

2.1 L'Université au cœur des enjeux politiques dans les années 1970-1980

Mobilisations étudiantes des années 1970 : niveau d'enseignement, démocratie et débouchés professionnels

La défaite de la coalition arabe, et notamment de l'Égypte, contre Israël lors de la Guerre des Six Jours début juin 1967 eut un impact dans tout le monde arabe, et favorisa le développement de l'islam politique comme solution – « *al-islām huwa al-ḥāl* » était un de ses slogans – à l'effondrement de la confiance dans le nassérisme et le baathisme. Nasser s'était présenté de longue date comme le défenseur des Arabes et des Palestiniens dans ce conflit. À l'issue de la guerre, il aurait déclaré à son Conseil des ministres le 11 juin 1967 : « Le régime a succombé, un autre est né aujourd'hui. »⁸¹ Pendant que disparaissait le rêve nassérien, dans les régimes baathistes de Syrie et en d'Irak, les grands projets d'union arabe tournaient au pouvoir personnel et à la concurrence de leadership. Les années 1970 furent donc, avant même la révolution iranienne de 1979, celles de l'islamisme plus ou moins diffus dans les communautés étudiantes. C'étaient aussi les belles années de l'extrême-gauche arabe, dans les universités algériennes comme au Liban ou en Égypte.

⁸¹ ROULEAU Éric, *Dans les coulisses du Proche-Orient*, Paris, Fayard, 2012, p. 189.

La mobilisation étudiante avait été une composante essentielle du mouvement national en Algérie, animée principalement à partir de la métropole pendant la guerre. L'Union Générale des Étudiants Musulmans Algériens (UGEMA) de 1955 avait été remplacée par l'Union Nationale des Étudiants Algériens (UNEA) en août 1963, largement contrôlée par le pouvoir⁸². Les partisans de l'autonomie de l'organisation étudiante vis-à-vis du FLN, sans que cela implique une quelconque opposition au parti à ses débuts, étaient les communistes, dont l'un des militants de la région ouest était 'Abd al-'Alīm al-Mağğāwī (Abdel'alim Medjaoui), le fils d'al-Habrī al-Mağğāwī qui était imam et enseignant de la région de Tlemcen, membre du dernier Comité directeur de l'AOMA⁸³. Interrogé par Clement Moore, Abdel'alim Medjaoui racontait :

Je suis ensuite entré au parti communiste parce que c'étaient les étudiants communistes qui avaient défendu l'autonomie. Nous avons pris position contre le coup d'État [du 19 juin 1965] et sommes entrés en clandestinité. Je suis resté dix ans clandestin. [...] Je suis sorti de la clandestinité en 1976 avec le pouvoir de Boumediene et je me suis alors inscrit à la Faculté de Sciences économiques, où j'ai obtenu une licence. Je suis ensuite allé en France pour faire un DEA d'histoire, tout en représentant aussi le parti de l'avant-garde socialiste.⁸⁴

Le Parti de l'Avant-Garde Socialiste (PAGS), créé clandestinement en janvier 1966, regroupait d'anciens militants du Parti Communiste Algérien et de l'aile gauche du FLN, parfois étudiants de la JFLN (organisation de jeunesse du FLN)⁸⁵. À l'université, des contestations, pour réclamer un meilleur niveau d'enseignement, la liberté dans le choix des dirigeants de l'UNEA ou portant sur l'attribution des bourses, eurent régulièrement lieu entre 1967 et 1971. Ces mouvements étudiants de gauche, comme en Égypte, parurent d'abord dominants, voire inquiétants pour le pouvoir.

La situation était particulièrement tendue dans les années 1970, avec la préparation du projet de réforme agraire (attendue par l'UNEA) promulgué en 1971. Les militants

⁸² MOORE Clement Henry, *Combat et solidarité estudiantins*, p. 543 et p. 501.

⁸³ Nous avons développé le cas de parcours singuliers de certains enfants des membres du Comité directeur de l'AOMA dans le chapitre 9.

⁸⁴ MOORE Clement Henry, *Combat et solidarité estudiantins*, p. 523.

⁸⁵ Malika Rahal mène actuellement des recherches sur le PAGS, à partir d'entretiens avec des militants notamment.

communistes du PAGS étaient très engagés dans ce projet⁸⁶. Ils furent les alliés du régime quant à son application, en allant à la rencontre des paysans dans les campagnes, pour leur expliquer les nouvelles mesures et les aider à faire valoir leurs droits. Pendant que le gouvernement se servait stratégiquement de cette énergie, il tentait de reprendre les rênes du mouvement étudiant. Les archives de l'UNEA citées par Djamel Labidi témoignent à cette époque d'une double pression, venue du gouvernement et des militants de l'islam politique :

provocations policières, encerclement de l'Université par les forces de police, de dissolution de comités élus, d'interdiction d'affichage et de réunion, de groupe de « frères musulmans » qui s'attaquent à la fois à l'UNEA et à la réforme agraire, d'agression d'assemblées générales des étudiants par des provocateurs sous la protection d'autorités du FLN [...] ⁸⁷

Comme dans l'Égypte de Sadate, les islamistes servaient de défense contre les tendances de gauche : ils étaient donc encouragés et manipulés par le FLN.

Ces mouvements aboutirent à l'arrestation d'étudiants du PAGS (ce qui s'était déjà produit en 1968), en janvier 1971 pour « activités subversives »⁸⁸. Ils étaient accusés d'avoir tenté « de créer au sein de l'Université un parti clandestin d'opposition se réclamant du marxisme-léninisme, guidé et animé par au moins un parti étranger [le Parti communiste français] ». Leur arrestation déclencha une grève étudiante de soutien. En réalité, si les militants du PAGS étaient des éléments moteurs de la contestation, d'autres tendances politiques se retrouvaient au sein de la contestation étudiante. Le 15 janvier 1971, l'UNEA fut dissoute par arrêté ministériel et la menace de sanctions ainsi que l'institution d'une surveillance du milieu universitaire calmèrent un temps le mouvement⁸⁹. Cela n'empêcha pas le mouvement étudiant algérien de se poursuivre jusqu'en 1982, d'après Mansour Abrous qui consacra une monographie au mouvement étudiant en 2002⁹⁰.

⁸⁶ KADRI Aïssa, « L'université d'Alger », in KADRI Aïssa (dir.), *Instituteurs et enseignants en Algérie, 1945-1975*, Paris, Karthala, 2014, p. 185.

⁸⁷ LABIDI Djamel, *Science et pouvoir en Algérie*, Alger, OPU, 1992, p. 44.

⁸⁸ ADAM André, « Chronique sociale et culturelle Algérie », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, CNRS/CRESM, Paris, Éditions du CNRS, 1972, vol. 10, pp. 389-403.

⁸⁹ ADAM André, « Chronique sociale et culturelle Algérie », pp. 389-403.

⁹⁰ ABROUS Mansour, *Contribution à l'histoire du mouvement étudiant algérien (1962-1982)*, Paris, L'Harmattan, 2002, 95 p.

LABIDI Djamel, *Science et pouvoir en Algérie*, pp. 37-46.

La contestation n'était pas seulement politique. Les étudiants des filières arabisées devenus demandeurs d'emploi manifestaient régulièrement pour réclamer des débouchés professionnels, notamment en 1971. Les étudiants étaient de plus en plus nombreux dans les filières arabophones⁹¹, tandis que le marché du travail continuait d'exiger une formation francophone la plupart du temps. Les effectifs des arabophones à l'Université se sont trouvés multipliés par quatre entre 1974 et 1977-1978. À la rentrée de 1978, 32,28% des étudiants inscrits en graduation l'étaient dans les sections en langue arabe, essentiellement en sciences humaines.

À l'exclusion d'un peu moins de 2000 étudiants inscrits pour les licences d'enseignement de sciences fondamentales (mathématiques, physique, chimie, sciences naturelles) tous les étudiants arabisants, qui sont au total 17694 relèvent en effet des sciences sociales ou des lettres. Il n'y a que 9,6 % d'arabisants, parmi les étudiants en sciences, alors que pour le total de l'Université, 53,6 % des étudiants sont en sciences ou en technologie.⁹²

Tandis que les filières scientifiques et technologiques étaient les plus demandées, moins de 10% des étudiants y étaient arabisants. Ces filières étaient encouragées par le régime dans le cadre de la politique d'industrialisation et du développement économique du pays, et garantissaient des opportunités de travail à la sortie de l'Université. On comprend dès lors les réclamations qui se firent toujours plus pressantes de la part des arabisants, en faveur de l'arabisation totale de l'Université. Les bacheliers arabisés, une fois à l'Université, se retrouvaient souvent face à des enseignants pour lesquels aucune mesure d'arabisation n'avait été entreprise et qui enseignaient donc en français⁹³. « On agi[ssai]t au "coup par coup" sous la pression des arrivées des nouveaux bacheliers formés en langue nationale. [...] Les "sections arabisées" [étaient] les parents pauvres du système », analyse Djamel Labidi, ancien militant de l'UNEA et du PAGS, dans une thèse soutenue en 1988 et publiée en 1992⁹⁴.

Après la pause dans l'arabisation imposée entre 1977 et 1979 par le Ministre Mostefa Lacheraf, le Ministère de l'Éducation et de l'Enseignement Fondamental, nommé en arabe *al-*

⁹¹ KADRI Aïssa, « L'université d'Alger », p. 184.

⁹² M. RAHAL, Ministre de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique, interview d'*El-Moudjahid* du 28-11-78. Cité par ADAM André, « Chronique sociale et culturelle Algérie », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, année 1978, vol. 17, Paris, Éditions du CNRS, 1979, p. 544.

⁹³ LABIDI Djamel, *Science et pouvoir en Algérie*, p. 135.

⁹⁴ LABIDI Djamel, *Science et pouvoir en Algérie*, p. 134.

ta'lim al-asāsī ou *al-madrasa al-asāsiyya* – soit le nouveau système organisé en neuf années obligatoires après la refonte du système éducatif et la disparition de l'Enseignement originel (*al-ta'lim al-aṣlī*) –, revint en mars 1979 au wali de Tizi-Ouzou Muḥammad al-Šarīf Ḥarrūbī (Mohammed Chérif Kherroubi ; né en 1934) dans le gouvernement de Chadli Bendjedid. Kherroubi, diplômé de lettres de l'Université de Bagdad, relança effectivement la politique d'arabisation, dont il était un fervent partisan. Il prit des mesures pour que les diplômés soient édités uniquement en arabe, sans mention de la filière suivie (bilingue ou arabisée), afin de lutter contre les discriminations. Il introduisit de nouvelles matières enseignées en arabe dans l'enseignement moyen, et annula les mesures de son prédécesseur concernant la section lettres bilingues et l'enseignement des sciences de la nature en français. Le Ministre de l'Enseignement Supérieur, 'Abd al-Ḥaqq Barārḥī (Abdelhak Bererhi), décida finalement d'arabiser, à la rentrée universitaire de 1980, la première année des sciences sociales, politiques, juridiques et économiques⁹⁵. Aucune de ces mesures n'apaisa réellement le malaise.

Les manifestations de 1979 étaient les prémisses d'un mouvement encore plus fort qui se poursuivit dans les années 1980 malgré les mesures du gouvernement et se doublait de revendications islamistes. La coexistence persistante de cursus en français et d'autres en arabe, « deux universités séparées par la langue et, à bien des égards, par le contenu idéologico-culturel de la formation et des perspectives d'insertion dans la société »⁹⁶, fit éclater des conflits majeurs dès 1979-1980. Ce mouvement étudiant des arabisants portait des revendications spécifiques liées d'abord à leurs débouchés professionnels. Il devint un mouvement de revendication, utilisé par l'État, pour la place de la langue arabe et de la religion à l'Université, et dans la société plus largement.

L'opposition entre marxistes et islamistes à l'Université (années 1980) : l'enseignement supérieur comme foyer d'enjeux de pouvoir social, culturel et politique

L'opposition entre islamistes et marxistes au sein des universités au Maghreb dans les années 1970-1980 est un phénomène connu. S'ils ont pu mener des alliances de circonstance, comme en Tunisie où, après s'être opposés l'un à l'autre, sans que les islamistes ne dirigent

⁹⁵ GRANDGUILLAUME Gilbert, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, pp. 104-105.

⁹⁶ LABIDI Djamel, *Science et pouvoir en Algérie*, p. 135.

au départ leurs critiques contre le gouvernement de Bourguiba, les deux mouvements victimes de la répression se tournèrent ensemble contre le régime dans les années 1980⁹⁷. Parmi les partisans de l'idéologie marxiste comme chez ceux de l'idéologie islamiste, chacun se réclamait de l'engagement nationaliste anticolonial. Ils revendiquaient ainsi leur légitimité en accusant l'autre camp d'être influencé par des courants extérieurs, pour les uns par l'URSS et l'Europe, pour les autres par l'Égypte et l'Arabie Saoudite. À nouveau, ce qui avait semblé évident dans la logique d'opposition à la colonisation (l'unité du peuple et son identité) se révélait désormais une question complexe, qui mettait à jour la diversité des engagements dans la lutte nationale anticoloniale et postcoloniale.

Cette opposition entre étudiants de gauche et islamistes débuta à la fin des années 1960 en Algérie, avec la formation d'un mouvement autour de la mosquée de l'Université d'Alger. C'était au départ plutôt un foyer de jeunes francisants qui fréquentaient le cercle de Malek Bennabi (1905-1973), comme le relève François Burgat :

Les quatre étudiants qui, en 1967, ont ouvert la mosquée étaient des francophones. Pendant plusieurs années, notre auditoire se recrutait surtout chez les francisants, et je faisais mon sermon en français. C'est d'ailleurs très révélateur de cette quête d'identité. Les arabisants ne sont venus que plus tard.⁹⁸

Malek Bennabi, lui-même formé en France, était alors haut fonctionnaire de l'Enseignement supérieur. Ahmed Taleb-Ibrahimi relate toutefois dans ses mémoires que ses fonctions administratives ne convenaient pas à Bennabi et qu'il se plaignait de ne pouvoir écrire à cause de ses responsabilités⁹⁹. Ses écrits tentaient de penser le renouveau de l'islam en tant « qu'il ne s'agit pas de défendre l'authenticité de l'Islam mais de lui rendre simplement son efficacité, en remettant en mouvement ses forces productrices »¹⁰⁰, et de « donner [aux valeurs sacrées] de quoi faire face à l'esprit du temps »¹⁰¹. L'un de ses élèves, Rašīd Ibn 'Īsā (Rachid Benaïssa ; né 1942), universitaire bilingue formé à l'Université d'Alger et de Damas après l'obtention, qui fut une figure du FIS dans les années 1990, raconte la formation de ce groupe initial à François Burgat dans *L'islamisme au Maghreb* :

⁹⁷ BURGAT François, *L'islamisme au Maghreb*, p. 216.

⁹⁸ BURGAT François, *L'islamisme au Maghreb*, p. 165.

Voir LABAT Séverine, *Les islamistes algériens, entre les urnes et le maquis*, Paris, Seuil, 1995, p. 77.

⁹⁹ TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, vol. 2, pp. 56-57.

¹⁰⁰ BENNABI Malek, *Le problème des idées dans le monde musulman*, Alger, El-Bay'yinate, 1990, p. 98.

¹⁰¹ BENNABI Malek, *Le problème des idées dans le monde musulman*, p. 94.

Notre grand maître, c'était Bennabi. [...] On voulait, comme dirait Iqbal, reconstruire non pas la pensée religieuse, mais la pensée globale du musulman. Bennabi était le révélateur, mais ceux qui venaient chez lui étaient déjà mûrs, déjà prêts. [...] Notre cadre était celui de la civilisation, le cadre culturel.¹⁰²

De façon significative, à côté de Bennabi, il cite l'Indien Muḥammad Iqbal (1877-1938), en faisant référence à l'ouvrage *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, écrit en persan et paru en France dans une traduction de Eva Meyerovitch en 1955¹⁰³. Cet ouvrage prônait une modernisation interne au monde musulman, par la relecture du Coran et la réforme de l'islam. Dans *Beyond Belief: Islamic Excursions Among the Converted Peoples*, écrit en 1979, l'écrivain V. S. Naipaul soulignait aussi la vision sectaire d'Iqbal et son rejet de l'Inde hindoue, dont sa famille était issue¹⁰⁴. Ces comparaisons montrent que les débats sur l'identité algérienne s'inscrivent toujours dans une vision plus large (et qui se veut telle) du monde musulman. L'idéologie islamiste – dont tant d'aspects sont des particularismes locaux – se veut toujours transnationale.

À l'Université d'Alger (jusqu'en 1968) puis au sein du Ministère des Affaires religieuses (à partir de 1969), Bennabi prolongea cette lutte contre l'influence française en Algérie et pour la rénovation de l'islam¹⁰⁵. L'ouverture de la salle de prière de l'Université d'Alger bénéficia dans un premier temps aux étudiants musulmans francophones qui en avaient fait la demande. Ils furent rejoints dans les années 1970 par les diplômés arabisants déçus de l'absence d'avenir qui leur était réservée. La grève des étudiants des facultés de droit puis des différentes sections arabisées, de novembre 1979 à janvier 1980 à l'Université d'Alger, portait les revendications d'une application des textes officiels relatifs à l'arabisation¹⁰⁶. Ce conflit d'apparence culturelle cachait en réalité des enjeux politiques liés à des « antagonismes de classe », puisque les étudiants arabisants étaient pour la plupart « issus

¹⁰² BURGAT François, *L'islamisme au Maghreb*, pp. 164-165.

¹⁰³ IQBAL Muḥammad, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955, 214 p.

¹⁰⁴ NAYPAUL V. S., *Beyond Belief: Islamic Excursions Among the Converted Peoples*, New-York, Random House, 1998, pp. 251-252.

¹⁰⁵ DEHEUVELS Luc-Willy, *Islam et pensée contemporaine en Algérie*, p. 86

¹⁰⁶ GRANDGUILLAUME Gilbert, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, p. 124

KADRI Aïssa, « L'université d'Alger », p. 185.

des milieux les plus populaires » selon Djamel Labidi¹⁰⁷. La mobilisation ne prit fin qu'avec une réunion du Comité central du FLN qui relançait officiellement l'arabisation, et des mesures autoritaires pour rétablir l'ordre.

Elle fut suivie la même année, en mars 1980, d'un autre mouvement social et culturel que fut le mouvement berbère en Kabylie. L'interdiction faite à Mouloud Mammeri (Mawlūd M'amrī ; 1917-1989) de faire une conférence sur la poésie kabyle à Tizi-Ouzou lança le mouvement. De mars 1980 à mai 1981, le « Printemps berbère » porta dans le débat public des revendications favorables à la reconnaissance de la culture berbère, doublées d'appels à la démocratie¹⁰⁸.

Le mouvement en Kabylie et à Alger fut durement réprimé par la police. Au sein du FLN, les lignes ne bougèrent pas pour autant¹⁰⁹. Le discours du Président Chadli Bendjedid au Séminaire Régional de Tizi-Ouzou sur la planification le 17 avril 1980, en pleine contestation, redisait fermement un désir d'ordre en même temps qu'une répétition des mots d'ordre hérités des Oulémas :

Nous ne permettrons pas que les questions nationales soient débattues dans les rues d'une façon anarchique qui compliquerait davantage les choses au lieu de les résoudre et engendrerait des problèmes marginaux. Je pense que nous pouvons nous passer de tout cela. Nous avons parlé de la place de la langue nationale et de la nécessité de lui redonner la place qui lui revient dans un État algérien, arabe et islamique, mais il ne peut être question de s'interroger sur notre identité.

Nous sommes des Algériens, notre langue est l'arabe, notre religion est l'Islam. Nous avons un patrimoine culturel populaire qui est un acquis de tout le peuple algérien dans le sens le plus profond, et qui s'est cristallisé grâce à la civilisation arabo-islamique.¹¹⁰

Le discours du pouvoir dans les années 1980 était donc étroitement lié à la conception de l'identité nationale et du rapport à la langue arabe des Oulémas. S'il reconnaissait une part d'identité berbère à l'Algérie, ce n'était qu'en tant que « patrimoine culturel populaire », que

¹⁰⁷ LABIDI Djamel, *Science et pouvoir en Algérie*, p. 136.

¹⁰⁸ Voir le chapitre 9.

¹⁰⁹ CHAKER Salem, *Imazighen Ass-a*, Alger, Bouchène, 1990 (première édition chez L'Harmattan en 1989), pp. 29-32.

¹¹⁰ Cité par TALEB-IBRAHIMI Khaoula, *Les Algériens et leur(s) langue(s): éléments pour une approche sociolinguistique de la société algérienne*, p. 204.

la civilisation arabe et islamique avaient « cristallisé » et qui n'avait donc pas de valeur propre en dehors du cadre arabe.

Des universitaires et des citoyens militants organisent en août 1980 un séminaire d'un mois à Yakouren (Azazga) pour définir les revendications du mouvement né au printemps. Le but était de présenter ce document au Comité central du FLN, qui avait prévu de tenir en mars 1981 un débat sur les questions culturelles. S'ensuivirent des affrontements, lors de la journée de l'étudiant du 19 mai 1981 à l'Université d'Alger entre le Comité culturel berbère, organisation d'étudiants défendant les revendications de Yakouren, et des « étudiants baathistes » selon Mansour Abrous¹¹¹. On suppose que les « étudiants baathistes » étaient des militants du FLN qui défendaient l'identité arabe, formés en Syrie ou en Irak pendant la guerre et imprégnés de la vision politique du Baath. Le terme à l'époque signifiait qu'ils étaient des militants arabophones laïcs, contrairement aux étudiants des mouvements de l'islam politique.

Les militants islamistes, affiliés de près ou de loin aux Frères musulmans, avaient commencé à s'organiser autour des débats sur la Charte nationale en 1976. Menés par Maḥfūz Naḥnāḥ (Mahfoudh Nahnah ; 1942-2003), ils se faisaient appeler les *Muwahhīdūn* (soit les partisans du *tawḥīd*, qui est l'autodésignation des wahhabites) et menaient la contestation du pouvoir au nom de l'islam dans les universités et par le sabotage de biens publics (poteaux électriques)¹¹². Dans beaucoup de publications, la confusion règne entre « baathistes » et Frères musulmans, rattachés à la catégorie des arabisants, tout comme entre marxistes et berbéristes, estampillés francisants. On retrouve ainsi d'un côté « les islamistes » et de l'autre « les progressistes ». Si de grandes tendances sont identifiables sur les bases d'une appartenance linguistique et culturelle et des choix politiques, ces catégories demeurent réductrices. Nous avons vu que les premiers partisans d'un islam politique à l'Université

¹¹¹ ABROUS Mahmoud, *Contribution à l'étude du mouvement étudiant algérien (1962-1982)*, p. 56.

Et ADAM André, « Chronique sociale et culturelle Algérie », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, année 1981, vol. 20, Paris, Éditions du CNRS, 1982, pp. 714-715.

¹¹² BOUDJENOUN Messaoud, *Les années fastes et néfastes de l'islamisme algérien*, publication à compte d'auteur, M. Boudjenoun, 2000, p. 36.

AL-AHNAF Mustafa, BOTIVEAU Bernard, FREGOSI Franck, *L'Algérie par ses islamistes*, Paris, Karthala, 1991, p. 65.

d'Alger étaient des francophones, tandis que des arabophones pouvaient militer au sein de la gauche.

Toujours est-il que deux camps politiques se polarisaient dans ces années autour du rapport à l'identité et à la vision politique de l'Algérie. Le point de bascule fut la grève des étudiants arabophones en novembre 1982, toujours en faveur de l'arabisation rapide de l'enseignement supérieur. Cette grève fut l'occasion pour des groupes de militants islamistes extérieurs à l'Université de venir « faire le coup de poing » à la cité universitaire de Ben Aknoun. L'un d'entre eux poignarda à mort Kamal Amzal, un étudiant communiste qui militait pour la culture berbère et était en train d'afficher des tracts pour l'élection controversée d'un comité étudiant¹¹³. Mustapha Brahimi, militant du courant islamiste, estime quant à lui que Kamal Amzal était un militant trotskyste « venu de l'extérieur », retournant ainsi l'accusation d'instrumentalisation par le pouvoir¹¹⁴.

À la même période, le groupe minoritaire de Muṣṭafā Būya'ī (Mustapha Bouyali : 1940-1987), nommé le Mouvement Islamique Armé, se lançait dans la lutte armée contre le régime, pour l'instauration d'un État islamique¹¹⁵. Pour François Burgat, ce début des années 1980, avec sa violence et ses débuts, marque le passage d'un « fondamentalisme de contestation » à l'islamisme¹¹⁶. L'islamisme ou islam politique se distingue ainsi du fondamentalisme de contestation par le recours à l'action politique :

[...] L'action fondamentaliste se limitait à la sphère morale et ne comptait pas l'action politique (c'est-à-dire la conquête du pouvoir, ou seulement la pression organisée sur son détenteur), ni d'ailleurs le terrain économique, au nombre de ses méthodes ou de ses terrains d'interventions. C'est là toute la différence avec la vision islamiste, dont le noyau dur réside bien dans ce passage au politique, dans ce choix de la conquête du pouvoir par le haut, dans cette reconnaissance de l'État comme étape nécessaire dans la

¹¹³ KHELLADI Aïssa, *Les islamistes algériens face au pouvoir*, Alger, Éditions Alfa, 1992, p. 84.

¹¹⁴ BRAHAMI Mostafa, « Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions », mars 2004, en ligne sur le site internet *Algeria Watch*.

Url : http://www.algeria-watch.org/fr/article/analyse/brahami_sahnoun.htm Consulté le 3 avril 2016.

¹¹⁵ BOUDJENOUN Messaoud, *Les années fastes et néfastes*, pp. 44-46.

BURGAT François, *L'islamisme au Maghreb*, pp. 176-181.

¹¹⁶ BURGAT François, *L'islamisme au Maghreb*, p. 167.

mise en place d'un projet de civilisation par ailleurs largement partagé avec la « doctrine » fondamentaliste.¹¹⁷

Il ne s'agit pas d'un passage d'une période à une autre, distincte chronologiquement, mais d'un chevauchement de deux courants, qui restent d'ailleurs en contact plus ou moins étroit¹¹⁸, et que l'usage a regroupés sous le terme générique d'islamisme. La différence réside dans la méthode et le but, plutôt que dans le diagnostic et le projet.

L'Université fut donc un lieu de différentes mobilisations dans les années 1980 : si certaines appelaient à une démocratisation du système politique, menées par les militants de gauche et les militants pour la reconnaissance de la culture berbère, d'autres cherchaient simplement à se faire une place dans la société postcoloniale. Les mobilisations d'étudiants issus de l'enseignement secondaire arabisé tendaient quant à elles à dénoncer l'inadéquation entre les promesses d'une arabisation totale et la réalité d'une Université et d'un marché du travail dominés par la langue française, monde dans lequel ils ne pouvaient se réaliser pleinement. Les conflits se polarisèrent progressivement entre communistes et islamistes, auxquels furent assimilés francophones et arabophones. Le courant islamiste, né au sein de l'Université parmi les francophones qui avaient fondé la salle de prière de l'Université, draina de nombreux étudiants arabisants pour qui l'accès à un statut social primait au départ sur les demandes de démocratie. Dans le contexte de la fin des années 1970, l'islam tendait à apparaître comme la solution pour renverser le système de hiérarchie sociale et achever une décolonisation que symbolisaient le retour à une identité définie comme musulmane, par opposition aux idées communistes et capitalistes, perçues comme importées d'Occident.

Les affrontements violents de 1982 et la mort de l'étudiant Kamal Amzal provoquèrent une vague d'arrestations dans les milieux islamistes, sans distinction entre les différentes tendances. En réaction à ces arrestations et à la fermeture au grand public de la mosquée de l'Université d'Alger, un grand rassemblement de protestation, qui réunit 5000 personnes, fut appelé par les leaders islamistes à la Faculté centrale de l'Université d'Alger, le

¹¹⁷ BURGAT François, *L'islamisme au Maghreb*, Paris, pp. 31-32.

¹¹⁸ Maḥfūz Naḥnāḥ recontra Būya'ī et son groupe à plusieurs reprises en 1982. Voir le témoignage d'Ahmed Merah dans AL-AHNAF Mustafa, BOTIVEAU Bernard, FREGOSI Franck, *L'Algérie par ses islamistes*, Paris, Karthala, 1991, pp. 66-68.

12 novembre 1982. Parmi ces leaders, deux anciens membres du Comité directeur de l'AOMA, Aḥmad Saḥnūn et 'Abd al-Laṭīf Sulṭānī devaient jouer un rôle important.

Les cheikhs Sulṭānī et Saḥnūn en première ligne du mouvement islamiste en 1982

La mosquée de l'Université était devenue l'une des plus dynamiques des mosquées « libres », indépendantes de l'État. La mosquée de l'Université d'Alger avait été fermée à tous ceux qui n'étaient pas étudiants mais avaient pris l'habitude de venir y prier. Un acteur du mouvement islamiste, Muṣṭafā Brāhimī (Mostafa Brahami), né en 1952 à Tlemcen et actuellement professeur d'économie en Suisse, raconte l'afflux des fidèles, refoulés à l'entrée de l'université :

Le vendredi 29 octobre [1982], le recteur de l'université d'Alger, Slimane Cheikh¹¹⁹, ferme la porte extérieure de la mosquée de l'université, et ne laisse entrer par la grande porte de l'université que les seuls étudiants sous le contrôle de vigiles, en refoulant les non-étudiants. Un attroupement de plus en plus grand de fidèles venant à la prière se forme à l'extérieur de l'enceinte de l'université. Les voisins commencent alors qui, à amener des tapis, qui, à jeter des tapis et des draps de leurs balcons pour permettre aux hommes et femmes rassemblés d'effectuer leur prière. Et ils la feront sur la voie publique, sur les trottoirs.¹²⁰

De nombreux fidèles allaient prier à la mosquée de la Fac centrale, pour y écouter les sermons que les mosquées officielles ne permettaient pas à cause du contrôle du Ministère des Affaires religieuses. Comme l'exprimait en 2009 le militant islamiste Abdelhadi Doudi ('Abd al-Hādī Dūdī) beau-frère de Mustapha Bouyali (Mouvement Islamique Armé) qui quitta Alger pour Marseille en 1985, lorsque Jean-François Mondot l'interrogeait sur la popularité de ses prêches dans les années 1970 :

[Mes discours attiraient] à cause du traitement des sujets qui était différent des autres imams. Je parle de choses quotidiennes, même si c'est des sujets tabous. Par exemple la corruption. Ma force aussi, c'est que je n'avais pas de salaire.¹²¹

¹¹⁹ Slimane Chikh, fils du poète nationaliste Muḥdī Zakariyā, était recteur de l'Université d'Alger en 1982. Il fut par la suite ambassadeur et ministre de l'Éducation Nationale en 1988-89 puis en 1995-97. En 2015, il représentait l'Organisation de la coopération islamique (OCI, créée en 1969) à l'ONU.

¹²⁰ BRAHAMI Mostafa, « Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions », mars 2004.

¹²¹ MONDOT Jean-François, *Imams de France*, p. 104.

L'indépendance de l'imam vis-à-vis du régime était recherchée par de nombreux fidèles. La prière faite dans la rue du 29 octobre 1982 pour protester contre la fermeture des portes de l'Université était une façon de l'affirmer. Mais cette opposition au pouvoir ne fut pas que spontanée : plusieurs acteurs importants de la scène islamiste de ce début des années 1980 organisèrent un véritable rassemblement de protestation.

Madanī 'Abbāsī (connu comme Abbasi Madani ; né en 1931), ancien enseignant de l'AOMA et membre de l'association al-Qiyam entre 1964 et 1966, qui enseignait en sciences de l'éducation à l'Université d'Alger et prêchait dans les mosquées algéroises, en lança le mot d'ordre le 12 novembre 1982 à la mosquée de Kouba. Il fut rejoint dans son appel par les cheikhs Sulṭānī et Saḥnūn. Tout comme le cheikh Sulṭānī, le cheikh Saḥnūn (1907-2003) avait fait partie du dernier Comité directeur de l'AOMA. Élève de Ḥayr al-Dīn à Biskra, poète et enseignant à Alger (installé à Bologhine), il alimentait dans les années 1940-1950 les colonnes du journal de l'AOMA, *al-Baṣā'ir*, de poèmes et d'une rubrique religieuse, *Minbar al-wa'z wa l-irṣād*. Emprisonné pendant la guerre de libération, il fut nommé à l'indépendance imam de la Grande Mosquée d'Alger avant d'en être écarté en 1964 pour ses positions trop critiques envers le gouvernement et le socialisme. Il était proche de Malek Bennabi, selon Brahim¹²². En tant que poète toutefois, il était reconnu par l'État comme un chantre de la culture nationale puisqu'un recueil de ses poèmes fut publié en 1977 par la Société Nationale d'Édition et de Diffusion (SNED).

Le mot d'ordre de protestation fut lancé. D'autres grandes figures du mouvement islamiste signalèrent leur désaccord avec cette initiative, qu'ils soient partisans d'une action plus radicale ou au contraire de plus de préparation¹²³. C'était par exemple le cas de 'Umar al-'Arbāwī (Omar Larbaoui). Ce cheikh, qui était enseignant de l'AOMA dans les années 1950, aurait rencontré le cheikh Saḥnūn en prison après leur incarcération pendant la guerre d'indépendance. En 1962, il devint instituteur tout en prêchant dans les mosquées libres à Alger, en particulier celle d'El Harrach¹²⁴. Alors qu'il avait été à la tête d'un groupe pour empêcher la représentation d'une pièce de l'écrivain Yāsīn Kātīb (Kateb Yacine ; 1929-1989),

¹²² BRAHAMI Mostafa, « Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions, mars 2004.

¹²³ KHELLADI Aïssa, *Les islamistes algériens face au pouvoir*, pp. 83-85.

¹²⁴ Évoquée dans le chapitre 7.

Mohamed prends ta valise, qui était une critique de la société algérienne coloniale et postcoloniale¹²⁵, il trouvait que le rassemblement de novembre 1982 était prématuré¹²⁶.

Avant le rassemblement prévu le 12 novembre 1982, un manifeste fut rédigé par ‘Abbāsī et approuvé par Sulṭānī et Saḥnūn qui le cosignèrent. Traduit et reproduit en français dans la revue française *Sou’al* en avril 1985 sous le titre « Un tract islamiste », ce texte qui devait être distribué lors du rassemblement, entendait condamner la répression envers « la jeunesse croyante de notre pays qui vient d’être récemment victime d’une série d’actes terroristes, d’enlèvements, d’incarcérations ». Il faisait allusion aux affrontements violents entre étudiants, alimentés par le pouvoir contre les islamistes, et aux arrestations massives de militants islamistes qui s’en suivirent. Il dénonçait également la domination culturelle française et « l’incursion colonialiste » en Algérie.

Il ne fait pas l’ombre d’un doute que tous ces incidents ont été provoqués par le cartel formé par le communisme international, la franc-maçonnerie, la juiverie et l’impérialisme américain, et avec la collaboration de ses agents, propagateurs du communisme, du racisme et du baâthisme.¹²⁷

On retrouve dans la désignation des ennemis de l’islam coalisés en complot un thème classique de la rhétorique islamiste influencée par la Révolution islamique en Iran. Le texte défendait quatorze points sur lesquels il attendait que le gouvernement algérien s’exprime clairement. Parmi ces points figuraient la justice et la demande d’application de la charia, la condamnation de la mixité, de la « falsification » de la culture et du manque d’éducation islamique¹²⁸. Revenant en 2004 sur ce texte, Mostafa Brahimī estimait que « ce manifeste était incohérent, trop faible et n’avait pas grande envergure, à cause de divers facteurs et résistances rencontrées lors de sa correction »¹²⁹. Les principaux instigateurs du

¹²⁵ Sur cette pièce, dont le titre laissa croire à Mohamed El Ghazali, qui ne l’avait pas vue, qu’elle parlait du Prophète, quand le thème traité était le racisme colonial et postcolonial en immigration et les polémiques qui y furent liées, voir BENMALEK Anouar, *Chroniques de l’Algérie amère*, Paris, Pauvert, 2003, pp. 138-140.

¹²⁶ AL-AHNAF Mustafa, BOTIVEAU Bernard, FREGOSI Franck, *L’Algérie par ses islamistes*, pp. 62-63. D’après *al-Munqid* (journal du FIS), novembre 1989.

¹²⁷ *Sou’al*, « Un tract islamiste », n° 5, avril 1985, p. 140.

¹²⁸ *Sou’al*, « Un tract islamiste », n° 5, avril 1985, pp. 140-143.

¹²⁹ BRAHAMI Mostafa, « Cheikh Ahmed Sahnoun ou l’indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions », mars 2004.

rassemblement du 12 novembre et le Comité de la mosquée universitaire furent aussitôt arrêtés.

Après une dizaine de jours passés dans les locaux de la Sécurité militaire de Bouzaréah (là où les Français avaient assassiné Larbi Ben Mhidi) pour certains, puis au Commissariat central d'Alger, ils furent traduits devant la Cour de Sûreté de Médéa.¹³⁰

Le cheikh Sulṭānī, qui avait alors quatre-vingts ans et Saḥnūn, qui en avait soixante-quinze, furent placés en résidence surveillée.

Le rôle de ces deux cheikhs lors du rassemblement de la mosquée de la Fac Centrale d'Alger du 12 novembre 1982, témoigne de leur centralité dans les débuts du mouvement islamiste algérien. Figures d'autorité, ils étaient consultés par les uns et les autres à propos de ce qui devait être dit et fait, avant toute prise de position publique. Ainsi, en décembre 2012 parut une interview de Būḡam'a 'Ayyād, dans *al-Šurūq*, qui révéla qu'avec Maḥfūz Naḥnāḥ, il avait envisagé d'assassiner Boumediène, au moment des débats sur la Charte nationale de 1976 où ils menaient chacun une forte agitation islamiste au moyen de tracts et d'inscriptions sur les murs, à Blida (à une cinquantaine de kilomètres d'Alger) et El Madania (ex-Clos Salembier à Alger) :

Une fois qu'on avait étudié les façons de faire et déterminé précisément les lieux de notre action, nous devions demander l'approbation (*nastaḥīr*, litt. demander une fatwā) de celui qui était plus savant que nous et qui avait plus d'expérience et de sagesse. Je suis allé personnellement interroger le cheikh 'Abd al-Laṭīf Sulṭānī. Je me souviens très bien, il m'a reçu dans la cour de sa maison [dans le quartier de Kouba, à Alger]. Je lui ai demandé clairement : « Si je vous débarrasse de Boumediène, est-ce que j'irai au Paradis ? » En entendant ça, il a été complètement secoué et il a rassemblé toutes ses forces pour me crier: « Si tu fais cela, tu resteras éternellement en enfer ! » Cette parole a suffi pour me secouer [à mon tour] et j'ai changé ma personnalité pour me conformer à la bonne et juste compréhension de l'islam [...].¹³¹

¹³⁰ BRAHAMI Mostafa, « Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions », mars 2004.

¹³¹ 'AĠĠĀĠ Bulqāsim, « Būḡam'a 'Ayyād : kuntu sa'aġtālu Būmadyan lākin al-šayḥ Sulṭānī anqaḍanī min al-ġaḥīm (Būḡam'a 'Ayyād : J'allais tuer Boumediène mais le cheikh Sultānī m'a sauvé de l'Enfer) », *Al-Šurūq*, 23/12/2012, en ligne. Url : <http://www.echoroukonline.com/ara/articles/152139.html> Consulté le 3 décembre 2014.

Disponible en version française (qui correspond pas exactement au texte en arabe), établie par Moussa K., 25/12/2012 : <http://www.echoroukonline.com/ara/articles/152096.html> Consulté le 3 décembre 2014.

Les comploteurs changèrent donc de projet et se contentèrent de saboter des câbles de poteaux électriques au lieu d'assassiner le Président.

L'aura du cheikh Sulṭānī, originaire d'El-Kantara (près de Biskra), membre du Comité directeur de l'AOMA dès 1946 et responsable du centre de l'Association à Alger à partir de 1951, venait à la fois de son grand âge, de son érudition et de son expérience, mais aussi des ouvrages qu'il publiait depuis 1974. Ces écrits constituaient une forme de résistance avant-gardiste au régime de Boumediène : *al-Madzakiyya hiya aṣl al-iṣtirākiyya* (*Le mazdakisme est à l'origine du communisme*, 1974) que nous avons évoqué, puis *Sihām al-islām* (*Les Flèches de l'islam*) en 1980 et *Fī sabīl al-'aqīda al-islāmiyya* (*Sur le chemin de la croyance islamique*) en 1982. Ses livres contestataires, dirigés contre le régime algérien et promoteurs d'une société islamique sur le modèle de celle du Prophète, lui donnaient ainsi une légitimité comme savant et comme activiste. Dans *Sihām al-islām*, Sulṭānī consacrait un développement au *ḡihād*, dont il estimait qu'il pouvait prendre la forme d'une lutte armée mais que c'était d'abord par la parole et la *da'wa* qu'il devait s'opérer¹³². L'extrait d'interview que nous venons de citer le démontre particulièrement. Le cheikh réagit vivement à la suggestion qui lui est faite de tuer Boumediène, un projet qu'il condamne sans ambages.

Comme le cheikh Sulṭānī, le cheikh Saḥnūn représentait un modèle pour la jeune génération qui fréquentait assidument son domicile à Alger. Originaire lui aussi de la région de Biskra, Aḥmad Saḥnūn enseignait dans les écoles de l'AOMA à Alger. Il animait la rubrique consacrée au prêche dans *al-Baṣā'ir*, « *Minbar al-wa'z wa l-irṣād* ». Selon Mostafa Brahami, Bouyali serait venu lui demander son avis lorsqu'il entreprit de prendre les armes, ce que Saḥnūn refusa. Pour lui :

C'est [la] proximité du cheikh avec l'actualité quotidienne à travers les journaux et revues, et ses visiteurs, les jeunes surtout, qui fera de lui ce qu'il a été, un cheikh non seulement au fait des événements quotidiens, mais qui va s'impliquer à chaque fois que nécessité se fera sentir, et que le devoir l'y obligera. C'est cette prise avec le quotidien,

¹³² SULṬĀNĪ 'Abd al-Laṭīf, *Sihām al-islām*, imprimé dans les imprimeries de la SNED à compte d'auteur, Alger, Imprimerie Zabbāna, 1980, pp. 167-190.

Voir l'analyse qu'en fait al-Ṭāhir Sa'ūd, *Al-Ḥarakāt al-islāmiyya*, pp. 583 et suivantes.

en plus de son érudition et de son indépendance, qui feront de lui la référence en Algérie.¹³³

Les cheikhs Sulṭānī et Saḥnūn, anciens membres du Comité directeur de l'AOMA, devaient-ils pour autant représenter tout l'héritage de l'AOMA, comme le pensèrent certains adversaires ? Ils n'en figuraient qu'un pan, car leur action les éloignait en fait de leurs anciens confrères de l'AOMA. Ceux-ci contribuaient depuis l'indépendance à l'institution de l'islam et à sa gestion par l'État, pourfendus par Sulṭānī comme « obéissants » coupables¹³⁴. Du côté du pouvoir, on fustigeait les « intégristes », auxquels la religion d'État était confrontée dès l'arrivée au pouvoir de Chadli Bendjedid, et plus encore après 1982.

2.2 1984 : essor de l'islamisme et positionnements des Oulémas de l'islam d'État

Un peu partout, avec des chances variables, et plus ou moins de violence, se manifeste à nouveau ce qu'on appelle avec beaucoup d'imprécision l'« intégrisme » musulman. La spécificité profane de la *qawmīya*, traduite, non moins grossièrement, par « nationalisme », n'est donc plus seule à défier le libéralisme à l'occidentale et le marxisme, taxé à son tour d'importation déformante. Échecs, compromissions, outrances (policières entre autres) de certains régimes issus de l'indépendance servent, dirait-on, d'argument à un recours plus intense de ces sociétés non plus seulement au signe national, mais culturel, voire religieux de leur identité.¹³⁵

Dès 1980, voire plus tôt, Jacques Berque formulait ce diagnostic, devenu évident pour tout homme de terrain dans le monde arabe.

En Algérie, en 1984, comme 1979 pour le monde musulman et en conséquence de ce tournant, est une année charnière pour les discours sur l'islam et la gestion étatique de la religion. L'année 1984 est comme un point d'aboutissement qui cristallise les débats de la décennie précédente et les fige pour celle à venir. À la manifestation islamiste que constitua l'enterrement du cheikh Sulṭānī le 14 avril, la promulgation du Code de la Famille le 9 juin, la

¹³³ BRAHAMI Mostafa, « Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions, mars 2004.

¹³⁴ SULṬĀNĪ 'Abd al-Laṭīf, *al-Mazdakiyya hiya aṣl al-iṣtirākiyya*, p. 27.

Voir chapitre 7.

¹³⁵ BERQUE Jacques, *Langages arabes du présent*, p. 385 (Compléments).

déclaration officielle d'ouverture de l'Université des sciences islamiques de Constantine le 4 août, le procès des assassins de l'étudiant Kamal Amzal en septembre, 'Abd al-Raḥmān Šībān, Ministre des Affaires religieuses, et le cheikh Ḥammānī, au Conseil supérieur islamique, répondent cette même année 1984 par des déclarations et des publications. Ils réaffirment ce faisant la place de l'AOMA dans la lutte nationale et dans le champ religieux¹³⁶.

Les tensions sociales et politiques du début des années 1980 provoquaient dans le discours islamique officiel – celui de Šībān et de Ḥammānī – un retour aux thèmes classiques de l'opposition entre *Sunna* et *bid'a* dans une volonté normative de s'affirmer en tant que représentants légitimes de l'islam. Face à l'islamisme qui avait intégré et digéré le vocabulaire du réformisme musulman, les anciens membres de l'AOMA au sein du pouvoir luttèrent pour se réapproprier ce vocabulaire islamique.

L'islam, religion de l'État contre les « intégristes »

Malgré le changement de leadership à la tête du pouvoir en 1979, les anciens membres, enseignants ou anciens élèves de l'AOMA étaient effectivement encore nombreux à occuper des postes de gouvernement dans les années 1980. 'Abd al-Raḥmān Šībān (Ministre des Affaires religieuses entre 1980 et 1986), Bū'alām Bāqī (Ministre des Affaires religieuses puis de la Justice), Zuhūr Wunīsī (Ministre des Affaires Sociales en 1982), ou encore al-'Abbās Ibn al-Šayḥ al-Ḥusayn, nommé en 1982 à la Mosquée de Paris par l'Algérie, avaient un parcours FLN qui se teintait des principes de l'Association des Oulémas, dont ils revendiquaient volontiers publiquement l'héritage. Lors de l'inauguration de l'Université des sciences islamiques de Constantine en 1984, c'est 'Ammār Ṭalbī, l'ancien élève de l'Institut

¹³⁶ ḤAMMĀNĪ Aḥmad, *Širā' bayna al-Sunna wa-l-bid'a*, 315 p.

Parti du Front de Libération Nationale, Organisation nationale des moudjahidine, *al-Multaqā al-waṭanī al-tānī li-tārīḥ al-tawra*, « *Tadaḥḥul al-šayḥ Aḥmad Ḥammānī* (intervention du cheikh Aḥmad Ḥammānī) », vol. 3, 1984, pp. 52-56.

Ibn Bādīs, envoyé en Égypte où il s'était rapproché de Malek Bennabi dont il devint l'ami¹³⁷, et professeur de philosophie à l'Université d'Alger, qui fut nommé recteur par le pouvoir. Sa participation à al-Qiyam ne le protégea pas de la contestation islamiste dans les années 1990, comme nous l'avons vu.

Le Ministre des Affaires religieuses de l'époque, 'Abd al-Raḥmān Šībān, qui avait enseigné à l'Institut Ibn Bādīs, revendiquait haut et fort l'héritage de l'Association des Oulémas. Si ses prédécesseurs n'avaient eu de cesse de se réclamer – comme de nombreux musulmans algériens – du cheikh Ibn Bādīs, en 1984 la situation imposait de se distinguer aussi du courant radical dont certains protagonistes étaient issus de l'AOMA (Sulṭānī, qui venait de mourir, et Saḥnūn en particulier). Dans un entretien avec Roger du Pasquier, journaliste suisse converti à l'islam¹³⁸, qui dut être réalisé en 1985, le Ministre affirmait :

Maintenant encore, plus de quarante-cinq ans après la disparition de ce maître éminent, l'Algérie, plus que jamais, entend marcher sur les traces du cheikh Ben Badis qui avait œuvré avec tant d'efficacité à éveiller la conscience religieuse des Algériens et à donner une orientation islamique et arabisante au mouvement nationaliste.¹³⁹

Si Šībān rappelait avec tant de vigueur l'attachement de l'État algérien à la conception badisienne de l'islam, ce n'était pas pur *topos* ou langue de bois : c'est qu'il avait affaire à des « intégristes » selon le terme alors en usage. Cela transparaît dans la suite de l'entretien de 'Abd al-Raḥmān Šībān avec du Pasquier. Le Ministre y retourne le sens du terme intégriste, en affirmant que si l'intégrisme est le fait d'être « intégralement musulman tout en tenant compte des conditions et nécessités du monde actuel », alors il est « l'intégriste n°1 ». Il faut en revanche lutter contre les « extrémistes » :

Ceux qu'on désigne couramment comme les intégristes sont toujours enclins à se croire plus fidèles musulmans et meilleurs croyants que quiconque, mais, selon les termes du Coran que le ministre cite en conclusion, « Dieu sait mieux qui est dans l'égarement et qui suit la voie droite. »¹⁴⁰

¹³⁷ BENNABI Malek, *Le problème des idées dans le monde musulman*, p. 5.

¹³⁸ Roger du Pasquier publia plusieurs ouvrages sur l'islam dans le but affiché de mieux faire connaître cette religion en Europe, comme par exemple *Découverte de l'Islam*, Genève / Lausanne / Paris, Institut islamique de Genève / Éditions des 3 Continents / Diffusion Vilo, 1979, 176 p.

¹³⁹ du PASQUIER Roger, *L'islam entre tradition et révolution*, Paris, Éditions Tougui, 1987, pp. 107-108.

¹⁴⁰ du PASQUIER Roger, *L'islam entre tradition et révolution*, p. 108.

Les revendications portées par l'islam politique étaient la constitution d'un État islamique, la lutte contre l'athéisme dans le monde musulman ou encore le rejet de l'influence occidentale. Elles induisaient aussi une réforme de l'islam par un retour aux sources scripturaires. En cela, bien des slogans des islamistes étaient proches de ceux des réformistes musulmans à la période coloniale. Ainsi, écrit Omar Carlier, « tout paraît correspondre, trait pour trait » :

combat pour la langue sacrée du Coran et le retour à la « meilleure des religions » ;
opposition aux confréries, aux innovations blâmables, au relâchement des mœurs ;
conciliation de la raison scientifique et de la loi islamique, pour autant que la science ne contrevienne pas à la shari'a¹⁴¹.

La méthode, le recours au politique voire, pour certains, à la violence, et l'étendue du refus de l'Occident marquaient pourtant de vraies oppositions. Les ambiguïtés exigeaient, pour ceux qui se réclamaient toujours de ce réformisme musulman des années 1930, d'en faire valoir l'actualité dans l'Algérie des années 1980. Suivre les préceptes de l'AOMA devait suffire pour être « intégralement musulman ». Bien que la politique religieuse de Šībān consiste à développer les mosquées et les établissements d'enseignement coranique, le mouvement islamiste, contestataire, se faisait de plus en plus entendre dans la sphère publique algérienne.

Jusque là, il semble que le public ait été « peu informé des faits »¹⁴² et que seul le gouvernement, justement à cause de sa proximité apparente, avait vu émerger le courant islamiste. L'une des grandes manifestations de son existence même, au-delà des groupes qui s'étaient fait remarquer par le gouvernement, fut l'enterrement du cheikh Sulṭānī en avril 1984. Tandis que l'enterrement du cheikh al-Ibrāhīmī en 1964 avait été un lieu de rassemblement des différentes tendances politiques, où les costumes-cravates dominaient les premiers rangs fournis du cortège, les funérailles du cheikh Sulṭānī furent dominées par les calottes et les tenues « islamiques ». Akram Belkaïd, journaliste algérien exilé en France depuis 1995, était en 1984 élève officier de l'École Nationale des Ingénieurs et des Techniciens d'Algérie (ENITA, école polytechnique). Il fut coincé par hasard dans le cortège conduisant la dépouille du cheikh Sulṭānī au cimetière de Kouba, à Alger :

La circulation sur la route « moutonnaire » – c'est ainsi que l'on appelle la route qui longe le front de mer – est dense et le conducteur, un élève de quatrième année, décide de passer par les hauteurs en coupant par le quartier de Kouba puis par ceux d'El Biar et

¹⁴¹ CARLIER Omar, *Entre nation et jihad*, pp. 372-373.

¹⁴² du PASQUIER Roger, *L'islam entre tradition et révolution*, p. 109.

de Bouzareah. C'est un choix malheureux. Au pied de la colline de Jolie-Vue, une foule compacte et en mouvement bloque le passage. Des centaines de barbous, visages graves et pas décidés, descendent en silence la rue étroite. Engoncés dans nos vareuses à l'étoffe grossière, nous préférons rester à l'intérieur de la voiture, les vitres relevées et l'air faussement détaché. Les « frérots » qui passent ricanent ou haussent les épaules. Certains détournent la tête avec moue de dégoût. Nous saisissons des mots tels *hnoucha* (serpents), *kla'ab* (chiens) ou SM (sécurité militaire), que nous faisons mine de ne pas entendre. [...] Coupés du monde dans notre école à internat obligatoire, nous ne savons pas que c'est l'enterrement du cheikh Abdellatif Soltani, l'une des plus grandes figures du mouvement islamiste algérien, qui vient d'avoir lieu. Plus tard dans la soirée, les radios étrangères nous apprendront que des affrontements violents ont opposé islamistes et forces de l'ordre non loin du cimetière.¹⁴³

Son récit est représentatif à la fois de la surprise de ceux qui n'appartenaient pas au mouvement islamiste devant cette démonstration de force, mais aussi du choc que représente pour de jeunes élèves officiers l'irrespect que leur témoignent les islamistes, alors qu'ils étaient habitués à ce que l'uniforme militaire provoque des comportements déférents et intimidés, et les passe-droits afférents. Le sentiment de changer d'époque est palpable dans les récits qui reviennent sur cette période, et il n'est pas propre à la seule Algérie.

L'enterrement du cheikh Sulṭānī fut suivi par une dizaine de milliers de personnes¹⁴⁴. L'historien et politiste algérien Ahmed Rouadjia précise que des délégations furent envoyées de Constantine pour assister à la cérémonie à Alger. On retrouva, à l'opposé du spectre politique et dix ans plus tard, l'enterrement comme moment de renforcement des liens militants autour des funérailles d'hommes de lettres, pendant les années 1990, dont témoignèrent Christiane Chaulet-Achour et Naget Khadda :

Les obsèques de Mouloud Mammeri et de Kateb Yacine en 1989 ainsi que celles qui les ont suivies en 1991 de Mohammed Khadda et de Bachir Hadj Ali ont drainé une foule innombrable et revêtu l'allure de manifestations de ralliement aux idéaux de liberté que ces artistes incarnaient chacun à sa façon.¹⁴⁵

¹⁴³ BELKAÏD Akram, *Un regard calme sur l'Algérie*, pp. 43-44.

¹⁴⁴ Ahmed Rouadjia parle de 15000 personnes. ROUADJIA Ahmed, *Les frères et la mosquée*, Paris, Karthala, 1990, p. 160.

¹⁴⁵ CHAULET-ACHOUR Christiane et KHADDA Naget, « Qu'avons-nous fait de nos quarante ans ? Éléments d'activité culturelle entre 1962 et 2002 », *Europe*, novembre 2003, Hors série, « Algérie - Littérature et arts », pp. 43-95. Cité par LEPELIER Tristan, *Une guerre des langues ? Le champ littéraire algérien pendant la*

Pour ceux qui y assistèrent, suivre l'enterrement d'une personnalité était à la fois un acte d'hommage au défunt mais aussi un acte militant, voire une démonstration de force¹⁴⁶.

En 1984, l'événement que furent les obsèques du cheikh Sulṭānī ne fut pas relayé par la presse officielle que nous avons consultée¹⁴⁷ et nous ne savons pas quelles personnalités assistèrent à l'enterrement du cheikh Sulṭānī. Pour les anciens de l'Association des Oulémas au gouvernement, il était à la fois un compagnon, l'ancien trésorier et secrétaire de l'AOMA dans ses dernières années, et le symbole d'une opposition à l'islam d'État qu'eux-mêmes représentaient. Son enterrement était l'élément révélateur de la puissance du mouvement islamiste qui s'était installé, mais était resté quasiment invisible jusque là.

Décidément ébranlé, le pouvoir tenta de juguler à la fois l'agitation islamiste et de contrer le mouvement culturel berbère en renforçant un discours à référent islamique, supposé susciter l'adhésion des masses. Le Code de la Famille, dont la promulgation avait été repoussée à maintes reprises depuis 1964, fut ainsi adopté en juin 1984.

La promulgation du Code de la Famille le 9 juin 1984

Comme dans les autres pays du Maghreb et du Moyen-Orient, le Code de la Famille qu'exigeait l'évolution de la société soulevait les débats les plus houleux sur l'identité, au cœur de laquelle femme et famille étaient supposées siéger.

Peu après l'indépendance, un premier Code de la famille avait été préparé en 1964 mais la commission chargée de rédiger le texte n'avait pu s'entendre à cause des antagonismes trop grands entre partisans de l'égalité homme-femme d'une part, et tenants des prescriptions coraniques et de leur interprétation rigoriste, d'autre part¹⁴⁸. La jurisprudence

« *décennie noire* » (1988-2003), *Crise politique et consécration transnationales*, thèse sous la direction de Gisèle Sapiro, EHESS, 2015, n. p., p. 370.

¹⁴⁶ On pourrait comparer cela à ce que décrit Emmanuel Fureix dans *La France des larmes. Deuils politiques à l'âge romantique (1814-1840)*, Paris, Champ Vallon, 2009, 501 p.

¹⁴⁷ *al-Ša'b* (en arabe) du 14 et du 16 avril 1984, le n° du 15 avril 1984 était manquant à la BnF, ainsi qu'*El Moudjahid* des 14, 15 et 16 avril 1984, et l'hebdomadaire *Algérie actualités* de la semaine correspondante.

¹⁴⁸ BORRMANS Maurice, *Statut personnel et famille au Maghreb : de 1940 à nos jours*, Paris / La Haye, Mouton et Cie, 1977, pp 521-524.

faisait loi en attendant le Code, et la Cour Suprême, instaurée en mars 1964, tendait à généraliser l'application du « droit musulman »¹⁴⁹. Des tendances se faisaient jour, que Maurice Borrmans résume à un attachement à la spécificité « arabo-musulmane », et au « droit traditionnel immuable » ou au contraire au « droit moderne laïcisé et dynamique »¹⁵⁰. On retrouve ainsi dans les débats autour du droit du statut personnel les questions liées aux cultures politiques et aux langues associées à ces cultures. Un deuxième projet fut avorté en 1966, qui reprenait les codifications récentes des pays voisins (Maroc et Tunisie), avant que Boumediene ne relance en 1973 l'établissement d'une commission pour définir le Code de la famille, sans plus de succès les premières années.

La Charte nationale de 1976 comportait un chapitre consacré à la « Promotion de la femme » dans lequel les valeurs d'émancipation ne devaient pas contrarier le statut d'épouse et de mère des femmes algériennes. Les contradictions du « socialisme islamique » se retrouvaient dans cette conception de la place de la femme dans la société, qui tend vers l'émancipation mais reste attachée aux valeurs traditionnelles de la femme au foyer. Cette tension fut accrue en 1981, avec la présentation d'un nouveau projet de Code de la Famille qui plaçait la femme sous tutelle masculine. On sait que 'Alī al-Mağribī, ancien membre du Comité directeur de l'AOMA, participait à la commission qui prépara le Code de la Famille¹⁵¹.

Ce projet provoqua l'organisation d'une grande manifestation pour les droits des femmes à Alger le 5 février 1981. Ce mouvement, dont certaines *muğāhidāt* furent les figures de proue¹⁵², refusaient, comme les organisations féminines au Maroc face à la *Mudawwana* de

Ce passage est tiré principalement de cette même référence et de DAOUD Zakya, *Féminisme et politique au Maghreb*, Casablanca, éditions Eddif, 1966 (1^{ère} édition Paris, Maisonneuve et Larose, 1993), pp. 169-186.

Voir aussi LALAMI Ferial, *Les Algériennes contre le code de la famille*, Paris, Presses de Sciences Po, 2012, 362 p.

¹⁴⁹ Sur les ambiguïtés du terme, voir DUPRET Baudouin, *La charia. Des sources à la pratique, un concept pluriel*, Paris, La Découverte, 2014, pp. 113-122.

BUSKENS Leon et DUPRET Baudouin, « L'invention du droit musulman : Genèse et diffusion du positivisme juridique dans le contexte normatif islamique », in POUILLON François et VATIN Jean-Claude (dir.), *L'Orient créé par l'Orient*, Karthala, 2011, pp. 71-92.

¹⁵⁰ BORRMANS Maurice, *Statut personnel et famille au Maghreb : de 1940 à nos jours*, pp. 535-542.

¹⁵¹ FUDALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a' lām al-iṣlāḥ fī al-Ġazā'ir* vol. 2, p. 92.

¹⁵² VINCE Natalya, *Our Fighting Sisters*, pp. 208-209.

1957, la polygamie, la mise sous tutelle, le partage inégal de l'héritage entre hommes et femmes, et le divorce unilatéral du mari (répudiation), toutes issues du « droit musulman » et, notamment quant à l'héritage, de la lettre explicite du Coran. Monique Gadant relève toutefois que « le féminisme des années 1970-1980 a été une manifestation d'intellectuelles »¹⁵³. Il fut tantôt perçu comme l'expression d'un courant minoritaire et privilégié de la société algérienne, tantôt comme le combat avant-gardiste des démocrates algériens. De 1981 à 1984, les débats sur la famille et la place de la femme dans la société furent intenses.

Dans le contexte du « fondamentalisme d'État » et de l'essor de l'islamisme, la promulgation en 1984 du Code de la Famille, qui avait auparavant plusieurs fois échoué, mettait en avant l'attention portée à la *šarī'a* dans le droit algérien¹⁵⁴. Le juge était d'ailleurs invité à s'y référer en cas de lacune dans le Code de la Famille¹⁵⁵. Le juriste Ali Bencheneb précise toutefois à ce propos :

Si, au plan de son contenu, l'inspiration malékite du code de la famille est évidente, il s'en sépare déjà formellement par une option codificatrice conduisant à une présentation conforme à la construction du droit algérien mais qui s'écarte des principales sources de la Charia que sont le Coran et la Sunna ou des présentations simplifiées du droit de l'école malékite [...]. Quant à ses conséquences, le code de la famille dépasse les solutions différentes sinon divergentes issues du pluralisme du fiqh au profit de règles uniques et à interpréter par le seul juge aux affaires familiales, ce qui prive de toute compétence des personnes qui revendiqueraient le titre de « faquih ».¹⁵⁶

Tandis que le droit algérien se construisait dans l'imitation du droit français, ce qui transparaît dans la langue de rédaction¹⁵⁷, le droit de la famille se référait, dans une forme codifiée et

¹⁵³ GADANT Monique, *Le nationalisme algérien et les femmes*, p. 167.

¹⁵⁴ Sur cette notion, voir DUPRET Baudouin, *La charia. Des sources à la pratique, un concept pluriel*, Paris, La Découverte, 2014, pp. 17-47 en particulier.

BERNARD-MAUGIRON Nathalie et BRAS Jean-Philippe, *La Charia*, Paris, Dalloz, 2015, 192p.

¹⁵⁵ BENCHENEBA Ali, *Introduction générale à la règle de droit en Algérie*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, publication en partenariat avec l'AJED en Algérie, 2012, pp. 60-61.

¹⁵⁶ BENCHENEBA Ali, *Introduction générale à la règle de droit en Algérie*, p. 18.

¹⁵⁷ BESSADI Noureddine, « Le droit en Algérie entre héritage colonial et tentative(s) d'algérianisation », pp. 33-34.

Voir aussi BABADJI Ramdane, « Désarroi bilingue : note sur le bilinguisme juridique en Algérie », *Droit et société*, n° 15, 1990, pp. 189-202.

encadrée, au « droit musulman ». Il convient ici de relever la forte part de la jurisprudence dans la constitution du droit en Algérie, qu'imposait notamment l'absence d'un Code du Statut personnel entre 1962 et 1984. La pression autour des enjeux de société contenus dans le Code de la Famille, abandonné à au moins deux reprises (1964, 1981), se retrouve dans la rédaction du texte qui appelle le juge à se référer à la *šarī'a* (norme légale à part entière) en cas de lacune, et évite de se référer aux « principes généraux du droit musulman » auxquels le code civil fait pourtant référence, principes généraux qui s'appliquent normalement en l'absence de norme légale¹⁵⁸. Cela témoigne des tâtonnements et des enjeux dans la définition du droit algérien après l'indépendance, mais aussi et surtout pour ce qui nous intéresse ici, des enjeux de société contenus dans les textes juridiques que le législateur réussit (ou pas) à imposer selon les périodes et les contextes économiques et sociaux. Le Code de la Famille de 1984 est bien un exemple de cristallisation des antagonismes sociaux et politiques de l'Algérie contemporaine, désormais exposés au grand jour.

Une résurgence des polémiques doctrinales entre iṣlāḥ et soufisme dans un ouvrage du cheikh Ḥammānī en 1984

Dans les années 1980 se développa non seulement une importante littérature de témoignages et d'hommages aux grandes figures de l'*iṣlāḥ*, mais aussi un retour aux thèmes polémiques des années 1930. C'est ainsi que le cheikh Ḥammānī, qui présidait le Conseil supérieur islamique depuis 1973, fit paraître en 1984 un livre intitulé *Širā' bayna l-Sunna wa l-bid'a*, qui visait à rétablir la distinction que la position hégémonique de l'*iṣlāḥ* dans l'Algérie indépendante avait pu minorer, entre *iṣlāḥ* et *bid'a*. L'ouvrage était principalement composé d'hommages à ses compagnons de l'Association des Oulémas, qu'il opposait à une autre partie conséquente du livre consacrée au cheikh soufi Ibn 'Alīwa et à la condamnation de ses pratiques et discours religieux. Il reprenait les polémiques des années 1920-30 contre les partisans du cheikh al-'Alawī (Ibn 'Alīwa)¹⁵⁹, sous prétexte d'en faire l'histoire, mais dirigeait bien son discours contre le courant de la *bāṭiniyya* (vision ésotérique) et la conception soufie akbarienne de l'islam selon laquelle Dieu est en toute chose. Ḥammānī

Voir chapitre 7.

¹⁵⁸ BENCHENEB Ali, *Introduction générale à la règle de droit en Algérie*, pp. 60-61.

¹⁵⁹ Il les appelle en arabe les '*Alīwayyūn*..

semble répéter les débats entre confréries et réformistes des années 1930 dans ce livre de 1984.

Le contexte était différent. Malgré la conception de l'islam promue par les États maghrébins indépendants, proche de l'*iṣlāh*, et les accusations de collaboration sur la période coloniale, « non seulement les confréries soufies ne disparaissent pas, mais elles se revigorent [à la fin des années 1970, début des années 1980] en s'adaptant au monde moderne aussi bien sur le plan doctrinal que sur celui de l'organisation »¹⁶⁰. L'activité du cheikh 'Abd al-Salām Yāsīn, islamiste soufi, issu de la confrérie Boutchichiyya, en témoigne au Maroc¹⁶¹. C'est donc sur ces deux plans que vont se concentrer les attaques d'un cheikh Ḥammānī à la fois représentant de l'islam d'État et tenant de la mémoire de l'Association des Oulémas. Le renouveau soufi des années 1980 accompagna l'intense activité de la 'Alawiyya en Algérie, qui recevait de nombreux disciples étrangers à Mostaganem. Le débat se déplaça donc vers l'aspect théologique, au plus dur de l'opposition entre *iṣlāh* et soufisme.

Des conceptions considérées comme hétérodoxes dans les écrits du cheikh al-'Alawī y sont condamnées. Plus largement, ce sont les grandes divergences entre soufis et adversaires du soufisme que l'on retrouve ici lorsque le cheikh Ḥammānī écrit, par exemple :

Ce qu'il y a de mauvais dans la doctrine falsifiée (*al-'aqīda al-zā'ifa*) de ce groupe (*tā'ifa*) est la doctrine de l'incarnation du Créateur dans sa créature (*ḥulūl al-ḥāliq fī l-maḥlūq*) et de l'unité de l'être (*waḥdat al-wuḡūd*) selon laquelle il n'y a qu'une entité (*illā ṣay' wāḥid*) [...] de sorte qu'il n'y a chez eux plus de Créateur (*ḥāliq*) et de créature (*maḥlūq*) en réalité [...]¹⁶².

Ces deux notions de *ḥulūl* et de *waḥdat al-wuḡūd* sont au cœur de la conception soufie de la relation à Dieu. Le *walī* (saint) soufi perçoit la présence de Dieu en toute chose et progresse dans son chemin spirituel vers l'anéantissement en Dieu (*al-fanā'*), duquel il doit ensuite

¹⁶⁰ CHANFI Ahmed, « Introduction : le renouveau de l'islam soufi », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 135, 2006, pp. 9-15.

¹⁶¹ Voir Chapitre 7.

Voir aussi BELAL Youssef, « Mystique et politique chez Abdessalam Yassine et ses adeptes », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 135, 2006, pp. 165-184.

Et SEDGWICK Mark, « Sufis as Good Muslims : Sufism in the Battle against Jihadi Salafism », in RIDGEON Lloyd (dir.), *Sufis and Salafis in the Contemporary Age*, Londres, Bloomsbury, 2015, pp. 105-118.

¹⁶² ḤAMMĀNĪ Aḥmad, *Ṣirā' bayna al-Sunna wa-l-bid'a*, p. 274.

revenir pour enseigner le secret (*al-sirr*) à ses disciples¹⁶³. L'incarnation du Créateur en sa créature est ainsi formulée dans la poésie soufie des *šataḥāt*, les exclamations d'extases, qui vont jusqu'à dire, chez le mystique de Bagdad al-Ḥallāḡ (IX^{ème} siècle), « *Anā l-Ḥaqq* » (Je suis la Vérité)¹⁶⁴. La notion de *wahdat al-wuḡūd*, attribuée à Ibn 'Arabī (1165-1240) fut critiquée en son temps par Ibn Taymiyya (1263-1328) qui contribua à la placer au centre des débats qui resurgirent par-delà les siècles puisque l'unicité de l'être fut à nouveau l'objet d'une controverse célèbre au XVII^{ème} siècle provoquée par l'Indien Aḥmad Sirhindī (m. 1624), tenant de la *wahdat al-šuhūd*¹⁶⁵. Il s'agissait toutefois de débats internes entre soufis, tandis que c'est de l'extérieur que Ḥammānī condamnait cette doctrine, formulant une exclusion autrement plus radicale.

Objet de réactualisations permanentes depuis le XIII^{ème} siècle, ce retour d'une condamnation doctrinale du soufisme akbarien dans les sociétés postcoloniales n'est ainsi pas propre à l'Algérie et l'on retrouve aisément des écrits tout à fait similaires dans d'autres pays musulmans à la même période, d'autant qu'elles sont alimentées, à l'évidence, par le wahhabisme saoudien, favorisé par la place centrale que le pétrole et les chocs de 1973 et 1979 avaient offerte à l'Arabie saoudite dans le monde arabe. Ainsi en 1975 dans un pays comme l'Égypte, où le contrôle des confréries par l'État datait déjà du XIX^{ème} siècle puisqu'un Conseil des confréries soufies existait depuis 1895, la critique du *šayḥ al-akbar*, Ibn 'Arabī, était vive encore en 1975 puisqu'une anthologie de ses écrits fut condamnée par le Conseil soufi lui-même, tandis qu'une polémique par voie de presse touchait l'édition des *Futūḥāt Makkiyya*, accusé d'être un écrit blasphématoire¹⁶⁶.

¹⁶³ GEOFFROY Éric, *Le soufisme*, Paris, Fayard, 2009, pp. 26-32.

¹⁶⁴ Célèbre poème du *Dīwān* d'al-Ḥallāḡ, qui nous fut enseigné à l'Inalco par le regretté Mahmoud Azab, au cours de la licence d'arabe.

Voir aussi MASSIGNON Louis, *La passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj*, quatre volumes, Paris, Gallimard, 1975 et *Le Dīwān*, édité, traduit et anoté par L. Massignon, Paris, P. Geuthner, 1955.

¹⁶⁵ Cf. CHIH Rachida et MAYEUR-JAOUEN Catherine (dir.), *Le soufisme à l'époque ottomane, XVIe-XVIIIe siècle*, introduction, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale (IFAO), 2010, p. 48.

¹⁶⁶ CHODKIEWICZ Michel, « Le procès posthume d'Ibn 'Arabī », in DE JONG Frederick et RADTKE Bernd (dir.), *Islamic Mysticism Contested*, Leyde / Boston / Cologne, Brill, 1999, pp. 93-123.

Sur le soufisme et le pouvoir en Égypte après la Révolution des Officiers Libres, voir aussi

LUIZARD Pierre-Jean, « Le soufisme égyptien contemporain », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 2, 1990, pp. 36-94.

Ce retour si virulent à de tels conflits peut s'analyser de deux façons. D'une part, la volonté d'affirmer la légitimité du courant réformiste face à un retour des confréries en Algérie. Le cheikh réfute dans son livre les principes de la 'Alawiyya en particulier, dont on a vu qu'elle était dans les années 1930 l'adversaire des réformistes¹⁶⁷. Le recueil de poèmes (*dīwān*) du cheikh de la 'Alawiyya, fut réédité à Mostaganem pour la cinquième fois en 1982¹⁶⁸, ce qui montre l'intérêt maintenu en Algérie, et même renforcé, pour ses écrits. Si les confréries en Algérie avaient subi de façon générale le contrecoup de la guerre de libération, du discours d'État contre la « féodalité » et le « maraboutisme »¹⁶⁹, et l'exode rural qui entraînait l'abandon des structures religieuses rurales, la confrérie 'Alawiyya, implantée en ville et en Europe, quant à elle avait consolidé son influence. Sa condamnation du socialisme après 1965 en fit un ennemi du régime, qui se saisit de la présence de nombreux affiliés étrangers pour lui faire en 1968 un procès en espionnage¹⁷⁰. En 1971, le Ministère des Affaires religieuses édita toutefois un ouvrage de la confrérie, *Le Dogme de l'Islam : Islam, Imane, Ihsane*¹⁷¹.

D'autre part, il s'agissait pour Ḥammānī de montrer, par l'approche de ce point théologique fondamental, combien les réformistes étaient attachés à la *doxa*, face à un courant islamiste contestataire qui accusait les personnalités institutionnelles comme lui d'être des oulémas du pouvoir, et donc de dévier de leur rôle selon l'islam. Nous avons vu comment le cheikh Sulṭānī avait développé ces conceptions depuis les années 1970. La visibilité croissante du mouvement islamiste en 1984 ne faisait que renforcer la volonté du gouvernement d'afficher une sensibilité islamique plus prononcée (l'accélération du Code de

LUIZARD Pierre-Jean « Le soufisme réformiste : l'exemple de trois confréries », in FARAG Iman (dir.), *Modernisation et nouvelles formes de mobilisation sociale. Volume II : Égypte-Turquie*, Centre d'études et de documentation économiques, juridiques et sociales (CEDEJ), pp. 91-106.

¹⁶⁷ Partie I

¹⁶⁸ ḤAMMĀNĪ Aḥmad, *Ṣirā' bayna al-Sunna wa-l-bid'a*, Constantine, Dār al-Ba't, 1984, p. 187.

¹⁶⁹ Voir chapitre 7.

¹⁷⁰ BENTOUNÈS Khaled, *La Fraternité en héritage*, Paris, Albin Michel, 2009, pp. 79-81.

Voir chapitre 7.

¹⁷¹ Confrérie Alaouia de Mostaganem, *Le Dogme de l'Islam : Islam, Imane, Ihsane*, Mostaganem, Ministère de l'Enseignement originel et des Affaires religieuses, 1971, 140 p. Cité par Bibliothèque nationale, *L'Édition en Algérie depuis l'indépendance 1962-1980 (catalogue de l'exposition organisée à Alger, 1980)*, Alger, ANEP, coll. « Publications de la Bibliothèque nationale », 1980, p. 285.

la Famille en témoin). Pour les Oulémas intégrés au système étatique depuis l'indépendance, il s'agissait désormais aussi de s'affirmer comme orthodoxes. Le fait de reprendre ces accusations contre certaines conceptions soufies permettait au cheikh de ne pas se laisser dépasser par les islamistes dans la condamnation de l'hétérodoxie et l'appel à un retour au « vrai islam ».

Tandis qu'ils étaient eux-mêmes pendant la période coloniale les plus virulents envers les pratiques qu'ils qualifiaient de déviantes, liées au culte des saints qu'ils considéraient hors de l'islam, et qu'ils avaient combattu l'islam officiel instauré par le colonisateur, les Oulémas réformistes se retrouvaient donc dans l'État indépendant en position de représenter la norme, cet islam officiel que les islamistes décriaient à leur tour en contexte postcolonial. Ce retournement du rôle des Oulémas devenus tenants de l'islam d'État les plaçait face à un dilemme : ils défendaient l'action pour l'islam en participant au gouvernement, mais ce faisant, ils laissaient à l'islamisme le champ de la revendication utopiste et le rôle de porte-parole des exclus d'un système qu'ils avaient contribué à façonner. L'effort de ces anciens membres de l'Association pour construire la nation les rattachait ainsi à ce qu'Henri Lauzière appelle le « salafisme moderniste », qui se voulait fidèle au réformisme musulman du début du XX^{ème} siècle : ils privilégiaient l'unité, estimaient que c'était par l'enseignement et la construction nationale que l'islam trouverait sa place dans la société, et non pas par la violence. Ils se trouvaient en opposition avec un « salafisme puriste », inspiré par le wahhabisme, qui s'affirmait sur des bases essentiellement théologiques et totalitaires¹⁷². Face à la popularité de ce « salafisme puriste » dans les années 1980, l'islam d'État fut ainsi contraint d'adopter des positions plus rigoristes afin de maintenir sa légitimité.

¹⁷² LAUZIÈRE Henri, *The Making of Salafism*, pp. 4-10.

Conclusion

Si arabisation et islamisation ne doivent pas être confondues dans leur conception initiale, il est indéniable qu'en Algérie la politique gouvernementale a tendu à faire aller de pair ces deux processus et a brouillé la distinction entre les deux. Le fondamentalisme d'État qui s'exprimait dans la revue *al-Aṣāla* et le courant islamiste en plein essor dans les années 1980 accentuèrent ce phénomène. Les mouvements étudiants arabisants, aux revendications purement sociales dans un premier temps (inadéquation de l'Université et du monde du travail, chômage, discrimination) dans la lignée des mouvements étudiants du temps, trouvèrent dans le mouvement islamiste implanté à l'Université un recours qui dès lors fit sens pour eux, dans la revendication d'un changement de société où ils pourraient être avantagés. C'est ainsi que de nombreux intellectuels de gauche adoptèrent bientôt un langage islamique, en Algérie comme au Proche-Orient.

L'Algérie n'est évidemment pas un cas isolé. Nous avons vu le développement similaire de l'islamisme à partir de la tendance islamique en Tunisie. La situation en Égypte dans les années 1980 était aussi tout à fait comparable. Face aux groupes islamistes nés dans les universités et passés aux actions violentes au début des années 1990 contre les symboles de l'État, de l'Occident et du christianisme (« les coptes, les touristes ou les intellectuels laïques »), l'État craignait de perdre l'adhésion « des croyants sincères et de se couper des masses, restées profondément religieuses » à cause de la répression brutale des groupes islamistes. Le gouvernement égyptien s'appuya alors sur son Ministère des Affaires religieuses et en particulier sur les oulémas du Haut Conseil des affaires islamiques (*al-mağlis al-a'lā li-l-ṣu'ūn al-islāmiyya*), annexé à Al-Azhar en 1961, pour se légitimer comme « gardien de l'islam authentique »¹⁷³.

La volonté de se présenter comme les tenants de l'islam vrai, du juste milieu, à l'œuvre dans les écrits d'un éminent représentant à la fois de l'islam officiel et de l'ancienne AOMA, le cheikh Ḥammānī, consistait à réactiver le combat de l'AOMA dans l'Algérie contemporaine. Par la production d'écrits et les échanges entre anciens membres de l'AOMA, ceux-ci ne se contentaient pas de ranimer de vieux débats, ils constituaient les contours d'un

¹⁷³ DUPONT Anne-Laure et de GAYFFIER-BONNEVILLE Anne-Claire, « Un discours islamique officiel en Égypte », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 29, 1997, pp. 37-81.

groupe distinct sur la scène religieuse algérienne, un groupe qui se voulait légitime et fidèle aux inspirations de ses fondateurs.

Chapitre 11 : Vers une nouvelle Association des Oulémas Musulmans Algériens (1980-1991)

Les années 1980-1990 furent marquées par les guerres menées par l'URSS en Afghanistan puis par les États-Unis en Irak : ces guerres favorisèrent partout l'engagement violent. Certains militants de l'islam politique partirent combattre sur le terrain des opérations, ou s'y préparèrent dans des camps d'entraînement clandestins. La guerre civile au Liban se poursuivait depuis 1975. Elle était liée au conflit en Palestine, qui s'embrasa de nouveau en 1988, avec la première intifada débutée en décembre 1987. L'injustice en Palestine était un thème majeur des discours officiels et contestataires, depuis l'ère du nationalisme arabe jusqu'aux islamistes des années 1990. Ce discours mobilisait les organisations caritatives autant que les militants contre « l'impérialisme américano-sioniste ».

Si la Révolution iranienne continuait d'inspirer les mouvements islamistes, pour lesquels l'Irak laïc de Saddam Hussein n'était pas un modèle à suivre, la Guerre du Golfe en 1991 renversa la situation : une coalition de trente-quatre États fut menée par les États-Unis et l'Arabie Saoudite, suivis par de nombreux pays arabes et musulmans comme l'Égypte, le Maroc, ou encore la Syrie, pour bombarder l'Irak qui avait envahi le Koweït en août 1990, tandis que mouvements de gauche et islamistes s'y opposaient. Ils dénonçaient la résurgence de l'impérialisme occidental et la division des Arabes. Le rôle de l'Arabie saoudite qui favorisait la progression de l'islam wahhabite grâce à son rôle central dans l'économie du monde arabe, tout en étant dépendante politiquement des États-Unis, était aussi dénoncé, mais avec moins de vigueur dans les mouvements islamistes qu'elle avait largement contribué à financer.

Dans ce contexte, on l'a vu, le début des années 1980 fut marqué en Algérie par une orthodoxie réaffirmée de la part des anciens membres de l'AOMA liés au pouvoir, confrontés à la montée de l'islamisme, et par les débats de société autour d'un Code de la Famille conservateur. Le chômage des jeunes diplômés restait un problème majeur de la société algérienne. Pour la génération qui n'avait pas connu la colonisation ni la guerre d'indépendance, soit plus de la moitié de la population algérienne en 1990, la quête de repères dans une société contrastée entre impasse économique, logements exigus, difficulté de se

marier, pression morale et idéaux de justice sociale, de plus en plus représentés par les islamistes, s'avérait complexe. C'est à cette époque que les jeunes Algériens plébiscitèrent la musique raï, dont les stars de l'époque avaient leur âge : Cheb Khaled (né en 1960), Cheb Mami (né en 1966), Cheb Hasni (né en 1968), Chebba Fadela (née en 1962), Chebba Zahouania (née en 1959), tandis que des pionniers poursuivaient une carrière florissante comme Cheikha Rimitti (née en 1923).

La concomitance du succès du raï avec le développement du rigorisme religieux et de l'islam politique en Algérie est frappante. Contrairement à la contestation culturelle kabyle révélée par le Printemps berbère de 1980, qui se doublait de revendications politiques pour davantage d'ouverture et de libertés, et qu'accompagnaient des chanteurs engagés comme Lounès Matoub (1956-1998) ou plus tard Baâziz (né en 1963), les chanteurs et chanteuses de raï ne portaient pas de revendications politiques : leur registre était celui de l'affect, ils mettaient à nu les relations hommes-femmes, le poids des normes sociales et chantaient la transgression, les difficultés de la vie, le malaise, avec des mots crus. C'est par la dénonciation de problèmes quotidiens, par la transgression morale, qu'ils touchèrent leur public.

Pourtant considéré par de nombreux journalistes et officiels comme vulgaire, le raï fit l'objet d'une attitude ambiguë de l'État algérien, face à l'énorme popularité du genre musical en Algérie au début des années 1980 : le raï se développait sur les scènes officielles, comme au Festival du raï créé à l'été 1985 à Oran et devenait en France, travaillée par la question de l'immigration et du racisme subi par les « beurs »¹, une vitrine culturelle de l'Algérie dès 1986². Le raï, né dans une culture religieuse des saints et des talismans tout en chantant l'éloge de la boisson et des relations hors-mariage³, fut décrié par les mouvements islamistes. L'ethnomusicologue danois Marc Schade-Poulsen révéla pourtant que certains musiciens, chanteurs ou éditeurs de raï, comme de nombreux auditeurs, étaient adhérents du Front Islamique du Salut entre 1989 et 1992⁴. Les amateurs de raï partisans du FIS étaient animés

¹ Les enfants d'immigrés algériens nés en France. Le terme date du début des années 1980.

² VIROLLE Marie, *La chanson raï*, Paris, Karthala, 1995, p. 29.

³ BENKHEIRA Mohammed Hocine, « De la musique avant toute chose : Remarques sur le raï », *Peuples méditerranéens*, n° 35-36, 1986, p. 177.

⁴ SCHADE-POULSEN Marc, *Men and Popular Music in Algeria. The Social Significance of Rai*, Austin, University of Texas Press, 1999, p. 151.

par l'espoir de devenir de « bons musulmans » et de se détourner du raï, à la manière du « monde "double" » des chanteuses de raï décrit par Marie Virolle, qui vivaient sans respecter les normes sociales et religieuses mais observaient le jeûne du Ramadan et lui affirmaient vouloir « se ranger », sans rien pouvoir changer à leurs habitudes pour autant⁵. La culture raï et l'islamisme représentaient tous deux pour les jeunes désœuvrés, qu'on a appelé « hittistes » (ceux qui tiennent les murs)⁶, un moyen de s'émanciper, de chercher à changer les choses face à un quotidien morose.

Si les Oulémas paraissaient loin des préoccupations de la jeunesse, lorsqu'ils se retrouvaient entre anciens membres de l'Association autour d'enjeux de mémoire et de légitimité politique et religieuse, la réactivation de l'Association des Oulémas Musulmans Algériens en 1991 affichait un discours résolument tourné vers elle. Comme la première AOMA, la nouvelle AOMA en 1991 annonçait privilégier la protection et la formation de la jeunesse du pays. Ses premières actions furent toutefois des commémorations des premiers dirigeants de l'AOMA comme Ibn Bādīs, al-Ibrāhīmī ou al-Tabassī, qui ne favorisèrent pas un élan de la jeunesse vers leur mouvement, tandis que les prédicateurs islamistes promettaient partout un avenir meilleur et des perspectives de changement en Algérie.

⁵ VIROLLE Marie, *La chanson raï*, p. 138.

On pense à l'exemple récent de Chebba Zahouania qui, après avoir effectué le pèlerinage à La Mecque en 2005 porta le voile un temps et sortit en 2006 un album de *madh*, chants de louanges au Prophète, mais que l'on retrouva sur scène au concert des Nuits du Ramadan à Paris en 2007 sans voile et dans un style raï assumé.

⁶ Voir le sketch de Fellag dans son spectacle *Djurdjurassique Bled* et LE PAPE Loïc, « Les hittistes algériens » in BONNEFOY Laurent et CATUSSE Myriam (dir.), *Jeunesses arabes*, Paris, La Découverte, 2013, pp. 42-52.

I. Les années 1980, une réactivation symbolique et effective de l'AOMA

Vingt ans après la fin de la guerre d'indépendance se manifesta dans la société algérienne le besoin de témoigner. La parution de Mémoires était l'occasion de se situer dans le champ social et politique, grâce au relais des médias. Si l'écriture de l'Histoire n'était pas aisée dans une période où les sensibilités étaient encore à vif, un mouvement était toutefois engagé. Les anciens membres de l'Association des Oulémas s'inscrivirent dans cette même dynamique, qui eut des effets importants sur leur visibilité en tant que groupe, à l'extérieur mais aussi dans l'entre-soi, avec la conscience d'un héritage commun à valoriser.

1.1 La recrudescence des publications de membres de l'AOMA dans les années 1980

Lorsqu'intervient l'écrit, on pourrait penser que la séparation entre un récit du passé et une expérience individuelle est d'ordre absolu puisque le mécanisme de conservation n'a plus rien à voir avec une forme quelconque de la mémoire humaine. Lorsque le passé est conservé sous forme explicite dans des documents, des livres et autres artefacts, tout élément se rapportant à l'imagination et à l'organisation non linguistique de la connaissance est exclu. Et pourtant, même sur ce point, les choses ne sont pas aussi tranchées. Pour qu'un écrit acquière un statut historique, il a besoin d'être lu et, la plupart du temps, d'être l'objet d'une réécriture.⁷

Dès les premières années de l'indépendance, et plus tard davantage encore, de nombreux acteurs de la guerre de libération publièrent leurs mémoires, pour donner leur version de l'histoire, témoigner voire se justifier. L'essor des écrits autobiographiques s'accrut encore dans les années 1990 puis 2000, en raison de l'âge des combattants pour l'indépendance qui rendait plus urgent leur témoignage, de la distance temporelle avec les faits, conjuguée à la vigueur des polémiques entre anciens moudjahidine distinguant les « vrais » et les « faux », et enfin du besoin exprimé par la jeunesse d'octobre 1988 et de la guerre civile de comprendre le passé⁸. Comme pour tout écrit autobiographique, les buts de

⁷ BLOCH Maurice, « Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné », *Enquête*, en ligne, 2, 1995, mis en ligne le 10 juillet 2013. URL : <http://enquete.revues.org/309> Consulté le 01 août 2016.

⁸ SIARI TENGOUR Ouanassa et SOUFI Fouad, « Mémoires, autobiographies, biographies et témoignages 1962-2004 », *Insaniyat*, n° 25-26, 2004, pp. 273-283.

ces ouvrages étaient multiples : revenir sur soi, témoigner, mais aussi se situer dans la grande Histoire, légitimer sa position. Les anciens cadres de l'Association des Oulémas, comme les autres, éprouvèrent le besoin d'exprimer leur vision de l'Histoire et le rôle qu'ils y jouèrent.

Le temps des mémoires

Le départ à la retraite de nombreux anciens membres du Comité directeur de l'AOMA à partir de 1971 favorisa particulièrement la publication de ces ouvrages autobiographiques ou biographiques et d'essais, parmi les anciens cadres de l'AOMA. Sur les dix individus dont Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā' renseigne l'âge de départ à la retraite parmi les anciens membres du dernier Comité directeur, la moitié prit sa retraite dans les années 1970. C'est ainsi que des mémoires d'anciens membres du Comité directeur de l'AOMA furent publiés dès la fin des années 1970. Les premiers furent ceux de Aḥmad Tawfīq al-Madanī, dont le premier tome (de son enfance à 1925) parut en 1976, suivi du deuxième (1925-1954) en 1977. Le troisième tome, consacré à la guerre d'indépendance, parut en 1982.

La sélection et la hiérarchisation des informations apportées par al-Madanī font apparaître une Association des Oulémas en première ligne de la lutte nationale, et valorisant considérablement au sein même de l'AOMA, son propre rôle. James McDougall a étudié particulièrement ce trait des mémoires d'al-Madanī, sans nier l'apport important de ses écrits et de ses actes, en commentant les premières lignes de l'introduction de ses Mémoires (« *ḥuliqtu ʾīrān, ḥaytūmā takūnū al-ṭawra akūnu. wa takūnu ṭawratān ḥaytūmā akūnu* », « Je fus créé révolutionnaire. Partout, là où la révolution se trouvait, j'y étais. Et partout, là où je me suis trouvé, il y avait la révolution »⁹) :

[II] reconstitue cette vie – celle d'un lettré bourgeois politiquement et socialement conservateur, artisan de l'instruction du peuple d'en haut, qui chante la lutte en épopée mais qui a la violence en horreur – dans le registre de la *ṭawra* perpétuelle, sous l'aspect d'un révolutionnaire qu'il n'a jamais été. Mettre sa propre autobiographie dans le moule de la révolution se révèle un moyen de se remettre dans la révolution comme acteur primaire et autorité légitime, de constituer l'histoire du nationalisme comme l'histoire de sa vie.¹⁰

⁹ AL-MADANĪ Aḥmad Tawfīq, *Hayāt kifāh*, vol. 1, p. 5. Cité dans McDOUGALL James, « S'écrire un destin : l'Association des 'ulama dans la révolution algérienne ».

¹⁰ McDOUGALL James, « S'écrire un destin : l'Association des 'ulama dans la révolution algérienne ».

La mise en scène de soi dans les mémoires d'al-Madanī fut d'ailleurs vivement critiquée par ses anciens confrères de l'Association des Oulémas.

D'autres récits autobiographiques furent rédigés dans les années qui suivirent. On sait que 'Abd al-Laṭīf Sulṭānī écrivit quelques pages sur sa vie en 1982-1983 qui restèrent manuscrites des années avant d'être publiées au mois de Ramadan 2011 dans le quotidien algérien arabophone créé en 1991, *al-Šurūq*. Parmi les témoignages importants, il faut compter les mémoires de Muḥammad Ḥayr al-Dīn, parues en 1986. Il y revenait sur la constitution de l'AOMA, contestant implicitement la version donnée quelques années plus tôt par al-Madanī. En 1990 encore, un membre moins connu du Comité directeur de l'AOMA, al-Šāliḥ Ibn 'Atīq, publia ses mémoires. Il y racontait des passages intimes de sa vie, comme son mariage et la naissance de ses premiers enfants¹¹, mais l'accent est surtout porté, comme chez ses confrères, sur la participation au mouvement de l'*išlāḥ*, l'enseignement, la relation aux autres réformistes, la lutte nationale et l'emprisonnement, en particulier lors de la guerre de libération.

Il est frappant que ces différents mémoires s'arrêtent presque systématiquement en 1962, comme s'il s'agissait de témoigner d'un passé qui se réduirait au passé colonial. Si le cheikh Ḥayr al-Dīn évoque ses activités dans l'Algérie indépendante, c'est en quelques pages, sans les détails foisonnants qu'il apporte avec soin sur ses ancêtres. Cette rupture de 1962 témoigne à la fois bien sûr de l'importance de l'accès à l'indépendance dans les esprits, mais aussi d'un contexte d'écriture similaire à celui que les soufis des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles connurent : le constat intériorisé du discours dominant d'une décadence de l'islam et d'un besoin de rénovation¹². C'est le cas à la fois pour la période coloniale dans laquelle ces auteurs furent les acteurs du mouvement de réforme de l'islam avec l'AOMA, mais cela reste vrai pour leur action dans l'Algérie postcoloniale, malgré leur domination du champ religieux¹³. Les discours sur la décadence de l'islam en régime socialiste portés par l'un des leurs, le cheikh Sulṭānī, leur imposèrent de justifier leurs prises de position au sein de l'État. Réaffirmer un passé de militant nationaliste et réformiste permet alors de légitimer l'action de la période postcoloniale, sans avoir à trop s'étendre sur celle-ci.

¹¹ Voir chapitre 5.

¹² Voir CHIH Rachida et MAYEUR-JAOUEN Catherine (dir.), *Le Soufisme à l'époque ottomane*, pp. 29-30.

¹³ Voir le chapitre 7.

Lorsque les anciens membres de l'AOMA ne s'en chargèrent pas eux-mêmes, certains d'entre eux ou leurs élèves s'occupèrent d'établir des dictionnaires biographiques, qui mêlaient souvent à la visée encyclopédique une dimension autobiographique, qui ne se réduit pas à la présentation de sa démarche en introduction mais se retrouve disséminée dans les notices elles-mêmes. Ce sont autant d'ego-documents où s'expriment des points de vue personnels et des récits-gigogne.

Écrire l'histoire de l'AOMA et de ses acteurs

Parmi les nombreux ouvrages consacrés à l'AOMA et à ses principales figures dans les années 1980, nous retiendrons le genre des encyclopédies biographiques, dont les principaux auteurs pour la période concernée sont Muḥammad 'Alī Dabbūz (parution entre 1974 et 1982) et Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā' (1989)¹⁴. Ce dernier avait rédigé *Min a' lām al-iṣlāḥ fi l-Ġazā'ir* en 1989 (date qui figure au bas de l'introduction), qui ne fut édité que dix ans plus tard et constitue l'une des sources principales de notre travail. Nous laissons de côté Abū l-Qāsim Sa'dallāh dont l'œuvre bien connue *Tārīḥ al-Ġazā'ir al-taqāfī*, en dix volumes, n'aborda les biographies de cheikhs réformistes que dans les volumes parus après les années 1990, les deux premiers tomes, parus en 1981, étaient quant à eux consacrés à la période 1500-1830¹⁵. Un autre effort biographique incluant les grandes figures de l'AOMA à signaler est celui de Muḥammad al-Ṣāliḥ al-Ṣiddīq dans les années 2000, qui s'intéressa aux grands noms du Maghreb arabe¹⁶.

Revenons donc à Dabbūz et Fuḍalā'. Si les deux ouvrages portent un titre quasi-identique, ils partagent aussi un projet commun : mettre en avant le rôle du réformisme

¹⁴ DABBŪZ Muḥammad 'Alī, *A' lām al-iṣlāḥ fi l-Ġazā'ir, min 'ām 1340 h. (1921) ilā 'ām 1395 h. (1975)*, vol. 1, 1974, Constantine, Maṭba'at al-Ba't ; vol. 2, 1976, Constantine, Maṭba'at al-Ba't ; vol. 3, 1978, Constantine, Maṭba'at al-Ba't ; vol. 4, 1980, Constantine, Maṭba'at al-Ba't ; vol. 5, 1982, Constantine, Maṭba'at al-Ba't.

FUḌALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a' lām al-iṣlāḥ fi al-Ġazā'ir (Les grands noms du réformisme en Algérie)*, 3 volumes, Alger, Dār Hūma, 1999-2000. Une première édition en fut imprimée par l'imprimerie al-Šihāb en 1989 mais on ne trouve aujourd'hui que la réédition des années 1999-2000.

¹⁵ SA'DALLĀH Abū l-Qāsim, *Tārīḥ al-Ġazā'ir al-taqāfī*, 10 vol., Alger, Dār al-Bašā'ir, 2007 (réédition).

¹⁶ AL-ṢIDDĪQ Muḥammad al-Ṣāliḥ *A' lām min al-Maġrib al-'arabī*, Alger, Muwafuma li-l-našr, 2000, 3 vol., 1271 p.

musulman dans la lutte nationale et la culture algérienne¹⁷. Le choix des notices est significatif dans un tel travail. La mort du cheikh al-Ibrāhīmī en 1965 aurait provoqué chez Dabbūz la prise de conscience qu'il était urgent de mettre par écrit l'apport de ces savants¹⁸. C'est l'apport de nombreuses sources orales, recueillies dans les meilleures conditions par les deux biographes puisqu'ils étaient déjà intégrés au milieu qu'ils interrogeaient et n'avaient pas de difficulté à rencontrer les uns et les autres, qui font leur intérêt majeur pour le travail de l'historien aujourd'hui.

« Dabbūz présente tous les témoins qu'il a entendus et son œuvre apparaît comme une construction collective » remarque Augustin Jomier à propos de *Nahdat al-Ġazā'ir al-ḥadīṭ*, que Muḥammad 'Alī Dabbūz consacra à l'histoire du mouvement réformiste algérien. Quant à Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā', il exprime clairement la dimension collaborative de son travail dans l'introduction du troisième volume de *Min a'lām al-iṣlāḥ*, tout comme il le fit dans son ouvrage consacré aux écoles (*al-Masīra al-rā'ida*)¹⁹. La mission que se sont donnée les deux auteurs de valoriser le rôle du réformisme musulman, et de l'AOMA en particulier, dans la lutte nationale et l'épanouissement d'une identité algérienne, est en ce sens accomplie. Le chercheur qui utilise leurs travaux reste toutefois tributaire du message qu'ils ont voulu faire passer et doit rester vigilant sur les biais que leur démarche emploie.

Augustin Jomier a analysé le travail de Muḥammad 'Alī Dabbūz, principalement pour comprendre l'insertion du régional (le Mزاب) dans le récit national après l'indépendance et de celle de l'ibadisme à la communauté des musulmans algériens dans son ensemble. Centré sur

¹⁷ Sur Muḥammad 'Alī Dabbūz, voir JOMIER Augustin, *Un réformisme islamique dans l'Algérie coloniale*, pp. 646-649.

¹⁸ JOMIER Augustin, *Un réformisme islamique dans l'Algérie coloniale*, p. 647.

Voir aussi JOMIER Augustin, « Iṣlāḥ ibāḍite et intégration nationale : vers une communauté mozabite ? (1925-1964) », *REMMM*, 2012, no 132, p. 175-195.

¹⁹ FUDALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Al-masīra al-rā'ida*, 4 vol., Alger, Dār al-Umma, 1998-1999.

Les deux ensembles devaient être publiés conjointement puisqu'il fait référence au quatrième volume d'*al-Masīra* qui est « sous presse » dans l'introduction du deuxième tome de *Min a'lām*. Je n'ai toutefois pas connaissance d'une édition plus ancienne de ces volumes que celle de 1999, il pourrait s'agir d'un ajout de l'éditeur dans le texte original.

le Mزاب, *A lām al-iṣlāḥ fī l-Ġazā`ir* de Muḥammad `Alī Dabbūz consacre toutefois plusieurs chapitres à des figures de l'*iṣlāḥ* non-originares du Mزاب mais considérées comme fondatrices, comme al-`Arbī al-Tabassī, tandis que *Nahdat al-iṣlāḥ* s'arrête sur les cheikhs `Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs et Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī. Tout comme Dabbūz, plus de dix ans après, Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā` présente son œuvre comme un hommage aux grandes figures de l'*iṣlāḥ*. L'introduction au premier volume isole en exergue les cinq grandes figures qui « ont annoncé (*a lanū al-iṣlāḥ wa ḡaharū bihi*) la réforme par leurs écrits et leurs paroles au nom de l'Association des Oulémas Musulmans Algériens » : `Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs, Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī, al-Ṭayyib al-`Uqbī, al-`Arbī al-Tabassī, Mubārak al-Mīlī. Le choix du terme « annoncer » montre bien la volonté de les poser en précurseurs et fondateurs de l'AOMA.

Chacun conçoit le réseau réformiste depuis son propre point d'ancrage : tandis que Dabbūz cherchait à écrire « une histoire de la patrie algérienne d'un point de vue ibadite »²⁰, Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā` étudie les savants dans une vision nationale construite à partir d'Alger. Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā`, lorsqu'il écrivit son encyclopédie biographique, était retraité de l'Éducation Nationale dont il avait été inspecteur entre 1962 et 1982²¹. Il avait fait l'essentiel de sa carrière dans l'Algérois²². Dans *al-Masīra al-rā`ida*, l'ouvrage qu'il consacra aux écoles de l'AOMA, Fuḍalā` insère ainsi les écoles de Kabylie et du Mزاب dans le volume consacré à l'Algérois²³. Il intègre les savants des différentes régions d'Algérie, dont le Mزاب et la Kabylie, sans mettre leur appartenance régionale en avant par la classification. Nombreux sont les savants originares de la Kabylie dans cet ouvrage, mais cela n'apparaît que dans le contenu de la biographie. La place réservée par Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā` à son propre père, grand savant de Kabylie, qui est évoqué en neuvième position – soit la quatrième biographie après les cinq « pionniers » – témoigne de la subjectivité assumée d'un tel travail.

Le travail de Dabbūz comme celui de Fuḍalā` comportent de petites digressions autobiographiques au fil des notices, où l'auteur explique comment il a retrouvé une source

²⁰ JOMIER Augustin, *Un réformisme islamique dans l'Algérie coloniale*, p. 647.

²¹ Il avait enseigné pendant toute la guerre d'indépendance à Alger, dans l'école al-Taḥḍīb qu'il dirigeait. Voir chapitre 5.

²² FUDALĀ` Muḥammad al-Ḥasan, *Min a lām al-iṣlāḥ fī l-Ġazā`ir*, vol. 2, p. 149.

²³ FUDALĀ` Muḥammad al-Ḥasan, *Al-Masīra al-rā`ida li-l-tā`īm al-`arabī al-ḥurr bi-l-Ġazā`ir*, vol. 2, 233 p.

ou ce que lui-même faisait à l'époque des événements racontés. Le choix des personnages dont ils font la biographie part avant tout du noyau de leurs propres connaissances, qui se sont étendues au fil de leurs recherches, comme l'assume Fuḍalā' :

Je présente mes excuses à ceux dont je ne mentionne pas le nom – bien que je reconnaisse les carences [de ce travail], je n'ai pas négligé les moyens pour arriver à réunir les informations sur leur vie. La plupart sont mes amis et mes connaissances, les enfants de mon temps (*abnā' ī' ahdī*). Nous sommes liés par un combat commun (*ḡihād wāḥid*), une lutte commune (*niḍāl wāḥid*), nous sommes sortis d'une même école, même si les noms diffèrent : déjà pour ceux-là, j'ai été exposé à la difficulté et je me suis donné beaucoup de mal [pour recueillir les informations nécessaires].²⁴

Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā' met en avant les difficultés qu'il a rencontrées pour établir les biographies des savants même parmi ceux qui lui étaient les plus proches (*ma'a aqrab al-nās*). Il justifie ainsi, tout en s'en excusant, les éventuels manques de sa sélection et estime, dans l'introduction au troisième volume, qu'il faudrait ensuite reprendre toutes ces données selon un « classement académique » (*al-tartīb al-akādīmī*).

L'ordre dans lequel apparaissent les personnalités témoigne du travail empirique de ces ouvrages biographiques. Concentrons-nous sur *Min a'lām al-iṣlāḥ fī l-Ġazā'ir* (Fuḍalā') pour en étudier l'organisation interne, explicitée par l'auteur dans son introduction au troisième volume²⁵. Après les cinq noms que nous avons cités, qualifiés de *ruwwād al-iṣlāḥ*, les « pionniers », Fuḍalā' a placé les grands noms « d'avant la diffusion de l'*iṣlāḥ* », c'est-à-dire des savants dont il considère qu'ils avaient une vision réformatrice de l'islam et de son enseignement avant même la naissance de l'AOMA. Son propre père, al-Sa'īd al-Bahlūlī Fuḍalā', figure donc en bonne place dans ce groupe²⁶. La troisième catégorie est celle des « grands noms (*a'lām*) de l'Association des Oulémas ». La dernière s'intéresse à leurs élèves, de la génération suivante (*a'lām min abnā'ihim*).

Ces ouvrages à visée encyclopédique cherchent ainsi à recomposer la nébuleuse dans laquelle évoluait l'AOMA et au-delà, le mouvement réformatrice, à partir des réseaux propres de leurs auteurs. Collecte de sources pour l'histoire, ils résultent aussi d'une volonté manifeste de faire communauté, quitte à lisser les oppositions. Ainsi le cheikh Sulṭānī,

²⁴ FUDALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a'lām al-iṣlāḥ fī l-Ġazā'ir*, vol. 2, p. 8.

²⁵ FUDALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a'lām al-iṣlāḥ fī l-Ġazā'ir* vol. 3, p. 7.

²⁶ FUDALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a'lām al-iṣlāḥ fī l-Ġazā'ir*, vol. 1, p. 35.

reconnu comme l'un des plus radicaux parmi les anciens membres de l'Association dans ses prises de position sur l'État algérien et l'islam, fut-il « mal compris » par le pouvoir selon Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā', ce qui expliquerait son placement en résidence surveillée à la fin de sa vie²⁷.

Par là, Dabbūz et Fuḍalā' s'emploient à défendre la mémoire de l'AOMA, par une meilleure connaissance de ses acteurs mais aussi par l'accumulation des noms au sein d'un même volume, qui prouvent l'existence d'un mouvement important dans l'histoire nationale. Pour Muḥammad 'Alī Dabbūz, l'*iṣlāḥ* constituait ainsi les racines de la révolution algérienne (« *ḡuzūr al-tawra al-ḡazā'iriyya* »)²⁸. Le besoin d'apporter de telles preuves était lié aux polémiques de l'Algérie indépendante sur le rôle de l'AOMA dans le mouvement national et la guerre de libération.

Défendre la mémoire de l'AOMA

Afin de défendre le rôle de l'AOMA dans l'histoire nationale, les anciens cadres de l'AOMA s'attelèrent à répondre aux polémiques émanant d'anciens militants du PPA-MTLD qui accusaient l'Association, au même titre que la Fédération des Élus, d'avoir été passive, et même assimilationniste pendant la colonisation. L'une des manifestations de ces conflits de mémoire, qui ont évidemment des conséquences sur la légitimité des uns et des autres dans l'Algérie indépendante, se fit jour au colloque pour l'histoire de la révolution organisé par le FLN du 8 au 10 mai 1984²⁹.

²⁷ FUDALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a'lām al-iṣlāḥ fī l-Ḡazā'ir*, vol. 1, pp. 251-256.

²⁸ DABBŪZ Muḥammad 'Alī, *Nahḍat al-Ḡazā'ir al-ḥadīth*, vol. 1, p. *dāl* (l'introduction est paginée en lettres).

²⁹ En France, où les enfants d'immigrés algériens nés en France marchaient pour « l'égalité et contre le racisme » en 1983, l'histoire de la Guerre d'Algérie était encore taboue. Malgré l'ouvrage du journaliste Yves Courrière, *La Guerre d'Algérie*, paru en 1968, « il fallut attendre trente ans, le temps d'une génération », selon Benjamin Stora dans *La gangrène et l'oubli*, pour que la France se penche réellement sur l'histoire de la Guerre d'Algérie. L'ouverture des archives dans les années 1980 concorda ainsi avec un regain d'intérêt sur le passé colonial de la France face aux événements violents en Algérie à partir de 1992.

STORA Benjamin, *La gangrène et l'oubli*, Paris, La Découverte, 1991, 360 p.

BRANCHE Raphaëlle, *La guerre d'Algérie : une histoire apaisée ?*, Paris, Seuil, 2005, 445 p.

Les écrits polémiques sur l'histoire nationale

Lors de ce colloque, de nombreux moudjahidine vinrent présenter leurs témoignages. Les débats pouvaient être constructifs, s'attacher à rectifier des éléments apportés par d'autres, dans une volonté affichée par les organisateurs du colloque d'écrire l'histoire de la « révolution » et du mouvement national. C'est ainsi que Muḥammad Mubārak al-Mīlī, fils du cheikh al-Mīlī et membre du Comité central du FLN depuis 1979, qui était alors ambassadeur d'Algérie en Grèce, rectifia dans son intervention l'affirmation de Aḥmad Maḥsās (Ahmed Mahsas ; 1923-2013) dans son ouvrage *Le mouvement révolutionnaire en Algérie*³⁰, selon laquelle l'AOMA et l'UDMA avaient accepté, contrairement aux messalistes et aux communistes, de dissoudre leurs organisations pour s'intégrer au FLN dès ses débuts. Selon al-Mīlī, « l'Association des Oulémas ne s'était pas dissoute au début de la révolution pour s'intégrer, parce qu'on ne le lui avait pas demandé dans un premier temps », elle s'était en revanche prononcée ouvertement en faveur du Front dès le déclenchement de la lutte armée (reprenant les déclarations du cheikh al-Ibrāhīmī au Caire³¹) et elle avait agi secrètement pour l'aider³².

Malgré cette ouverture réelle, le colloque ne manqua toutefois pas d'être le lieu de polémiques et d'accusations entre les différents courants du FLN, désormais réunis au sein du parti unique. Une intervention du Colonel 'Ammār Ibn 'Awda (Amar Benaouda ; né en 1925) de la région Ouest, fit grand bruit parmi les anciens membres de l'AOMA notamment, parce qu'il y estimait que :

En 1954-55, il y avait des associations, des partis, et des personnes. Mais chacun avait un rôle à entreprendre et une politique à suivre. [...] Mais j'espère, personnellement...

³⁰ MAHSAS Ahmed, *Le mouvement révolutionnaire en Algérie, de la Première Guerre mondiale à 1954, essai sur la formation du mouvement national*, Paris, L'Harmattan, 1979, 367 p.

Ahmed Mahsas, qui était Ministre de l'Agriculture de Ben Bella, s'opposa au régime de Boumediène et quitta l'Algérie en 1966 pour retourner en France où il avait fait ses études avant la guerre d'indépendance.

³¹ Voir le chapitre 5.

³² AL-MĪLĪ Muḥammad Mubārak, « *al-Hāla al-siyāsiyya dāḥil al-Ġazā'ir wa ḥāriġahā munḍu indilā' al-tawra ilā ġāyat mu'tamar wādī Ṣūmmām* (La situation politique en Algérie et à l'extérieur depuis le déclenchement de la révolution jusqu'au Congrès de la Soummam) », in Parti du Front de Libération Nationale, Organisation nationale des moudjahidine, *al-Multaqā al-waṭanī al-tānī li-tārīḥ al-tawra* (Le deuxième colloque national sur l'histoire de la révolution), 8-10 mai 1984, édité par le Service des Médias, de la Culture et de la Création, 1984, vol. 2, p. 18.

c'est mon point de vue personnel, en mon nom propre... j'espère que certains frères ne vont pas essayer de récupérer la révolution. Eux ne se sont pas impliqués d'eux-mêmes. « Dieu n'impose à aucune âme une charge supérieure à sa capacité »³³, il n'est pas possible que tout le peuple – qui comptait 8 millions d'âmes à l'époque – soit entièrement au maquis les armes à la main, il n'est pas possible que tous soient révolutionnaires.

Le cheikh Ḥammānī, Président du Conseil supérieur islamique, qui participait au colloque à titre de moudjahid, mais était aussi dans tous les esprits un représentant patenté de l'AOMA, se prononça au sein de sa propre intervention le lendemain, pour condamner l'attaque à demi-mot qui avait été formulée à l'encontre des Oulémas.

« Atterré par les allégations du Colonel Ibn 'Awda la veille », il fit une communication bien plus longue que les dix minutes imparties à chaque participant dans laquelle il affirma :

La position de l'AOMA n'était pas différente de celle des autres partis (*aḥzāb*). « Il est connu historiquement que lorsque l'on a demandé aux dirigeants de l'association d'annoncer leur soutien à la révolution armée, ils ont refusé ». C'est ce qui se trouve dans le rapport de la wilaya de l'Ouest [cité par Ibn 'Awda]. Ce serait choquant si c'était arrivé. Nous devrions en être honteux, et nous en cacher si l'association des Oulémas avait refusé la révolution. Mais est-ce vraiment connu historiquement ? Je vous pose la question, moudjahidine, est-ce que vraiment cela est connu historiquement ou est-ce que c'est une parole mauvaise et un mensonge (*zūr*) ?³⁴

On voit à quel point le sujet est sensible. Il n'a cessé de l'être en réalité, puisqu'en 2009 encore, dans un ouvrage intitulé *Ḥaqā'iq wa abāṭīl (Vérités et mensonges)*, qui est en fait un recueil d'articles, le cheikh Šībān (m. 2011) entendait apporter toutes les preuves de l'engagement de l'AOMA pour l'indépendance.

Cette publication qui visait à réunir les textes que l'AOMA avait produits sur la question, s'inscrivait dans le cadre des débats autour des « vrais » et des « faux »

³³ Coran, II / 286.

³⁴ « *Tadaḥḥul al-šayḥ Aḥmad Ḥammānī* (intervention du cheikh Aḥmad Ḥammānī) », in Parti du Front de Libération Nationale, Organisation nationale des moudjahidine, *al-Multaqā al-waṭānī al-tānī li-tārīḥ al-tawra* (Le deuxième colloque national sur l'histoire de la révolution), 8-10 mai 1984, édité par le Service des Médias, de la Culture et de la Création, 1984, vol. 3, pp. 52-56.

moudjahidines, déjà évoqués³⁵. Ce débat simplificateur, s'il permet selon Natalya Vince de créer une unité du corps social algérien qui participe ainsi à un débat commun, est aussi favorable à la production de l'histoire puisqu'il conduisit à la réédition de nombreuses sources de l'AOMA dans les années 1980³⁶.

La réédition des publications de l'AOMA

Dans les années 1980, de nombreux efforts de réédition ont été faits par les anciens membres de l'AOMA ou leurs élèves afin de diffuser les textes produits par l'Association. Le *Siğill* (compte rendu) du Congrès de l'AOMA, paru initialement à Constantine en 1935³⁷, fut réédité pour la première fois en 1982 par la maison d'édition Dār al-Kutub, La Maison des Livres, une librairie et maison d'édition spécialisée en livres scolaires pendant la colonisation, qui avait été rachetée par une famille algérienne à l'indépendance³⁸. La préface en avait été confiée à Ḥamza Būkūša qui remerciait l'éditeur de « faire revivre ce patrimoine à nouveau alors qu'il avait failli disparaître et être recouvert de la poussière de l'oubli ». Le *Siğill* fut à nouveau réédité dans les années 2000, chez Dār al-Ma'rifa, sur l'impulsion de la nouvelle Association des Oulémas à l'occasion du cinquantenaire de l'indépendance, nous y reviendrons.

Autre projet de réédition des années 1980, celui qu'entreprit Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā' pour le journal *al-Baṣā'ir*, dont les cinquante premiers numéros furent republiés en 1984 par Dār al-Ba't (Constantine). Il souhaitait poursuivre avec la suite des numéros, mais le Ministre des Affaires religieuses, 'Abd al-Raḥmān Šībān, lui aurait signifié son souhait de voir le projet de réédition revenir à son Ministère. « Finalement, écrit Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā', ni l'un ni l'autre ne l'a fait »³⁹ à cette période. Il fallut attendre le 45^{ème} anniversaire de l'indépendance et une initiative du Ministère des Moudjahidine, pour que paraisse chez Dār al-Ġarb al-Islāmī à Beyrouth l'intégralité des numéros reliés par années en 2007.

³⁵ ŠĪBĀN 'Abd al-Raḥman, *Ḥaqā'iq wa abāṭil (Vérités et mensonges)*, Alger, Thala Éditions, 2009, 348 pages.

³⁶ VINCE Natalya, *Our Fighting Sisters*, p. 256.

³⁷ Al-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr, *Siğill*, 276 p.

Voir chapitre 2.

³⁸ SABRINAL, "Alger, un lieu, une histoire : la Maison des livres (1931-2010)", *Le Soir*, 2 mai 2010, en ligne.

Url : <http://www.lesoirdalgerie.com/articles/2010/05/02/article.php?sid=99515&cid=16> Consulté le 2 août 2016.

³⁹ FUḌALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a'lām al-iṣlāḥ fī l-Ġazā'ir*, p. 149.

Les écrits des « pionniers (*ruwwād*) de l'*iṣlāḥ* » enfin, furent édités sous forme de recueils et d'œuvres complètes. Ibn Bādīs fut évidemment le premier à être réédité, tant par des initiatives privées que par des institutions. Ses anciens élèves ou les anciens élèves de l'AOMA s'occupèrent de réunir, au sein du Ministère des Affaires religieuses, ses écrits dans les années 1960-1970. 'Ammār Ṭalbī édita une première version des *Āṭār Ibn Bādīs (Œuvres)* en 1968 à la Société nationale d'édition et de diffusion (SNED)⁴⁰. La même année, Maḥmūd Qāsim publiait au Caire un ouvrage sur le rôle du cheikh Ibn Bādīs dans la lutte nationale⁴¹. Turkī Rābiḥ, dont on a parlé plus haut, publia en 1969 un ouvrage consacré à l'œuvre culturelle et éducative d'Ibn Bādīs⁴². Les *Āṭār Ibn Bādīs* furent ensuite alimentés régulièrement et de nouveaux volumes furent publiés par le Ministère des Affaires religieuses, comme en témoigne l'édition de 1985 puis celle de 2008⁴³. Ces *Œuvres complètes (Āṭār)* du cheikh sont régulièrement actualisées au gré des recherches, pour ajouter des textes inédits, plus souvent des photographies, ou pour ôter des textes attribués à tort au cheikh⁴⁴. La version la plus récente comporte ainsi sept volumes, supervisés toujours par 'Ammār Ṭalbī.

Dès 1964-1965, une édition des fragments d'exégèse du Coran et des hadiths par Ibn Bādīs, qui figuraient dans ses articles et ses leçons, furent réunis par Muḥammad al-Šāliḥ Ramaḍān (ancien directeur de Dār al-Ḥadīṭ à Tlemcen) et Tawfīq Muḥammad al-Šāhīn, tous deux fonctionnaires du Ministère des Affaires religieuses et contributeurs de la revue *al-*

⁴⁰ ṬALBĪ 'Ammār (éd.), *Kitāb Āṭār Ibn Bādīs*, 4 vol., Alger, SNED, 1968.

⁴¹ QĀSIM Maḥmūd, *al-Imām 'Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs : al-za'īm al-rūḥī li-ḥarb al-taḥrīr al-ğazā'iriyya (L'imam 'Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs : le leader spirituel de la guerre de libération algérienne)*, Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1968, 160 p.

⁴² RĀBIḤ Turkī ('AMĀMRA Turkī Rābiḥ), *al-Šayḥ 'Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs, falsafatuhu wa-ḡuhūduhu fī l-tarbiya wa l-ta'līm (Le cheikh 'Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs, sa philosophie et ses efforts dans l'éducation et l'enseignement)*, Alger, al-Šarika al-waṭaniyya (SNED), 1969, 384 p.

⁴³ ṬALBĪ 'Ammār (éd.), *Kitāb Āṭār Ibn Bādīs*, 6 vol., Alger, SNED, 1982, puis 7 vol., Alger, SNED, 1994, actualisé en 2008.

⁴⁴ Voir à ce sujet la communication de 'Abd al-Raḥmān Ḍuwayb au colloque « La pensée réformiste moderne » à Constantine, du 10 au 12 avril 2016, sur les Œuvres du cheikh Ibn Bādīs, dans laquelle il affirma que de nombreux écrits sous pseudonyme avaient été attribués à la hâte et dans l'enthousiasme au cheikh Ibn Bādīs, à tort. (La communication ne portait pas sur le sujet initialement prévu, qui était les écrits d'Abū Ya'lā al-Zawāwī).

*Maʿrifā*⁴⁵ sous le titre *Mağālis al-taḍkīr*. Ali MÉRAD, dans *Ibn Bādīs, commentateur du Coran*⁴⁶ en 1971, juge cette édition fautive, il en regrette les « nombreuses fautes d'orthographe ou de langue » et les « erreurs de lecture », mais surtout les coupes dans le commentaire d'Ibn Bādīs, l'agencement arbitraire et le remplacement des titres et sous-titres originaux par d'autres. C'est pourtant sûrement cette version qui fut rééditée à Beyrouth en 1971 (Dār al-Fikr)⁴⁷, puis en 1983 par le Ministère des Affaires religieuses algérien (qui est la seule que nous avons pu consulter)⁴⁸.

L'œuvre du cheikh al-Ibrāhīmī fut également l'objet d'un recueil d'articles sous le titre *ʿUyūn al-Baṣāʿir*, publié au Caire dès 1963⁴⁹, puis plus tard de la publication des *Œuvres complètes (Āṭār)* en cinq volumes édités par son fils, Ahmed Taleb-Ibrahimi, dont le premier volume parut en 1978 (Alger, SNED, 1978), le second en 1982, le troisième en 1985. Nous n'avons pas d'indications pour les quatrième et cinquième volumes mais l'ensemble fut réédité chez Dār al-Ġarb al-Islāmī à Beyrouth, en 1997. Des travaux biographiques lui furent également consacrés, comme *Al-Imām al-rāʿid Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī fī ḍikrāhi al-ūlā* (*L'imam Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī, un an près son décès*), de Muḥammad al-Ṭāhir Fuḍalāʾ, le frère de Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalāʾ, en 1967⁵⁰.

Cette énumération qui n'est peut-être pas exhaustive⁵¹ montre l'essor des publications et des rééditions d'œuvres de l'AOMA à travers ses éminents dirigeants, dans l'immédiat

⁴⁵ Voir chapitre 7.

⁴⁶ MÉRAD Ali, *Ibn Bādīs, commentateur du Coran*, p. 250.

⁴⁷ IBN BĀDĪS ʿAbd al-Ḥamīd, *Tafsīr Ibn Bādīs fī Mağālis al-taḍkīr*, Beyrouth, Dār al-Fikr, 1971, 724 p.

⁴⁸ IBN BĀDĪS ʿAbd al-Ḥamīd, *Mağālis al-taḍkīr*, Alger, Ministère des Affaires religieuses., imprimé par Dār al-Baʿṭ, 1983, 348 p.

⁴⁹ AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr, *ʿUyūn al-Baṣāʿir*, Le Caire, Dār al-Maʿārif, 1963, 693 p.

AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr, *ʿUyūn al-Baṣāʿir*, Alger, SNED, 1971, 703 p.

⁵⁰ FUḌALĀʾ Muḥammad al-Ṭāhir, *Al-Imām al-rāʿid Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī fī ḍikrāhi al-ūlā* (*L'imam Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī, un an près son décès*), Constantine, Maktabat al-Baʿṭ, 1967, 225 p.

⁵¹ De tels recensements sont aussi effectués aujourd'hui par des enseignants proches de l'Association des Oulémas, comme les travaux de Masʿūd Fallūsī, de l'Université de Batna, disponibles sur sa page Academia.edu, ou encore :

IBN SAMĪNA Muḥammad, « *al-Turāṭ al-ʿilmī li l-imām ʿAbd al-Ḥamīd Ibn Bādīs* (Le patrimoine scientifique de l'imam ʿAbd al-Ḥamīd Ibn Bādīs) », mis en ligne le 11 novembre 2008.

Url : <http://www1.albassair.org/modules.php?name=News&file=article&sid=806> Consulté le 10 août 2016.

après-guerre d'indépendance d'abord, puis de façon intensive dans les années 1980. Ce moment d'intense activité éditoriale correspond au besoin d'identification à de grandes figures algériennes. Les éditeurs de ces textes veulent permettre à la jeunesse algérienne de prendre connaissance des écrits des fondateurs de l'AOMA et de leurs parcours, que ce soit dans une démarche institutionnelle ou par des démarches personnelles des descendants et élèves de cheikhs de l'AOMA. Les années 1990-2000 virent à nouveau une réédition de ces ouvrages, qu'il est aisé de mettre en relation avec la guerre civile qui touchait l'Algérie. Face à la violence djihadiste, la demande de repères culturels et religieux de grands penseurs de l'islam en Algérie était urgente. Chaque fois, ces périodes d'activité éditoriale correspondent à des moments de crise, politique, sociale et économique.

Pour pouvoir rééditer ces nombreux ouvrages, il fallut s'appuyer sur des maisons d'édition capables de travailler correctement en langue arabe. Si certains volumes furent édités au Moyen-Orient, centre de l'édition arabe⁵², une maison d'édition se distingue en particulier, à côté de l'entreprise nationale d'édition. Il s'agit de Dār al-Ba'ṭ à Constantine.

Des maisons d'éditions privilégiées : Dār al-Ba'ṭ à Constantine

Sans chercher à faire l'inventaire des différentes maisons d'éditions algériennes et des imprimeries en langue arabe qui se sont développées dans les années 1980⁵³, il faut remarquer la concentration des publications en arabe dans quelques maisons d'éditions. La centralisation par une entreprise nationale de l'édition, sous ses différentes appellations – Éditions Nationales Algériennes de 1965 à 1966 (dernier livre imprimé sous ce nom en 1967), Société Nationale d'Édition et de Diffusion à partir de 1966 puis Entreprise Nationale Algérienne du Livre en 1983 devenue Entreprise Nationale des Arts Graphiques en 1987 – justifie en premier lieu ce phénomène. Des entreprises privées trouvèrent cependant progressivement leur place dans le paysage éditorial, marqué par le manque d'imprimeries capables d'éditer

⁵² MAJDALANI Cherif et MERMIER Franck, *Regards sur l'édition dans le monde arabe*, Paris, Karthala, 2016, 306 p.

⁵³ Voir LEPERLIER Tristan, *Une guerre des langues ?*, 715 p.

Bibliothèque nationale, *L'Édition en Algérie depuis l'indépendance 1962-1980 (catalogue de l'exposition organisée à Alger, 1980)*, Alger, ANEP, coll. « Publications de la Bibliothèque nationale », 1980, 357 p.

des ouvrages en langue arabe, jusqu'aux années 1990. La production éditoriale de ces entreprises privées était toutefois faible entre 1962 et 1980⁵⁴.

Il faut rappeler qu'en 1975, Roberto Hamm faisait le constat des difficultés techniques auxquelles l'Algérie était confrontée pour l'impression en langue arabe que « nul, de quelque bord qu'il soit, ne songe[ait] à nier : temps de composition et concentration du typographe, manque de lisibilité, vocalisation des textes, etc. »⁵⁵ Des progrès avaient toutefois été accomplis avec les réflexions entamées notamment au Maroc par Ahmed Lakhdar-Ghazal dans les années 1950 pour améliorer la typographie arabe⁵⁶. Si à Alger, plusieurs librairies-imprimeries pratiquaient l'édition en langue arabe, comme *Marāzqa wa Būdāwud* ou *al-Nahḍa*, dans l'Est, seule l'imprimerie *al-Ba't* possédait des capacités d'édition en arabe suffisantes dans les premières décennies de l'indépendance. En 1980, l'activité de la maison *al-Ba't* était « orientée vers l'imprimerie d'une manière exclusive »⁵⁷. Cela signifie que les auteurs publiaient majoritairement à compte d'auteur. Ce fut le cas pour nombre d'ouvrages dont nous allons parler mais aussi en littérature, comme par exemple *al-Ṭāhir Waṭṭār* en 1978 pour son roman *al-Hawwāt wa l-qaṣr* (*Les pêcheurs et le palais*)⁵⁸. Après cette date, *Maṭba'at al-Ba't*, qui apparaissait aussi sous le nom de *Maktabat al-Ba't* (librairie) devint *Dār al-Ba't* et développa ses activités d'édition en plus de l'impression.

On remarque ainsi, à étudier les écrits des anciens de l'AOMA des années 1970 à 1980, que nombre de publications furent imprimées par *Maṭba'at al-Ba't* (ou éditées, après 1980 par *Dār al-Ba't*) à Constantine. C'est le cas de *A'lām al-iṣlāḥ fī l-Ġazā'ir* de Muḥammad 'Alī Dabbūz (1974-1978), de *Fī sabīl al-'aqīda al-islāmiyya* (1982) de 'Abd al-Laṭīf Sulṭānī ou encore de *Ṣirā' bayna al-sunna wa l-bid'a* de Aḥmad Ḥammānī (1984), et de la réédition

⁵⁴ En témoigne le catalogue de l'exposition de 1980 à la Bibliothèque nationale, qui entendait recenser tous les ouvrages publiés entre 1962 et 1980.

Bibliothèque nationale, *L'Édition en Algérie*, 357 p.

⁵⁵ HAMM Roberto, *Pour une typographie arabe : contribution technique à la démocratisation de la culture arabe*, Paris, Sindbad, 1975, p. 13.

⁵⁶ LAKHDAR-GHAZAL Ahmed, *Le Système Lakhdar-Ghazal de composition arabe standard*, s. i., s.n., s. d., 24 p. Consultable à la Bibliothèque nationale de France, en rez-de-jardin : cote 4-V-41810.

⁵⁷ ABDELLILAH Abdelkader, *Place et problèmes du livre, des bibliothèques et des bibliothécaires en Algérie*, mémoire de fin d'études, École Nationale Supérieure du Livre de Villeurbanne, 1986, n. p., p. 26.

⁵⁸ http://www.khayma.com/wattar/TAH_OUETTAR.HTM Consulté le 4 août 2016.

des premiers numéros du journal *al-Baṣṣā'ir* la même année. C'est aussi al-Baṣṣā' qui imprime le *tafsīr* recomposé d'Ibn Bādīs (*Mağālis al-taḍkīr*), édité par le Ministère des Affaires religieuses en 1983.

Aḥmad Ḥammānī et Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā' évoquent avec gratitude Maḥmūd – aussi appelé 'Abd al-Ḥamīd – 'Ayyāṭ, le directeur de la maison d'édition al-Baṣṣā', dans leurs ouvrages⁵⁹. Muḥammad 'Alī Dabbūz, dans le premier volume de *A'lām al-iṣlāḥ* (1974), le remercie aussi chaleureusement ainsi que le « directeur de la section arabe », le cheikh al-Hānī Ibn 'Abd al-Mağīd Bastāngī, partagé entre le pôle de la *zāwiya* Ḥanṣāla de sa famille, et l'*iṣlāḥ*⁶⁰. Dabbūz avance, dans ses remerciements, qu'il aurait pu faire publier son ouvrage à Beyrouth ou au Caire par des éditeurs de sa connaissance, mais qu'il y renonça pour choisir plutôt Constantine, ce qui est conçu comme un acte militant :

L'impression en arabe (*al-ṭibā'a al-'arabiyya*) en Algérie est difficile et très chère. Elle est plus faible qu'au Moyen-Orient, de loin. Mais j'imprimerai tous mes livres en Algérie, si Dieu le veut. Malgré tout ce que cela me coûte en efforts et en frais, parce que la création (*takwīn*) d'une imprimerie arabe en Algérie est pour nous une obligation. C'est un des fruits de notre chère indépendance, sans elle, l'indépendance n'est pas complète, il reste un grand manque. L'impression en langue arabe est la base de la pensée algérienne. Si la première ne se développe pas, la seconde restera dans sa torpeur.⁶¹

Dār al-Baṣṣā' fut donc un acteur essentiel de la production arabophone, tant pour la littérature (Waṭṭār) que pour les sciences religieuses, comme en témoignent par exemple les publications de Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā' consacrées aux sciences religieuses comme *Uṣūl al-fiqh* ou *al-'Aqā'id al-islāmiyya* en 1985⁶². Le témoignage de Muḥammad 'Alī Dabbūz sur l'imprimerie arabe en Algérie en 1974 montre le manque de moyens auquel elle était confrontée, manque sur lequel le graphiste et typographe Roberto Hamm insista également en 1975. Le développement de ce secteur d'activité dans les années 1980 eut certainement des

⁵⁹ ḤAMMĀNĪ Aḥmad, *Ṣirā' bayna al-sunna wa-l-bid'a*, p. 309.

FUḌALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a'lām al-iṣlāḥ fī l-Ġazā'ir*, vol. 2, p. 149.

⁶⁰ DABBŪZ Muḥammad 'Alī, *A'lām al-iṣlāḥ fī l-Ġazā'ir*, vol. 1, p. 13.

Je remercie aussi Madjid Merdaci pour les renseignements qu'il m'a apportés sur le cheikh al-Hānī Ibn 'Abd al-Mağīd Bastāngī.

⁶¹ DABBŪZ Muḥammad 'Alī, *A'lām al-iṣlāḥ fī l-Ġazā'ir*, vol. 1, p. 13.

⁶² FUḌALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a'lām al-iṣlāḥ fī l-Ġazā'ir*, vol. 2, p. 149.

conséquences sur le choix de la ligne éditoriale de la maison. Les politiques scolaires et universitaires dans les États arabes postcoloniaux n'avaient pas favorisé la pratique courante de la lecture chez les élèves et les étudiants, l'importante place de la langue française en Algérie et des structures éditoriales développées par la colonisation aidèrent d'autant moins à développer le secteur de l'édition en langue arabe.

Le passage de l'entreprise al-Ba'ṭ de l'imprimerie à la maison d'édition fut lié à la recrudescence d'écrits en langue arabe, en particulier de livres religieux dans les années 1980. Ce phénomène n'est pas propre à l'Algérie ni même au Maghreb, il est parti du Moyen-Orient, où des maisons d'éditions furent créées au Liban et en Égypte, les deux grands pôles de l'édition arabe, dans les années 1970 et 1980 pour répondre à « des demandes nouvelles du marché du livre arabe en se spécialisant souvent dans le piratage et/ou la réimpression d'ouvrages du patrimoine religieux islamique (*turāth*) »⁶³. Cela s'expliquait non seulement par un regain d'intérêt pour les textes classiques arabes (*al-turāṭ*) et les sciences religieuses dans ces années-là, mais aussi par la rentabilité maximale qu'offrait l'impression d'ouvrages sans droits d'auteur et sans grand risque de censure. Ainsi les maisons d'édition Dār al-Ġīl et Dār al-kutub al-'ilmiyya furent-elles créées en 1971 à Beyrouth par des éditeurs, qui étaient auparavant employés dans de grandes maisons d'éditions généralistes des années 1960. Elles se spécialisèrent dans la réédition du *turāṭ*, tout en étant « présentes dans d'autres domaines éditoriaux »⁶⁴.

Pour Ahmed Rouadjia, qui étudia le mouvement islamiste à Constantine, les années 1980 furent marquées par un « foisonnement des publications intégristes éditées à Constantine par Dār Al Bath »⁶⁵, et même une « prolifération d'écrivains intégristes » entre 1980 et 1985. Il nous faut donc nuancer et resituer cette affirmation à l'échelle du monde arabe, puisque la recrudescence d'ouvrages religieux n'est pas propre à Constantine ou à Dār al-Ba'ṭ. Le phénomène d'expansion du livre religieux et du patrimoine classique fut particulièrement frappant à la Foire du Livre du Caire de 1983 selon Franck Mermier⁶⁶. De plus, si l'on s'en tient aux anciens cadres de l'AOMA, le cheikh Sulṭānī fut publié par al-Ba'ṭ en 1982, tout

⁶³ MERMIER Franck, *Le Livre et la Ville, Beyrouth et l'édition arabe*, Arles, Actes Sud / Sindbad, 2005, p. 43.

Voir aussi MAJDALANI Cherif et MERMIER Franck, *Regards sur l'édition dans le monde arabe*, 306 p.

⁶⁴ MERMIER Franck, *Le Livre et la Ville, Beyrouth et l'édition arabe*, p. 43.

⁶⁵ ROUADJIA Ahmed, *Les frères et la mosquée*, p. 149.

⁶⁶ MERMIER Franck, *Le Livre et la Ville, Beyrouth et l'édition arabe*, p. 43.

comme l'essai du cheikh Ḥammānī centré sur la réfutation de la 'Alawiyya en 1984. Ces deux exemples montrent à quel point les auteurs publiés, issus d'un même courant réformiste et appelant à une pratique « orthodoxe », étaient divers : si tous deux publiaient des ouvrages polémiques sur l'islam, l'un était exclu de la sphère religieuse publique tandis que l'autre en était le représentant officiel.

Plus encore, 'Abd al-Laṭīf Sulṭānī fit imprimer par la très officielle Entreprise nationale d'édition son ouvrage *Sihām al-islām* en 1980, ce qui brouille encore davantage les catégories préétablies. Il s'avère en fait que Muḥammad al-Hādī al-Ḥasanī, élève de l'AOMA qui est aujourd'hui membre du Bureau de l'actuelle AOMA, travaillait dans l'Entreprise nationale d'édition (la SNED), et que le cheikh Sulṭānī s'adressa directement à lui pour faire éditer son ouvrage *Sihām al-islām*, six ans après la publication d'*al-Madzakiyya* au Maroc. Muḥammad al-Hādī al-Ḥasanī lui proposa, pour que la parution soit plus rapide, de publier à compte d'auteur, avec l'imprimerie Zabbāna. Une fois le livre sorti, les « manipulateurs (*al-qābilūn bi-l-tahrīk*) » attaquèrent le cheikh et le livre fut retiré de la vente malgré les protestations d'al-Ḥasanī et ses collègues de la SNED⁶⁷.

Cet épisode est significatif des réseaux maintenus autour de l'AOMA et du sentiment d'appartenance à celle-ci, que l'on peut rapprocher du recrutement de Muḥammad al-Ṣāliḥ al-Ṣiddīq (Mohammed Salah Seddik ; né en 1925) par le cheikh Ṣībān au Ministère des Affaires religieuses entre 1980 et 1988, pour sa proximité avec l'AOMA et l'amitié qui les liait⁶⁸. Cette pratique dépasse certes les milieux des anciens de l'AOMA, en Algérie comme ailleurs, où l'on recrute toujours plus facilement ceux que l'on connaît, mais elle mérite d'être remarquée. L'épisode de *Sihām al-islām* démontre aussi à quel les catégories « avec l'État » ou « contre l'État » peuvent être inopérantes, puisque dans le cas de *Sihām al-Islām*, c'est un employé de l'entreprise nationale d'édition qui est en prise avec des responsables politiques, tout se joue donc au sein même de la sphère étatique.

La publication des mémoires et des œuvres des anciens membres dirigeants de l'AOMA anima ainsi la vie culturelle algérienne, principalement arabophone, dans les années

⁶⁷ AL-ḤASANĪ Muḥammad al-Hādī, « *Sihām al-islām* », *al-Ṣurūq*, en ligne, 1^{er} juillet 2015.

Url : <http://www.echoroukonline.com/ara/articles/247503.html> Consulté le 2 août 2016.

⁶⁸ Entretien avec Muḥammad al-Ṣāliḥ al-Siddīq, le 14 janvier 2014 à Alger.

1970-1980. Si l'État participait largement à cette mise en valeur du patrimoine culturel et religieux de l'Algérie, l'impulsion fut donnée par les héritiers de l'AOMA qui y travaillaient. La sociabilité autour des publications nouvelles (présentation d'ouvrage, table-ronde, publications, discussions) renforça un rassemblement des personnalités qui se reconnaissaient dans l'AOMA et cherchaient à en valoriser l'apport à la culture nationale. Ce rassemblement mettait aussi à jour, inévitablement, les désaccords et les différentes visions de l'histoire par ses acteurs. C'est pourquoi l'analyse de Ounassa Siari Tengour sur les mémoires d'acteurs de la guerre d'indépendance, selon laquelle « le conflit de mémoires est générateur d'écritures d'histoire qui prennent leur distance par rapport à la mémoire sociale et participent, ainsi à la construction d'identités nationales plurielles »⁶⁹, peut s'appliquer aux anciens membres et sympathisants de l'AOMA dans les années 1980.

1.2. La mémoire de l'Association des Oulémas réactivée : héritage commun, pluralité des approches

Les publications et les travaux qui les accompagnaient dynamisèrent les liens personnels qui s'étaient maintenus, les réseaux de collègues dans les lycées ou dans les Ministères avec les héritiers de l'AOMA, qu'ils fussent de la génération des enseignants (deuxième génération de l'AOMA), ou de celle des élèves (une troisième génération qui connut finalement peu l'Association dans son fonctionnement formel).

Ils se retrouvaient en premier lieu autour de manifestations culturelles et scientifiques, comme lors des Séminaires de la Pensée Islamique, organisés dès 1968 par le Ministère des Affaires religieuses dans une dynamique panarabiste et panislamiste. Ce séminaires se voulaient un lieu d'échanges entre intellectuels autour de la civilisation islamique⁷⁰, comme en témoignent les comptes rendus dans lesquels leurs noms apparaissent régulièrement à partir de 1970⁷¹. Parfois cependant, les années passant, ils étaient réunis par le décès de l'un des leurs, lors des obsèques. Ces événements ponctuels mais marquants, entretenaient ainsi

⁶⁹ SIARI TENGOUR Ounassa, « Dits et non dits dans les mémoires de quelques acteurs de la Guerre d'Algérie », in REMAOUN Hassan et BERGAOUI Sami (dir.), *Savoirs historiques au Maghreb*, Oran, CRASC, 2006, pp. 159-180.

⁷⁰ Voir chapitre 7.

⁷¹ Cf. CHALABI El-Hadi, *Islam et État en*, pp. 201-218.

une sociabilité commune diffuse, même entre ceux qui ne se fréquentaient pas particulièrement d'ordinaire.

La sociabilité de circonstance : les enterrements

Le premier enterrement fut celui de Muḥammad al-Baṣīr al-Ibrāhīmī en 1965, évoqué précédemment, pour lequel l'imam Aḥmad Saḥnūn avait dirigé la prière à la Grande Mosquée, et dont le cheikh Ḥayr al-Dīn avait prononcé l'oraison funèbre au cimetière, avant la récitation d'un poème par Muḥammad al-ʿĪd Āl Ḥalīfa. Pour les funérailles du cheikh Naʿīm al-Naʿīmī, mort des suites d'une longue maladie, le 17 juin 1973, de nombreux responsables politiques et religieux assistèrent aux funérailles, à commencer par le Secrétaire général du Ministère des Affaires religieuses – qui était alors Seghir Benlaalam (al-Ṣaḡīr Ibn L'allām) et le Président du Conseil supérieur islamique (Aḥmad Ḥammānī). Le wālī de Constantine, le Président de l'Assemblée régionale, ainsi que des responsables du parti et de l'armée. En plus de ces personnalités officielles, des « oulémas venus de tout le pays » assistèrent à la cérémonie en l'honneur de « l'un des plus grands responsables des Affaires religieuses de l'État algérien » tel qu'il était qualifié dans *al-Aṣāla*, la revue du Ministère des Affaires religieuses⁷². C'est à nouveau le cheikh Ḥayr al-Dīn qui prononça l'éloge funèbre⁷³. Il était le plus haut responsable encore en vie du dernier Bureau de l'AOMA, ce qui explique sans doute qu'il lui revienne de faire l'éloge funèbre des anciens membres éminents de l'AOMA. La perte de l'un d'entre eux, quelle que soit la relation que les uns et les autres pouvaient entretenir avec le défunt, ranimait ainsi l'esprit de l'Association.

Une lettre manuscrite du cheikh Ḥammānī au cheikh Aḥmad Qaṣība, de Laghouat, en 1987 à l'occasion du décès de Abū Bakr al-Aḡwāṭī, membre du dernier Comité directeur de l'AOMA, témoigne de l'importance accordée à la parution de quelques mots d'hommage dans la presse après le décès de l'un des leurs⁷⁴. Le cheikh Ḥammānī, qui présidait encore le Conseil supérieur islamique, explique à Aḥmad Qaṣība qu'il avait envoyé un premier

⁷² AL-NAʿĪMĪ Bulqāsim, « *al-Ṣayḥ Naʿīm al-Naʿīmī fī dīmmat allāh* (Le cheikh Naʿīm al-Naʿīmī est retourné à Dieu) », *al-Aṣāla*, n° 16, octobre 1973, p. 39.

⁷³ AL-NAʿĪMĪ Bulqāsim, « *al-Ṣayḥ Naʿīm al-Naʿīmī fī dīmmat allāh*, » pp. 39-49.

⁷⁴ Lettre manuscrite du cheikh Ḥammānī au cheikh Aḥmad Qaṣība, en arabe, datée du 20 juillet 1987. Mise en ligne le 19 mai 2012 sur le blog www.sidielhadjaissa.com. Url : <http://www.sidielhadjaissa.com/article-copie-de-lettre-du-cheikh-hamani-au-cheikh-ahmed-keciba-105452121.html> Consulté le 5 août 2016.

hommage au journal national *al-Ša‘b*, avant de prendre connaissance de celui que Aḥmad Qaṣība avait lui-même rédigé, et il l’informe qu’il a pris l’initiative de reprendre les deux articles pour en écrire un plus étoffé, avec des témoignages d’étudiants du cheikh à Laghouat. Et qu’il l’a soumis au quotidien régional *al-Naṣr* à Constantine. Si le cheikh Ḥammānī a proposé l’article à Constantine, c’est, dit-il, parce que *al-Ša‘b* n’était pas intéressé par l’article plus long.

Cet échange atteste trois choses. La première est le maintien des liens entre les anciens membres de l’AOMA pourtant éloignés géographiquement, puisque le cheikh Ḥammānī habite Alger et le cheikh Qaṣība Laghouat. La volonté de témoigner de l’importance de leur défunt collègue est un second signe de ce que représentait pour eux l’Association des Oulémas et du besoin d’en honorer les membres. Enfin, on y sent le faible intérêt de la presse nationale pour l’hommage à un cheikh de l’AOMA qui fit sa carrière à Laghouat au sein du Ministère des Affaires religieuses après l’indépendance. Un petit mot ajouté à la main en fin de courrier signale toutefois la parution du premier article dans *al-Ša‘b*, et l’attente de la publication du second.

Devant la mort, les conflits sont laissés de côté, les rivalités aussi. La réactivation symbolique de l’Association des Oulémas passait ainsi par des événements qui réunissaient ses anciens membres autour de la mémoire d’une personne. La publication des mémoires d’acteurs de premier plan de l’AOMA dans les années 1970-1980 fut cependant l’occasion pour eux de faire communauté, d’une façon apparemment moins évidente : par la polémique.

Polémiques entre anciens membres : faire communauté

Cette histoire chronologique des intellectuels est moins une histoire des personnes, des idées, des œuvres – mais c’est aussi tout cela – que le récit de leurs affrontements, de leurs amitiés ou leurs haines. C’est un livre d’action décrivant les empoignades non pas de vieux sages rassis, embaumés par nos manuels, mais de jeunes gens fougueux qui se traitent de « Tartuffe moisi » et font le coup de poing.⁷⁵

⁷⁵ WINOCK Michel, *Le siècle des intellectuels*, Paris, Seuil, 1997, 695 p. (quatrième de couverture)

À l'instar de Michel Winock lorsqu'il s'intéressait aux intellectuels français du XX^{ème} siècle, notre étude des Oulémas sur le temps long entend accorder une place aux débats qui les animèrent, non seulement comme un groupe face à d'autres, mais aussi au sein même du groupe. Il ne s'agit cependant pas de mettre à jour les bassesses ou les jalousies, inhérentes à tout groupe humain, mais plutôt de révéler en quoi ces polémiques qui animèrent les anciens membres de l'AOMA autour des publications des mémoires de certains d'entre eux purent participer paradoxalement d'un élan rassembleur de ceux qui se voulaient les héritiers de l'AOMA. La plus éclatante de ces polémiques fut provoquée par la publication des mémoires de Aḥmad Tawfīq al-Madanī, dont le premier tome qui portait sur les premières années de sa vie, jusqu'en 1925, sortit en 1976.

Réactions aux mémoires de Aḥmad Tawfīq al-Madanī

C'est le deuxième volume des mémoires de Aḥmad Tawfīq al-Madanī, publié en 1977, qui suscita de fortes réactions. Il portait sur la période de la création de l'AOMA (1925) et s'arrêtait en 1954. Un livre de réfutation de ce volume, *al-Taḥrīf wa l-tazyīf fī Ḥayāt kifāḥ lī Aḥmad Tawfīq al-Madanī (Falsification et distorsions dans Une Vie de combat de Aḥmad Tawfīq al-Madanī)*, paru en 1982 et signé par Muḥammad al-Ṭāhir Fuḍalā', reprend les différents arguments qui lui furent opposés. Nous épargnerons à nos lecteurs l'énumération de toutes les erreurs factuelles et les falsifications reprochées à Aḥmad Tawfīq al-Madanī par les personnalités présentes à cette table-ronde, que Muḥammad al-Ṭāhir Fuḍalā' reprit méticuleusement dans son ouvrage de plus de quatre cents pages. Il nous faut cependant revenir plus en détail sur cette table-ronde et ses enjeux.

Aḥmad Tawfīq al-Madanī avait donné une première conférence le 7 décembre 1974 autour de la sortie imminente du premier tome de ses mémoires, qui s'était déroulée sans encombres. Muḥammad al-Ṭāhir Fuḍalā' raconte que, n'étant pas « parmi ses proches » il n'avait alors pas encore lu le livre d'al-Madanī et n'avait pas assisté à la conférence. Né en 1918, homme de théâtre et de radio, Fuḍalā' avait été délégué à la direction des affaires culturelles du Ministère de l'Éducation nationale, puis directeur de la salle de spectacles Ibn Khaldoun à Alger, avant d'être rattaché à la Présidence de la République. Il fut alors nommé par décret présidentiel conservateur de la Bibliothèque nationale, au Palais du gouvernement,

poste qu'il occupa de janvier 1974 à fin 1988, année de son départ en retraite⁷⁶. Il appartenait effectivement à la génération des élèves des premiers membres de l'AOMA et avait ainsi toujours considéré Aḥmad Tawfīq al-Madanī et ses professeurs avec respect et admiration, explique-t-il dans sa réponse aux mémoires d'al-Madanī⁷⁷.

Après la parution du deuxième tome, en revanche, un événement fut organisé à l'initiative d'un groupe d'anciens membres de l'AOMA pour pouvoir discuter des affirmations contenues dans le livre, qui les avaient choqués⁷⁸. Une table-ronde (*nadwa tāriḥiyya*) fut organisée par le Ministère des Affaires religieuses au Centre Culturel Islamique à Alger le 16 avril 1978. L'objectif initial était de mettre en lumière les erreurs et les falsifications contenues dans le livre, mais le Centre Culturel Islamique choisit de donner un titre neutre à la table-ronde, selon Fuḍalā'. L'événement, qui s'insérait dans le cadre de *Yawm al-ilm* (La Journée de la Science, instaurée en 1971) et fut présidée par le Ministre Mawlūd Qāsim Nāyt Bulqāsim, entendait revenir sur l'histoire de la création de l'Association des Oulémas, « en présence de nombreux oulémas qui lui étaient contemporains »⁷⁹.

Muḥammad al-Ṭāhir Fuḍalā', qui avait lu le livre en détail, avait préparé une liste entière de remarques et de critiques à faire à son auteur, et il n'était pas le seul. Cette table-ronde fut l'occasion d'affrontements entre l'auteur de *Ḥayāt Kifāḥ* et les anciens de l'AOMA, dont *El Moudjahid* relevait quelques jours plus tard le « caractère passionné »⁸⁰. Si l'enjeu énoncé d'une telle rencontre était de rétablir la vérité sur le rôle des uns et des autres, il s'opérait plus largement par ces échanges, parfois vifs, une entreprise de revivification de la mémoire de l'AOMA, soutenue par le Ministère des Affaires religieuses. Dans un autre article d'*El Moudjahid*, consacré à une conférence du cheikh Muḥammad al-Ṣāliḥ Ramaḍān sur Ibn

⁷⁶ FUDALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a'lām al-iṣlāḥ fī l-Ġazā'ir*, vol. 2, p. 174.

⁷⁷ FUDALĀ' Muḥammad al-Ṭāhir, *al-Taḥrīf wa l-tazyīf fī Ḥayāt kifāḥ lī Aḥmad Tawfīq al-Madanī (Falsification et distorsions dans Une Vie de combat d'Aḥmad Tawfīq al-Madanī)*, Constantine, Dār al-Ba'ṭ, 1982, p. 26.

⁷⁸ Muḥammad al-Ṣāliḥ Ramaḍān, qui dirigea Dār al-Ḥadīṭ à Tlemcen et fut inspecteur de l'Association, en faisait partie. Sa famille détient un manuscrit où il rectifiait les exagérations d'al-Madanī sur son rôle dans l'AOMA. HADDAB Mustapha, « Mohammed Salah Ramadhan, figure exemplaire du réformisme musulman algérien ? », *Insaniyat*, n° 54, octobre-décembre 2011, pp. 147-163.

⁷⁹ Carton d'invitation à la table-ronde, reproduit par FUDALĀ' Muḥammad al-Ṭāhir, *al-Taḥrīf wa l-tazyīf*, p. 29.

⁸⁰ R. C., « Table Ronde, à l'occasion de la journée de la connaissance (Youm El Ilm) : Naissance de l'Association des Oulema d'Algérie », *El Moudjahid*, 19 avril 1978, p. 7.

Bādīs qui s'était tenue le lendemain de la table-ronde, toujours dans le cadre de *Yawm al-'ilm* (Le Jour de la Science), le journaliste revenait rapidement sur l'événement du 16 avril, pour expliquer que dans les deux cas, les débats avaient été passionnés dans la salle :

Largement documentées, présentant des points de vue critiques amplement argumentés ou bien s'en tenant à des esquisses sans profondeur émaillées de redites de clichés et de « bonnes intentions », d'inégale valeur donc, ces interventions auront eu pourtant au même titre les unes que les autres, le mérite de l'évocation, de la remise en mémoire de ce que fut l'œuvre des Oulémas.⁸¹

Outre les anciens de l'AOMA, de nombreux jeunes assistèrent, debout pour la plupart à cause de l'affluence, à cette table-ronde dans une salle bondée⁸². Le fait que ce débat se déroule devant de nombreux jeunes en accentua évidemment les enjeux. Ces enjeux n'étaient pas seulement liés à des temps révolus, des querelles entre anciens membres de l'AOMA, dans un entre-soi vieillissant. C'était l'histoire nationale transmise aux générations futures, et le rôle des Oulémas dans cette histoire, que la table-ronde devait éclairer. Les anciens de l'AOMA se firent ainsi un point d'honneur à répondre à Aḥmad Tawfīq al-Madanī devant ce public naïf, qui ne connaissait certainement de l'AOMA que ce qu'ils en avaient lu dans leurs manuels scolaires, dont beaucoup avaient été rédigés par ses anciens membres, ou imprégnés de leur discours, comme nous l'avons vu⁸³.

Selon le compte rendu de R. C. dans *El Moudjahid*, l'intervention de Aḥmad Tawfīq al-Madanī aurait été suivie d'une intervention virulente du cheikh Aḥmad Ḥammānī :

M. Ahmed Hamani qui conteste la presque totalité de l'œuvre de Tewfik El Madani s'élève notamment contre l'image qu'il qualifie de « messianique » que confère son compatriote à sa propre personne et à « l'Association des Oulémas d'Algérie ».⁸⁴

Parmi les critiques que le cheikh Ḥammānī adressa à Aḥmad Tawfīq al-Madanī figuraient en bonne place l'histoire de la création même de l'Association, que celui-ci s'attribuait dans ses

⁸¹ MOULOUD A. A., « Ben Badis, commentateur du Qoran », », *El Moudjahid*, 20 avril 1978, p. 7.

⁸² FUḌALĀ' Muḥammad al-Tāhir, *al-Tahrīf wa l-tazyīf*, p. 26.

R. C., « Table Ronde, à l'occasion de la journée de la connaissance (Youm El Ilm) : Naissance de l'Association des Oulema d'Algérie », *El Moudjahid*, 19 avril 1978, p. 7.

⁸³ Voir chapitre 8.

⁸⁴ R. C., « Table Ronde, à l'occasion de la journée de la connaissance (Youm El Ilm) : Naissance de l'Association des Oulema d'Algérie », *El Moudjahid*, 19 avril 1978, p. 7.

mémoires⁸⁵. Aḥmad Tawfīq al-Madanī lui répondit en citant un article d'al-*Baṣā'ir* datant de 1955, écrit par Ḥamza Būkūša, dont on a vu qu'il avait toujours été l'un de ses proches.

C'est l'occasion pour nous de s'arrêter sur ces relations personnelles au sein de l'AOMA, telles qu'elles transparaissent dans les récits de cet événement. Sollicité par Fuḍalā' à propos d'une des nombreuses allégations du livre *Ḥayāt Kifāh* qu'il tentait de rectifier, Ḥamza Būkūša produisit après la table-ronde un écrit de plusieurs pages, reproduit dans *al-Taḥrīf wa l-tazyīf* pour en donner sa version des faits. L'ampleur prise par ce conflit autour des mémoires d'al-Madanī l'obligea certainement à prendre position, sans sortir, dans l'extrait cité par Fuḍalā', de remarques purement factuelles. Le troisième intervenant de la table-ronde, al-'Abbās Ibn al-Šayḥ al-Ḥusayn nous donne également des éléments sur ce sujet puisqu'il dit qu'il n'avait connu réellement al-Madanī « qu'en 1955 alors qu'ils partaient tous les deux au Caire en tant que membres de la direction de l'Association des Oulémas d'Algérie ». Le journaliste affirmait dans son compte rendu que le cheikh al-'Abbās avait pris la « défense » de l'auteur de *Ḥayāt Kifāh*, ce que celui-ci nia dans un droit de réponse paru le 27 avril 1978. Le témoignage du cheikh al-'Abbās tel que rapporté par le journaliste dans son compte rendu met cependant à jour la teneur des relations personnelles entre les anciens membres de l'AOMA, qui étaient plus ou moins proches en fonction des contextes. Si al-'Abbās Ibn al-Šayḥ al-Ḥusayn et Aḥmad Tawfīq al-Madanī avaient participé ensemble à des réunions du Comité directeur de l'AOMA entre 1951 et 1955, c'est donc le séjour au Caire qui avait permis aux deux hommes de se connaître réellement.

Ces remarques anodines, sur deux hommes qui se rapprochent au cours d'un séjour commun à l'étranger ou d'un voyage de longues heures ensemble, sans que cela ait forcément de conséquences par la suite, sont des éléments qui permettent de donner corps à leur histoire. Les amitiés, les inimitiés également, avaient suivi leur cours depuis les années 1950. Certains s'étaient perdus de vue et se retrouvaient à l'occasion de la table-ronde, d'autres avaient conjointement organisé cette table-ronde, née de leurs échanges sur la lecture de l'ouvrage de Aḥmad Tawfīq al-Madanī. On ne peut donc pas parler en 1978 d'un groupe soudé et figé des anciens de l'AOMA mais l'existence d'un réseau social lié à l'Association autour d'un vécu commun est indéniable.

⁸⁵ AL-MADANĪ Aḥmad Tawfīq, *Ḥayāt kifāh*, vol. 2, p. 172.

Voir notre chapitre 2.

Si Muḥammad al-Ṭāhir Fuḍalā' était en première ligne de la fronde contre Aḥmad Tawfīq al-Madanī, il le fut aussi lors de la publication d'un article par Abū l-Qāsim Sa'dallāh en 1980, qui rappelait et prouvait la formation soufie de 'Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs.

Sa'dallāh à contre-courant

Suscitant d'autres débats, sans aller ici jusqu'à parler de polémiques, la parole de l'historien Abū l-Qāsim Sa'dallāh put provoquer quelques réactions de la part de ceux qui s'étaient fait les chantres de l'AOMA. Nous avons vu plus tôt que Sa'dallāh avait publié en 1978 un article consacré à la « crise de 1954 », qui soulignait, à la faveur de l'édition d'une archive inédite (un compte rendu de réunion du Comité directeur de l'AOMA en septembre 1954), les dissensions internes à la direction de l'AOMA. Venant d'un historien proche de membres de l'AOMA, une telle démarche pouvait surprendre puisqu'elle venait briser l'unanimité qui entourait l'histoire de l'Association. Il publia cet article qui met en lumière des querelles de personne et des enjeux de pouvoir au sein de l'AOMA six ans avant que Muḥammad al-Mīlī n'évoque, lors du colloque du FLN évoqué plus haut, les conflits qui avaient cours à la tête de l'AOMA lorsque survint la guerre d'indépendance.

À contre courant, Sa'dallāh l'était davantage encore lorsqu'il publia en 1980 un article dans la *Revue d'histoire maghrébine*, revue publiée à Tunis par l'historien 'Abd al-Ġalīl al-Tamīmī, intitulé « *Murāsila ġarība bayna Ibn Bādīs wa aḥad 'ulamā' sūf* (L'étrange correspondance entre Ibn Badis et un ouléma du Souf) »⁸⁶. Il y présentait une source inédite, une correspondance du cheikh Ibn Bādīs retrouvée dans les archives d'un 'ālim du Souf, le cheikh al-Ṭāhir al-'Ubaydī. Ce cheikh était un fonctionnaire du culte, de la confrérie al-'Azūziyya rattachée à la Raḥmāniyya, que Ibn Bādīs avait connu à la Zaytūna selon Sa'dallāh. Le contenu des lettres évoquées, écrites par Ibn Bādīs entre 1917 et 1919, avait de quoi surprendre ceux qui n'avaient connu de lui que le discours officiel depuis l'indépendance : le leader d'un mouvement réformiste moderne, qui avait combattu toute sa vie les pratiques

⁸⁶ SA'DALLĀH Abū l-Qāsim, « *Murāsila ġarība bayna Ibn Bādīs wa aḥad 'ulamā' sūf* » (L'étrange correspondance entre Ibn Badis et un ouléma du Souf), *Revue d'histoire maghrébine*, n° 19-20, 1980, pp. 255-263.

hétérodoxes comme le culte des saints en Algérie. L'article de Sa'dallāh entrait immédiatement dans le vif du sujet :

Il n'est pas courant d'entendre que Ben Badis était parmi les visiteurs des mausolées de saints (*zuwwār aḍriḥat al-awliyā' wa l-ṣāliḥīn*), ceux qui écrivent des figures de style (*kuttāb al-muḥassanāt al-badī'iyya*) et qui font des tournées dans toute l'Algérie avant les années 1920. Mais le document présenté dans cet article atteste qu'il faisait tout cela.

Le document trouvé par l'historien témoigne d'une tournée entreprise par le cheikh Ibn Bādīs aux mausolées des saints de Tlemcen et d'Alger, dont il faisait le récit au cheikh al-Ṭāhir al-'Ubaydī. Sa'dallāh précise que Ibn Bādīs ne parle dans ses lettres que des saints morts, mais il se demande ce qu'il en était des saints vivants et s'il leur accordait la même importance. Il rappelle que Ibn Bādīs fut formé par un cheikh de la Raḥmāniyya, Muṣṭafā Bāṣṭarzi⁸⁷. Cet article était ainsi l'un des premiers à fissurer l'image lisse du cheikh combattant pour l'orthodoxie réformiste, qui avait été construite après la mort d'Ibn Bādīs. Il réintroduisait ainsi le côté humain du personnage, avec ses doutes et ses revirements, sa complexité et l'historicisait. Indirectement, il posait aussi le rôle fondamental du soufisme dans la naissance et l'essor du réformisme musulman, un rôle bien attesté en Syrie et en Égypte et que l'on retrouve dans l'itinéraire du cheikh salafiste Taqī al-Dīn al-Hilālī, d'abord soufi tidjānī⁸⁸.

Cette publication perturba profondément le cheikh Muḥammad al-Ṭāhir Fuḍalā', déjà en première ligne pour contester la vision de l'histoire de l'AOMA par al-Madanī en 1976. Il envoya aussitôt un article en réponse à Sa'dallāh, daté d'octobre 1980 et paru en avril 1981 dans la même revue, intitulé « *al-Imām 'Abd-al-Ḥamīd Ibn Bādīs lam yakun ṣūfiyyan wa lā turuqiyyan...* » (« L'imam 'Abd-al-Ḥamīd Ibn Bādīs n'était ni soufi ni adepte des confréries »)⁸⁹. Il s'y offusquait des insinuations de l'historien, « qui a produit des travaux importants mais ne devrait pas parler de ce qu'il ne connaît pas ». Les rumeurs attribuant des pratiques soufies au cheikh étaient nées, selon Muḥammad al-Ṭāhir Fuḍalā', au moment de la brouille entre Ibn Bādīs et al-'Uqbī en 1938 :

⁸⁷ Nous avons évoqué sa préface à l'édition de *la Manzūma raḥmāniyya* dans notre chapitre 2.

⁸⁸ LAUZIÈRE Henri, *The Making of Salafism*.

⁸⁹ FUDALĀ Muḥammad al-Ṭāhir, « *al-imām 'Abd-al-Ḥamīd Ibn Bādīs lam yakun ṣūfiyyan wa lā turuqiyyan...* » (« L'imam 'Abd-al-Ḥamīd Ibn Bādīs n'était ni soufi ni confrérique »), *Revue d'histoire maghrébine*, n°21, 22 avril 1981, pp. 157-160.

Ceux qui veulent ternir l'image d'Ibn Bādīs disent qu'il aurait participé, avec les chefs de confréries, au voyage de Constantine vers Alger pour visiter Sīdī Muḥammad Ibn 'Abd-al-Raḥmān dans le quartier de Belcourt. Un des membres de la confrérie Raḥmāniyya l'a attesté, mais on sait qu'ils falsifient la religion et trompent les musulmans.⁹⁰

Selon Fuḍalā', le Comité directeur avait interrogé à l'époque le cheikh sur ces rumeurs, auxquelles il répondit qu'il avait effectivement assisté à des réunions soufies et des *zarda-s* (les repas sur les tombes) afin de « les convaincre de la vraie direction, leur enseigner les bons enseignements ». Muḥammad al-Ṭāhir Fuḍalā' fait ainsi de la tournée de visite aux saints présentée par Sa'dallāh une tournée de propagande et de rencontres avec les oulémas en vue de la future Association des Oulémas, dans une totale abstraction du foyer culturel et religieux dans lequel Ibn Bādīs avait grandi et dont il ne s'était détaché que progressivement au fil des années 1920.

Les enjeux autour d'un personnage de la stature d'Ibn Bādīs sont majeurs, on en voit encore aujourd'hui les traces dans la société algérienne. Nous avons évoqué dans le chapitre qui lui est consacré le mythe et la sanctification dont il avait lui-même fait l'objet après sa mort. Le voir décrit en adepte du culte des saints est de l'ordre de l'impensable pour des savants qui l'avaient suivi dans les années 1930, au moment des vives altercations entre confréries et *iṣlāḥ* sur fond d'enjeux politiques liés à la colonisation. À une époque où les confréries étaient utilisées par l'Administration coloniale pour contrôler les populations d'un point de vue religieux et social, le positionnement des réformistes, favorables à l'indépendance du culte, était politique. Revenir sur l'image esthétisée par la presse et les biographies du cheikh Ibn Bādīs dans les années 1980, alors que reprenaient les polémiques autour des pratiques soufies jugées hétérodoxes par réaction à la montée du courant islamiste, ne pouvait se faire sans s'exposer à la colère de ceux qui s'étaient donné la mission de préserver l'héritage d'Ibn Bādīs.

⁹⁰ FUDALĀ' Muḥammad al-Ṭāhir, « *al-imām 'Abd-al-Ḥamīd Ibn Bādīs lam yakun ṣūfiyyan wa lā turuqiyyan...* », pp. 157-160.

Les polémiques : un « pli » qui réunit les anciens cadres de l'Association des Oulémas

Au-delà des polémiques, il importe de questionner ce que ces sources produisent, à quoi elles servent ou ce qu'elles servent, avec le recul. Ainsi, avec Isabelle Grangaud et Simona Cerruti, nous estimons que ces sources « sont des "mises en contexte", de thèmes ou de problèmes, qui demandent à être décryptées dans leur capacité à qualifier l'objet qu'elles mettent ainsi en scène »⁹¹. Le fait d'intervenir, de ne laisser passer aucune erreur factuelle, comme l'a fait systématiquement Muḥammad al-Ṭāhir Fuḍalā', doit nous interroger sur le sens de ces débats. Il ne s'agissait visiblement pas uniquement de se mettre en scène et d'affirmer sa proximité concurrentielle avec le cheikh Ibn Bādīs ou le cheikh al-Ibrāhīmī, même si c'en était l'un des enjeux. Ce qui transparait dans tous ces échanges, c'est le sentiment d'appartenance à un même groupe, la volonté de faire communauté.

Tout comme Natalya Vince voit dans les controverses qui enflamment régulièrement les médias algériens sur la guerre d'indépendance – le débat des « vrais » et des « faux » moudjahidine⁹² – une façon de faire société, de partager des références communes bien qu'opposées⁹³, c'est ce processus de séparation-connexion, qu'implique la notion deleuzienne de « pli » ou de forme pliée, introduite en ouverture de ce travail⁹⁴, qu'on retrouve dans les années soixante-dix, quatre-vingt. Ce qui sépare les anciens membres, dans des polémiques parfois violentes, comme celle qui opposa Muḥammad al-Ṭāhir Fuḍalā' à Aḥmad Tawfīq al-Madanī par ouvrages interposés, les rassemble aussi dans une appartenance commune à l'Association et à son histoire. C'est en pliant et dépliant cette histoire que les acteurs peuvent s'y insérer, modeler leur légitimité dans l'Algérie contemporaine et construire leur présent.

Il n'est évidemment pas anodin que ces publications et ces controverses éclatent dans ces années 1980. Face à une légitimité contestée par les tenants de l'islam politique, il s'agissait pour les anciens de l'AOMA de trouver un positionnement, une cohésion dans la différence, par cette sociabilité entièrement liée au souvenir de cette association qui les

⁹¹ Cf. CERUTTI Simona et GRANGAUD Isabelle, « Sources et mises en contexte. Quelques réflexions autour des conditions de la comparaison », in BRAYARD Florent, *Des contextes en histoire, Actes du Forum du CRH*, 2011, Centre de Recherches Historiques, 2014, pp. 96-97.

⁹² Voir chapitre 6.

⁹³ VINCE Natalya, *Our Fighting Sisters*, p. 246.

⁹⁴ Voir l'introduction.

réunissait, et non plus seulement par l'amitié qui liait les uns aux autres et les activités professionnelles qui en faisaient souvent des collègues. De cette sociabilité réactivée autour de l'association put ainsi naître, en 1991, après l'ouverture démocratique du régime en 1989 qui résulta des émeutes de la jeunesse algérienne d'octobre 1988, une nouvelle association qui reprenait le nom d'Association des Oulémas Musulmans Algériens.

II. L'ouverture à la liberté d'association et au multipartisme après octobre 1988 : reformer l'Association en 1991, objectifs et réalisation

Les années 1980, « période difficile marquée par l'effondrement du projet socialiste algérien, par un effritement progressif du Parti unique, le développement d'une contestation de l'État soit à partir d'une argumentation religieuse, soit au nom d'une revendication de droits »⁹⁵, furent marquées en Algérie par les « événements » d'octobre 1988. En 1988, la dette importante du pays et la baisse du prix du pétrole conduisirent à une politique d'austérité menée par le Président Chadli, qui allait de pair avec les pénuries de produits courants et la montée des prix⁹⁶. Au Maroc (à Casablanca en 1981, Marrakech en 1984) comme en Tunisie (1984), comme cela avait été le cas en Égypte dès 1977, des manifestations populaires furent déclenchées par la hausse du prix des produits de première nécessité. En Algérie, le mécontentement social grondait, avec des grèves sectorielles à répétition. Le 5 octobre 1988 éclatèrent des émeutes de la jeunesse. Elles furent rejointes par les islamistes quelques jours après, pour qui ce fut le moment de lancer un mouvement d'ampleur, malgré les désaccords internes.

2.1 La remise en cause du système FLN et la montée en puissance du mouvement islamiste (1988-1991)

Contrairement au souvenir qui en est resté *a posteriori* à cause de l'évolution politique des années 1990, octobre 1988 fut avant tout un mouvement social, la sortie dans les rues d'une jeunesse désœuvrée qui ne revendiquait rien de précis politiquement sinon le ras-le-bol et la « mal-vie »⁹⁷, que synthétise la formule *a posteriori* d'Ali Dilem, dessinateur de presse qui participa aux émeutes : *al-ḥugra barakāt*⁹⁸.

⁹⁵ GADANT Monique, *Le nationalisme algérien et les femmes*, p. 9.

⁹⁶ STORA Benjamin, *Histoire de l'Algérie après l'indépendance*, Paris, La Découverte, 2004, Chapitre 6.
ROUZEIK Fawzi, « Chronique algérienne », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, année 1988, vol. 27, Paris, Éditions du CNRS, 1990, pp. 575-627.

⁹⁷ BRAHIMI Miloud, « Un immense ratage », in SEMIANE Sid Ahmed, *Octobre, ils parlent*, Alger, Éditions Le Matin, 1998, p. 56.

⁹⁸ DILEM Ali, « Octobre 88 : Plus jamais ça ! », in SEMIANE Sid Ahmed, *Octobre, ils parlent*, Alger, Éditions Le Matin, 1998, p. 41.

Les émeutes d'octobre 1988 : « al-ḥugra barakāt » (la hogra, ça suffit)

C'est le célèbre dessinateur Ali Dilem qui utilisa ce terme en 1998 pour revenir sur les émeutes de 1988 auxquelles il avait participé alors qu'il avait 21 ans. La « hogra » (*al-ḥugra*) signifie littéralement le rabaissement, l'humiliation, la médiocrité. Le terme fait écho à la déclaration de Ben Bella lorsque la Guerre des Sables opposa le Maroc et l'Algérie à la frontière sud en 1963 : « *ḥagrūnā* (ils nous ont humiliés) ! ». La « hogra », terme dont l'usage s'est particulièrement développé dans les années 1990 en Algérie, désigne le sentiment confus de domination par un caste dirigeante privilégiée et injuste, qui maintiendrait consciemment « le peuple » dans un marasme économique, administratif et social⁹⁹. Selon Omar Carlier, entre 1988 et 1992 la *ḥugra* était opposée par les jeunes Algériens au *ḥaqq*, au droit des citoyens (« *ḥaqqī* », mon droit)¹⁰⁰. Pour Ali Dilem, jusqu'à la journée du 10 octobre, « il n'y avait rigoureusement rien de politique » au sens de porter des revendications et de construire un mouvement social. La volonté de casser, de « se venger », naissait d'une situation politique, économique et sociale, qui restait de l'ordre de l'abstrait selon lui¹⁰¹.

À l'été 1988, la situation sociale et économique était dégradée. Le chômage, les pénuries et l'augmentation des prix mettaient de nombreux Algériens en difficulté. Dans le secteur industriel, des grèves qui avaient commencé dès juin 1980 pendant le Congrès du FLN et s'étaient soldées par « l'article 120 » des statuts du FLN, selon lequel tout responsable d'une structure des « organisation de masse » devait être militant du FLN. Cela signifiait la fin de tout syndicalisme indépendant, rattaché à d'autres courants politiques que le FLN¹⁰². À la suite du Printemps berbère de 1980 et de ses exigences de démocratie, plusieurs soubresauts eurent lieu avec les mouvements lycéens et étudiants durement réprimés à Oran

⁹⁹ Voir à ce sujet BLIDI Amel, « La hogra, un mal algérien », *El Watan*, 7 juin 2012, en ligne sur Afrik.com. Url : <http://www.afrik.com/article25861.html> Consulté le 6 août 2016.

¹⁰⁰ CARLIER Omar, « Guerre civile, violence intime et socialisation culturelle », in HANNOYER Jean (dir.), *Guerres civiles. Économies de la violence, dimensions de la civilité*, Paris / Beyrouth, Karthala / CERMOC, 1999, pp. 69-104.

¹⁰¹ DILEM Ali, dans le chapitre « Les enfants d'octobre », in SEMIANE Sid Ahmed, *Octobre, ils parlent*, Alger, Éditions Le Matin, 1998, pp. 38-42.

¹⁰² HANOUNE Louisa, « L'intifadha de la jeunesse algérienne », in SEMIANE Sid Ahmed, *Octobre, ils parlent*, Alger, Éditions Le Matin, 1998, p. 176.

(1982), puis à Constantine et Sétif (1986)¹⁰³. De nouvelles grèves furent lancées en 1988 au Complexe des Véhicules Industriels (CVI) de Rouiba¹⁰⁴, soutenues par le PAGS clandestin. Au même moment, un scandale politico-financier éclata en Algérie. Des détournements de fonds au sein de la Banque Extérieure d'Algérie (BEA) furent constatés, et le propre fils du Président, homme d'affaires, était soupçonné d'en avoir bénéficié¹⁰⁵.

Le ras-le-bol des jeunes – les moins de vingt ans représentaient alors près de 60% de la population¹⁰⁶ – se manifesta dans les rues d'Alger, dès la soirée du 4 octobre 1988, avant de se propager à d'autres villes. Pour Thomas Serres, si cette catégorie de « jeunesse » doit être déconstruite comme toute catégorie politique qui est en réalité soumise à des divisions sociales et géographiques comme le reste de la population, « c'est en opposition à une gérontocratie considérée comme pleine de morgue et responsable de la prédation du bien public, mais aussi à la pénibilité du quotidien, que la "jeunesse" prend tout son sens »¹⁰⁷.

Sans douter de la sincérité de cette jeunesse, toute la question reste encore aujourd'hui de savoir si ces émeutes ont été provoquées, et si oui par qui. La question traverse toutes les interviews réalisées par Sid Ahmed Semiane en 1998, bien qu'il ait affirmé en 2008 dans un entretien avec *El Watan* le regretter :

Ça fait plus de vingt ans que l'on tente de savoir si oui ou non le pouvoir (ou une partie de ce pouvoir luttant contre une autre partie) a manipulé la rue. Encore une fois, le débat est biaisé. Parce que cette interrogation n'est pas la bonne. Même moi, croyant bien faire, je me la suis posée. Mais c'est totalement idiot. Parce que, une fois encore, c'est le pouvoir qui choisit les termes du débat. C'est lui qui donne le la, nous laissant nous engouffrer tête baissée dans une équation inextricable.¹⁰⁸

¹⁰³ BENAMROUCHE Amar, *Grèves et conflits politiques en Algérie*, Paris, Karthala, 2000, p. 127.

¹⁰⁴ BENAMROUCHE Amar, *Grèves et conflits politiques en Algérie*, pp. 127-136.

¹⁰⁵ DJILALI Abdelkrim, « Les dix jours qui ébranlèrent l'Algérie », in SEMIANE Sid Ahmed, *Octobre, ils parlent*, Alger, Éditions Le Matin, 1998, pp. 13-16.

¹⁰⁶ BURGAT François, *L'islamisme au Maghreb*, p. 314.

¹⁰⁷ SERRES Thomas, « La "jeunesse algérienne" en lutte. Du rôle politique conflictuel d'une catégorie sociale hétérogène », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 134, décembre 2013, pp. 213-230.

¹⁰⁸ BENFODIL Mustapha, « Sid-Ahmed Semiane, chroniqueur, auteur de *Octobre, ils parlent* : "Ceux qui ont fait la dictature ne peuvent pas faire la démocratie" » *El Watan*, 5 octobre 2008. Reproduit en ligne par Algeria Watch. Url : http://www.algeria-watch.org/fr/article/hist/88/sas_itv.htm Consulté le 6 août 2016.

Les conflits au sein du FLN étaient connus, entre une tendance réformatrice, emmenée par le Président Chadli Bendjedid, et une tendance conservatrice, qui ne souhaitait pas la politique de libéralisation économique et d'ouverture démocratique défendue par les premiers. Le Président avait fait le 19 septembre un discours très offensif à ce sujet :

Nous ne sommes pas aujourd'hui pessimistes quant à la situation, mais je rappelle qu'il existe certains éléments dans l'appareil qui entretiennent le doute. Que celui qui est incapable d'accomplir son devoir ait le courage de reconnaître son incapacité, car nul n'est indispensable.

[...]

Parmi les insuffisances, nous constatons que certains comportements sont franchement irresponsables. L'intérêt personnel prévaut sur l'intérêt général et national d'où la propagation de rumeurs sur la dévalorisation du dinar.¹⁰⁹

La division, si elle avait toujours été présente au sein du FLN, n'avait jusque là pas été portée sur le devant de la scène. Le pas était franchi. Les stratégies des uns et des autres auraient ainsi pu bénéficier de ces émeutes populaires.

Les rumeurs d'une grève générale le 5 octobre qui se propagèrent dans les semaines qui précédaient les faits, accréditèrent la thèse d'une manipulation. Louisa Hanoune, militante de l'Organisation Socialiste des Travailleurs (OST) et syndicaliste à l'aéroport d'Alger et qui est aujourd'hui la célèbre chef du Parti des Travailleurs algériens, raconte que les militants trouvèrent dans leurs boîtes aux lettres des tracts anonymes pour appeler à une grève générale. C'était « mauvais signe » pour les militants de l'OST¹¹⁰. Des militants du PAGS furent effectivement arrêtés « préventivement » dès le 4 octobre 1988, et alors que le PAGS avait déjà appelé à la fin de la grève à Rouiba.

À partir du 7 octobre, face à l'ampleur des émeutes (manifestations, attaques de bâtiments publics, pillages), des responsables locaux du FLN firent appel aux imams des

¹⁰⁹GHRISS Mohamed, « Le 19 septembre 1988. Le jour où Chadli... », *Le Quotidien d'Oran*, 19 septembre 2009. En ligne sur *Algérie360*. Url : <http://www.algerie360.com/algerie/le-19-septembre-1988-le-jour-ou-chadli/> Consulté le 6 août 2016.

¹¹⁰HANOUNE Louisa, « L'intifadha de la jeunesse algérienne », in SEMIANE Sid Ahmed, *Octobre, ils parlent*, Alger, Éditions Le Matin, 1998, p. 177.

quartiers touchés par la révolte, les « imams d'État », pour tenter de ramener le calme¹¹¹. Certains imams des mosquées libres, quant à eux, organisèrent un mouvement qui s'affirma rapidement comme la structuration renforcée de l'islam politique.

La structuration du mouvement islamiste dans le sillage des émeutes

En octobre 1988, les différentes tendances de l'islam politique campaient encore sur des positions diverses quant au calendrier et aux modalités d'un passage à l'action politique en Algérie. Le 6 octobre, le cheikh Saḥnūn signa une déclaration rédigée à la mosquée Dār al-Arḳām à Alger, qui fut distribué à Bab El-Oued et Belcourt, sans grand impact¹¹². Le communiqué déplorait une « situation générale dégradée par la faute d'une politique de prestige, de luxe et de gaspillage au détriment des intérêts suprêmes du peuple », condamnait la répression et préconisait « le retour à l'islam comme charia et méthodologie après l'échec des régimes corrupteurs »¹¹³.

Dès le 8 octobre, la situation s'aggrava avec des tirs de l'armée sur la foule des jeunes qui ont pris la rue. Dans les mosquées libres circula alors le 9 octobre l'appel à un rassemblement à la sortie des mosquées le lendemain, 10 octobre 1988. Cet appel est attribué à Ali Benhadj ('Alī Ibn Ḥāğğ ; né en 1956)¹¹⁴. Il aurait été soutenu par Abbasi Madani¹¹⁵. Pour sa part, le cheikh Saḥnūn se démarqua catégoriquement de cet appel :

Devant l'évolution des événements récents au cours desquels du sang a coulé, des maisons ont été détruites, des biens ont été volés, moi, SAHNOUN Ahmed officiant à la mosquée Dar El Arkam ainsi que l'ensemble des Douâtes [*al-du'āt*, les prédicateurs], estimons de notre devoir de déchirer le mur du silence, pour dire à la nation [*al-umma*] ce qui suit :

¹¹¹ AÏT-AOUDIA Myriam, *L'expérience démocratique en Algérie (1988-1992)*, Paris, Presses de Sciences Po, 2015, p. 38.

¹¹² KHELLADI Aïssa, *Les islamistes algériens face au pouvoir*, Alger, Éditions Alfa, 1992, p. 94.

¹¹³ KHELLADI Aïssa, *Les islamistes algériens face au pouvoir*, p. 94.

Documents publiés dans la revue de M. Brahami, *al-Taḍkīr*, n° 9, octobre 1990, et mis en ligne par ce dernier avec son article témoignage déjà cité. BRAHAMI Mostafa, « Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions », mars 2004, en ligne sur le site internet *Algeria Watch*.

Url : http://www.algeria-watch.org/fr/article/analyse/brahami_sahnoun.htm Consulté le 3 avril 2016.

¹¹⁴ AÏT-AOUDIA Myriam, *L'expérience démocratique en Algérie (1988-1992)*, p. 38.

¹¹⁵ KHELLADI Aïssa, *Les islamistes algériens face au pouvoir*, p. 95.

1/ La décision inconséquente [*al-murtağal*] de provoquer une marche sans tenir compte des effets négatifs qu'elle aura sur la Daawa islamique en général, n'a pas eu l'aval de l'ensemble de ceux qui sont concernés par elles et qui jouissent de la confiance de la Oumma.

2/ Il faut que cette marche soit annulée aujourd'hui, immédiatement ; et celui qui persiste à répondre à un appel décidé par un seul homme, de façon unilatérale [*infirādiyya*], aura brisé le consensus [*iğmā'*] de la Oumma et des Douâtes et subira les conséquences qui en découleront devant Dieu et devant la Oumma.

3/ Nous appelons nos enfants et nos frères à davantage de calme et de maîtrise de soi, en ces moments délicats, et tout le bien est de marcher dans le sens de la Oumma, conformément au hadith « la main de Dieu est avec l'ensemble ». ¹¹⁶

Le discours du cheikh se distingue par l'appel au calme au nom de l'islam mais aussi par la mise à l'index de celui qui va seul à l'encontre du consensus. On retrouve ici les principes d'unité, de collégialité propres aux oulémas musulmans sunnites. La position de conseiller, qui commente la politique sans y prendre part soi-même, est similaire à celle de Sulṭānī avant lui. Saḥnūn cherchait en octobre 1988 à affirmer le besoin d'un État islamique et à convaincre le pouvoir lui-même. L'imam ne pouvait qu'accompagner l'évolution du régime, il ne pouvait pas être à l'initiative d'un mouvement révolutionnaire selon sa conception. Si l'effet de génération joue dans la radicalité de Benhadj, lui-même trentenaire, par rapport à la sagesse affichée de Saḥnūn, alors octogénaire, il faut aussi prendre en compte le rôle de l'État dans cette attitude.

Selon le chef des renseignements extérieurs algériens en poste en octobre 1988, le cheikh Saḥnūn était en effet en relation avec le Ministre des Affaires religieuses, Bū'allām Bāqī, qui assurait le relais avec la Présidence. Il y a fort à penser que ce qui reliait le Ministre des Affaires religieuses et un vieil imam prédicateur de mosquée libre, donc hors du contrôle du Ministère, était leur appartenance commune à l'Association des Oulémas dans les années 1950. Le cheikh Saḥnūn avait dès cette époque une aura de savant expérimenté et de modèle

¹¹⁶ Version française par KHELLADI Aïssa, *Les islamistes algériens face au pouvoir*, p. 95.

Version arabe : Documents publiés dans la revue de M. Brahami, *al-Taḍkīr*, n° 9, octobre 1990, et mis en ligne par ce dernier avec son article témoignage déjà cité. BRAHAMI Mostafa, « Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions », mars 2004.

moral dans les milieux islamistes. Les émeutes de 1988 favorisèrent la fédération des différents mouvements islamistes en lien les uns avec les autres. L'État chercha donc les premiers jours à utiliser le cheikh Saḥnūn pour communiquer avec les leaders islamistes contestataires. En passant par les imams, le Président Chadli Bendjedid « pensait agir en bon père de famille » estime un responsable de la sécurité¹¹⁷. Il avait sous-estimé la situation. Les événements du 10 octobre bouleversèrent cette configuration, avec la mort de dizaines de manifestants islamistes sur le chemin du retour, après que le rassemblement eut finalement eu lieu à la Place du 1^{er} Mai à Alger.

Dans un premier temps, devant le rassemblement qui se formait malgré les contre-ordres, le cheikh Saḥnūn, accompagné d'autres représentants comme Mohamed Saïd (Muḥammad Sa'īd ; 1945-1995), de son vrai nom Lounis Belkacem (Lūnis Bulqāsim), un enseignant de l'Institut islamique de l'Université d'Alger qui se réclamait de Malek Bennabi, et Mohamed Bouslimani (Muḥammad Būsīmānī ; m. 1994), un proche de Maḥfūz Naḥnāh, se rendit sur place pour appeler à la dispersion. C'est sur le chemin du retour, après que Ali Benhadj ait lui-même demandé aux 20 000 manifestants – soit deux fois plus de participants qu'aux obsèques de Sulṭānī quatre ans auparavant – de rentrer chez eux, que l'armée tira sur la foule, peut-être à cause d'un coup de feu tiré du cortège¹¹⁸. Plusieurs dizaines de manifestants furent tués par l'armée qui assurait le maintien de l'ordre dans Alger, en raison de l'état de siège décrété le 6 octobre. La police était quasi absente, fait que le Ministre de l'Intérieur de l'époque expliqua à Sid Ahmed Semiane par la faiblesse structurelle de la police algérienne, nullement formée au maintien de l'ordre, et par le fait que les commissariats avaient été les premiers attaqués par les jeunes¹¹⁹. Le cheikh Saḥnūn fit transmettre au Président une plainte et une condamnation par écrit des événements, tenant Chadli Bendjedid pour responsable des morts et demandant une enquête¹²⁰.

¹¹⁷ AYAT Lakehal, « On sait qui a mis le feu aux poudres », in SEMIANE Sid Ahmed, *Octobre, ils parlent*, Éditions Le Matin, 1998, pp 127-134.

¹¹⁸ KHELLADI Aïssa, *Les islamistes algériens face au pouvoir*, p. 96.

¹¹⁹ KHEDIRI El Hadi, « Le syndrome de la capitale », in SEMIANE Sid Ahmed, *Octobre, ils parlent*, Éditions Le Matin, Alger 1998, pp. 97-110.

¹²⁰ Documents publiés dans la revue de M. Brahami, *al-Taḍkīr*, n° 9, octobre 1990, et mis en ligne par ce dernier avec son article témoignage déjà cité. BRAHAMI Mostafa, « Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions », mars 2004.

Les émeutes se calmèrent après le discours du Président Chadli Bendjedid le 10 octobre 1988 au soir. Celui-ci y annonçait une série de mesures en faveur de l'ouverture démocratique et de la libéralisation économique. La tension resta toutefois forte, notamment après les révélations sur la torture qu'un Comité national contre la torture, composé d'universitaires algérois, avait mises à jour dès le 17 octobre 1988¹²¹. Le 28 octobre, le cheikh Saḥnūn à son tour, signait avec son groupe un communiqué pour demander des comptes sur la torture généralisée¹²². Ces démarches passèrent au second plan devant l'ampleur des réformes avancées par le régime, mais elles montrent l'accélération des fractures que causa la violence déployée.

2.2 L'ouverture du champ politique : une occasion à saisir pour les anciens membres de l'AOMA

Lors du discours du 10 octobre 1988, le gouvernement annonça des mesures qui étaient « en réalité bricolées et improvisées »¹²³. Le courant réformateur du FLN avait la volonté d'imposer des réformes structurelles économiques et sociales, sans en avoir encore arrêté les contours en octobre 1988. Les émeutes accélérèrent le processus. Quelques jours après, un nouveau projet de Constitution était à l'étude.

Les réformes politiques de Chadli Bendjedid après octobre 1988

Dès octobre 1988, dix-huit personnalités du FLN qui n'étaient plus au centre du parti mais restaient influentes, parmi lesquelles 'Abd al-'Azīz Būtaflīqa (Abdelaziz Bouteflika ; né en 1937), proche de Boumediène et al-Sa'īd Muḥammadī (Mohammedi Said ; 1912-1994), de

¹²¹ BENMALEK Anouar, *Chroniques de l'Algérie amère*, p. 118-122.

¹²² Documents publiés dans la revue de M. Brahami, *al-Taḍkīr*, n° 9, octobre 1990, et mis en ligne par ce dernier avec son article témoignage déjà cité. BRAHAMI Mostafa, « Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions », mars 2004.

¹²³ AÏT-AOUDIA Myriam, *L'expérience démocratique en Algérie (1988-1992)*, p. 67.

l'aile islamique du FLN, signèrent une tribune dans *Horizons*, pour demander « l'instauration d'une vie démocratique permettant aux citoyens algériens de choisir librement leurs représentants »¹²⁴. Les mesures prises en novembre annonçaient effectivement, quoique confusément¹²⁵, l'ouverture du champ politique algérien. Le 3 novembre 1988, un référendum fut organisé pour faire valider par le peuple la modification envisagée de la Constitution. Celle-ci comportait deux axes principaux, présentés par le politiste Arun Kapil comme suit :

Les révisions soumises au référendum du 3 novembre concernaient deux domaines. Le premier impliquait la séparation des fonctions de Président de la Nation de celles de Président du Parti. Le second valorisait le statut du Premier Ministre, maintenant désigné pour la première fois comme Chef du Gouvernement et qui était, entre autres, chargé du choix des membres du gouvernement, de la rédaction des projets de lois. De plus, le premier ministre avait la responsabilité d'établir le programme du gouvernement - ce qui était une nouveauté - et de le présenter à l'APN - ce qui le rendait désormais responsable.

C'était donc le principe de la séparation entre le FLN et l'État qui était affirmé dans la nouvelle Constitution, qui consacrait aussi la fin de « l'unanimisme » affiché des années précédentes. Dans la lignée, fin novembre 1988, le VI^{ème} Congrès du FLN se déroula dans un contexte tendu. Les projets préparatoires initiaux avaient été mis à l'écart par l'équipe chargée de l'organisation du Congrès, pour proposer de nouveaux textes dans le sens des réformes annoncées par le Président après les émeutes, et dans les tiroirs du camp réformateur depuis 1986¹²⁶.

Ces réformes comportaient la fin de la tutelle du FLN sur les organisations de masse (en fait, l'abrogation de l'article 120), l'admission de candidatures indépendantes dans toutes les instances élues, l'élimination formelle du FLN des affaires de l'État, la démocratisation de la vie interne du parti et la transformation du FLN d'un parti en un front embrassant des tendances multiples et un plus large éventail des forces sociales. Le mouvement d'ensemble consistait à faire évoluer le FLN d'un appareil bureaucratique du pouvoir vers un parti politique au sens plein du terme, organiquement

¹²⁴ KAPIL Arun, traduit en français par B. Clément, « L'évolution du régime autoritaire en Algérie : le 5 octobre et les réformes politiques de 1988-1989 », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, année 1990, vol. 29, Paris, Éditions du CNRS, 1992, pp. 499-534.

¹²⁵ AÏT-AOUDIA Myriam, *L'expérience démocratique en Algérie (1988-1992)*, p.77.

¹²⁶ AÏT-AOUDIA Myriam, *L'expérience démocratique en Algérie (1988-1992)*, p. 77.

relié à la population comme cela n'avait jamais été le cas depuis l'indépendance et non-rattaché à l'appareil de l'État.¹²⁷

Malgré le mécontentement populaire d'octobre, le Président fut ainsi réélu le 22 décembre 1988 avec 81% des suffrages et presque 88% de participation, selon le Ministère de l'Intérieur, ce qui devait lui permettre de mener à bien ces réformes¹²⁸. Dès janvier 1989, la réforme de la Constitution fut enclenchée. Le 4 février, le texte fut rendu public, et soumis au vote avec succès le 23 février 1989. Il fut toutefois ratifié par seulement 73,4 % des votants avec un taux de participation de 78,8 %, ce qui faisait remarquer à Arun Kapil que « le résultat reflétait un niveau élevé de désaccord de la part de l'appareil et de la base du FLN, impuissants cependant, à infléchir le cours des événements » puisque les référendums précédents avaient été ratifiés par au moins 98% des voix¹²⁹.

Les conséquences directes de cette nouvelle Constitution furent la naissance de partis politiques, qui furent agréés entre 1989 et 1990. Pour Lahouari Addi, « la réforme constitutionnelle de février 1989, mettant fin au système de parti unique, a cherché à renouveler le régime à travers un multipartisme contrôlé dans lequel le Front de libération nationale (FLN) deviendrait un parti hégémonique. »¹³⁰ De nombreuses associations « à caractère politique » prirent aussi forme officiellement à ce moment là, dont certaines étaient déjà organisées de fait avant 1988, qu'elles soient de gauche ou de la tendance islamiste.

Naissance du FIS de Madanī 'Abbāsī et de la Rābiṭa islāmiyya du cheikh Saḥnūn en 1989

Dans le mouvement confus de création et d'officialisation des associations et partis politiques qui suivirent les réformes de 1988-1989, rassemblés sous le terme générique d'« association à caractère politique » (ACP), c'est le Rassemblement pour la Culture et la

¹²⁷ KAPIL Arun, « L'évolution du régime autoritaire en Algérie : le 5 octobre et les réformes politiques de 1988-1989 », pp. 499-534.

¹²⁸ KAPIL Arun, « L'évolution du régime autoritaire en Algérie : le 5 octobre et les réformes politiques de 1988-1989 », p. 527.

¹²⁹ KAPIL Arun, « L'évolution du régime autoritaire en Algérie : le 5 octobre et les réformes politiques de 1988-1989 », p. 527.

¹³⁰ ADDI Lahouari, « Les partis politiques en Algérie », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 111-112, mars 2006, pp. 139-162.

Démocratie (RCD), issu du Mouvement Culturel Berbère, qui fut le premier à se déclarer le 9 février 1989¹³¹. D'autres suivirent, comme le Front des Forces Socialistes (FFS) qui est légalisé en décembre 1989. Côté islamiste, tandis que Maḥfūz Naḥnāḥ avait créé dès décembre 1988 l'association « al-Irṣād wa l-iṣlāḥ » qui formalisait son courant proche des Frères musulmans, l'absence de réaction du régime à la création du RCD donna une certaine confiance aux leaders qui avaient émergé des événements d'octobre 1988, bien que la forme du parti ne fût pas évidente au début¹³². C'est un groupe à la tête duquel se trouvaient Ali Benhadj et Hachemi Sahnouni (al-Hāšimī Saḥnūnī) qui lança l'initiative, dans une course de vitesse avec les autres mouvements, comme celui de Naḥnāḥ. Le cheikh Saḥnūn et le groupe issu de « al-Binā' al-ḥaḍarī » qui l'entourait, étaient au courant des projets de ce parti, sans être invités à y participer. Leurs tentatives pour ralentir le mouvement afin de s'y insérer et de le tempérer furent des échecs cuisants¹³³.

Le Front Islamique du Salut (FIS) fut donc créé le 18 février 1989 par un groupe initial, qui s'élargit lors de l'annonce du programme le 10 mars 1989. Le parti fut agréé le 6 septembre 1989 par le Ministère de l'Intérieur, tandis que le Comité national contre la torture, association dont le dossier avait été déposé en avril 1989 n'était toujours pas agréé en août 1990¹³⁴. Il était le résultat de l'activation des réseaux de ses initiateurs, réseaux formés essentiellement à l'université (où ils étaient enseignants ou étudiants) et en prison (lors des emprisonnements après l'action armée du groupe de Bouyali dans les années 1980)¹³⁵.

Le cheikh Saḥnūn, avec Muḥammad Sa'īd, défendit quant à lui, à la même période, la création d'une association qui voulait fédérer les différentes tendances de l'islamisme, projet nourri de longue date et qui prit le nom de Rābiṭat al-da'wa al-islāmiyya (Ligue de prédication islamique). Cette ligue était conçue comme un organe fédérateur des nombreuses associations et partis islamistes. Selon Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā', la Rābiṭat al-da'wa al-

¹³¹ AÏT-AOUDIA Myriam, *L'expérience démocratique en Algérie (1988-1992)*, pp. 103-104.

¹³² AÏT-AOUDIA Myriam, *L'expérience démocratique en Algérie (1988-1992)*, pp. 103-104.

¹³³ BRAHAMI Mostafa, « Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions », mars 2004.

¹³⁴ BENMALEK Anouar, *Chroniques de l'Algérie amère*, Paris, Pauvert, 2003, p. 121.

¹³⁵ AÏT-AOUDIA Myriam, « La naissance du Front islamique du salut : une politisation conflictuelle (1988-1989) », *Critique internationale*, n° 30, 1/2006, pp. 129-144.

islāmiyya fut créée sous l'impulsion du cheikh Saḥnūn le 1^{er} mars 1989. Mostafa Brahami estime quant à lui que c'était l'œuvre de Muḥammad Sa'īd, « en accord avec le cheikh Sahnoun »¹³⁶. Il reproduit dans sa notice biographique l'article qui annonçait ses objectifs dans *al-Masā'* du 5 mars 1989. Parmi eux, la volonté d'unifier l'action islamique, l'émission de fatwas, d'améliorer les mœurs et la morale de la *umma* et de lutter contre l'occidentalisation, mais aussi de « convaincre [le peuple algérien musulman] que la solution islamique (*al-ḥall al-islāmī*) est une obligation de la charia (*farīda šar'iyya*) et une nécessité de civilisation »¹³⁷. La Rābiṭa entendait « guider l'action politique (*taršīd al-'amal al-siyāsī*) », en particulier dans les domaines de l'éducation, la culture, l'information et l'économie. Elle avait pour principal objectif d'assurer les échanges entre les différents mouvements islamistes.

Le rassemblement des femmes de décembre 1989

L'une de ses grandes actions fut l'organisation d'une marche des femmes en faveur de la charia pour le Code de la Famille. La promulgation du Code de la Famille en juin 1984, qui avait été voté avec une large majorité, avait donné naissance à des mouvements pour l'égalité entre hommes et femmes et pour le droit des femmes, qui se développèrent entre 1985 et 1988. Après l'ouverture du champ politique, ces associations furent officialisées, telles l'Association pour l'égalité devant la loi entre les hommes et les femmes (AELHF) ou l'Association pour la défense et la promotion des droits des femmes (ADPDF) à Alger, ou l'Association féminine pour l'épanouissement de la personne et l'exercice de la citoyenneté (AFEPEC) à Oran¹³⁸. La plupart des militantes qui fondèrent ces associations s'inscrivaient politiquement à l'extrême-gauche. D'autres collectifs, notamment locaux, restèrent informels.

Ces femmes organisèrent des marches et des rassemblements militants en 1989, contre le Code de la Famille, contre les mesures visant à limiter la pratique du sport féminin et à élargir les possibilités pour les hommes de voter pour les femmes de leur famille, et pour

¹³⁶ BRAHAMI Mostafa, « Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions », mars 2004.

¹³⁷ FUDALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a'lām al-iṣlāḥ fī l-Ġazā'ir*, vol. 2, p. 60.

¹³⁸ REMAOUN Malika, « Les associations féminines pour les droits des femmes », *Insaniyat*, n° 8, 1999, pp. 129-143.

protester contre les agressions de femmes, de plus en plus nombreuses. Des marches de quelques milliers de personnes eurent lieu en mars puis en juillet. Les rassemblements à Alger et Oran du 23 novembre 1989 pour protester contre « l'escalade de la violence, et de l'intolérance à l'égard des femmes » réunirent quelques centaines de personnes¹³⁹ et conduisirent à une coordination nationale, regroupant l'ensemble des associations. Une rencontre nationale fut organisée les 30 novembre et 1^{er} décembre 1989 à Alger, qui aboutit à une plate-forme commune. La revendication minimum commune était l'anti-constitutionnalité du Code de la Famille, puisque la Constitution proclamait l'égalité entre hommes et femmes¹⁴⁰.

À l'opposé de ces associations féministes, le mouvement islamiste en plein essor organisa en réponse une manifestation de femmes le 21 décembre 1989, sous l'autorité de la *Rābiṭa*. L'appel à cette manifestation parut le 14 décembre en français et en arabe. La version arabe comportait la signature manuscrite de Aḥmad Saḥnūn¹⁴¹. L'appel dénonçait « l'offensive lancée contre l'islam », dont les efforts étaient orientés « sur la femme ». Il faisait explicitement référence aux mobilisations pour l'abrogation du Code de la Famille et appelait à un « rassemblement de femmes (*taḡammu' niswī*) devant le siège de l'A.P.N. [Assemblée Nationale Populaire] le jeudi 21 décembre 1989 ». Le tract se concluait ainsi :

La Rabita invite toute personne fière de son appartenance à la communauté islamique et à l'Algérie, et fidèle aux constantes de la Nation à laquelle elle appartient, de participer à ce rassemblement avec son conjoint, sa fille, sa sœur ou sa mère afin d'exprimer le refus de la femme algérienne de laisser porter atteinte à sa dignité et sa personnalité.¹⁴²

¹³⁹ ZERROUKY Hassane, « Ces Algériennes et Algériens qui résistent », *L'Humanité*, 3 septembre 1997. En ligne. Url : <http://www.humanite.fr/node/165449> Consulté le 8 août 2016.

¹⁴⁰ LALAMI Ferial, *Les Algériennes contre le code de la famille*, Paris, Presses de Sciences Po, 2012, pp. 123-126.

¹⁴¹ Documents publiés dans la revue de M. Brahami, *al-Taḏkīr*, n° 1, numéro spécial, avril 1990, et mis en ligne par ce dernier avec son article témoignage déjà cité. BRAHAMI Mostafa, « Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions », mars 2004.

¹⁴² Documents publiés dans la revue de M. Brahami, *al-Taḏkīr*, n° 1, numéro spécial, avril 1990, et mis en ligne par ce dernier avec son article témoignage déjà cité.

Selon Mostafa Brahami, plus de 500 000 femmes se rassemblèrent¹⁴³. Des hommes barbus, en qamīs et blousons de cuir, contrôlaient la sécurité tout autour des femmes voilées de blanc, tenant des banderoles noires et brandissant des Corans. L'événement était donc organisé et encadré par des hommes. Un podium avait été installé devant l'Assemblée Populaire Nationale qui donne sur la corniche d'Alger, d'où le cheikh Saḥnūn prit la parole¹⁴⁴. Les dirigeants du mouvement islamiste se trouvaient tout autour de lui, assis à la tribune ou debout derrière, parmi eux : « les représentants du FIS (Abassi Madani), du Renouveau civilisationnel (Mohamed Saïd), El Islah wal irchad (Boulimani), Nahda (Djaballah) et d'autres individualités ». On remarque aussi à sa droite le cheikh al-Ṭāhir Āyt 'Alġat (Tahar Aït Aldjet ; né en 1912?¹⁴⁵), savant issu des *zāwiya*-s kabyles puis organisateur des *ba'tāt* d'étudiants du FLN à Tunis avant de redevenir enseignant à l'indépendance, qui était actif dans la *Rābiṭa*. L'ensemble était donc bien à l'image de ce que la *Rābiṭa* souhaitait représenter : l'union de tous les mouvements prônant l'islam comme fondement social, juridique, moral et économique de la société algérienne. Dans le rassemblement, les slogans étaient marqués en arabe sur les banderoles mais il y avait aussi une banderole en anglais « For Islamic Laws », ce qui témoigne d'une volonté de visibilité internationale¹⁴⁶.

Plusieurs interventions furent faites à la tribune. Un communiqué de la *Rābiṭa* fut lu par Muḥammad Sa'īd, le bras-droit de Saḥnūn à la *Rābiṭa*, appelant à un retour urgent aux valeurs islamiques. Les hommes cédèrent ensuite la place à la tribune à « un groupe de sœurs qui prirent la parole en arabe, français et berbère »¹⁴⁷. Leurs revendications furent transmises par écrit au Vice-Président de l'Assemblée Nationale sous forme de pétition¹⁴⁸. Le document

¹⁴³ BRAHAMI Mostafa, « Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions », mars 2004.

¹⁴⁴ Des vidéos, de mauvaise qualité, ont immortalisé cette marche et sont disponibles en ligne :

Images du rassemblement: <https://www.youtube.com/watch?v=7e40GYo2AEE> Consulté le 3 avril 2016.

¹⁴⁵ En février 2016, le cheikh Āyt 'Alġat s'est vu offrir le poste de Président de la Commission des Fatwas par le Ministre des Affaires religieuses, Muḥammad 'Īsa. Des rumeurs avaient circulé auparavant sur l'arrêt du versement de la retraite du cheikh.

¹⁴⁶ On la voit à 1'41 de la vidéo mise en ligne sur Internet.

¹⁴⁷ BRAHAMI Mostafa, « Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions », mars 2004.

¹⁴⁸ « *Arīḍa* (Pétition) », in *al-Taḍkīr*, n° 1, numéro spécial, avril 1990, p. 55. Mis en ligne par Mostafa Brahami. BRAHAMI Mostafa, « Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions », mars 2004.

demandait l'application de la *šarī'a*, l'arrêt des attaques de certains partis politiques et médias envers leur courant, ces « laïcs qu'agite une main cachée et dont nous considérons la propagande contraire à la religion », et demandaient l'abrogation des lois obligeant la femme à se présenter tête nue sur les photos d'identité et obligeant les jeunes filles à pratiquer le sport en contradiction avec les conditions de la *šarī'a*, soit en tenue de sport dans un espace mixte. Ce rassemblement était ancré dans les débats du temps, autour de questions très concrètes (les photographies d'identité, les activités sportives) qui témoignent de la profonde implantation de ce mouvement dans la société en 1989.

Le discours le plus célèbre fut celui du cheikh Saḥnūn. Il prononça un discours en arabe littéral soutenu mais distinctement articulé à cause de la retransmission en plein air, d'au moins dix minutes d'après la vidéo disponible sur internet, qui coupe visiblement la fin de son intervention¹⁴⁹. Dans ce discours, le cheikh se réjouissait de ce jour qui resterait éternellement marqué comme celui de la femme algérienne musulmane. Il y rappelait que Dieu avait prescrit l'islam aux Algériens, ce qui les grandissait, s'appuyant sur le hadith attribué à 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb selon lequel « par l'islam, Dieu magnifie (*'azzamahu*) un groupe (*qawm*) ». Il s'adressa ensuite directement à « la femme algérienne » pour lui recommander de suivre les prescriptions de sa religion, et rappela que le voile (*al-ḥiğāb*) préservait la femme vertueuse. Il rappelait les devoirs mais aussi les droits que l'islam avait apportés à la femme, et reprenait le discours classique des réformistes sur la femme comme noyau de la famille, elle-même noyau de la société¹⁵⁰, et plaçait ainsi la question de la femme au centre des enjeux de société.

Le discours sur le rassemblement et son déroulement montrent une organisation précise et la volonté de dépasser le courant islamiste militant, puisque l'appel évoque « toute personne fière de son appartenance à la communauté islamique et à l'Algérie, et fidèle aux constantes de la Nation à laquelle elle appartient ». Le discours est imprégné de nationalisme et la fusion entre islam et nation est manifeste. On retrouve ici le discours sur la personnalité musulmane défendu par l'AOMA à la période coloniale. La diversité du mouvement islamiste est mise en avant par les prises de parole des femmes en français et en berbère, en plus de

¹⁴⁹ Discours du cheikh Saḥnūn : <https://www.youtube.com/watch?v=dYWTVUNOHk8> Consulté le 3 avril 2016.

¹⁵⁰ Voir l'argumentation à ce sujet de 'Allāl al-Fāsī dans *al-Naqd al-Dāī*, Chapitre 4, Casablanca, Fondation 'Allāl al-Fāsī, 2003 (1952), pp. 207-372.

l'arabe. Les organisateurs ont voulu prévenir toute attaque sur le plan culturel et se positionner comme les vrais représentants de la nation algérienne. Si le chiffre de 500 000 femmes avancés par Brahami paraît excessif, il est manifeste que la participation massive des femmes fut impressionnante, surtout par contraste aux quelques centaines ou quelques milliers de femmes et hommes présents lors des manifestations d'organisations laïques pour les droits des femmes. L'impact symbolique de cette marche fut considérable.

Malgré ce coup d'éclat, la *Rābiṭa* perdit par la suite son rôle fédérateur, dès lors que les enjeux concurrentiels autour des élections de 1990 grandissaient. Le FIS prit alors l'avantage sur toutes les organisations islamistes. Lors des municipales de juin 1990, ils remportèrent une très large victoire avec 54,25% des suffrages exprimés tandis que le FLN en obtenait 28,1%¹⁵¹, malgré « les hésitations et les conflits initiaux portant sur sa participation aux élections » que relève Myriam Aït-Aoudia¹⁵².

Le FIS rassemblait, selon Luis Martinez, des diplômés arabisants aux trabendistes (petits commerçants de contrebande), parce qu'il promettait une inversion des valeurs d'une société, qui « valoris[ait] la réussite matérielle dans laquelle ils se sent[ai]ent démunis »¹⁵³. L'engouement pour la cause irakienne pendant la Guerre du Golfe¹⁵⁴ et l'évocation régulière de la cause palestinienne permettaient de rallier le plus grand nombre. En janvier 1991, l'organisation par le FIS d'une marche pour l'Irak fut autorisée dans un premier temps par le Général Ḥālid Nizzār (Khaled Nezzar ; né en 1937) – figure controversée en Algérie, notamment pour son rôle lors des émeutes de 1988 puis lors de l'interruption du processus électoral de 1992, sur lequel nous reviendrons plus loin – parce que « l'Irak nous concernait tous et on pouvait calmer le jeu [entre le pouvoir et le FIS] par une entrevue sur le sujet »¹⁵⁵. Ce ne fut pas le cas.

¹⁵¹ AÏT-AOUDIA Myriam, *L'expérience démocratique en Algérie (1988-1992)*, p. 241.

¹⁵² AÏT-AOUDIA Myriam, *L'expérience démocratique en Algérie (1988-1992)*, p. 190.

¹⁵³ MARTINEZ Luis, *La guerre civile en Algérie*, p. 87.

¹⁵⁴ Après l'occupation du Koweït par l'Irak en août 1990, une coalition internationale menée par les États-Unis bombardra l'Irak de Saddam Hussein et mena des opérations terrestres entre janvier et février 1991. L'opération s'accompagnait d'un embargo économique de l'Irak décidé par l'ONU, qui dura douze ans.

¹⁵⁵ NEZZAR Khaled, « Nous ne savions pas », in SEMIANE Sid Ahmed, *Octobre, ils parlent*, Alger, Éditions Le Matin, 1998, p. 92.

Le 3 avril 1991, le Président fixa la date des élections législatives au 27 juin 1991. Les réformes du découpage électoral provoquèrent la colère des responsables politiques du pays qui accusèrent « l'équipe dirigeante de partialité »¹⁵⁶. Le FIS annonça ainsi une grève générale contre le découpage électoral le jour même¹⁵⁷. Elle fut déclenchée par le Syndicat Islamique du Travail (SIT), créé en août 1990 et affilié au FIS, le 25 mai 1991. Devant le peu de mobilisation, les responsables transformèrent l'essai en des marches, des rassemblements et des mobilisations sectorielles qui prirent de l'ampleur. Début juin 1991, les rassemblements dégénèrent, le gouvernement fit de nouveau appel à l'armée pour maintenir l'ordre dans les rues d'Alger. Des responsables du FIS désavouèrent publiquement leurs dirigeants, qui maintenaient leurs positions malgré les violences¹⁵⁸. Ali Benhadj et Abassi Madani furent arrêtés le 30 juin 1991, après une conférence de presse dans laquelle Benhadj s'était déclaré prêt à prendre les armes : « *ndīr slāḥ u ndīr l-kalāš* (je prends les armes et je prends la kalach) »¹⁵⁹. Le FIS, repris en main par les tenants du courant *al-Binā' al-Ḥaḍarī* en l'absence de ses chefs fondateurs, remporta le premier tour des législatives en décembre 1991 avec 43,72% des sièges, tandis que le Front des Forces Socialistes, second, en obtient 5,81% et le FLN 3,72%. Le taux de participation était de 59%, contre 65% en juin 1990, soit un taux faible. Le second tour était prévu le 16 janvier 1992.

Quelles furent les réactions des anciens membres du Comité directeur de l'AOMA face à ces événements ? Beaucoup avaient déjà disparu. En 1991, déjà treize des vingt-sept membres initiaux du Comité directeur étaient décédés, dont, en février 1990, Muḥammad al-Ṭāhir Sāḥlī, né en 1908 près de Jijel où il était revenu enseigner et prêcher à la mosquée Ibn 'Atīq. Parmi les sept restant en vie (hormis Saḥnūn), qui avaient entre soixante-quinze et quatre-vingt-quatre ans en 1991, comment fut perçu l'engagement du cheikh Saḥnūn ? Un premier élément de réponse se trouve dans la réactivation de l'AOMA en 1991, sous la houlette des cheikhs Ḥammānī (né en 1915) et Šībān (né en 1918), avec Muḥammad al-Ṭāhir Fuḍalā' (né en 1918).

¹⁵⁶ AÏT-AOUDIA Myriam, *L'expérience démocratique en Algérie (1988-1992)*, p. 258.

¹⁵⁷ AÏT-AOUDIA Myriam, *L'expérience démocratique en Algérie (1988-1992)*, p. 259.

¹⁵⁸ AÏT-AOUDIA Myriam, *L'expérience démocratique en Algérie (1988-1992)*, p. 266.

¹⁵⁹ Voir la vidéo en ligne de cette conférence de presse : <https://www.youtube.com/watch?v=sPcSVMjP0dg> La déclaration citée se situe au bout d'un quart d'heure. Consulté le 9 août 2016.

2.3 Reforme l'Association des Oulémas Musulmans Algériens en 1991 : qui et pour quoi ?

C'est dans un contexte tendu qu'en 1991, l'Association des Oulémas Musulmans Algériens fut réactivée par un groupe d'anciens de l'Association. Ils furent rejoints par leurs anciens élèves et ceux qu'ils avaient côtoyés au cours de leurs fonctions, avant d'élargir l'Association plus largement par la suite. Ce qui nous intéresse pour ce travail n'est pas d'en retracer l'histoire de 1991 à aujourd'hui, mais bien de comprendre comment le réseau étudié tout au long de cette thèse a pu à nouveau se formaliser.

L'Association des Oulémas agréée le 26 mars 1991 : une renaissance ?

El Moudjahid annonçait dans les brèves du numéro du 8 avril 1991 l'autorisation accordée à la création de l'Association des Oulémas¹⁶⁰. Le *Journal Officiel de la République Algérienne* ne mentionne pas cet agrément dans les numéros de mars et d'avril. Il est vrai que cela correspond à la période troublée de l'annonce d'un redécoupage électoral favorable au FLN, que nous avons évoqué plus haut. La raison en est toutefois que l'association fut considérée comme une réactivation de l'ancienne Association des Oulémas. Le « bureau provisoire », tel que l'annonçait *El Moudjahid*, était composé de

MM. Mohamed Kheireddine, président d'honneur, Ahmed Hamani, président, Abderrahmane Chibane, premier vice-président, Ali Megherbi, deuxième vice-président, Brahim Mezhoudi, troisième vice-président, et Mohamed Tahar Foudhala, secrétaire général.¹⁶¹

Parmi les six membres du Bureau, deux étaient issus du dernier Comité directeur de l'AOMA des années cinquante, les quatre autres figuraient dans les fiches de renseignement de l'Administration coloniale sur les activités de l'AOMA dans les années 1940 et 1950. Le Bureau provisoire de l'AOMA en 1991 était composé d'hommes qui avaient tous eu des responsabilités dans les Ministères de l'Éducation Nationale (inspecteurs de langue arabe, membres du Comité de l'ancienneté de 1964) et/ou des Affaires religieuses (au Conseil supérieur islamique en particulier) entre 1962 et 1988. Ḥayr al-Dīn, Šībān comme Mazhūdī

¹⁶⁰ *El Moudjahid*, « L'Association des oulémas agréée », 8 avril 1991, en dernière page.

¹⁶¹ *El Moudjahid*, « L'Association des oulémas agréée », 8 avril 1991, en dernière page.

avaient en outre participé à la vie politique algérienne dès 1962, en tant que députés de l'Algérie indépendante. Le nom de Saḥnūn, pourtant ancien membre du Bureau du Comité directeur, n'apparaît pas dans le Bureau élu en 1991. Il faut y voir un indice de la volonté de cette nouvelle AOMA de se démarquer des initiatives de l'islam politique, et certainement de celle de Saḥnūn de privilégier les activités de la Rābiṭa. Il s'agissait donc d'un noyau de hauts fonctionnaires liés à l'islam d'État depuis l'indépendance, même si nous avons vu que cela n'impliquait pas forcément une adhésion totale au régime et l'absence d'autonomie¹⁶².

Si l'actuelle Association des Oulémas ne fait pas de distinction sur son site internet entre l'AOMA de 1931 et celle de 1991¹⁶³, il nous importe de comprendre quelle était l'utilité et les objectifs d'une telle refondation, au moment même où les associations islamistes florissaient et où le FIS remportait ses premières élections. L'enjeu n'est donc pas de savoir si la nouvelle AOMA est ou n'est pas la même que celle de 1931. L'AOMA en 1991 ne pouvait évidemment pas être identique à celle des fondateurs, ne serait-ce qu'à cause du passage de l'Algérie d'une société coloniale à une société postcoloniale. L'enjeu est plutôt de savoir pourquoi ceux qui ont réactivé l'AOMA ont tenu à établir ce lien avec l'association dans laquelle ils avaient milité dans leur jeunesse, ce que cela signifiait en 1991.

Muḥammad al-Ṭāhir Fuḍalā' (m. 2005), qu'on a vu très actif dans les polémiques autour de l'AOMA au cours des années 1980, était secrétaire général de l'AOMA en mars 1991. Ses *Āṭār (Œuvres)*, furent rassemblées par son fils Bādīs Fuḍalā' et publiées en 2010¹⁶⁴. On y trouve un article consacré à la refondation de l'AOMA, sans mention de date ni de source, qui faisait peut-être partie de manuscrits non-publiés détenus par la famille. Muḥammad al-Ṭāhir Fuḍalā' y revient sur les motivations et les conditions de la réactivation de l'AOMA : ce fut « à l'occasion de la révélation du complot (*al-mu'āmara al-danī'a*) destiné à frapper cruellement la nation arabe (*ummat al-'arab*) en Irak, en 1991 »¹⁶⁵. Il s'agit de la décision

¹⁶² Chapitre 7.

¹⁶³ <http://www.oulamadz.org> : onglet *al-Ta'rif bi-l-ḡam'iyya*, puis rubrique *Al-Naš'a wa l-masār*. Consulté le 4 mai 2016.

Voir aussi chapitre 5.

¹⁶⁴ FUDALĀ' Bādīs (éd.), *Min Āṭār al-ustād Muḥammad al-Ṭāhir Fuḍalā'*, Alger, Dār Hūma, 2010, 630 p.

¹⁶⁵ FUDALĀ' Muḥammad al-Ṭāhir, « *Ḡam'iyyat al-'ulamā' – tawāṣul riḥlatahā* (L'Association des Oulémas, la poursuite de son périple) », in FUDALĀ' Bādīs (éd.), *Min Āṭār al-ustād Muḥammad al-Ṭāhir Fuḍalā'*, Alger, Dār Hūma, 2010, pp. 315-326. Citation p. 316.

américaine de former une coalition internationale pour bombarder l'Irak, qui avait envahi le Koweït du 2 au 4 août 1990. L'entrée en guerre de la coalition fut effective, après plusieurs mois de négociations infructueuses, le 16 janvier 1991 : l'opération « Tempête du désert » ouvrait la Guerre du Golfe. Le vocabulaire utilisé par Fuḍalā' semble encore empreint de nationalisme arabe, pourtant tombé en désuétude, ou plutôt réinvesti et expurgé de sa dimension laïque, avec l'essor de l'islamisme.

Ceux « qui suivaient et suivent toujours le chemin des Oulémas (*yatarassamūna sīr al-ūlamā*) » se sentirent investis, face à l'injustice des bombardements et à l'attaque d'un pays arabe par une coalition menée par les États-Unis, d'une obligation morale d'intervenir dans la presse, comme leurs pieux prédécesseurs (*aslāfunā al-abrār al-aḥrār*) le firent à l'époque de la colonisation. Fuḍalā' cite un communiqué similaire d'oulémas marocains, qui condamnaient la participation de leur pays à la coalition contre l'Irak. Il doit s'agir de l'éphémère « Association des Oulémas indépendants du Maroc » créée notamment par 'Abd al-'Azīz Ibn Ṣiddīq, qui associait « à titre individuel », « *da'wa* et contestation politique » dans le refus de la « fonctionnarisation-domestication » du 'ālim au Maroc¹⁶⁶. Cette association fit paraître une condamnation de la Guerre du Golfe dans un journal de la gauche marocaine à Casablanca, *al-Ittiḥād al-iṣtirākī* le 6 mars 1991, ce qui montre bien la jonction de mouvements contestataires aux intérêts politiques divergents par ailleurs, sur la condamnation de la coalition internationale qui bombardait l'Irak en janvier 1991, au Maroc comme en Algérie. On remarque que le communiqué marocain fut publié après le cessez-le-feu du 28 février 1991. Il circula certainement auparavant de façon informelle.

Réactivité record, en revanche, pour un autre groupe qui s'opposa à la Guerre du Golfe, en Algérie, et qui, significativement n'est pas mentionné dans le texte de Fuḍalā' : il s'agit du Front Islamique du Salut, dont la campagne de soutien à l'Irak comme « pays frère », malgré la politique de Saddam Hussein, domina la sphère politico-médiatique dès le 16 janvier 1991, soit avant même le déclenchement de l'opération Tempête du désert le 17 janvier¹⁶⁷. Le silence de Fuḍalā' à ce sujet nous semble significatif de la volonté des Oulémas de 1991 de se

¹⁶⁶ DIALMY Abdessamad, « L'Islamisme marocain : entre révolution et intégration », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 110, avril-juin 2000, pp. 5-27.

¹⁶⁷ AÏT-AOUDIA Myriam, *L'expérience démocratique en Algérie (1988-1992)*, note n° 42 de la deuxième partie, pp. 71-72.

démarquer du puissant courant islamiste pour affirmer leur seule légitimité, par un islam qui se veut à la fois équilibré et combattif, comme en 1984¹⁶⁸.

L'Association des Oulémas fut donc réactivée à l'occasion d'un communiqué de condamnation des bombardements de la coalition internationale en Irak, qui parut le 1^{er} février 1991 dans *al-Masā'*, quotidien arabophone national, puis traduit en français dans *El-Watan*, du 19 février 1991. Comme le cheikh Ḥayr al-Dīn, dernier vice-Président de l'AOMA, était toujours en vie, explique Fuḍalā', c'est lui qui signa le communiqué, au nom de l'Association. Celle-ci n'avait pas été dissoute par l'Administration coloniale, ni par le pouvoir indépendant, précise Muḥammad al-Ṭāhir Fuḍalā', ce qui fait qu'une simple déclaration de réactivation portée par son ancien Vice-Président permettait de rendre ses activités légales (*šar'īyya*). Elle fut ainsi reconnue par le pouvoir en avril 1991.

L'initiative regroupa d'anciens membres, parfois cadres, de l'AOMA et leurs élèves, sans toutefois susciter l'adhésion de tous. Si Ḥayr al-Dīn écrivait dans ses Mémoires être « de ceux qui croient que le mouvement de l'*islāh* ne s'est pas arrêté avec les valeurs de la guerre de libération ni avec l'avènement de l'indépendance, mais qu'il faut le continuer jusqu'à ce que Dieu juge qu'il est accompli »¹⁶⁹, qu'en ont pensé les cheikhs Būkūša, Ibn 'Atīq, al-Šabbūkī, par exemple, qui n'apparaissent pas dans les membres statutaires initiaux ? En l'absence de sources, nous ne pouvons le savoir. Certains anciens membres ou enseignants de l'AOMA estimaient pourtant qu'il n'était pas nécessaire de reformer une Association des Oulémas dans les années 1990. C'est le cas notamment de Zuhūr Wunīsī, qui considérait que les buts de l'AOMA avaient été atteints avec l'indépendance¹⁷⁰ et qui préféra s'investir ensuite dans d'autres associations dédiées à de grandes figures de l'Algérie, comme la Fondation Mufdī Zakariyā' ou la Fondation Ibn Bādīs. Fondée en octobre 2001 et présidée par son fils, Slimane Chikh (qui fut recteur de l'Université d'Alger), la « Fondation Moufdi Zakaria » visait à rassembler et promouvoir l'œuvre du poète. La « Fondation Ben Badis », quant à elle, fut créée en 2000. Elle publie des ouvrages et organise des colloques à la mémoire du cheikh Ibn Bādīs et de l'AOMA.

¹⁶⁸ Chapitre 10.

¹⁶⁹ ḤAYR AL-DĪN Muḥammad, *Muḍakkirāt*, vol. 1, p. 8.

¹⁷⁰ Entretien avec Zuhūr Wunīsī, le 11 novembre 2013 à Alger.

En 1991, la relance de l'Association des Oulémas s'inscrivait en effet dans un mouvement plus large de recrudescence des associations politiques et islamiques avec l'ouverture démocratique. Nous l'avons vu pour le mouvement islamiste, mais de nombreuses associations islamiques, comme des associations de représentation d'imams ou une association des *zāwiya*-s virent le jour à la même période. Au-delà de cette multiplication des associations, elle s'inscrivait dans un mouvement de relégitimation des tendances islamiques face au mouvement de l'islam politique qui s'attribuait toute la légitimité religieuse en Algérie.

La création d'une Association des *zāwiya*-s fut ainsi annoncée à l'issue d'un « Séminaire national sur les zaouias », qui se tint du 28 au 30 mai 1991 et visait à « redonner aux zaouias du pays leur rôle originel, c'est-à-dire une mission d'éducation et d'enseignement religieux »¹⁷¹. Le quotidien du FLN *El Moudjahid* fit la part belle à ce Séminaire national des *zāwiya*-s en mai 1991. Face à la montée du FIS et aux incidents, parfois graves, provoqués par ses partisans dans les salles culturelles ou contre des femmes célibataires, le journal du FLN entendait réhabiliter l'islam des *zāwiya*-s comme l'islam authentiquement algérien, après des décennies d'indifférence, voire d'attaques dans les années 1960 comme on l'a vu. L'article figurant en dernière page du numéro du 24-25 mai 1991 est explicite à ce sujet :

Autrement dit, la question se pose de savoir si la zaouia, hier point fort de notre défi à l'entité occidentale, a encore aujourd'hui une place privilégiée dans notre société en otage, eu égard à certains comportements et interprétations qui tranchent désagréablement avec notre appartenance à un passé glorieux.¹⁷²

Le journaliste fait ainsi le lien avec l'article suivant, consacré aux événements qui se déroulèrent à la *zāwiya* de Sidi Amor Chérif le 20 mai 1991, dont le cheikh avait été expulsé par des partisans du FIS. L'article fait état de tentatives de noyautage par le FIS des *zāwiya*-s dans plusieurs municipalités.

C'est donc dans un contexte de concurrence pour la représentation de l'islam en Algérie, posée dans le débat public à la faveur de l'ouverture démocratique, et de la promotion implicite par le régime de tout représentant de l'islam autre que le FIS et ses dérivés que fut recréée l'Association des Oulémas en 1991.

¹⁷¹ *El Moudjahid*, « Zaouias : Premier séminaire national. Aux sources de l'authenticité », 29 mai 1991, p. 2.

¹⁷² LAMARA Med-Seddik (sic), « Zaouias en Algérie : Premier séminaire national », *El Moudjahid*, 24-25 mai 1991, dernière page.

« *Le FIS trouve ses racines spirituelles dans le mouvement des Oulémas* »¹⁷³

Le besoin de réactiver l'AOMA put trouver ses sources dans un certain agacement éprouvé par les anciens de l'Association envers les récupérations diverses des Oulémas historiques, et de la figure d'Ibn Bādīs en particulier par les islamistes algériens ou les autres protagonistes. Sur la question des femmes comme sur de nombreux points, les références au modèle d'Ibn Bādīs surgissaient dans tous les camps et régulièrement. Ainsi, en 1990, la sociologue française spécialiste de l'Algérie, Monique Gadant, qui fut la compagne d'un dirigeant du PAGES, s'agaçait-elle dans un article d'opinion publié par le *Journal des anthropologues* de l'argumentaire des femmes algériennes qui luttaient pour l'égalité, femmes dont elle était par ailleurs proche :

pour « s'en sortir » sans trop de dégâts, on reste dans le même bain que tous ceux qui instrumentalisent l'Islam (à peu près tout le monde des communistes aux islamistes) : on argumente sur le vrai (et le faux) Islam qui a libéré la femme, qui a mal tourné (Vive Ben Badis, ou X, Y, Z).¹⁷⁴

En note, elle ajoutait à ce sujet : « Ben Badis [...] [qui] est actuellement la référence obligée de tous les modernistes (y compris de l'État qui l'utilise contre les islamistes) n'était pas en matière de droits des femmes un révolutionnaire. Mais personne ne l'a lu ! » Puisqu'ils s'étaient opposés au colonisateur puis avaient été imposés dans l'Algérie indépendante comme le modèle sous-jacent de l'islam d'État, un large spectre de courants pouvait se réclamer de l'*iṣlāḥ* des années 1930, allant des mouvements contestataires aux plus hautes fonctions de l'État.

Nous avons vu que dans les années 1980, le Ministre des Affaires religieuses 'Abd al-Raḥmān Šībān avait insisté sur l'héritage de l'AOMA dans l'islam qu'il prônait, contre les « extrémistes », à une époque où les cassettes du cheikh égyptien 'Abd al-Ḥamīd Kišk (Abdelhamid Kichk ; 1933-1996), célèbre imam contestataire du régime égyptien formé à al-Azhar, étaient déjà largement diffusées en Algérie¹⁷⁵. Revendiquer clairement l'héritage de

¹⁷³ DENAUD Patrick, *Algérie. Le FIS : sa direction parle*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 48.

¹⁷⁴ GADANT Monique, « Quelques réflexions sur le mouvement des femmes en Algérie. Nationalismes et luttes féminines », *Journal des anthropologues*, n° 42, décembre 1990, pp. 109-116.

¹⁷⁵ du PASQUIER Roger, *L'islam entre tradition et révolution*, pp. 112-113.

Voir à ce sujet KEPEL Gilles, *Le Prophète et le Pharaon*, pp. 165-182.

l'AOMA en 1991 était d'autant plus urgent que les représentants du FIS lui-même s'en réclamaient, à commencer par Abbasi Madani qui avait été étudiant de l'AOMA. Ainsi, dans un livre paru en 1997, un représentant du FIS à l'étranger, 'Abd al-Karīm Wuld 'Adda (communément Ould Adda Abdelkrim ; né en 1955) déclarait au journaliste français Patrick Denaud :

Le FIS trouve ses racines spirituelles dans le mouvement des Oulémas, mouvement qui se trouve à la base même de la prise de conscience du peuple algérien de l'importance que l'islamisme pouvait revêtir pour lui.¹⁷⁶

À travers la question de la concurrence se joue donc aussi la question cruciale de la filiation. Omar Carlier y consacra un article, repris dans son ouvrage *Entre nation et jihad*, cité plus haut, qui interroge le présupposé que « tout semble correspondre trait pour trait »¹⁷⁷. Si les islamistes pouvaient se retrouver dans le discours sur la purification des mœurs, l'opposition à la *bid'a* et aux pratiques confrériques « déviantes », Omar Carlier dresse pourtant la liste des différences entre le mouvement de l'*iṣlāḥ* des années 1930-1950 et le mouvement islamiste des années 1990. La première des ces différences, majeure, est le rejet de la violence chez les premiers, à tel point que cela en péril leur positionnement dans la guerre d'indépendance. Deuxième point divergent, l'ennemi des premiers était l'État colonial et les confréries « maraboutiques » tandis que pour les seconds, c'est « le groupe étudiant marxiste, le syndicat communiste, l'État athée »¹⁷⁸.

Carlier observe ainsi une « radicalisation de l'action, glissement social, dépassement du projet et remontée vers l'État de la contre-révolution des mœurs » ce qui « rapproche ce mouvement du PPA », et donc établit sa filiation avec le FLN lui-même. C'est ce rapport à la violence qui fut à l'œuvre après la décision du régime d'interrompre le processus électoral en janvier 1992, et le basculement de l'Algérie dans la guerre civile, jusqu'en 2002¹⁷⁹.

¹⁷⁶ DENAUD Patrick, *Algérie. Le FIS : sa direction parle*, p. 48.

¹⁷⁷ CARLIER Omar, *Entre nation et jihad*, pp. 374-375.

¹⁷⁸ CARLIER Omar, *Entre nation et jihad*, pp. 374-375.

¹⁷⁹ Sur la guerre civile en Algérie, voir ADDI Lahouari, *L'Algérie et la démocratie : pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine*, Paris, La Découverte, 1994, 238 p. ; LEVEAU Rémy (dir.), *L'Algérie dans la guerre*, Bruxelles, Éd. Complexe, 1995, 153 p. ; MARTINEZ Luis, *La guerre civile en Algérie*, Paris, Karthala, 1998, 149 p. ; SERRES Thomas, *Le cartel pendant la crise : violences et perpétuation de l'ordre dans l'Algérie*

Le discours des acteurs des années 1990 en Algérie fit souvent le lien entre le réformisme musulman des années 1930-40 et l'islamisme des années 1990, parmi ses partisans comme chez ses détracteurs. L'AOMA fut en effet une des principales références citées par les différents groupes islamistes des années 1990, Front Islamique du Salut (FIS) en tête. Cette question du legs réformiste et de l'héritage de la pensée islamique en contexte colonial n'est pas propre aux pays du Maghreb ou du Moyen-Orient, on la retrouve également dans l'historiographie de l'Asie centrale, haut lieu du réformisme musulman appelé « djadidisme » dans l'historiographie en français, terme dans lequel on reconnaît le *tağdīd* arabe (renouveau, renouvellement). L'opposition entre « djadidisme » (les réformistes, aux institutions libres) et « qadimisme » (les conservateurs, le clergé officiel) fonda de nouvelles conceptions de l'islam qui contribuèrent aux indépendances des pays d'Asie centrale dans les années 1990. L'héritage islamique, « *mīrās* » (terme issu de l'arabe utilisé en Asie centrale) y fut tantôt revendiqué, tantôt rejeté en bloc, « conformément aux contraintes idéologiques de tel ou tel moment de l'histoire contemporaine »¹⁸⁰. En Algérie, l'État entreprit une fonctionnarisation des oulémas, qui favorisa la constitution d'un islam officiel, que les islamistes assimilaient à celui que les Oulémas avaient eux-mêmes dénoncé à la période coloniale. C'est la nature de l'État qui avait changé. La génération des jeunes militants islamistes des années 1990 n'avait pas connu la colonisation, elle n'avait connu qu'un État autoritaire, qui ne bénéficiait plus des marges de manœuvres socio-économiques des années 1960-1970 et paraissait affaibli.

Ni Saḥnūn, ni l'AOMA n'adhérèrent au FIS, qui était pourtant un Front qui unissait différentes tendances. Ils ne se reconnaissaient pas dans cette lutte politique, bien qu'ils en partagent de nombreuses préoccupations, comme l'attachement aux valeurs morales et à la politique des mœurs, la défense d'un statut personnel fondé sur la *ṣarī'a*, ou la défense de la langue arabe. Les Oulémas algériens étaient davantage imprégnés de nationalisme que d'islamisme en réalité. C'est ce qui transparait de leurs objectifs lors de la réactivation de 1991.

contemporaine, thèse sous la direction de Hamit Bozarslan, EHESS, 2013, n.p., 494 p. ; STORA Benjamin, *La guerre invisible : Algérie, années 90*, Paris, Presses de Sciences Po, 2001, 128 p.

¹⁸⁰ DUDOIGNON Stéphane « Djadidisme, mirasisme, islamisme » *Cahiers du Monde russe*, vol. 37, n° 1-2, dossier « Le réformisme musulman en Asie centrale: Du "Premier renouveau" à la soviétisation, 1788-1937 » janvier-juin 1996, pp. 12-40.

La réactivation de l'Association des Oulémas, un nouveau départ ?

La nouvelle Association des Oulémas se donnait trois objectifs principaux en 1991 : relancer le journal *al-Baṣā'ir*, pour entreprendre ses missions de communication (*tablīg*), d'orientation (*tawḡīh*) et de formation (*takwīn*) ; créer des délégations qui feront le lien direct entre les membres et le siège de l'Association à Alger ; et s'intéresser aux jeunes de la *umma*, « comme l'était la mission de l'Association d'hier »¹⁸¹. Pas de *da'wa*, ni de revendications religieuses dans ces trois objectifs. Restent surtout les préoccupations sociales et culturelles de l'Association des Oulémas historiques. C'est peut-être dû au fait que le FIS prenait déjà toute la place sur le terrain de la prédication. Ne pas le rallier signifiait qu'il fallait proposer autre chose.

La première action de l'AOMA fut de relancer le journal historique de l'Association, *al-Baṣā'ir*, qui symbolisait à lui seul la continuité avec l'Association de 1931. Kamel Chachoua mentionne la création en 1991 d'un autre journal, *al-'Aqīda*, qui tentait de « prolonger le trait badisien » et dans lequel le cheikh Ḥammānī répondait aux questions des lecteurs par des fatwas¹⁸². Il considère toutefois que ces publications, conditionnées par un contexte marqué par l'islamisme et l'opposition au courant laïc, constituent plutôt un « album de souvenirs » qu'une réelle réflexion sur son temps, en raison des multiples références faites à l'Association de 1931¹⁸³. Le but de la relance de l'AOMA était de fédérer à nouveau les énergies autour des grandes figures du mouvement, qui constituaient autant de repères pour valoriser l'histoire de l'Algérie et le combat pour l'islam, dans ses dimensions intellectuelles et culturelles tant que politiques en réalité. Face à des acteurs qui se plaçaient sur le terrain de la radicalité et de la violence (le FIS et ses alliés), l'AOMA se posait à nouveau en acteur équilibré et savant, en défenseur de l'islam du « juste milieu ».

Les activités en 1991 apparaissaient ainsi principalement comme des commémorations de « l'Association des Oulémas d'hier », conformes à l'élan des années 1980 pour diffuser la

¹⁸¹ FUDALĀ' Muḥammad al-Ṭāhir, « *Ġam'iyat al-'ulamā' – tawāṣul riḥlatahā* (L'Association des Oulémas, la poursuite de son périple) », p. 320.

¹⁸² CHACHOUA Kamel, *L'Islam kabyle (XVIIIe-XXe siècles)* p. 281.

¹⁸³ CHACHOUA Kamel, *L'Islam kabyle (XVIIIe-XXe siècles)*, p. 281.

mémoire de ses grandes figures et de son action pendant la période coloniale et la guerre d'indépendance. À lire Muḥammad al-Ṭāhir Fuḍalā', l'action politique et culturelle de l'Association se résuma en 1991 à défendre l'arabité de l'Algérie face aux berbéristes. Ainsi, lorsque l'émission « Face aux journalistes (*Fī liqā' al-ṣaḥāfa*) » de l'ENTV donna le 14 octobre 1991 la parole à un militant berbériste (« al-Ṭayyib Kāyri »¹⁸⁴) qui « refusait l'arabité » et s'était exprimé « dans une langue régionale relâchée », l'AOMA demanda à ce qu'une émission soit consacrée à un droit de réponse, pour protéger le patrimoine linguistique et « les éléments sacrés (*al-muqaddasāt*) de la vie de la *umma* » algérienne, initiative apparemment restée lettre morte¹⁸⁵.

L'Association des Oulémas dut, comme toute la société civile, ralentir voire interrompre son action au plus fort de la guerre civile, entre 1992 et 2000, date à laquelle les violences devinrent sporadiques, après l'élection présidentielle de 1999 remportée par 'Abd al-'Azīz Būtaflīqa (Abdelaziz Bouteflika ; né en 1937 et actuel président de l'Algérie, dans son quatrième mandat). Bien que des associations aient continué à être créées entre 1990 et 1997, la violence de la période limitait l'exercice du droit d'association¹⁸⁶. L'Association dans cette période n'était pas libre de « jouer son rôle dans la société » à cause « des temps d'insécurité, l'ambiance, les assassinats... » selon 'Abd al-Ḥamīd 'Abdūs (Abdelhamid Abdous), écrivain et journaliste, qui travaillait dans la presse libre avant de se voir proposer en 2000 le poste de directeur de publication du journal *al-Baṣā'ir* par le cheikh Šībān, qu'il avait rencontré dans l'exercice de ses fonctions dans les années 1980¹⁸⁷.

L'Association fut ainsi mise en sommeil, ainsi que le journal *al-Baṣā'ir* qu'avait relancé le cheikh Šībān entre 1991 et 1992. Elle ne reprit ses activités qu'à partir de l'année 2000, ce qu'officialisa la reprise de la publication du journal *al-Baṣā'ir*. Aux côtés de 'Abd al-Ḥamīd 'Abdūs donc, c'est 'Abd al-Razzāq Qassūm (Abderrazak Guessoum) qui était

¹⁸⁴ Nous n'avons pas pu l'identifier.

¹⁸⁵ FUḌALĀ' Muḥammad al-Ṭāhir, « *Ġam'iyat al-'ulamā' – tawāṣul riḥlatahā* (L'Association des Oulémas, la poursuite de son périple) », p. 323.

¹⁸⁶ THIEUX Laurence, « Le secteur associatif en Algérie : la difficile émergence d'un espace de contestation politique », *L'Année du Maghreb*, n° 5, 2009, pp. 129-144.

¹⁸⁷ Entretien avec 'Abd al-Ḥamīd 'Abdūs, le jeudi 23 octobre 2014, au siège de l'AOMA à Alger.

rédacteur en chef de cette quatrième série de la revue¹⁸⁸, secondé par al-Hādī al-Ḥassanī (El-Hadi El-Hassani)¹⁸⁹. Tous deux avaient travaillé avec le cheikh al-‘Abbās à la Mosquée de Paris dans les années 1980. Ils sont aujourd’hui membres de son Bureau directeur de l’AOMA, dont Abderrazak Guessoum est le Président depuis septembre 2011 après l’intérim du cheikh ‘Alī al-Mağribī, à la mort de ‘Abd al-Raḥmān Šībān survenue en août 2011.

Comme nous l’avons démontré plus haut, la renaissance de l’Association s’inscrivait dans un contexte de polarisation politique, mais aussi d’appropriation de l’héritage de l’AOMA historique. Reconstituer l’Association et son journal emblématique était donc un acte d’affirmation de soi, de sa vision de l’islam et de la société dans les années 1990. Si la réactivation de l’AOMA fut le fait d’anciens membres importants de l’Association historique, elle fut rejointe par de nombreux sympathisants et admirateurs de ces personnalités, des élèves et des « élèves d’élèves ». Tous avaient été imprégnés, à l’école et dans leur recherche culturelle et religieuse, par la figure devenue mythique du cheikh Ibn Bādīs à laquelle était définitivement associée l’Association des Oulémas Musulmans Algériens, même en 1991 ou en 2000. Les membres de cette nouvelle AOMA s’employèrent à maintenir précieusement le lien avec l’Association historique par des commémorations et, à nouveau, des publications et des rééditions d’œuvres et de biographies.

Le bouleversement de la fin des années 1980, et des années 1990, vit la renaissance de l’AOMA, qui accompagna le mouvement de démocratisation de l’Algérie en 1990-91. Les volontés de capter l’héritage de l’AOMA devaient être découragées par la réactivation de l’Association, qui devenait dès lors la seule voix légitime pour s’exprimer au nom des Oulémas algériens. Sa renaissance tardive, due aux conditions politiques de l’Algérie indépendante, ne suffit pas à restaurer une vision apaisée de l’islam, devenu revendication politique et solution aux problèmes socio-économiques, en même temps qu’il était la justification de violences, pour contraindre l’État à l’accepter, ou pour faire taire ceux qui en défendaient la place centrale dans la société. À peine un an après la reprise de ses modestes activités, l’AOMA fut donc mise en sommeil devant l’éclatement de la violence en 1992.

¹⁸⁸ La première correspond aux années 1936-1939, la seconde à 1947-1956, la troisième à 1991-1992 et la quatrième est toujours en cours.

¹⁸⁹ Entretien avec ‘Abd al-Ḥamīd ‘Abdus, le jeudi 23 octobre 2014, au siège de l’AOMA à Alger.

C'est donc une définition de l'islam qui se pose au regard de cette renaissance. Un islam algérien, sunnite, malékite, qui s'oppose à une vision transnationale, essentiellement politique et revendicative du FIS. La rupture générationnelle est évidente, malgré l'adresse à la jeunesse de la nouvelle AOMA. C'est dans le positionnement envers l'État que se déterminent les attitudes des uns et des autres envers l'islam, la politique, l'identité.

Conclusion du chapitre 11

Pour les anciens membres de l'AOMA, les années 1980 correspondirent à une période d'ébullition. Les publications, les rééditions, les mémoires polémiques sont autant d'occasions de se retrouver autour d'un événement, de faire communauté. Face aux accusations à l'extérieur du groupe sur son engagement dans la guerre d'indépendance, et aux prises de positions, à l'intérieur même du groupe, qui tirent la couverture à soi, un noyau d'anciens de l'AOMA a ressenti le besoin de faire corps et de défendre cette Association dont la mémoire maintient l'existence par un phénomène performatif : c'est d'abord en en parlant qu'on la fait renaître. Faire revivre l'Association historique, c'est vivre soi-même, trouver sa place dans la société postcoloniale, s'ancrer dans la légitimité incontestable du cheikh Ibn Bādīs. Intouchable parce que mort avant la guerre d'indépendance, le cheikh Ibn Bādīs est devenu une icône de la résistance à la colonisation. Les anciens dirigeants de l'AOMA entendent s'inscrire dans son héritage, mais aussi préserver leur préséance sur cet héritage.

Les années 1980 furent plus largement celles d'une ébullition de l'Algérie. Ébullition culturelle, avec l'explosion du raï, de la chanson kabyle militante, mais aussi ébullition politique avec le Printemps berbère (1980) qui portait des revendications contre le système politique algérien, et surtout ébullition de la jeunesse, qui explose dans les rues en octobre 1988. Elle explose parce que l'ébullition côtoie au quotidien la morosité, le chômage, les pénuries, les traitements de faveur. Elle explose parce que la société est saturée de cette jeunesse, qui représente plus de la moitié de la population. Fondée sur la légitimité du combattant et de la lutte nationale, cette société ne correspond pas à la nouvelle génération, née dans l'Algérie indépendante.

Le mouvement islamiste se saisit de ces revendications de la jeunesse et s'appuie sur ce que représente l'AOMA, qui avait combattu la colonisation pour affirmer leur identité arabe et musulmane, pour légitimer sa propre action contre l'État postcolonial. L'appropriation par le FIS de la filiation avec l'AOMA et de la cause de l'arabité trouve une réponse avec la réactivation de l'AOMA, en 1991. Réactivation, et non création, pour affirmer encore davantage un héritage disputé.

Conclusion générale

Les Oulémas entre 1931 et 1991 : d'une définition de la nation par l'islam, à la définition de l'islam pour la nation

Les plis et déplis de l'Association des Oulémas Musulmans Algériens, à travers l'Algérie coloniale et postcoloniale, témoignent d'une place centrale des idées de l'Association dans la construction de la nation algérienne. Née après les célébrations du centenaire de la conquête française, le rôle de cette association officiellement apolitique fut éminemment politique. En contexte colonial, elle défendit une définition de la nation, à partir du triptyque bien connu « L'islam est notre religion, l'arabe notre langue et l'Algérie notre patrie ». Une fois l'indépendance réalisée, il s'agissait toutefois de définir quel arabe, quel islam et quelle Algérie le nouvel État devait représenter. Ces questions sont au cœur des débats contemporains en Algérie.

L'AOMA et la construction de l'Algérie indépendante avant 1962 : définir la nation algérienne

Le travail culturel, éducatif, et politique de l'AOMA permet de comprendre le rôle que l'Association a joué dans la construction d'une identité nationale, d'une « personnalité » algérienne. Loin des clichés décrivant une Association de riches bourgeois citadins, nous avons vu que les origines et les professions des Oulémas sont diverses. Ce qui les rend citadins et notables, davantage que bourgeois, c'est leur parcours « en quête de science ». Leur mobilité par étapes, du village à la première ville la plus proche, puis le départ pour la grande ville, ne les distingue pas des autres savants (oulémas) de la même période.

La première génération de l'AOMA se distingue du terreau qui l'a vue naître par ses vues doctrinales, en rupture avec certains traits saillants de l'islam tel qu'il était vécu au Maghreb : rejet du culte des saints et des rites magiques dits « populaires » et « maraboutiques », mais aussi aspiration à s'émanciper des écoles juridiques pour recourir à un *iğtihād* adapté à la société nouvelle dans laquelle ils vivent. S'ils aspirent à s'en

émanciper, l'observation des recommandations et avis juridiques émis par les dirigeants de l'AOMA témoigne toutefois d'un fort attachement au malékisme, l'école majoritaire au Maghreb, dans laquelle ils ont baigné tout au long de leur apprentissage.

Les Oulémas cherchaient à s'inscrire dans des dynamiques observées au Moyen-Orient de réaction à la domination coloniale et impériale européenne. C'était pour eux par l'adaptation à la modernité que le retour à l'islam « vrai », « juste » (*al-ṣaḥīḥ*, *al-ṣalīḥ*) pourrait s'opérer. Ils furent donc tout à la fois novateurs par le travail de maillage associatif et l'utilisation de méthodes pédagogiques perçues comme innovantes, et au cœur des valeurs islamiques pour la morale et les mœurs. L'AOMA était régulièrement confrontée à l'écart que l'on devine entre une direction de l'Association ambitieuse et volontaire, et une base mobilisée, mais qui souffre des conditions de vie que connaissaient alors la plupart des « musulmans algériens ». C'est cette confrontation entre idéaux et réalités, entre progressisme social et conservatisme moral, qui rend si difficile leur classement dans l'une ou l'autre catégorie. On l'a vu, la tradition se nourrit de modernité et celle-ci ne signifie rien sans un profond ancrage dans la tradition¹.

Notre propos n'était pas dans cette thèse d'analyser en profondeur la doctrine de l'AOMA, mais bien davantage de l'observer comme fait social, comme réseau et comme acteur, à la charnière entre la période coloniale et l'Algérie indépendante. De 1931 à 1954, l'AOMA a promu l'arabité et l'islam par son réseau d'écoles, par les prêches dans les mosquées libres et par la participation et l'encouragement d'activités sportives, artistiques mais aussi commerciales parmi les « musulmans algériens ». Ces activités étaient un lieu de rencontre entre tendances politiques qui favorisèrent leur alliance avec la Fédération des Élus, partisans de l'action légaliste et d'une lente conquête des droits plutôt que d'un affrontement violent. Si elle était légaliste, cette vision était aussi réaliste : la force répressive de l'Administration coloniale pouvait à tout moment briser les dynamiques nationalistes, qu'elles que soient les modalités d'action. Ainsi, les Oulémas subirent-ils juste avant la Seconde Guerre mondiale une vague de répression envers les écoles qui étaient le fleuron de leurs activités. Le 8 mai 1945, les manifestations organisées par les AML à la libération de la France pour faire entendre les demandes d'une Algérie libre et indépendante furent réprimées

¹ ZAMAN Muhammad Qasim, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*, Princeton, Princeton University Press, 2002, p. 10.

dans le sang. Cette violence inquiéta les Oulémas, qui ne voulaient pas saborder leur minutieux travail de quadrillage du territoire algérien par les arrestations de leurs dirigeants et la fermeture de leurs écoles.

La diffusion des écoles de l'AOMA sur le territoire algérien s'opérait grâce à une grande mobilité des maîtres. Les enseignants, tout au long des années 1950, montrèrent toutefois des signes de nervosité, face aux conditions matérielles déplorables et à la solitude qui leur était imposée par leur mission au sein de l'AOMA. On a ainsi pu mettre à jour, pour la période qui précède tout juste le déclenchement de la guerre d'indépendance, des traces de mobilisation corporatiste sinon syndicale des enseignants de l'AOMA appartenant à une nouvelle génération.

À la même période, l'AOMA jeta aussi de façon très concrète des ponts vers le monde arabe et musulman au sein duquel elle inscrivait l'Algérie comme nation. Au-delà des échanges entre savants et des voyages individuels d'études, l'AOMA mit sur pied un dispositif d'envoi de ses étudiants au Moyen-Orient, qu'elle se chargea seule dans un premier temps de financer avec les familles et d'organiser. Le départ du cheikh al-Ibrāhīmī pour le Caire en mars 1952 avait pour objectif de favoriser ces envois d'étudiants en les faisant financer, tout ou partie, par les pays d'accueil.

Les Oulémas ne dissociaient pas l'arabité de l'islam, non pas dans une optique exclusive, fermée, d'un islam réservé aux seuls Arabes, mais bien au contraire dans l'idée d'une arabité inclusive qui s'acquiert par l'islam, ce qu'ils défendaient depuis les années 1930 pour l'Algérie concernant les Berbères. Ils avaient intégré dans leur récit national la berbéricité à l'arabité. L'AOMA put ainsi nouer des liens forts avec l'Égypte de Nasser et celle des Frères musulmans, la Syrie et l'Irak du parti Baath et même au-delà du monde arabe, avec le prolongement de la tournée du cheikh al-Ibrāhīmī au Pakistan, foyer de l'islam soufi.

Les relations tissées par le cheikh au Moyen-Orient sont fondamentales pour comprendre la marche du mouvement national algérien et la resituer dans un ensemble plus vaste de solidarités arabes et musulmanes. S'il était proche des Frères musulmans et des Jeunesses musulmanes, c'est parce que ces organisations étaient en 1952-1954 au cœur des réseaux de sociabilité du Caire. Les représentants de l'AOMA étaient tout aussi souvent aux côtés des dirigeants de la Ligue arabe et de l'Académie de langue arabe du Caire. Les leaders

nationalistes indépendantistes étaient reçus dans les mêmes salons, fréquentaient les mêmes représentants, comme en témoigne le séjour de Messali Hadj au Caire en 1951-1952. Les rivalités liées au leadership et à la poussée générationnelle des jeunes militants indépendantistes algériens, étudiants, également présents en nombre au Caire, ne furent donc pas uniquement liées à la guerre d'indépendance et à l'horizon du pouvoir. Elles se nouaient déjà dans ce rapport au monde arabe et musulman tant admiré.

Le positionnement dans la guerre d'indépendance est un marqueur fondamental des enjeux de légitimité dans l'Algérie contemporaine. Les parcours ne furent pas les mêmes pour les différents membres de l'Association partis au Caire, au cœur du pouvoir avec la délégation extérieure du FLN, et pour ceux restés en Algérie, étroitement surveillés lorsqu'ils n'étaient pas emprisonnés.

Passer le seuil de 1962, et entrer de plain-pied dans l'Algérie indépendante

À l'instar du premier Ministre des Habous (Affaires religieuses) de l'Algérie indépendante, Ahmad Tawfiq al-Madanī, les Oulémas appelés au gouvernement l'étaient non pas pour leurs compétences religieuses, mais parce qu'ils avaient connu de près les dirigeants du FLN et avaient travaillé avec eux. Légitimes parce qu'issus de l'Association, c'est d'abord un réseau de solidarité renforcé par la guerre qui les place au devant de la scène. Cela explique aussi comment l'*islāh*, l'islam réformiste, s'est imposé à l'État que le FLN avait défini dès la guerre d'indépendance comme « arabo-musulman ». Cette conception de l'islam permettait aux dirigeants du FLN, en la tirant davantage vers la justice sociale, de l'imbriquer avec le socialisme qu'ils défendaient pour la société.

Dans l'Algérie indépendante, on juge d'abord les anciennes organisations politiques à l'aune de leur engagement dans la lutte armée. L'AOMA fut dans un premier temps considérée comme un acteur mineur, qui aurait pris en marche le train de la Révolution, à cause de la déclaration publique de soutien au FLN qui n'était arrivée qu'en 1956. Les actions individuelles, nous l'avons vu, avaient pourtant dessiné les contours d'un engagement collectif discret des Oulémas avant cette déclaration, engagement qu'ils eurent à cœur de rétablir publiquement notamment au cours des célébrations anniversaires de la Révolution dans les années 1980 et ensuite par la production d'archives et de témoignages.

Il nous a fallu observer les itinéraires particuliers et la destinée collective de l'AOMA pour comprendre pourquoi ses membres avaient pu prendre à l'indépendance des directions parfois opposées dans leur rapport à l'État. Ils poursuivaient pourtant encore un même idéal, celui de la réalisation d'une Algérie arabe et musulmane. Si certains s'investissaient dans la construction nationale pour parvenir aux objectifs de l'AOMA en posant les bases de l'islam d'État dans une Algérie de plus en plus sécularisée, d'autres conçurent leur mission autrement : le socialisme des dirigeants du FLN était pour eux une nouvelle ingérence de l'étranger en Algérie après celle de la colonisation française. Il convenait dès lors de le contrer avec les moyens du *'ālim* : la prédication, l'exhortation et le conseil au souverain. Bien que le discours des gouvernants fut celui d'un socialisme mâtiné d'islam, ou peut-être justement parce que le pouvoir se réclamait de l'islam tout en menant des politiques socialistes, l'opposition au pouvoir des cheikhs Sulṭānī et Saḥnūn se durcit au cours des années 1970.

Un réseau informel dans l'Algérie indépendante

Puisque l'Association n'avait pu se reformer en 1962, l'histoire aurait pu s'arrêter là. La persistance d'une identification des « Oulémas » en Algérie, malgré la disparition de l'Association et les orientations parfois opposées de ses anciens cadres après 1962, est toutefois un indice de l'importance de l'héritage de ce mouvement et de ses protagonistes. Nous avons postulé l'existence d'un réseau social informel de l'Association dans l'Algérie indépendante. Si celui-ci reste très proche du réseau de l'AOMA jusqu'à la mort d'al-Ibrāhīmī en 1965, il évolue ensuite et intègre de nombreux étudiants ou sympathisants de l'Association qui n'avaient pas le statut de membres, ni même celui de *'ālim* si l'on s'en tient à la notion de sciences religieuses (*al-'ilm*). Ils avaient étudié, dans le cadre des envois de l'Association (*ba'ṭāt*), dans des Universités profanes du Caire ou de Damas, ils étaient donc diplômés mais pas oulémas au sens strict. L'évolution de la langue a toutefois tendu à uniformiser le terme de *'ilm*, qui désigne avec les effets de l'arabisation consécutive aux décolonisations tant les sciences profanes que les sciences religieuses.

Nous avons vu également que de nombreux anciens membres de l'Association des Oulémas, intégrés à l'Éducation nationale, poursuivaient leurs activités d'imam et prédicateur à la mosquée. Selon le statut qu'ils endossaient, ils étaient alors qualifiés plutôt de « maître » et de « docteur » dans leurs activités profanes, ou de « cheikh » lorsqu'ils étaient en situation

de prêcher ou en contexte religieux. Ces multiples appartenances se révèlent aussi dans le choix des tenues vestimentaires. Nous l'avons observé en filigrane de toute cette thèse, les costumes trois-pièces côtoient régulièrement et parfois simultanément le burnous et la chéchia. La réactivation de l'AOMA en 1991 est née de ces appartenances multiples qui relient le sentiment de partager une histoire, un héritage menacé par les visions concurrentes de l'islam qui s'affirmaient dans les années 1990. Le processus lent et inconscient de sa réactivation avait été entamé dès les années 1980 et allait de pair avec celui du vieillissement de ses membres et de la volonté de refaire communauté, de défendre un patrimoine commun à transmettre à la jeune génération en quête de repères.

L'AOMA et la construction de l'Algérie indépendante après 1962 : définir l'islam et sa place dans la société

L'enjeu majeur pour les anciens membres de l'AOMA après 1962 resta la définition de l'Algérie comme arabe et musulmane. Dans ce cadre, il n'est pas étonnant que l'on retrouve les anciens membres de l'AOMA fonctionnarisés principalement dans l'Éducation nationale et aux Affaires religieuses.

Les Oulémas prirent part à l'alphabétisation massive qui suivit l'indépendance et devait permettre l'arabisation de l'Algérie. Les conditions matérielles et humaines obligèrent toutefois l'État indépendant à reconduire le système hérité de la colonisation pour permettre la scolarisation du plus grand nombre. Dès lors, la question de la concurrence entre la langue arabe littéraire, reconnue langue nationale et la langue française, langue du capital social, creusèrent des fissures sociales déjà fortes. Le rapport aux parlers arabes et berbères, s'ajouta aux revendications démocratiques des années 1980.

Au sein du Ministère des Affaires religieuses, les Oulémas ont contribué à définir l'islam d'État algérien, notamment au sein du Conseil supérieur islamique où l'on retrouve une majorité des anciens membres du dernier Comité directeur de l'AOMA. Dominant la sphère religieuse dans l'Algérie tout juste indépendante, les Oulémas se sont investis dans la construction nationale de l'islam, et ont ainsi contribué au processus de sécularisation. Ce processus s'est accompagné de contestations de plus en plus fortes de la part de ceux qui avaient fait le choix de rester hors de l'État et qui se prononcèrent progressivement contre l'État. Ils furent rejoints dans leur critique de la conduite du pouvoir par de plus jeunes

militants islamistes, attirés par l'idéal d'une religion totale qui prendrait le pas sur la politique. Les cheikhs Ḥammānī et Šībān jouèrent un rôle majeur dans la définition de l'orthodoxie musulmane du côté de l'État. Après la Révolution islamique iranienne de 1979 et en plein essor du mouvement islamiste, ils permirent l'affirmation d'une alternative à l'islamisme, tout en entretenant des contacts et des points d'accords avec ces mêmes tendances. Le cheikh Saḥnūn fut l'un des pivots de ces échanges.

Désenclaver l'histoire de l'Algérie dans le temps et dans l'espace par l'étude de l'AOMA

Nous avons, avec cette thèse, reconstitué un pan de l'histoire coloniale et postcoloniale de l'Algérie pour suivre des acteurs et leurs parcours à travers le bouleversement que représentait l'indépendance et les espoirs multiples qu'elle avait suscités. La question de la construction nationale est allée de pair avec des enjeux religieux et linguistiques encore cruciaux dans l'Algérie contemporaine.

Désenclaver l'histoire de l'Algérie était nécessaire. C'est à travers le prisme de l'AOMA que nous avons pu insérer l'Algérie coloniale et postcoloniale dans un espace plus large dont elle se réclamait, le monde arabe et musulman. Les grands courants comme le nationalisme arabe des années 1950-1960, puis la libéralisation et la naissance de l'islamisme lié à la contestation des régimes autoritaires dans le monde arabe, permettent de relativiser la spécificité de l'Algérie. Passer le « seuil de 1962 », pour écrire l'histoire contemporaine de l'Algérie s'avère moins difficile qu'il n'y paraît. Les sources existent, si l'on sait les chercher et les exploiter. Elles demandent d'aller davantage sur le terrain et de se laisser guider par elles. De nombreux pans de l'histoire de l'Algérie postcoloniale restent encore à déplier pour découvrir ses multiples facettes.

Index

Abübākr, 104

Aḥmad Tawfīq al-Madanī, 5, 18, 20, 28, 46, 47, 55, 56, 58, 104, 120, 123, 125, 127, 128, 140, 170, 180, 219, 224, 225, 230, 231, 232, 234, 242, 243, 258, 259, 260, 266, 267, 275, 276, 285, 286, 287, 298, 300, 311, 313, 314, 317, 320, 323, 377, 389, 393, 398, 400, 415, 443, 444, 445, 446, 454, 455, 465, 488, 501, 527, 546, 561, 564, 565, 566, 568, 594, 613, 622, 654, 715, 736, 737, 738, 739, 740, 743

Alawiyya, 65, 66, 67, 498, 512, 704, 705, 732

al-Bannā, 10, 50, 68, 175, 180, 195, 641

al-Baṣā'ir, 17, 26, 66, 67, 69, 78, 80, 82, 86, 88, 89, 97, 98, 99, 104, 112, 115, 118, 121, 123, 128, 130, 131, 134, 135, 139, 144, 158, 159, 160, 161, 162, 166, 169, 170, 172, 173, 174, 179, 180, 182, 183, 184, 187, 188, 190, 192, 193, 194, 195, 197, 204, 205, 207, 211, 224, 227, 230, 231, 238, 243, 249, 250, 254, 258, 259, 260, 263, 265, 266, 277, 288, 297, 298, 299, 300, 301, 324, 357, 359, 360, 362, 363, 365, 366, 367, 368, 424, 447, 474, 494, 560, 663, 690, 694, 717, 725, 727, 730, 739, 770, 771, 772

al-Fakkūn, 15, 16

al-Fārisī, 26, 88, 149, 231, 233, 234, 311, 335, 337, 397, 418, 512

al-Habrī l-Mağğāwī, 36, 629

al-Ibrāhīmi, 4, 18, 252, 289

al-Ibrāhīmī, 4, 26, 28, 32, 45, 52, 54, 56, 57, 58, 66, 67, 68, 88, 91, 92, 96, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 140, 143, 144, 145, 164, 165, 166, 167, 169, 172, 173, 175, 177, 179, 180, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 196, 197, 199, 203, 204, 205, 206, 208, 211, 212, 217, 218, 219, 220, 221, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 234, 235, 236, 239, 242, 245, 250, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 266, 270, 271, 274, 275, 277, 278, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 290, 299, 310, 313, 314, 321, 323, 324, 335, 338, 357, 358, 367, 386, 388, 398, 399, 400, 406, 413, 427, 445, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 479, 496, 506, 507, 508, 509, 512, 521, 547, 561, 563, 575, 576, 578, 579, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 610, 623, 627, 629, 634, 663, 665, 698, 713, 718, 719, 723, 727, 734, 743, 777, 779

al-Madanī, 18, 45, 56, 57, 59, 67, 104, 120, 139, 180, 224, 226, 227, 229, 230, 232, 234, 249, 259, 263, 266, 268, 269, 276, 285, 286, 287, 299, 300, 320, 321, 323, 325, 335, 343, 388, 400, 443, 444, 446, 453, 457, 458, 467, 468, 561, 564, 575,

- 622, 627, 715, 716, 736, 737, 739, 741,
778
- al-Ma'rifa*, 26, 439, 444, 445, 449, 450,
451, 453, 454, 455, 489, 491, 504, 509,
510, 514, 559, 725, 727
- al-Mīlī*, 27, 56, 57, 58, 62, 68, 74, 88, 142,
166, 188, 236, 274, 315, 328, 370, 375,
381, 384, 387, 415, 565, 588, 625, 629,
632, 718, 719, 722, 740
- al-Na'imī*, 231, 263, 311, 316, 335, 338,
344, 389, 397, 401, 429, 508, 512, 650,
734
- al-Qiyam*, 35, 393, 408, 424, 426, 427,
428, 429, 430, 431, 432, 434, 473, 476,
499, 500, 608, 618, 620, 676, 690, 696
- al-Šabbūkī*, 231, 316, 335, 409, 413, 434,
463, 560, 561, 562, 568, 766
- al-Šawī*, 132, 406, 407, 408, 426, 431
- al-Šayḥ al-Ḥusayn*, 45, 114, 263, 288, 295,
314, 316, 338, 380, 383, 397, 418, 512,
563, 566, 568, 622, 672, 696, 739
- al-Šihāb*, 17, 18, 26, 54, 55, 56, 64, 67, 73,
76, 78, 81, 86, 91, 92, 97, 111, 126, 340,
356, 453, 494, 509, 717
- al-Tabassī*, 27, 45, 68, 89, 114, 116, 117,
119, 125, 129, 132, 143, 152, 161, 166,
179, 186, 205, 208, 209, 212, 227, 228,
229, 231, 232, 234, 235, 238, 240, 242,
254, 262, 266, 275, 276, 277, 278, 279,
280, 282, 285, 286, 287, 297, 298, 303,
305, 313, 328, 330, 335, 338, 370, 371,
374, 375, 376, 382, 384, 413, 473, 588,
607, 624, 625, 626, 629, 632, 713, 719
- al-Tarbiya wa-l-ta'lim*, 28
- Al-Wartilānī*, 88
- al-Yāğūrī*, 114, 149, 231, 335, 343, 350,
397, 406, 418, 446, 468, 553
- Al-'Abbās*, 263, 288
- al-'Uqbī*, 57, 68, 69, 103, 118, 125, 129,
132, 163, 169, 182, 267, 387, 427, 622,
719, 742
- arabisation*, 21, 46, 141, 342, 343, 391,
402, 425, 430, 434, 445, 472, 479, 481,
482, 483, 485, 505, 506, 507, 524, 525,
528, 534, 535, 538, 540, 541, 544, 549,
553, 559, 567, 568, 569, 572, 573, 574,
575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582,
583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590,
591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598,
599, 603, 604, 606, 607, 608, 609, 611,
612, 618, 619, 634, 635, 652, 653, 657,
658, 659, 660, 661, 672, 678, 681, 685,
687, 688, 708, 779, 780
- Bayyūd*, 57, 68, 164, 169, 174, 175, 176,
281, 290, 291, 292, 293, 328, 370, 375,
377, 493, 516
- Ben Bella*, 5, 46, 221, 222, 242, 281, 292,
321, 395, 396, 398, 400, 401, 402, 403,
404, 406, 407, 408, 414, 419, 423, 426,
435, 438, 439, 443, 444, 446, 449, 450,
451, 455, 456, 458, 459, 460, 462, 464,
465, 466, 470, 471, 472, 473, 474, 480,
481, 506, 523, 529, 530, 535, 539, 540,
544, 547, 548, 549, 550, 556, 629, 658,
722, 746
- Bendjelloul*, 82, 92
- Bennabi*, 11, 60, 61, 62, 180, 382, 426,
427, 452, 492, 502, 505, 597, 611, 669,

670, 671, 676, 677, 683, 684, 685, 690, 696, 751

Boumediène, 19, 20, 210, 212, 215, 221, 222, 393, 395, 396, 432, 435, 439, 457, 459, 467, 470, 471, 472, 475, 476, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 503, 506, 507, 511, 513, 529, 540, 553, 556, 559, 571, 575, 585, 586, 588, 589, 591, 598, 600, 601, 603, 606, 609, 628, 629, 634, 651, 672, 674, 675, 692, 693, 722, 753

Būkūša, 56, 59, 67, 88, 121, 127, 231, 275, 286, 287, 311, 313, 398, 446, 468, 509, 512, 549, 550, 553, 560, 561, 568, 725, 739, 766

Būšamāl, 80, 102, 105, 129, 132, 136, 145, 231, 234, 263, 274, 306, 335, 343, 384, 397

Caire, 4, 7, 9, 10, 11, 15, 29, 43, 45, 123, 127, 130, 132, 135, 138, 143, 150, 164, 168, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 190, 191, 192, 195, 196, 197, 199, 203, 205, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 224, 225, 226, 229, 230, 231, 232, 234, 238, 242, 243, 245, 249, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 266, 269, 270, 271, 273, 274, 276, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 296, 300, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 320, 324, 331, 338, 346, 353, 364, 375, 398, 399, 400, 401, 406, 412, 413, 426, 429, 443, 444, 445, 448, 451, 455, 467, 469, 474, 513, 538, 543, 545, 546, 547, 563, 575, 579, 584, 597, 624, 625, 665, 667, 669, 704, 723, 726, 727, 730, 732, 739, 777, 778, 779

Cercle du Progrès, 55, 57, 58, 78, 79, 104, 107, 115, 124, 125, 129, 331, 427, 429, 514

Comité directeur, 27, 33, 34, 35, 36, 42, 43, 45, 52, 53, 54, 76, 103, 114, 118, 120, 124, 125, 126, 128, 130, 131, 132, 142, 143, 147, 148, 159, 163, 164, 173, 209, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 238, 240, 245, 250, 259, 263, 274, 275, 279, 285, 286, 287, 289, 307, 309, 311, 312, 324, 328, 331, 334, 336, 338, 339, 340, 343, 352, 353, 369, 370, 371, 374, 380, 382, 383, 388, 391, 397, 401, 413, 417, 418, 422, 427, 430, 434, 435, 446, 465, 471, 473, 474, 483, 487, 494, 507, 508, 513, 527, 543, 552, 553, 555, 556, 560, 566, 567, 568, 598, 612, 620, 621, 622, 626, 627, 628, 631, 634, 645, 654, 679, 689, 690, 693, 694, 701, 715, 716, 735, 739, 740, 742, 762, 763, 780

Communiste, 30, 93, 239, 245, 459, 679

Dabbūz, 16, 26, 370, 375, 376, 377, 717, 718, 719, 720, 721, 730, 731

Dardūr, 61, 174, 313, 314, 488, 489, 491, 493, 534, 600, 601

écoles, 3, 4, 8, 9, 11, 13, 30, 45, 51, 56, 70, 75, 80, 81, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 93, 97, 98, 101, 107, 108, 128, 131, 134, 135, 136, 142, 146, 148, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161,

162, 185, 199, 205, 207, 217, 222, 238,
242, 245, 250, 260, 277, 289, 294, 297,
299, 301, 302, 303, 304, 306, 307, 308,
309, 312, 313, 317, 318, 325, 328, 338,
340, 353, 356, 358, 360, 361, 362, 366,
382, 417, 418, 421, 422, 435, 440, 442,
448, 473, 487, 488, 489, 497, 502, 503,
504, 508, 516, 523, 525, 526, 527, 530,
531, 532, 534, 536, 537, 538, 540, 543,
546, 548, 549, 550, 551, 552, 561, 567,
575, 576, 577, 578, 594, 601, 602, 617,
618, 646, 665, 666, 694, 719, 720, 775,
776, 777

Égypte, 4, 7, 8, 9, 10, 11, 16, 29, 33, 45,
50, 71, 83, 89, 122, 131, 134, 149, 150,
151, 153, 164, 165, 167, 171, 172, 173,
174, 175, 176, 177, 178, 182, 184, 187,
189, 191, 192, 196, 198, 205, 206, 207,
208, 209, 210, 211, 216, 217, 218, 222,
226, 242, 261, 281, 283, 288, 291, 314,
363, 364, 373, 399, 400, 407, 431, 438,
439, 442, 444, 452, 494, 510, 521, 532,
537, 538, 556, 569, 571, 579, 595, 596,
601, 624, 625, 643, 645, 653, 659, 661,
678, 679, 680, 683, 696, 705, 708, 711,
731, 741, 745, 777

El-Hassani, 28, 421, 772

Élus, 77, 82, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 98,
100, 106, 122, 190, 452, 572, 610, 722,
776

enseignement, 3, 4, 8, 9, 12, 22, 26, 37, 46,
63, 64, 65, 69, 72, 75, 81, 83, 84, 85, 86,
87, 88, 89, 90, 91, 97, 98, 101, 105, 107,
108, 109, 116, 133, 135, 136, 137, 140,
141, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 150,
151, 152, 153, 155, 156, 159, 160, 161,
163, 176, 202, 207, 213, 214, 216, 222,
233, 236, 237, 238, 245, 262, 263, 266,
301, 302, 303, 304, 305, 307, 308, 309,
310, 321, 325, 331, 344, 345, 347, 348,
349, 371, 377, 379, 385, 386, 390, 397,
401, 402, 403, 409, 421, 422, 428, 435,
440, 444, 445, 448, 449, 465, 479, 482,
483, 487, 488, 489, 490, 491, 493, 494,
495, 496, 500, 501, 502, 503, 504, 505,
506, 507, 511, 516, 522, 523, 524, 525,
528, 529, 531, 533, 534, 535, 536, 537,
538, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547,
548, 550, 551, 552, 553, 555, 556, 560,
561, 562, 563, 567, 568, 575, 576, 577,
578, 579, 580, 581, 582, 584, 585, 589,
591, 592, 593, 598, 599, 600, 601, 602,
604, 608, 617, 618, 622, 623, 627, 628,
634, 656, 657, 658, 659, 663, 664, 665,
666, 667, 671, 673, 678, 679, 681, 682,
687, 688, 697, 707, 716, 721, 726, 767

Farḥat ʿAbbās, 4

Ferhat Abbas, 4, 188, 481

FIS, 22, 47, 342, 343, 429, 518, 608, 640,
683, 691, 712, 755, 756, 758, 760, 761,
764, 767, 768, 769, 770, 771, 773, 774

FLN, 4, 5, 22, 45, 46, 163, 165, 175, 191,
201, 207, 208, 209, 211, 217, 218, 219,
220, 221, 222, 226, 237, 249, 250, 251,
254, 255, 256, 258, 260, 261, 264, 265,
266, 268, 270, 271, 272, 274, 275, 277,
278, 280, 281, 282, 283, 284, 286, 287,
288, 289, 290, 292, 293, 294, 295, 296,

297, 298, 299, 300, 301, 302, 304, 305, 307, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 323, 324, 325, 332, 341, 366, 368, 378, 392, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 426, 427, 431, 432, 434, 435, 438, 440, 441, 443, 444, 445, 454, 455, 460, 461, 462, 464, 465, 467, 468, 481, 489, 498, 516, 530, 541, 548, 560, 563, 566, 568, 570, 572, 575, 585, 588, 589, 590, 594, 598, 599, 601, 602, 603, 608, 622, 627, 629, 634, 657, 660, 661, 668, 669, 672, 679, 680, 685, 686, 696, 722, 723, 740, 745, 746, 748, 749, 753, 754, 755, 758, 760, 762, 763, 767, 769, 778, 779

Frères musulmans, 10, 16, 40, 50, 68, 132, 167, 175, 177, 181, 182, 184, 186, 194, 195, 196, 219, 221, 242, 255, 271, 288, 314, 406, 430, 431, 450, 466, 467, 478, 521, 538, 580, 600, 601, 625, 641, 659, 663, 671, 676, 677, 686, 755, 777

Front Islamique du Salut, 3, 47, 342, 518, 600, 607, 640, 712, 756, 765, 769

Fuḍalā', 26, 27, 36, 44, 59, 84, 87, 88, 147, 148, 309, 322, 343, 344, 350, 362, 370, 371, 380, 381, 387, 388, 389, 397, 418, 494, 507, 525, 534, 536, 543, 545, 563, 622, 628, 632, 715, 717, 718, 719, 720, 721, 725, 727, 730, 731, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 756, 762, 764, 765, 771

Ġasīrī, 135, 149, 152, 174, 176, 177, 199, 219, 263, 313, 418, 594

Guessoum, 28, 322, 323, 419, 466, 468, 559, 772

Ḥammānī, 44, 47, 149, 231, 249, 251, 252, 263, 267, 272, 274, 296, 305, 309, 310, 316, 321, 335, 369, 384, 388, 397, 418, 420, 421, 422, 469, 488, 506, 512, 513, 514, 518, 533, 534, 543, 546, 561, 563, 601, 602, 609, 650, 665, 695, 703, 704, 706, 708, 723, 724, 730, 732, 734, 735, 739, 762, 771, 781

Ḥayr al-Dīn, 8, 18, 44, 45, 53, 57, 58, 63, 68, 127, 129, 141, 188, 227, 231, 232, 233, 238, 240, 262, 267, 268, 275, 276, 277, 280, 282, 285, 286, 287, 296, 315, 321, 322, 335, 338, 370, 383, 384, 387, 389, 393, 398, 401, 402, 403, 406, 409, 423, 468, 469, 471, 473, 480, 481, 482, 483, 485, 486, 506, 509, 515, 516, 551, 622, 623, 624, 690, 716, 734, 763, 765, 766

Ḥusayn, 168, 169, 181, 263, 335, 338, 369, 387, 398, 401, 403, 454, 459, 484, 509, 512, 556, 622, 739

Ibn Bādīs, 3, 4, 11, 16, 18, 20, 21, 23, 26, 30, 32, 45, 47, 49, 51, 52, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 92, 93, 94, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 110, 111, 115, 116, 124, 129, 131, 132, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 159, 160, 161, 162, 163, 166, 174, 188, 203,

204, 206, 212, 217, 220, 228, 230, 236, 245, 261, 263, 264, 272, 273, 274, 279, 294, 302, 303, 305, 307, 309, 311, 312, 315, 317, 323, 324, 325, 331, 339, 344, 350, 351, 356, 357, 361, 365, 371, 380, 384, 386, 388, 389, 398, 401, 404, 407, 422, 436, 448, 461, 463, 465, 469, 473, 494, 509, 533, 534, 545, 546, 548, 550, 553, 567, 570, 581, 597, 602, 603, 612, 617, 623, 624, 638, 654, 662, 669, 675, 676, 696, 713, 719, 726, 727, 728, 730, 738, 740, 741, 742, 743, 766, 767, 773, 774

Īsā, 28, 88, 104, 310, 330, 335, 345, 375, 376, 381, 397, 529, 543, 544, 545, 671, 683

Kabylie, 15, 21, 63, 64, 80, 269, 303, 304, 305, 328, 336, 338, 340, 341, 342, 350, 373, 404, 415, 441, 447, 462, 464, 492, 493, 500, 527, 570, 581, 597, 612, 614, 615, 685, 720

Laghouat, 104, 126, 153, 154, 155, 179, 203, 345, 346, 353, 381, 397, 425, 492, 529, 543, 735

Maghreb, 3, 13, 16, 17, 21, 22, 41, 51, 61, 63, 64, 70, 71, 73, 127, 132, 139, 158, 164, 166, 167, 169, 171, 172, 174, 175, 178, 188, 191, 204, 216, 221, 257, 271, 283, 290, 312, 336, 356, 357, 359, 360, 364, 366, 388, 402, 406, 407, 414, 423, 431, 438, 439, 442, 456, 477, 478, 484, 485, 515, 535, 542, 555, 559, 569, 575, 579, 580, 581, 582, 584, 587, 590, 593, 594, 597, 598, 599, 602, 603, 604, 606, 607, 609, 612, 613, 616, 617, 634, 642, 643, 645, 650, 651, 652, 656, 658, 660, 661, 682, 683, 684, 685, 688, 700, 717, 731, 733, 747, 769, 772, 775

Maḥdād, 114, 231, 335, 337, 343, 345, 371

Maḥfūdī, 116, 117

Mahrī, 27, 219, 293, 445, 509, 593, 594

Masjumi, 33, 38, 182, 291, 422, 463, 476

Mawdūdī, 12, 174, 180, 183, 184, 192, 193, 197, 242, 291, 463, 663

Medjaoui, 114, 335, 337, 346, 624, 629, 632, 679

Messali Hadj, 95, 106, 107, 113, 117, 119, 121, 163, 166, 169, 175, 281, 294, 324, 614, 778

Ministère de l'Éducation nationale, 46, 428, 444, 506, 529, 530, 542, 547, 550, 582, 737

Ministère des Affaires religieuses, 5, 26, 181, 353, 393, 426, 435, 442, 443, 446, 447, 450, 455, 463, 468, 474, 475, 487, 488, 490, 500, 502, 507, 509, 517, 525, 545, 553, 561, 564, 568, 586, 650, 662, 667, 668, 673, 685, 690, 706, 708, 726, 727, 730, 732, 734, 735, 737, 738, 780

Moyen-Orient, 4, 6, 44, 45, 54, 64, 134, 145, 150, 164, 165, 166, 167, 171, 174, 176, 178, 179, 182, 186, 187, 188, 190, 198, 205, 206, 209, 211, 213, 215, 216, 218, 222, 227, 242, 245, 250, 261, 280, 287, 288, 289, 293, 294, 299, 307, 311, 315, 321, 330, 356, 363, 369, 373, 397, 408, 434, 440, 466, 471, 483, 537, 540, 541, 546, 550, 558, 563, 567, 570, 571,

584, 602, 638, 642, 651, 652, 658, 661,
667, 700, 728, 730, 731, 769, 776, 777

MTLD, 101, 107, 114, 116, 119, 120, 121,
131, 144, 170, 171, 180, 187, 189, 199,
200, 201, 203, 204, 210, 217, 221, 226,
237, 239, 240, 242, 251, 254, 277, 281,
282, 283, 295, 406, 425, 484, 559, 594,
597, 614, 629, 661, 721

Mūlūd Nağğār, 36

Mzab, 15, 16, 17, 31, 51, 72, 291, 340,
375, 383, 429, 441, 464, 482, 493, 515,
719, 720

nādī al-taraqqī, 55, 331, 427, 514

Nasser, 177, 194, 196, 255, 257, 271, 280,
288, 314, 398, 406, 450, 466, 467, 538,
540, 569, 676, 678, 777

Oran, 24, 25, 83, 89, 113, 114, 127, 129,
188, 202, 262, 312, 316, 319, 322, 335,
345, 346, 350, 397, 401, 412, 419, 456,
466, 507, 519, 532, 553, 555, 559, 613,
629, 654, 664, 673, 712, 733, 746, 748,
757

PPA, 91, 95, 96, 100, 101, 104, 107, 112,
113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121,
131, 144, 160, 163, 171, 187, 188, 189,
200, 201, 203, 204, 207, 210, 217, 221,
239, 245, 251, 254, 271, 277, 280, 281,
282, 283, 301, 302, 406, 425, 559, 594,
608, 614, 661, 721, 769

Qaṣība, 102, 104, 129, 149, 152, 154, 203,
418, 496, 497, 735

Qutb, 10, 12, 192, 194, 195, 197, 242, 431,
463, 640, 662

Raḥmāniyya, 15, 63, 741, 742

Riḍā, 13, 16, 18, 65, 72, 73, 90, 95, 166,
217, 263, 272, 356, 418, 428, 431

Saḥnūn, 5, 47, 149, 224, 231, 240, 287,
311, 313, 323, 335, 338, 369, 397, 418,
428, 429, 432, 468, 469, 477, 499, 508,
522, 645, 650, 689, 690, 691, 692, 694,
696, 734, 749, 750, 751, 752, 755, 756,
758, 759, 762, 763, 770, 779, 781

salafiyya, 13, 14, 15, 16, 17, 51, 59, 71,
135, 174, 185, 196, 197, 439, 645, 646

Saʿdallāh, 16, 63, 205, 208, 209, 229, 230,
232, 234, 235, 238, 239, 241, 261, 565,
717, 740, 741, 742

Saʿīd Ṣālhī, 114

Šībān, 36, 44, 47, 149, 161, 237, 263, 315,
331, 341, 398, 401, 413, 418, 422, 423,
465, 468, 506, 544, 547, 548, 549, 550,
622, 641, 660, 661, 695, 696, 697, 725,
726, 732, 762, 763, 768, 772, 781

Sultānī, 5, 47, 231, 275, 276, 277, 298,
313, 330, 335, 338, 340, 344, 367, 369,
370, 371, 372, 373, 374, 375, 388, 389,
428, 429, 432, 471, 473, 474, 475, 476,
477, 478, 479, 480, 486, 499, 508, 519,
522, 622, 623, 626, 650, 663, 689, 690,
691, 692, 693, 694, 695, 696, 698, 699,
706, 716, 721, 730, 732, 751, 779

Syrie, 12, 33, 50, 149, 153, 164, 169, 171,
182, 184, 185, 206, 208, 211, 313, 400,
439, 442, 445, 450, 453, 494, 510, 537,
538, 539, 540, 570, 578, 583, 607, 678,
686, 711, 741, 777

Taleb-Ibrahimi, 28, 124, 166, 180, 271,
278, 285, 296, 370, 398, 430, 464, 465,

468, 470, 507, 540, 541, 543, 551, 563,
575, 585, 586, 588, 589, 590, 606, 609,
611, 624, 627, 633, 634, 651, 670, 683,
727
Tiġānī, 69, 172, 180, 425, 428, 430, 470,
474, 498, 608, 618, 619, 620, 628
UDMA, 77, 91, 93, 101, 106, 107, 114,
115, 119, 120, 121, 122, 164, 169, 170,
174, 176, 178, 180, 190, 191, 203, 205,
217, 254, 255, 261, 274, 281, 282, 283,
290, 291, 293, 295, 296, 315, 324, 452,
565, 722
Wahhāb, 18, 69, 72, 73, 161, 181, 182,
197, 231, 235, 263, 337, 397, 565, 566,
568, 671
Wunīsī, 16, 28, 154, 155, 221, 360, 361,
363, 364, 368, 388, 421, 507, 533, 541,
546, 549, 609, 617, 618, 631, 696, 766
Zammūšī, 83, 88, 152, 231, 263, 315, 335,
397
zāwiya, 6, 15, 57, 58, 63, 64, 65, 68, 71,
81, 169, 203, 304, 343, 353, 381, 383,
384, 440, 442, 447, 448, 449, 492, 493,
495, 496, 497, 498, 503, 513, 543, 664,
730, 758, 766, 767

Annexes

La majorité des illustrations est placée dans le corps du texte.
Nous avons placé en annexe quelques illustrations supplémentaires.

Annexe n° 1 : *Al-Manzūma*, éditée par l’Imprimerie *al-Nağāh* Constantine, mai 1923.

Annexe n°1 bis : Texte en arabe de l’appel du cheikh al-Ibrāhīmī le 16 avril 1964, in *Ātār al-Ibrāhīmī*, vol. 5, p. 317.

Annexe n° 2 : Images extraites de la base de données réalisée pour cette thèse.

Annexe n° 3 : Emploi du temps du lycée Manšūra de Constantine, in ARIBA Mahmoud, *L’enseignement originel en Algérie*, thèse sous la direction de MM. Claustre et Andrey, Université des Sciences sociales de Grenoble, 1977, n. p., pp. 348-360.

Annexe n° 4 : Épreuves du diplôme Ahlya du Ministère de l’Enseignement Originel et des Affaires Religieuses (1971), in ARIBA Mahmoud, *L’enseignement originel en Algérie*, thèse sous la direction de MM. Claustre et Andrey, Université des Sciences sociales de Grenoble, 1977, n. p., pp. 348-360.

Annexe n ° 5 : Planche de photographies. La première date des années 1930, la seconde des années 1950, les deux dernières (les cheikhs Ḥammānī et Šībān) des années 1990 et 2000. Elles proviennent toutes d’internet sauf une, issue de l’ouvrage du cheikh Šībān, *Ḥaqā’iq wa abāṭil*.

Annexe n° 2 : Images extraites de la base de données réalisée pour cette thèse.

Source principale : FUḌALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a'lām al-iṣlāḥ fī al-Ġazā'ir* (*Les grands noms du réformisme en Algérie*), 3 volumes, Alger, Dār Hūma, 2000, 301, 233 et 382 p.

La mention « NN » signifie que l'information ne figure pas dans la source et « NE » que l'information n'existe pas.

	A	B	L	M	N	O	P
1	Identifiant	NOM	date nsce	année nsce	année nsce attribuée	né à	région
2	1	al-Ibrahimi	14 juillet	1889	NE	Awlād Ibrāhīm	Sétif
3	2	Tebessi	NR	1895	NE	douar al-Stah	Tebessa
4	3	Kheireddine	décembre	1902	NE	Farfār	Zibān
5	4	al-Madani	16 juin	1899	NE	Tunis	Tunisie
6	5	Soltani	8 juin	1902	NE	Al Qantara	Biskra
7	6	Sahnoun	NN	1907	NE	Lišāna	Biskra
8	7	Boukoucha	NN	1907	1909	El Oued	Souf
9	8	Zemmouchi	4 mars	1904	NE	'Ayn al-Bayḍā'	Constantine
10	9	Hammani	6 septembre	1915	NE	douar Tamanḡarat (al-U	Jijel
11	10	al-Yadjouri	NN	1912	NE	Guemar	El Oued
12	11	Ben Amor	10 février	1906	NE	Aīt Ḥammād Iḥzūnen	Azzefoun
13	12	Bencheikh El-Hocine	NN	1912		Ould Khelifa	Mila
14	13	Mahdad	21 novembre	1896	NE	Tlemcen	Oran
15	14	Bouchemal	NN	1899	NE	Constantine	Constantine
16	15	Salhi	NN	1902	NE	Guenzet	Sétif
17	16	al-Yalaoui	NN	NN	NN	Tunis	Tunisie
18	17	Naïmi	NN	1909	NE	Sidī Ḥālid	Biskra
19	18	Chebouki	NN	1916	NE	Tīrḡān	Tebessa
20	19	Ben Attik	4 mai	1903	NE	Milia	Milia
21	20	Hadj Aissa	NN	1912	NE	Kūnīn	Souf
22	21	al-Farissi	28 octobre	1909	NE	Ouled Fares	Chlef
23	22	al-Maghribi	NN	1915	NE	Farfār	Tolga
24	23	Mansour	NN	1920	NE	Maroc	Maroc
25	24	Nadjar	22 juillet	1910	NE	al-Qarārim	Mila
26	25	Husseïn	NN	1914	1911	'Abū, Sidī Dāwūd	Boumerdes
27	26	Sahli	NN	1908	NE	Banī Ḥiṭāb	Jijel
28	27	Medjaoui	NN	1906	NE	Banī Warsūs	Tlemcen

	A	B	AD	AE
	Identifiant	NOM	type études coraniques	ville études 1
2	1	al-Ibrahimi	école coranique puis auprès de son père et de son oncle	NN
3	2	Tebessi	auprès de son père, le cheikh Belkacem	NN
4	3	Kheireddine	Son père	Constantine (Arba'in 3
5	4	al-Madani	école coranique locale	Tunis
6	5	Soltani	auprès de Aḥmad Ibn Al-'Abdāwī à al-Kantara	Al Kantara
7	6	Sahnoun	avec son père puis Kheirredine	Biskra
8	7	Boukoucha	avec son père (commerçant) puis 'Alī b. Ibrāhīm al-'Uqbī	Alger (Mosquée nouv
9	8	Zemmouchi	avec les savants de sa région	NN
0	9	Hammani	avec son père et au <i>kuttāb</i> du village	Constantine (kuttāb, z
1	10	al-Yadjouri	école coranique	NE
2	11	Ben Amor	Coran auprès de son père puis zawiya al-Yalouli	Constantine
3	12	Bencheikh El-Hocine	zāwiya familiale	NE
4	13	Mahdad	NN	Tlemcen
5	14	Bouchemal	Mosquée Sidi Yasmine	Constantine (avec BB)
6	15	Salhi	avec l'oncle de son père, Arezki al-Salhi et son oncle Mok	Guenzet
7	16	al-Yalaoui	NN	NN
8	17	Naïmi	Zawiya du cheikh Muḥtār	Awlād Jalāl
9	18	Chebouki	avec son père puis professeur particulier pour le Coran	région de Tebessa
0	19	Ben Attik	maktab du village puis zawiya cheikh Būraṣṣās puis zawiya	Milia
1	20	Hadj Aissa	école coranique du cheikh Muḥammad b. 'Alī	Laghouat
2	21	al-Farissi	école coranique du village	Chlef
3	22	al-Maghribi	avec l'imam du village, Muḥammad al-Ġumū'ī, puis avec	Farfār
4	23	Mansour	NN	NN
5	24	Nadjar	écoles coraniques auprès de al-Ṣaġīr 'Ābid	Grarem (Qarārim)
6	25	Hussein	enseignant du village puis zawiya Sidi Abderrahmane al-Y	Sidī Dāwud
7	26	Sahli	son père puis zawiya du cheikh al-Ḥusayn à Banī Ḥalīfa	Jijel
8	27	Medjaoui	son père puis zawiya	village de Ḥwīsī (Rem

Bibliographie

Il a été choisi d'organiser cette bibliographie selon un classement thématique en mêlant les publications en langues arabe et française.

L'orthographe des noms propres apparaît telle que sur la couverture. Pour les ouvrages parus en arabe, la translittération a été préférée mais les titres ont été traduits.

Les noms transcrits de l'arabe sont classés selon l'ordre alphabétique français pour plus de confort, le déterminant n'est pas pris en compte. Si le nom apparaît dans la bibliographie sous les deux formes (graphie française et transcription), la forme française sera rappelée entre crochets après sa translittération.

Certains ouvrages existent en plusieurs éditions, dont souvent une édition algérienne et une édition française. Les notes de bas de page sont fidèles à l'édition consultée mais une seule occurrence apparaît dans cette bibliographie.

Sources

Publications

De nombreuses publications ont été utilisées à la fois comme sources primaires et comme ressource secondaire dans ce travail. Nous faisons apparaître ici celles qui ont principalement été utilisées comme sources.

Mémoires et témoignages d'acteurs

ABBAS Ferhat, *L'Indépendance confisquée*, Paris Flammarion 1984, 227 p.

BENNABI Malek, *Mémoires d'un témoin du siècle, 1^{re} partie*, Éditions Nationales Algériennes, 1965

BENCHEIKH Ghaleb, « Un physicien versé dans la théologie », in BENCHEIKH Ghaleb et HADDAD Philippe, avec la collaboration de CAUDRON Jean-Philippe, *L'islam et le judaïsme en dialogue*, Paris, Les Éditions de l'Atelier / Les Éditions ouvrières, 2002, pp. 19-27.

BRAHAMI Mostafa, « Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions », mars 2004, en ligne sur le site internet *Algeria Watch*.

Url : http://www.algeria-watch.org/fr/article/analyse/brahami_sahnoun.htm Consulté le 3 avril 2016.

DABBŪZ Muḥammad 'Alī, *A'lām al-iṣlāḥ fī-l-Ġazā'ir, min 'ām 1340 h. (1921) ilā 'ām 1395 h. (1975) (Grands noms de l'iṣlāḥ en Algérie, de 1921 à 1975)*, vol. 1, Constantine, Maṭba'at al-Ba't, 1974, 302 p.

FUḌALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Min a'lām al-iṣlāḥ fī al-Ġazā'ir (Les grands noms du réformisme en Algérie)*, 3 volumes, Alger, Dār Hūma, 2000, 301, 233 et 382 p.

- FUDALĀ' Muḥammad al-Ḥasan, *Al-Masīra al-rā'ida li-l-ta'lim al-'arabī al-ḥurr bi-l-Ġazā'ir* (Le parcours pionnier de l'enseignement arabe libre en Algérie), Alger, Dār al-Umma, 4 volumes, vol. 1 : 1999, 269 p., vol. 2 : 1999, 233 p., vol. 3 : 1999, 191 p., vol. 4 : 1998, 328 p.
- ḤAMMĀNĪ Aḥmad, *Širā' bayna al-Sunna wa-l-bid'a*, Constantine, Dār al-Ba't, 1984, 315 p.
- EL HASSANI Abdelhafid Amokrane, *Mémoires de combat*, Alger, Dar El Oumma, 1998 (en arabe : 1997), 192 p.
- ḤAYR AL-DĪN Muḥammad, *Mudakkirāt (Mémoires)*, Alger, Dahlab, 1985, réédition Alger, Mu'assasat al-Ḍuḥā, 2002, 2 volumes, 376 et 264 p.
- IBN 'ATĪQ Muḥammad al-Šāliḥ, *Aḥdāt wa mawāqif fī maḡāl al-da'wa al-išlāḥiyya wa l-ḥaraka al-waṭaniyya al-ḡazā'iriyya (Événements et positions dans le domaine de la da'wa pour l'išlāḥ et le mouvement national algérien)*, Alger, Dahlab, 1990, 204 p.
- AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr, *Siġill mu'tamar ḡam'iyyat al-'ulamā' al-muslimīn al-ḡazā'iriyyīn (Registre du Congrès de l'AOMA)*, Constantine, Imprimerie algérienne musulmane, 1935, réédition Alger, Dār al-Kutub al-Ġazā'ir (La Maison des Livres), 1982, 276 pages.
- AL-MADANĪ Aḥmad Tawfiq, *Ḥayāt kifāḥ, mudakkirāt (Une Vie de combat, mémoires)*, Alger, SNED, 1977, réédition Alger, Dār al-Bašā'ir, 2009, 3 volumes, 478, 576 et 855 p.
- MANDOUZE André, *Mémoires d'outre-siècle, Tome II (1962-1981)*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2003, 497 p.
- MEDJAOUI Abdel'alim, *Ce pays est le nôtre*, Paris, Casbah éditions, 2000, 364 p.
- MOORE Clement Henry, *Combat et solidarité étudiantins, L'Ugema (1955-1962)*, Alger, Casbah, 2010, 642 p.
- Parti du Front de Libération Nationale, Organisation nationale des moudjahidine, *al-Multaqā al-waṭanī al-tānī li-tārīḥ al-tawra* (Le deuxième colloque national sur l'histoire de la révolution), 8-10 mai 1984, « *Tadaḥḥul al-šayḥ Aḥmad Ḥammānī* (intervention du cheikh Aḥmad Ḥammānī) », édité par le service des médias, de la culture et de la création (Alger), 1984, vol. 3, pp. 52-56 et pp. 121-124.
- RĀBIḤ Turkī (Dr), *Dirāsāt fī l-tarbiya al-išlāmiyya wa l-šaḥṣiyya al-waṭaniyya (Études sur l'éducation islamique et la personnalité nationale)*, al-Mu'assasat al-Ġāmi'iyya li-l-dirāsāt wa l-našr wa l-tawzī' (Office universitaire pour les études, la publication et la diffusion), Beyrouth, 1982, 288 pages.
- SA'DALLĀH Abū l-Qāsim, *Masār qalam, yawmiyyāt, (Le destin d'une plume, journal)*, 1re partie : Le Caire, 1956-1957, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 2005, 351 p.
- SA'DALLĀH Abū l-Qāsim, « *Azma ḡam'iyyat al-'ulamā' al-muslimīn al-ḡazā'iriyyīn, sabtambar 1954* (La crise de l'AOMA, septembre 1954) », *Maḡallat al-tārīḥ*, 1^{er} semestre 1980, pp. 63-86.
- SULTĀNĪ 'Abd al-Laṭīf, *Mudakkirāt (Mémoires)*, n.p. Publié par le journal *al-Šurūq* en ligne le 13 août 2011, <http://www.echoroukonline.com/ara/ramadan2011/modakirat-soltani/82005.html> Disponible sur <http://www.algeriachannel.net/2011/08> Consulté le 7 juin 2016.
- AL-ŠĀWĪ Tawfiq, *Mudakkirāt nišf qarn min al-'amal al-išlāmī 1945-1995 (Mémoires d'un demi-siècle d'action pour l'islam)*, Le Caire, Dār al-Šurūq, 1998, 567 p.
- TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Mémoires d'un Algérien*, Alger, Casbah éditions, 3 volumes, vol. 1 : 2006, 251 p., vol. 2 : 2008, 524 p., vol. 3 : 2013, 685 p.

TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *Lettres de prison (1957-1961)*, Alger, SNED, 1966, 191 p.
WUNĪSĪ Zuhūr, *'Abra al-zuhūr wa l-ašwūk, masār imra'a (À travers les fleurs et les épines, le parcours d'une femme)*, Alger, Casbah Éditions, 2012, 495 p.

Publications de membres de l'AOMA

FUḌALĀ' Muḥammad Ṭāhar, *al-Taḥrīf wa l-tazyīf fī ḥayāt kifāḥ lī aḥmad tawfīq al-madanī (Falsification et distorsions dans Une Vie de combat de Ahmed Tawfiq al-Madani)*, Constantine, Dār al-Ba'ṭ, 1982.

AL-IBRĀHĪMĪ Muḥammad al-Bašīr, *'Uyūn al-Bašā'ir*, Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1963, 693 p.

AL-MADANĪ Aḥmad Tawfīq, *Radd adīb 'alā ḥamlat akādīb (Une réponse correcte à une campagne de mensonges)*, Alger, Dār al-Bašā'ir, 2009, 357 p.

AL-MĪLĪ Mubārak b. Muḥammad, *Risāla(t) al-Širk (Épître de l'associationnisme)*, Gizeh, Dār al-Rāya li l-našr wa l-tawzī', 2001 (1937), 498 pages.

SULTĀNĪ 'Abd al-Laṭīf, *al-Mazdaqīyya hiya ašl al-ištirākiyya (Le mazdaqisme est à l'origine du socialisme)*, Casablanca, Dār al-Kitāb, 1974, 303 p.

SULTĀNĪ 'Abd al-Laṭīf, *Sihām al-islām*, imprimé dans les imprimeries de la SNED à compte d'auteur, Alger, Imprimerie Zabbāna, 1980,

ŠĪBĀN 'Abd-al-Raḥmān, *Ḥaqā'iq wa abāṭil (Vérités et vanités)*, Alger, Thala Éditions, 2009, 348 p.

Recueils posthumes d'œuvres de membres de l'AOMA

FUḌALĀ' Bādīs (éd.), *Min Āṭār al-ustād Muḥammad al-Ṭāhir Fuḍalā'*, Alger, Dār Hūma, 2010, 630 p.

AL-ŠIDDĪQ Muhammad Šalāḥ (éd.), *al-Ġazā'ir al-Ṭā'ira bi-qalam al-ustād al-ḡalīl wa l-muḡāhid al-kabīr al-Fuḍayl al-Wartilānī, (L'Algérie révolutionnaire sous la plume de l'éminent professeur et du grand moudjahid al-Fuḍayl al-Wartilānī)*, Aïn Mlila, Dār al-Hudā, 2009 (4e édition ; 1^{re} édition 2007), 484 pages.

ŠANNŪF Suhayl (éd.), *Mā ra'aytu wa mā rawaytu, li-l-ustād al-šayḥ Šannūf Ḥamza Bukūša (Ce que j'ai vu et ce que j'ai raconté, par le professeur cheikh Ḥamza Bukūša)*, Alger, pas d'édition mentionnée, 2012, 142 p.

ŠANNŪF Suhayl (éd.), *Min ḥawāṭir al-šibā wa-l-šabāb wa-l-kuhūla wa-l-mašīb, Dīwān šī'r li-l-ustād al-šayḥ Šannūf Ḥamza Bukūša (Pensées de l'enfance, de la jeunesse, de l'âge adulte et de la vieillesse, Recueil de poésie par le professeur cheikh Šannūf Ḥamza Bukūša)*, Alger, pas d'édition mentionnée, 2012, 123 p.

AL-ṬALBĪ 'Ammār (éd.), *Āṭār Ibn Bādīs (Les Œuvres de Ibn Bādīs)*, Alger, al-Šarika al-Ġazā'iriyya, 1997 (1968), 4 volumes, 506, 525, 573 et 620 p.

ṬĀLIB al-IBRĀHĪMĪ Aḥmad [TALEB-IBRAHIMI Ahmed] (éd.), *Āṭār al-Imām Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī (Les Œuvres de l'imam Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī)*, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1997, 5 volumes, 417, 477, 599, 418 et 410 p.

Revues et journaux

Classés selon les affiliations et par ordre chronologique (les dates indiquées sont les dates de parution).

al-Baṣā'ir, Algérie, AOMA, 1936-1939 ; 1947-1956 ; nouvelle édition, années 2000

al-Šihāb Algérie, AOMA 1925-1939

La Défense, Algérie, AOMA, en français, 1936-1939

Le Jeune Musulman, Algérie, AOMA, 1952-1954

al-Ma'rifa, Algérie, Ministère des Affaires religieuses, 1963-1965

al-Qabas, Algérie, Ministère des Affaires religieuses, 1970-1971

al-Aṣāla, Algérie, Ministère des Affaires religieuses, 1971-1981

al-Risāla, Algérie, Ministère des Affaires religieuses, 1980-1989 ?

al-Taqāfa, Algérie, Ministère de la Culture, 1964-66 ; 1971-auj.

Al Manār, Algérie, 1951-1954

El Moudjahid, Algérie, FLN, 1956-auj.

Révolution africaine, Algérie, FLN, 1963-1995

Actualité et documents, brochure du Ministère de l'Information, 1963-1968

La Dépêche d'Algérie, Algérie, quotidien 1962

El Chaab – Le Peuple, Algérie, quotidien, 1962-1965 (en français) ; 1962-auj (en arabe)

al-Šurūq (Echorouk), Algérie, presse privée, 1991-auj.

Humanisme musulman, Algérie, *al-Qiyam*, 1965-1966

al-Tahdīb al-islāmī, Algérie, *al-Qiyam*, 1965-1966

Da'wat al-ḥaqq, Maroc, Ministère des Affaires Religieuses, 1957-auj.

Confluent, France / Maroc, coopération, juin-juillet 1964

L'Annuaire de l'Afrique du Nord, édité par le CNRS, Paris, 1964-2003. En ligne : <http://aan.mmsh.univ-aix.fr/Pages/default.aspx>, consulté le 7 juin 2016.

Publications officielles de la République algérienne (brochures et documents)

Journal Officiel de la République Algérienne, en arabe et en français, 1962-2016.

Disponible en ligne, à l'url : <http://www.joradp.dz/HAR/Index.htm> Consulté le 21 juillet 2016.

Textes officiels du FLN et de la République algérienne : Proclamation de novembre 1954 ; Déclaration de la Soummam, 1956 ; Déclaration de Tripoli, 1962 ; Charte d'Alger, 1964 ;

Constitutions de 1976, 1988 et 1996. Disponibles en ligne sur le site de la présidence algérienne :

<http://www.el-mouradia.dz/francais/symbole/textes/symbolefr.htm> Consulté le 21 juillet 2016.

République Algérienne Démocratique et Populaire, Secrétariat d'État au Plan, *L'Algérie en quelques chiffres*, 1970-1984.

Ressources audiovisuelles

Par ordre chronologique des sujets. Consultées le 7 juin 2016.

Funérailles de Ben Badis, 1940

Mis en ligne par rabnass ARCHIVES ALGERIE, en mars 2015 :

<https://www.youtube.com/watch?v=AUMOH3hNu6E>

Enregistrements sonores de plusieurs discours du cheikh al-Ibrāhīmī à *Ṣawt al-‘Arab*, radio du Caire, en ligne sur le site Nour al Huda, animé par Mustapha Belghit, imam à Médéa (né en 1971) : <http://www.nouralhuda.com> dans la rubrique « *al-ṣawtiyyāt* », puis « Baṣīr al-Ibrāhīmī ».

Vidéo du cheikh al-Ibrāhīmī, lors d'un discours au Caire, raccompagné à sa voiture par son fils notamment, n. d.

Mis en ligne par Abdelhamid Ben Badis en mai 2011 :

<https://www.youtube.com/watch?v=wBBTbGkAQLY>

et par al-amīn al-ğazā'irī, en mars 2014 :

<https://www.youtube.com/watch?v=qKjWv9u0y50>

Reportage sur le cheikh al-Mağğāwī (El Medjaoui El Habri)

Mis en ligne par medjaouiamine, en août 2011 :

<https://www.youtube.com/watch?v=3rfzccgHvWA>

<https://www.youtube.com/watch?v=I2OacuotW7c>

Alphabétisation dans les années 1970

Mis en ligne par rabnass ARCHIVES ALGERIE, 5 septembre 2015.

https://www.youtube.com/watch?v=T_wRLWf5d9U

Risālat al-Ṣayḥ Aḥmad Saḥnūn ilā l-mar'a al-ğazā'iriyya (Message du cheikh Ahmed Sahnoun à la femme algérienne), n.d. (1984 ?)

Mis en ligne par mabrouk saadi, en juin 2012 :

<https://www.youtube.com/watch?v=dYWTVUNOHk8>

Interview Aḥmad Ṭālib al-Ibrāhīmī dans *Šāhid 'alā l-'aṣr*, sur Al-Jazeera. 2013

Mis en ligne par Al Jazeera Arabic en juin-juillet 2013 :

<https://www.youtube.com/watch?v=0JrKtJoWHgE>

Témoignage de Zaynab al-Tabassī al-Mīlī, invitée de *al-Šurūq* TV, « *al-ḥalqa al-mafqūda* », interview par Muḥammad Ya‘qūbī, décembre 2013. Épisode 1 et 2, disponible en ligne :

<https://www.youtube.com/watch?v=dsX6yBSassE>

Archives nationales

- En France :

Centre des Archives d'Outre-Mer, Aix-en-Provence

Fonds Ministériels

Ministère d'État chargé des Affaires algériennes (1873/1964)
81F/766 ; 81F/802

Gouvernement Général d'Algérie

Cabinet civil de Georges Le Beau (1931/1940)
3CAB/28 ; 3CAB/39 ; 3CAB/79

Préfecture d'Alger. Cabinet du préfet d'Alger

Cabinet du préfet et du préfet régional (Sous-série 1K, 1858-1962)
1K/1145 ; 1K/26

Préfecture d'Alger 1847/1962

Service départemental des Renseignements Généraux d'Alger (SDRG) (1910/1962)
3F/139 ; 3F/140

Série I - Administration des indigènes 1837/1962

2I – Administration des indigènes du territoire civil, communes mixtes 1871/1955
2I/39/3

4I - Série I - Administration des indigènes 1837/1962

4I/12 ; 4I/13 ; 4I/13/2 ; 4I/14 ; 4I/70 ; 4I/71 ; 4I/88 ; 4I/178 ; 4I/183 ; 4I/184 ; 4I/186

Préfecture de Constantine 1847/1962

Centre de liaison et d'exploitation

93/151 ; 93/4157 ; 93/4232 ; 93/4245 ; 93/4496 ; 93/4497 ; 93/4498 ; 93/4499 ; 93/4509

Fonds territoriaux

Sections administratives spécialisées en Algérie (S.A.S.) (1955-1962)

Documentation

6SAS/27 ; 7SAS/68

Sous-préfectures d'Algérie

Sous-préfecture de Batna puis préfecture de l'Aurès (1911/1962)

932 //93

Sous-préfecture de Constantine

Partis politiques

1946/1957 ; 9314/68

Sous-préfecture de Tébessa (1914/1962)

9336 4F/1

Sous-préfecture de Médéa (1893/1961)
912/28

Communes mixtes d'Algérie
Sedrata (1881/1958)
93108/78

Autres préfectures d'Algérie
Grande Kabylie
Police des Renseignements Généraux
9150/157

Archives du Service Historique de la Défense, Vincennes

Sous-série 1H : Algérie

2^e Bureau de l'État-major interarmées
Fiches de renseignement sur l'état d'esprit des populations
1H1559

Section Intérieur
Mouvements politiques et religieux
1H1724-3 ; 1H1725-1

5^e Bureau de l'État-major interarmées
Action psychologique sur la population
1H2460
Constantinois
1H2864-1 ; 1H2864-4

Archives Diplomatiques du Ministère des Affaires Étrangères, La Courneuve

Afrique-Levant, 1944-1959
K. Afrique : Algérie (1953-1959)
31QO/27 ; 31QO/39 ; 31QO/49 ; 31QO/55

Secrétariat d'État aux Affaires Algériennes, 1956-67
260QO/16 ; 260QO/17 ; 260QO/19 ; 260QO/27 ; 260QO/142 ; 260QO/145

Service de liaison avec l'Algérie, 1957-1966
29QO/33 ; 29QO/34 ; 29QO/38 ; 29QO/54 ; 29QO/55

- En Algérie :

Archives nationales algériennes

Fonds Scouts Musulmans Algériens, Sous-Série 3X
3X/2/3 ; 3X/2/4 ; 3X/4/1 ; 3X/5/1 ; 3X/6/2

Fonds Abdelhamid Mehri, Sous-Série 1X
1X/1/1 ; 1X/2

Wilaya de Constantine

Fonds Associations, 2^e partie, liasse 25/2 « Association pour l'Éducation et l'Instruction Professionnelle des Enfants Musulmans »

Fonds SLNA

Bulletins de renseignements

Rapports mensuels sur le moral des populations V.Ia/I-14

Rapports mensuels de la police de Constantine (PRG) 1943-1947, référence V.4d/I-12

Bulletins mensuels d'informations concernant la politique indigène dans le département d'Oran 1937-1941 Réf. Va/vol. 49/8

Archives privées

Correspondances (manuscrites), photographies, vidéos et témoignages diffusés sur des sites internet (consultés le 7 juin 2016) :

- www.elmadani.org
alimenté par Amine-Chérif ZAHAR, petit-fils d'Aḥmad Tawfīq al-Madanī, depuis août 2013
- jazairia.dznext.com
administrateur non-identifié
- <http://www.sidielhadjaissa.com>
alimenté par le fils du cheikh Abū Bakr al-Ḥāḡḡ 'Īsā al-Aḡwāḡī, depuis 2008
- <http://saad-ben-atik.com/articles/category/histoire/histoire-de-famille>
alimenté par la famille du cheikh Muḥammad al-Ṣāliḥ Ibn 'Atīq depuis mai 2016
- http://www.eltaher.org/index_ar.html
Site consacré à Muḥammad 'Alī al-Ṭāhir, alimenté par « une équipe » de proches et de témoins (sans plus d'information sur elle).

Entretiens

Par ordre chronologique.

- QASSŪM ‘Abd al-Razzāq [GUESSOUM Abderrazak], Président de l’AOMA depuis septembre 2011, le 24 juin 2013, au siège de l’AUMA (Alger). En français.
- Feu SA’DALLĀH Bulqāsīm [SAADALLAH Belkacem], historien, directeur du Centre de documentation du Ministère des Moudjahidine, le 25 juin 2013, au Centre de documentation (Alger). En arabe.
- TEISSIER Henri, archevêque émérite d’Alger, le 24 octobre 2013, au Centre des Glycines, Alger. En français.
- ṬĀLIB AL-IBRĀHĪMĪ Aḥmad [TALEB-IBRAHIMI Ahmed], le 9 novembre 2013, à son domicile à Alger. En français. Et le 6 janvier 2016, à Paris. En français.
- WUNĪSĪ Zuhūr [OUNISSI Zhor], écrivain, ancienne élève et enseignante de *al-tarbiya wa l-ta’līm*, le 11 novembre 2013, à son domicile à Alger. En arabe.
- ḤADBĀWĪ Al-‘ilmī [HADBAOUI Lalmi], professeur proche de Aḥmed QAṢĪBA, par échange de mail, le 11 novembre 2013, à Laghouat. En arabe.
- AL-ṢIDDĪQ Muḥammad al-Ṣāliḥ [SEDDIQ Muhammad Salah], écrivain, sympathisant de l’AOMA, le 14 janvier 2014, à son domicile à Alger. En arabe.
- AL-ḤASANĪ Muḥammad al-Hādī, membre de la direction de l’AOMA, le 16 janvier 2014, au siège de l’AUMA (Alger). En arabe.
- al-ṬĀLBĪ ‘Ammār [TALBI Ammar], membre de la direction de l’AOMA, le 16 avril 2014, au siège de l’AUMA (Alger). En arabe.
- ṢĪBĀN Sa’īd [CHIBANE Saïd], frère de Aberrahmane CHIBANE, ancien Ministre des Affaires Religieuses, le 30 septembre 2014, au siège de l’AOMA. En français.
- IBN ‘ABD AL-RAḤMĀN Muṣṭafā [BENABERRAHMANE Mustapha], responsable de l’AUMA région Est, le 16 octobre 2014, à son domicile à Constantine, en présence de sa mère, ancienne élève de *al-tarbiya wa l-ta’līm*. En français et en arabe.
- FĪLĀLĪ ‘Abd al-‘Azīz [FILALI Abdelaziz], Président de la Fondation Ben Badis, le 16 octobre 2014, au domicile de M. Benabderrahmane à Constantine. En arabe.
- WŪNĪSĪ ‘Abd al-Ḥamīd [OUNISSI Abdelhamid], ancien élève de l’Institut Ben Badis, le 16 octobre 2014, au domicile de M. Benabderrahmane à Constantine. En français et en arabe.
- ‘ABDŪS ‘Abd al-Ḥamīd [ABDOUS Abdelhamid], directeur de publication d’*al-Baṣā’ir*, organe de presse de l’AUMA, le 23 octobre 2014, au siège de l’AOMA (Alger). En arabe.
- IBN NU’MĀN Aḥmad [BENNAMANE Ahmed], le 10 décembre 2014, Paris. En arabe.
- FUDĀLĀ’ Ğamīla [FOUDALA Djamila], sœur de Muḥammad al-Ḥasan et Muḥammad al-Ṭāhir Fuḍalā’, le 15 juin 2015, à Paris. En arabe et en français.

Bibliographie (littérature secondaire)

Biographies et œuvres de cheikhs de l'AOMA

- BENKHEIRA Mohammed Hocine, « Un mufti contemporain : Aḥmad Ḥammānī (1915-). Contribution à une sociologie de l'islam algérien », *Arabica*, n° 46, fascicule 1, 1999, pp. 1-28.
- BURĠŪT al-Ṭayyib, *Asrār al-quwwa wa l-quḍwa fī l-masīra al-risāliyya lī l-ṣayḥ Aḥmad Sahnūn (Secrets de la force et du modèle dans le parcours prophétique du cheikh Ahmed Sahnun)*, Alger, Dār al-nu'mān lī l-ṭabā'a wa l-našr, 2011.
- FUḌALĀ' Muḥammad al-Ṭāhir, *Al-Ṣayḥ Muḥammad Ḥayr al-Dīn : āṭār wa-ma'āṭir (Le cheikh Ḥayr al-Dīn, son œuvre et ses actions)*, Burġ al-kīfān, Mu'assasat al-ḍuḥā, 2000.
- FUḌALĀ' Muḥammad al-Ṭāhir, *Al-Imām al-rā'id Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī fī ḍikrāhi al-ūlā (L'imam Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī, un an près son décès)*, Constantine, Maktabat al-Ba'ṭ, 1967.
- HADDAB Mustapha, « Mohammed Salah Ramadhan, figure exemplaire du réformisme musulman algérien ? », *Insaniyat*, n° 54, octobre-décembre 2011, pp. 147-163.
- ḤLĪFĪ 'Abd-al-Qādir, *Aḥmad Tawfīq al-Madanī wa dawruhu fī l-ḥayāt al-siyāsiyya wa l-ṭaqāfiyya bi-Tūnis wa l-Ġazā'ir 1899-1983 (Aḥmad Tawfīq al-Madanī et son rôle dans la vie politique et culturelle en Tunisie et en Algérie, 1899-1983)*, mémoire de magistère, sous la direction de 'Abd-al-Karīm Bū al-Ṣafṣāf, Université Mentouri, Constantine, 2007, n. p.
- IBN BĀDĪS 'Abd al-Ḥamīd, *Tafsīr Ibn Bādīs fī Maġālis al-tadkīr*, Beyrouth, Dār al-Fikr, 1971.
- IBN MANŠŪR 'Abd al-Wahhāb, *Quḍāt al-šaraf, riwāya*, Alger, Manšūrāt ittiḥād al-kuttāb al-ġazā' iriyyīn, 2001.
- MARRĀḤ Muḥammad, *Bā'zīz b. 'Umar, ḥayātuhu wa fikruhu l-iṣlāḥī (Bā'zīz b. 'Umar, sa vie et sa pensée réformiste)*, Alger, Hibr éditions, 2010.
- QANNĀN Ġamāl (éd.), *al-Rabī' Būšāma, Dīwān al-šahīd*, Alger, Publications du Musée national des Moudjahidine, 1994.
- QĀSIM Maḥmūd, *al-Imām 'Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs : al-za'īm al-rūḥī li-ḥarb al-tahrīr al-ġazā' iriyya (L'imam 'Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs : le leader spirituel de la guerre de libération algérienne)*, Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1968.
- IBN SMĪNA Muḥammad (éd.), *Takmila dīwān Muḥammad al- 'Īd Āl Halīfa (Complément au Diwan de Muḥammad al- 'Īd Āl Halīfa)*, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1997.
- IBN ṢAĠĪR Maḥfūz, *al-Allāma Aḥmad Ḥammānī*, Alger, Dār al-Wa'ī, 2012.
- AL-ṢIDDĪQ Muḥammad al-Ṣāliḥ *A'lām min al-Maġrib al-'arabī*, Alger, Muwafuma li-l-našr, 2000, 3 vol.
- LAHLĀLĪ Is'ad, al-Ṣayḥ Muḥammad Ḥayr al-Dīn wa ḡuhūduhu al-iṣlāḥiyya fī al-Ġazā'ir (1902-1993) (Le cheikh Muḥammad Ḥayr al-Dīn et ses efforts pour l'iṣlāḥ en Algérie (1902-1993), mémoire de magistère, sous la direction de 'Abd-al-Karīm Bū al-Ṣafṣāf, Université Mentouri, Constantine, 2006, n. p.
- TURKĪ 'AMĀMRAH Rābiḥ, *al-Ṣayḥ 'Abd al-Ḥamīd b. Bādīs, rā'id al-iṣlāḥ al-islāmī wa l-tarbiya fī al-Ġazā'ir (Le cheikh 'abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs, pionnier du réformisme musulman et de l'éducation en Algérie)*, Alger, ANEP (al-Mu'assasa al-waṭaniyya li-l-ittiṣāl, al-našr wa l-iṣhār), 2001.
- RĀBIḤ Turkī ('AMĀMRA Turkī Rābiḥ), *al-Ṣayḥ 'Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs, falsafatuhu wa-ḡuhūduhu fī l-tarbiya wa l-ta'līm (Le cheikh 'Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs, sa philosophie et ses efforts dans l'éducation et l'enseignement)*, Alger, al-Šarika al-waṭaniyya (SNED), 1969.

Histoire de l'AOMA

ACHI Raberh, « L'islam authentique appartient à Dieu, "l'islam algérien" à César ». La mobilisation de l'association des oulémas d'Algérie pour la séparation du culte musulman et de l'État (1931-1956) », *Genèses*, 2007/4, n° 69, pp. 49-69.

ACHOUR Nadjib, *Entre tradition et réforme : L'expérience de l'Association des Oulémas dans le département de Constantine (1940-1954)*, thèse sous la direction de Omar Carlier, Université Paris Diderot (Paris VII), Paris, 2014, n. p.

AL-AHNAF Mohamed, « Al-Fudhayl al-Wartilani, un Algérien au Yémen », *Chroniques yéménites*, Sanaa, Centre Français d'Études Yéménites, n° 6-7, 1998-1999, en ligne. Url : <http://cy.revues.org/44> Consulté le 10 septembre 2016.

'AWĪMUR Mawlūd [AOUIMEUR Mouloud], « *Kitābāt al-Mağāriba fī al-ṣahāfa al-ğazā'iriyya, 1925-1939* (Des écrits de Marocains dans la presse algérienne, 1925-1939) », *al-Baṣā'ir* (nouvelle série), 20 décembre 2015, n° 786, p. 16.

'AWĪMUR Mawlūd [AOUIMEUR Mouloud], « *al-Ra'īs al-šarafī li ġam'iyyat al-'ulamā' al-ğazā'iriyyīn mustašār al-sultān* » (« Le Président d'honneur de l'Association des Oulémas Algériens, conseiller du Sultan »), *al-Baṣā'ir*, nouvelle édition, 18-24 août 2014, n° 717, p. 11.

AOUIMEUR Mouloud, « Contribution à l'étude de la propagande socialiste en Algérie dans les années 1920 et 1930 », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol. 86, n° 324-325, 1999, pp. 151-171.

BENNABI Malek, « Ibn Badis le mystique », in *Révolution africaine*, n° 219, 24-30 avril 1967, pp. 12-13.

BŪ AL-ŞAFŞĀF 'Abd al-Karīm, *Ĝam'iyyat al-'ulamā' al-muslimīn al-ğazā'iriyyīn wa dawruhā fī taṭawwur al-ḥaraka al-waṭaniyya al-ğazā'iriyya, 1931-1945* (*L'Association des 'Ulamā' Musulmans Algériens et son rôle dans le développement du mouvement national algérien, 1931-1945*), Constantine, Dār al-ba't, 1981.

BŪ-'AZĪZ Yaḥyá, *A'lām al-fikr wa-l-taqāfa fī al-Ĝazā'ir al-maḥrūsa*, Bayrūt, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1995.

BŪĠĀBA Yūsuf, *Ma'ālim al-fikr al-siyāsī lī jam'iyyat al-'ulamā' al-muslimīn al-jazā'iriyyīn* (Les étapes de la pensée politique de l'Association des Oulémas Musulmans Algériens), Alger, Dār zammūra, 2013.

BŪQAĜQĪ Aḥmad, *Ĝam'iyyat al-'ulamā' al-muslimīn al-ğazā'iriyyīn wa dawruhā fī l-ḥaraka al-waṭaniyya wa tawra al-tahrīr al-ğazā'iriyya, 1945-1956* (*L'AOMA et son rôle dans le mouvement national et la révolution de libération algérienne, 1945-1956*), thèse de magistère, Université d'Alger, département d'histoire, 1998-1999.

BURANNĀN Sa'īd, *Našāt ġam'iyyat al-'ulamā' al-muslimīn al-ğazā'iriyyīn fī Faransā, 1936-1956* (*Activité de l'AOMA en France, 1936-1956*), Alger, Dār Hūma, 2011.

CHACHOUA Kamel, « Les montagnes et la montée des clercs dans l'Algérie coloniale. Viticulture, montagnes et réformisme (*iṣlāḥ*) aux XIX^e-XX^e siècles », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 135, juillet 2014, pp. 131-150.

CHACHOUA Kamel, *L'Islam kabyle (XVIIIe-XXe siècles) Religion, État et Société en Algérie*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.

COLONNA Fanny, *Les versets de l'invincibilité: permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1995.

COURREYE Charlotte, « L'école musulmane algérienne de Ibn Bâdīs dans les années 1930, de l'alphabétisation de tous comme enjeu politique », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 15 novembre 2014, n° 136, pp. 203-222.

EL OKBI Nacim, « Le Nadi El Taraqqi ou Cercle du Progrès à Alger : origine, activités, rôle dans l'affirmation d'une identité algérienne (1927-1962) », communication pour la journée d'étude « L'Appel pour une trêve civile en Algérie (22 janvier 1956) » au Centre des Glycines, Alger. Url : <https://glycines.hypotheses.org/478> Consulté le 3 septembre 2016.

EL-KORSO Mohammed, *Politique et religion en Algérie, l'Islah, ses structures et ses hommes, le cas de l'AUMA en Oranie en 1931-45*, thèse sous la direction de René Gallissot, Paris VII, 1989, n. p.

FILĀLĪ 'Abd al-'Azīz (dir.), *A'māl al-multaqā al-duwalī ḥawla al-fikr al-siyyāsī 'inda l-imām 'Abd al-Ḥamīd b. Bādīs (Actes du colloque international autour de la pensée politique de l'imām 'Abd al-Ḥamīd b. Bādīs)*, 18-19 mai 2012 à Constantine, Ayn Mlila, Dār al-Hudā, 2013.

FILĀLĪ 'Abd al-'Azīz (éd.), *Ṣuwar wa waṭā'iq al-imām 'Abd al-Ḥamīd b. Bādīs (Photographies et documents de l'imām 'Abd al-Ḥamīd b. Bādīs)*, Ayn Mlila, Dār al-Hudā, 2013.

FORTE Maxime, *'Umar Dardūr : itinéraire d'un réformiste algérien de l'Aurès. Origine, engagements et enjeux (1913-1955)*, mémoire de master sous la direction de Catherine Mayeur-Jaouen et Anne-Laure Dupont, Sorbonne Paris IV, 2016.

FUḌALĀ Muḥammad al-Ṭāhir, « *al-imām 'Abd-al-Ḥamīd Ibn Bādīs lam yakun ṣūfiyyan wa lā turuqiyyan...* » (« L'imam 'Abd-al-Ḥamīd Ibn Bādīs n'était ni soufi ni confrérique »), *Revue d'histoire maghrébine*, n°21, 22 avril 1981, pp. 157-160.

GUECHI Fatma-Zohra, *La presse algérienne de langue arabe : de la fin de la seconde guerre mondiale au déclenchement de la Révolution de Novembre 1954*, Thèse de 3e cycle, Université Paris-Est Créteil Val de Marne, France, 1982.

HADDAB Mustapha, *Les intellectuels et le statut des langues en Algérie*, thèse sous la direction de Pierre Ansart, Université Paris VII Diderot, 1993, n. p.

HANNOUZ Aomar, « Mémoires et patrimonialisation d'un passé antéislamique : Mubârak al-Milî et l'ethnogenèse du peuple algérien », *L'Année du Maghreb*, n° 10, 2014, pp. 115-141.

AL-ḤAṬĪB Aḥmad, *Ġam'iyyat al-'ulamā' al-muslimīn al-ğazā'iriyyīn wa aṭaruhā al-iṣlāḥī fī l-Ġazā'ir (L'AOMA et son influence réformiste en Algérie)*, Alger, ENAL, 1985.

HELLAL Amar, *Le mouvement réformiste algérien, Les hommes et l'histoire, 1831-1957*, Alger, OPU, 2002.

HELLAL Amar, *Les Étudiants arabophones algériens (1870-1918)*, thèse sous la direction de Jean-Louis Miège, Université d'Aix-Marseille II, 1983.

IBN 'ALĠIYYA Laḥsan, *Al-ṣayḥ 'Umar Dardūr, sīra wa masīra (Le cheikh 'Umar Dardūr, vie et parcours)*, Aïn Mlila, Dār al-Hudā, 2014.

IBN 'ALĠIYYA Laḥsan, *Al-ṣayḥ 'Umar Dardūr. Sīra wa masīra*, Dār al-Hudā, Aïn Mlila, 2014.

ISSAD Lamine, *L'Association des 'Ulama Musulmans Algériens et les confréries religieuses dans l'arrondissement de Bougie 1945-1957*, Master 2, sous la dir. de Pierre Vermeren, La Sorbonne (Paris I), juin 2014, n.p..

JOMIER Augustin, « Iṣlāḥ ibāḍite et intégration nationale : vers une communauté mozabite ? (1925-1964) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 3 décembre 2012, n° 132, pp. 175-195.

JOMIER Augustin, *Un réformisme islamique dans l'Algérie coloniale, Oulémas ibadites et société du Mzab*, thèse sous la direction de Dominique Avon et Sabrina Mervin, Université du Maine, Le Mans, 2015, n. p.

LAHLĀLĪ As'ad, *Ġam'iyyat al-'ulamā' al-muslimīn al-ğazā'iriyyīn wa l-ṭawra al-taḥrīriyya al-ğazā'iriyya 1945-1962*, thèse de doctorat, Université de Constantine, département d'histoire, 2000.

MAQLĀTĪ 'Abdallāh, *Ishām ṣuyūḥ Ma'had 'Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs wa tullābihi fī al-ṭawra al-taḥrīriyya (Contribution des cheikhs de l'Institut Ibn Bādīs et de ses étudiants dans la révolution de libération)*, Aïn Mlila, Dār al-Hudā, 2014.

- MAṬBAQĀNĪ Māzin Salāh Hāmid, *Ġam 'iyyat al-'ulamā' al-muslimīn al-ġazā'iriyyīn wa dawruhā fī l-ḥaraka al-waṭaniyya al-ġazā'iriyya, 1931-1939 (L'Association des Oulémas Musulmans Algériens et son rôle dans le mouvement national algérien, 1931-1939)*, Alger, 'Ālam al-Afkār, 2011.
- McDOUGALL James, « « Soi-même » comme un « autre ». Les histoires coloniales d'Ahmad Tawfiq al-Madanī (1899-1983) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 95-98, avril 2002, pp. 95-110.
- MCDOUGALL James, « S'écrire un destin : l'Association des 'ulama dans la révolution algérienne », *Bulletin de l'IHTP*, juin 2004, n° 83, en ligne.
- MCDOUGALL James, *History and the Culture of Nationalism in Algeria*, New York, Cambridge University Press, 2006.
- MÉRAD Ali, *Ibn Bādīs, commentateur du Coran*, Paris, Librairie orientaliste P. Geuthner, 1971.
- MÉRAD Ali, *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940, essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris / La Haye, Mouton et Cie, 1967.
- MERDADI Abdelmadjid et METAÏR Kouider, *Constantine: citadelle des vertiges*, Paris / Alger / Constantine, Paris-Méditerranée / Edif 2000 / Média-plus, 2005.
- NADIR Ahmed, « Le mouvement réformiste algérien et la guerre de libération nationale », *Revue d'histoire maghrébine*, n° 4, juillet 1975, Tunis, pp. 174-183.
- NADIR Ahmed, *Le Mouvement réformiste algérien : son rôle dans la formation de l'idéologie nationale*, thèse sous la direction de M. Colombe, Université Paris III, 1968, n. p.
- ŞADDĪQĪ Būbokr, *Al-Bu'd al-maqāṣidī fī fatāwā a'lām ġam 'iyyat al-'ulamā' al-muslimīn al-ġazā'iriyyīn, dirāsa min ḥilāl ġarīdat al-Baṣā'ir (1935-1956) (La dimension des finalités dans les fatwas des savants de l'AOMA, à partir du journal al-Baṣā'ir, 1935-1956)*, thèse de magistère, Université al-Ḥāġġ Laḥḍār, Batna, 2010-2011, n. p.
- SARRI Ahmed, *L'association des "Ulama" musulmans algériens et l'administration française en Algérie de 1931 à 1956*, thèse sous la direction d'Émile Temine, Université Aix-Marseille, 1990, n. p.
- SA'DALLĀH Abū al-Qāsim, « *Murāsila ġarība bayna Ibn Bādīs wa aḥad 'ulamā' sūf* » (L'étrange correspondance entre Ibn Badis et un des oulémas du Souf), *Revue d'histoire maghrébine*, n° 19-20, 1980, pp. 255-263.
- ṬANYŪ Nūr al-Dīn, *Fihris mawḍu'ī taḥlīlī li l-waṭā'iq al-muta'allaqa bi-ġam 'iyyat al-'ulamā' fī l-dawriyyāt wa l-aršif al-mahfūza fī markaz aršif wilāyat qusanīna (Répertoire thématique des documents liés à l'Association des Oulémas dans les périodiques et les archives conservées au Centre d'archives de la wilaya de Constantine)*, thèse de magistère, sous la direction de A. Badjadja, Université de Constantine, 1994, n. p.
- WATANABE Shoko, « To be Religious and to be Political in Colonial Algeria: The Ulama and the Nationalists, Two Approaches », *UTCP Booklet*, 2010, n° 17, pp. 119-130.

Histoire de l'Algérie coloniale

- ADDI Lahouari (dir.), *Anthropologie du Maghreb: les apports de Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner*, Paris, Ibis press, 2004.
- AGERON Charles-Robert, *Genèse de l'Algérie algérienne*, Saint-Denis, Éd. Bouchène, 2005.
- AGERON Charles-Robert, *Histoire de l'Algérie contemporaine (1830-1973)*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1974 (5^e édition).
- AGERON Charles-Robert, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, tome 2, Paris, PUF, 1979.
- BENTCHICOU Omar, membre de la Chambre de commerce de Constantine, *L'AOF vue de haut... et de près, relation de ma mission commerciale*, janvier-mars 1936, Alger, Imp. La Typo-Litho et Jules Carbonel, 1937.
- BESSIS Juliette, *Maghreb: la traversée du siècle*, Paris, L'Harmattan, 1997.

- BLÉVIS Laure, « Les avatars de la citoyenneté en Algérie coloniale ou les paradoxes d'une catégorisation », *Droit et société*, 2001/2, n°48, pp. 557-581.
- BOUCHE Denise et PLUCHON Pierre, *Histoire de la colonisation française*, Paris, Fayard, 1991.
- BOUCHÈNE Abderrahmane, PEYROULOU Jean-Pierre, SIARI TENGOUR Ouanassa, THÉNAULT Sylvie (dir.), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale 1830-1962*, Paris / Alger, La Découverte / Barzakh, 2012.
- BOUVERESSE Jacques, *Un parlement colonial?: les délégations financières algériennes, 1898-1945, L'institution et les hommes*, Mont-Saint-Aignan, Publications des universités de Rouen et du Havre, 2008.
- BOZZO Anna et LUIZARD Pierre-Jean, *Les sociétés civiles dans le monde musulman*, Paris, La Découverte, 2011.
- CHENIKI Ahmed, *Le théâtre en Algérie: histoire et enjeux*, Aix-en-Provence, Edisud, 2002.
- CHRISTELOW Allan, *Algerians without Borders*, Gainesville, University Press of Florida, 2012.
- CHRISTELOW Allan, *Muslim law courts and the French colonial state in Algeria*, Princeton, Princeton University Press, pp. 230-233.
- COLONNA Fanny, *Le meunier, les moines et le bandit : des vies quotidiennes dans l'Aurès, Algérie, du XXe siècle, récits*, Arles, Sindbad, coll. « La bibliothèque arabe », 2009.
- COLONNA Fanny, *Savants paysans: éléments d'histoire sociale sur l'Algérie rurale*, Alger, Office des publications universitaires, 1987.
- DJEGHLOUL Abdelkader, « La Formation des Intellectuels algériens modernes, 1880-1930 », *Revue algérienne des Sciences juridique, économique et politique*, 22, 4 (décembre 1985), pp. 639-664.
- JULIEN Charles-André, *L'Afrique du Nord en marche*, Paris, Julliard, 1972.
- LACROIX Annick, *Une histoire sociale et spatiale de l'Etat dans l'Algérie colonisée : l'administration des Postes, Télégraphes, Téléphones du milieu du XIXème siècle à la Seconde Guerre mondiale, thèse de doctorat en Histoire contemporaine, sous la direction de Olivier Wiewiorka et Raphaëlle Branche*, Cachan, École normale, 2014.
- MEYNIER Gilbert, *L'Algérie révélée: la guerre de 1914-1918 et le premier quart du XXe siècle*, Genève, Librairie Droz, 1981.
- SAAIDIA Oissila, *Algérie coloniale, musulmans et chrétiens : le contrôle de l'État (1830-1914)*, Paris, CNRS, 2015,.
- THÉNAULT Sylvie, *Violence ordinaire dans l'Algérie coloniale : camps, internements, assignations à résidence*, Paris, O. Jacob, 2011.
- WEIL Patrick, « Le statut des musulmans en Algérie coloniale. Une nationalité française dénaturée » in *La Justice en Algérie 1830-1962*, La Documentation française, Collection Histoire de la Justice, Paris, 2005, pp.95-109.

Mouvement national algérien avant 1954

- AGERON Charles-Robert, « Le parti communiste algérien de 1939 à 1943 », *Vingtième Siècle*, n° 12, octobre-décembre 1986, pp. 39-50.
- AGERON Charles-Robert, « Les troubles du Nord Constantinois en mai 1945 : une tentative insurrectionnelle ? », *Vingtième siècle*, n° 4, octobre 1984, pp. 23-38.
- AINAD-TABET Rédouane, *Le 8 mai 1945 en Algérie*, Alger, OPU, 2^e ed., 1987.
- BAGHLI Abdelhouahab, *L'itinéraire d'un chef de meute Khaled Merzouk: scouts musulmans algériens, groupe El Mansourah de Tlemcen 1936-1962*, Tlemcen, s. n., 2000.
- BENGUESSOUM Souhila, *Le parcours militant de Sadek Hadjerès : un idéalisme politique au service de l'indépendance de l'Algérie 1928-1966*, mémoire de master 1 d'histoire sous la direction de Anne-Laure Dupont et Catherine Mayeur-Jaouen, Paris IV Sorbonne, Paris, 2014, n. p.

- BOUAMRANE Chikh et DJIDJELLI Mohamed, *Scouts musulmans algériens, 1935-1955*, Alger, El-Oumma, 2000.
- COLLOT Claude et HENRY Jean-Robert, *Le Mouvement national algérien: textes, 1912-1954*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1978.
- FROMAGE Julien, « La Fédération des élus musulmans du département de Constantine : à l'Est se lève la notabilité (1930-1943) ? », colloque Pour une histoire critique et citoyenne. Le cas de l'histoire franco-algérienne, 20-22 juin 2006, Lyon, ENS LSH, 2007, http://ens-web3.ens-lsh.fr/colloques/france-algerie/communication.php3?id_article=233
- FROMAGE Julien, *Innovation politique et mobilisation de masse en « situation coloniale »: un « printemps algérien » des années 1930 ? : l'expérience de la Fédération des Élus Musulmans du Département de Constantine*, thèse sous la direction d'Omar Carlier, EHESS, Paris, 2012, n. p., 2 vol..
- GUENOUN Ali, *Une conflictualité interne au nationalisme radical algérien : "La question berbère/kabyle" de la crise de 1949 à la lutte pour le pouvoir en 1962*, thèse sous la direction de Omar Carlier, Université Sorbonne-Paris I, 2015, n. p.
- GUERIN Daniel, *Ci-gît le colonialisme : Algérie, Inde, Indochine, Madagascar, Maroc, Palestine, Polynésie, Tunisie ; témoignage militant*, La Haye / Paris, Mouton, 1973, 509 p.
- HARBI Mohammed, *Une vie debout, Tome 1: Mémoires politiques, 1945-1962*, Paris, la Découverte, coll. « Cahiers libres », 2001.
- IHADDADEN Zahir, *L'Histoire de la presse indigène en Algérie, des origines jusqu'en 1930*, Alger, Éditions Ihaddadene, 2003.
- IHADDADEN Zahir, *La Presse algérienne de 1965 à nos jours*, Alger, Éditions Ihaddadene, 2002.
- KADDACHE Mahfoud, *Histoire du nationalisme algérien*, 2 tomes, Paris / Alger, Éditions Paris-Méditerranée / EDIF, 2003.
- KADDACHE Mahfoud, *Le 8 mai 1945*, Paris, Ed. du Centenaire, 1975.
- LANASRI Ahmed, *La littérature algérienne de l'entre-deux-guerres: genèse et fonctionnement*, Paris, Publisud, coll. « Littératures arabes », 1990.
- MAHSAS Ahmed, *Le mouvement révolutionnaire en Algérie, de la Première Guerre mondiale à 1954, essai sur la formation du mouvement national*, Paris, L'Harmattan, 1979.
- MARYNOWER Claire, « 1936. Le Front populaire en Algérie et le Congrès musulman algérien », in BOUCHÈNE Abderrahmane, PEYROULOU Jean-Pierre, SIARI TENGOUR Ouanassa, THÉNAULT Sylvie (dir.), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale 1830-1962*, Paris / Alger, La Découverte / Barzakh, 2012, pp. 401-404.
- MOUFFOK Houari, *Parcours d'un étudiant algérien : de l'UGEMA à l'UNEA*, Alger, Bouchène, 1999.
- PEYROULOU Jean-Pierre, « Rétablir et maintenir l'ordre colonial : la police et les Algériens en Algérie française (1945-1962) », in HARBI Mohammed et STORA Benjamin (dir.), *La Guerre d'Algérie, la fin de l'amnésie*, Paris, Robert Laffont, 2004, pp. 108-109.
- PLANCHE Jean Louis, *Sétif 1945. Histoire d'un massacre annoncé*, Paris, Perrin, 2006.
- RAHAL Malika, *L'Union Démocratique du Manifeste Algérien (1946-1956). Histoire d'un parti politique, L'autre nationalisme algérien*, thèse sous la direction de Benjamin Stora, INALCO, 2007, deux volumes, n. p.
- RAHEM Karim, *Le Sillage de la tribu: imaginaires politiques et histoire en Algérie, 1843-1993*, Paris, Riveneuve, 2008.
- REMAOUN Hassan, « Les historiens algériens issus du Mouvement national », *Insaniyat* n° 25-26, juillet – décembre 2004, pp. 225-238.
- REY-GOLDZEIGUER Annie, *Aux origines de la guerre d'Algérie, 1940-1945, de Mers El Kébir aux massacres du Nord Constantinois*, Paris, La Découverte, 2001.

- SA'D ALLĀH Abū al-Qāsim, *La Montée du nationalisme en Algérie*, traduit par Joachim de Gonzales, Alger, Entreprise nationale du livre, 1983.
- SA'DALLĀH Abū l-Qāsim, *Abḥāt wa ārā' fī tāriḥ al-Ġazā'ir*, [Recherches et opinions sur l'histoire de l'Algérie], Beyrouth, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1990, tome 4.
- SIVAN Emmanuel, *Communisme et nationalisme en Algérie : 1920-1962*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1976.
- SPORTISSE William, *Le Camp des oliviers. Parcours d'un communiste algérien. Entretiens avec Pierre-Jean Le Foll-Luciani*, Rennes, PUR, 2012.
- STORA Benjamin et DAOUD Zakya, *Ferhat Abbas, une utopie algérienne*, Paris, Denoël, 1995.
- STORA Benjamin, *Messali Hadj: pionnier du nationalisme algérien, 1898-1974*, Paris, l'Harmattan, coll. « Histoire et perspectives méditerranéennes », 1986.

Guerre d'indépendance algérienne et Front de Libération Nationale

- AL-DIB Mohamed Fathi, *Abdel Nasser et la révolution algérienne*, Paris, l'Harmattan, coll. « Histoire et cultures méditerranéennes », 1986.
- ALLEG Henri (dir.), *La guerre d'Algérie*, vol. 1, Paris, Temps actuels, 1984.
- AMIRI Linda, *La Bataille de France, La guerre d'Algérie en métropole*, Paris, Robert Laffont, 2004.
- ATTOUMI Djoudi, *Avoir 20 ans dans les maquis*, Paris, Edilivre, 2009.
- BARRAT Robert, *Un journaliste au cœur de la Guerre d'Algérie: 1954-1962*, La Tour d'Aigue, Éditions de l'Aube, 2001.
- BÉDARIDA François et FOUILLOUX Étienne (dir.), *La guerre d'Algérie et les chrétiens*, Paris, Cahiers de l'Institut d'Histoire du Temps Présent, n° 9, octobre 1988.
- BELHOCINE Mabrouk, *Le Courrier Alger-Le Caire, 1954-1956, et le Congrès de la Soummam dans la Révolution*, Alger, Casbah Éditions, 2000.
- BENNOUNE Mahfoud, EL-KENZ Ali, *Le Hasard et l'Histoire, Entretiens avec Belaid Abdesselam*, vol. 1, Alger, ENAG, 1990.
- BOCQUET Jérôme, *Les chrétiens et la guerre d'Algérie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2016.
- BRANCHE Raphaëlle, *L'Armée et la Torture pendant la guerre d'Algérie*, Gallimard, Paris, 2001.
- CARLIER Omar, « Ben Bella : l'homme, le mythe et l'histoire », *Confluences Méditerranée*, 2/2012, n° 81, pp. 41-54.
- COURRIÈRE Yves, *La Guerre d'Algérie, Tome 1*, Paris, Robert Laffont, 1990 (1970).
- HARBI Mohammed et STORA Benjamin (dir.), *La Guerre d'Algérie, la fin de l'amnésie*, Paris, Robert Laffont, 2004.
- HARBI Mohammed, *Aux origines du FLN, Le populisme révolutionnaire en Algérie*, Paris, Christian Bourgeois, 1975.
- HARBI Mohammed, *Aux origines du FLN, Le populisme révolutionnaire en Algérie*, Paris, Christian Bourgeois, 1975 p.
- HARBI Mohammed, *L'Algérie et son destin*, Paris, Arcantère Editions, 1992.
- HARBI Mohammed, *La Guerre commence en Algérie: 1954*, Bruxelles, Complexe, 1984.
- HARBI Mohammed, *Le FLN, Mirage et réalité*, Paris, Éditions J.A., 1985 (1980).
- HAROUN Ali, *Algérie 1962, La grande dérive*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- HAROUN Ali, *L'Été de la discorde, Algérie 1962*, Alger, Casbah éditions, 2000.
- BRUN Catherine (dir.), *Guerre d'Algérie : les mots pour la dire*, Paris, CNRS Éditions, 2014.
- JAUFFRET Jean-Charles et VAÏSSE Maurice (dir.), *Militaires et guérilla dans la guerre d'Algérie*, Bruxelles, Éd. Complexe, 2001.
- KAFI Ali, *Du militant politique au dirigeant militaire. Mémoires (1946-1962)*, Alger, Casbah éditions, 2002 (1999 pour la version en arabe).

KHATIB Hafid, *1^{er} juillet 1956 : l'accord FLN-PCA*, Alger, OPU, 1991.

MANDOUZE André, *La Révolution algérienne par les textes*, Paris, Maspero, 1961, 179 p.

MEYNIER Gilbert et HARBI Mohammed, *Le FLN, documents et histoire: 1954-1962*, Paris, Fayard, 2004,.

MEYNIER Gilbert, *Histoire intérieure du FLN: 1954-1962*, Paris, Fayard, 2002, 812 p.

MOHAND-AMER Amar, *La Crise du Front de libération nationale de l'été 1962 : indépendance et enjeux de pouvoirs*, thèse sous la direction d'Omar Carlier, Université Paris VII, 2010, n. p.

MONTEIL Vincent, *Soldat de fortune*, Paris, Grasset, 1966.

SADI Saïd, *Amirouche, Une vie, deux morts, un testament*, Paris, L'Harmattan, 2010.

SELLAM Sadek, « Le FLN vu par l'écrivain Malek Bennabi (1905-1973) : Les relations malaisées d'un penseur non conformiste avec le pouvoir algérien naissant », *Guerres mondiales et conflits contemporains*, n° 208, octobre-décembre 2002.

SIARI TENGOUR Ounassa, « Dits et non dits dans les mémoires de quelques acteurs de la Guerre d'Algérie », in REMAOUN Hassan et BERGAOUI Sami (dir.), *Savoirs historiques au Maghreb*, Oran, CRASC, 2006.

STORA Benjamin, *Histoire de la guerre d'Algérie*, La Découverte, 2002 (1993).

THÉNAULT Sylvie, *Histoire de la guerre d'indépendance algérienne*, Paris, Flammarion, 2005.

VIDAL-NAQUET Pierre, *La Torture dans la République*, Paris, F. Maspero, 1975.

WAZNĀĠĪ Murād, *Ḥadīṭ ṣarīḥ ma'a u. d. Abū l-Qāsim Sa'dallāh (Discussion franche avec le Pr. Dr. Abū l-Qāsim Sa'dallāh)*, Alger, al-Ḥibr, 2007 (3^{ème} édition).

Histoire de l'Algérie indépendante

ABBAS Ferhat, *L'indépendance confisquée (1962-1978)*, Alger, Alger-Livres Éditions.

AÏT-AOUDIA Myriam, *L'apprentissage de la démocratie en Algérie*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2015.

BADJADJA Abdelkrim, *Confessions d'un archiviste algérien, vol. 1*, Paris, Société des Écrivains, 2008.

BEN HOUNET Yazid, *L'Algérie des tribus. Le fait tribal dans le Haut-Ouest contemporain*, Paris, L'Harmattan, 2009.

BEN KHEDDA Benyoucef, *L'Algérie à l'indépendance, La Crise de 1962*, Dahlab, 1997, Alger.

BENMALEK Anouar, *Chroniques de l'Algérie amère*, Paris, Pauvert, 2003.

BOURGES Hervé, *L'Algérie à l'épreuve du pouvoir (1962-1967)*, Paris, Grasset, 1967.

BYRNE Jeffrey James, *Mecca of Revolution*, Oxford, OUP, 2016.

Centre de Recherches et d'Études sur les Sociétés Méditerranéennes (CRESM), *Introduction à l'Afrique du Nord contemporaine*, Aix-en-Provence / Paris, IREMAM / CNRS, 1975.

CHEURFI Achour, *La classe politique algérienne de 1900 à nos jours : Dictionnaire biographique*, Alger, Casbah Éditions, 2001.

COLONNA Fanny et LE PAPE Loïc (dir.), *Traces, désir de savoir et volonté d'être : l'après-colonie au Maghreb*, Arles Paris, Actes Sud / EHESS, coll. « La bibliothèque arabe », 2010.

FABRE Thierry (dir.), *Colonialisme et postcolonialisme en Méditerranée, Rencontres d'Averroès, #10*, Marseille, Éditions Parenthèses, 2004.

HACHEMAOUI Mohammed, *Clientélisme et patronage dans l'Algérie contemporaine*, Paris / Aix-en-Provence, Karthala / Iremam, 2013.

HARBI Mohammed, « La crise algérienne », *Multitudes, Futur Antérieur*, n° 10, février 1992.

KELLE Michel, *Cinq figures de l'émancipation algérienne*, Paris, Institut Maghreb-Europe / Karthala / Publisud, 2013.

MESBAH Mohamed Chafik, « Entretien avec Paul Balta, autour de la personnalité de Houari Boumediène », *Le Soir d'Algérie*, Supplément n° 2, Jeudi 4 janvier 2007.

RAHAL Malika, « Comment faire l'histoire de l'Algérie indépendante ? » dans le dossier « L'Algérie, cinquante ans après », dirigé par J. Champrenault et A. Jomier, *lavedesidees.fr*, mars 2012. Url : <http://www.lavedesidees.fr/Comment-faire-l-histoire-de-l-Algerie-independante.html> Consulté le 30 juin 2016.

SELLAM Sadek, « Le FLN vu par l'écrivain Malek Bennabi (1905-1973). Les relations malaisées d'un penseur non-conformiste avec le pouvoir algérien naissant », *Guerres mondiales et conflits contemporains*, 4/2002, n° 208, pp. 133-150.

SERIDJ Mélinda, *L'insurrection du Front des Forces Socialistes*, mémoire de Master sous la direction de Pierre Vermeren, Université Sorbonne Paris 1, 2014, n. p.

SIARI TENGOUR Ouanassa et SOUFI Fouad, « Mémoires, autobiographies, biographies et témoignages 1962-2004 », *Insaniyat*, n° 25-26, 2004.

SOUFI Fouad, « Les archives algériennes en 1962 : héritage et spoliation », *Insaniyat*, n° 65-66, juillet-décembre 2014, pp. 211-237.

SOURIAU Christiane (dir.), *Le Maghreb musulman en 1979*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, coll. « Collection Études de l'Annuaire de l'Afrique du Nord », 1981.

STORA Benjamin, *Histoire de l'Algérie depuis l'indépendance*, Paris, La Découverte, 2004.

TALEB-BENDIAB Ahmed, *Chronologie des faits et mouvements sociaux et politiques en Algérie (1830-1954)*, Alger, Imprimerie du Centre, 1983.

VERMEREN Pierre, *Maghreb, la démocratie impossible ?*, Paris, Fayard, 2004.

VERMEREN Pierre, *Misère de l'historiographie du Maghreb post-colonial : 1962-2012*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012.

VINCE Natalya, *Our Fighting Sisters*, Manchester, Manchester University Press, 2015.

Théorie de l'État et de la nation

ANDERSON Benedict, *L'imaginaire national : Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, traduit par Pierre-Emmanuel Dauzat, La Découverte, Paris, 2006.

BOURDIEU Pierre, *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Paris, Seuil, 2012.

CHANET Jean-François, *L'École républicaine et les petites patries*, Paris, Aubier, 1996.

DOBRY Michel, « Valeurs, croyances et transactions collusives. Notes pour une réorientation de l'analyse de la légitimation des systèmes démocratiques » in SANTISO Javier (dir.), *A la recherche de la démocratie*, Paris, Karthala, 2002, pp. 103-120.

FOUCAULT Michel, *Qu'est-ce que la critique ?*, Paris, Vrin, 2015 (1978).

FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

THIESSE Anne-Marie, *La création des identités nationales*, Paris, Seuil, 1999.

WEBER Max, *Le savant et le politique*, trad. J. Freund, Paris, Plon, 1963 (1965).

Construction de l'État au Maghreb indépendant

BESSIS Juliette, « La crise de l'autonomie et de l'indépendance tunisienne, classe politique et pays réel », in GALLISSOT René, *Mouvement ouvrier, communisme et nationalismes dans le monde arabe*, Paris, Editions Ouvrières, 1978, pp. 265-292.

DRISS Abbassi, *Entre Bourguiba et Hannibal, Identité tunisienne et histoire depuis l'indépendance*, Paris / Aix-en-Provence, Karthala / IREMAM, 2005.

EL-MECHAT Samya, « L'improbable « Nation arabe ». La Ligue des États arabes et l'indépendance du Maghreb (1945-1956) », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 82, février 2004, pp. 57-68.

FREGOSI Franck, « Habib Bourguiba et la régulation institutionnelle de l'islam: les contours audacieux d'un gallicanisme politique à la tunisienne », in CAMAU Michel et GEISSER Vincent, *Habib Bourguiba, la trace et l'héritage*, Paris, Karthala, 2004, pp. 79-99.

HASSAN II, *Le Défi, mémoires*, Paris, Albin Michel, 1976.

LAPASSAT Étienne-Jean, *La Justice en Algérie, 1962-1968*, Paris, Fondation nationale des sciences politiques, 1968.

MARTIN Jean-François, *Histoire de la Tunisie contemporaine. De Ferry et Bourguiba (1881-1951)*, Paris, L'Harmattan, 2003.

MOHAND-AMER Amar et BENZENINE Belkacem (dir), *Le Maghreb et l'indépendance de l'Algérie*, Oran / Tunis, CRASC / IRMC, 2012.

REZETTE Robert, *Les Partis politiques marocains*, Paris, Armand Colin, 1955.

Enseignement

ABBAS Tahir (dir), *Islam and Education*, Routledge, Londres/New-York, 2011, 4 volumes.

ABROUS Mansour, *Contribution à l'histoire du mouvement étudiant algérien (1962-1982)*, Paris, L'Harmattan, 2002.

ABU-L-AS'AD Muhammad, « Les enseignants égyptiens. Un siècle de syndicalisme », *Égypte/Monde arabe*, Première série, n° 18-19, 1994, en ligne.
URL : <http://ema.revues.org/77> Consulté le 10 septembre 2016.

AFFES Habib, *L'éducation dans l'islam, tome 2, Les écoles éducatives, du IIIe au VIe / IXe au XIIe siècles*, éditions JSF, Paris, 2000, 292 pages.

AL-BAZZĀZ Ḥikmat 'Abd Allāh, *Taqyīm al-taftīš al-ibtidā'ī fī l-'Irāq*, Bagdad, Maṭba'at al-Irṣād, 1970.

AZAK Umut, *Islam and Secularism in Turkey : Kemalism, Religion and the Nation-State*, Londres, IB Tauris, 2010.

CHAFIQI Fouad et ALAGUI Abdelhakim, « Réforme éducative au Maroc et refonte des curricula dans les disciplines scientifiques », *Carrefours de l'éducation* 3/2011, Hors-série n° 1, pp. 29-50.

CHARMASSON Thérèse, *Archives et sources pour l'histoire de l'enseignement*, Comité des travaux historiques et scientifiques, Paris, 2005.

CHARMASSON Thérèse, *L'Histoire de l'enseignement XIXe-XXe siècles*, Guide du chercheur, 2de édition, INRP/CTHS, Paris, 2006.

COLONNA Fanny, « Verdict scolaire et position de classe dans l'Algérie coloniale », *Revue française de sociologie*, vol. 14, n° 2 (avr. - juin 1973), pp. 180-201.

COLONNA Fanny, *Instituteurs algériens, 1883-1939*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1975.

DIRÈCHE Karima, *Chrétiens de Kabylie, 1873-1954, une action missionnaire dans l'Algérie coloniale*, Paris, Bouchène, 2004.

EICKELMAN Dale, *Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth-Century Notable*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

FARAG Iman (dir.), *L'Éducation en Égypte : les acteurs, les processus*, in *Égypte-Monde arabe*, n° 18-19, 2e et 3e trim. 1994, Le Caire, CEDEJ.

FERRIER Jean, *Les inspecteurs des écoles primaires, 1835-1995*, deux tomes, Paris, L'Harmattan, 1997, vol 1.

GALT Russell, *The Effects of Centralization on Education in Modern Egypt*, Le Caire, The Department of Education, American University at Cairo, 1936.

- GERIN Alexandre, *Des médersas coloniales aux lycées franco-musulmans (1944-1958)*, mémoire de master, sous la direction de Catherine Mayeur-Jaouen et Anne-Laure Dupont, Université Sorbonne Paris IV, 2011, non-paginé.
- GRANDGUILLAUME Gilbert, *Nedroma, l'évolution d'une medina*, Brill, Leiden, 1976.
- GRANDIN Nicole et GABORIEAU Marc, *Madrassa, la transmission du savoir dans le monde musulman*, éditions Arguments, Paris, 1997, p. 95-111.
- GUEDJ Eliaou Gaston, *L'enseignement indigène en Algérie au cours de la colonisation, 1830-1962*, Paris, Éditions des Écrivains, 2000.
- JACOB Xavier, *L'enseignement religieux dans la Turquie moderne*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1982.
- KADRI Aïssa, « L'université d'Alger », in KADRI Aïssa (dir.), *Instituteurs et enseignants en Algérie, 1945-1975*, Paris, Karthala, 2014, pp. 175-185..
- KOMBAR Mahmoud, « Ismail al-Qabbani (1898-1963), *Perspectives : revue trimestrielle d'éducation comparée*, Paris, UNESCO : Bureau international d'éducation, vol. XXIV, n° 1-2, 1994, pp. 369-390.
- LABIDI Djamel, *Science et pouvoir en Algérie*, Alger, OPU, 1992.
- MAKDISI George, *The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West*, Édinburgh, Edinburgh University Press. 1981.
- MATTHEWS Roderic D. and AKRAWI Matta, *Education in the Arab Countries of the Near East*, Washington, American Council of Education, 1949.
- MAYEUR Françoise, *Histoire générale de l'enseignement et de l'éducation en France, Tome III: De la Révolution à l'école républicaine, 1789-1930*, Paris, Perrin, coll. « Tempus », n° 70, 2004.
- MAYEUR-JAOUEN Catherine, « La vie d'un étudiant en sciences religieuses à Tantâ (Égypte) à l'heure de la réforme (1899-1909) », *Cahiers de la Méditerranée*, n° 75, 2007, pp. 105-118.
- MERAD Ali, « Regards sur l'enseignement des musulmans en Algérie (1880-1960) », *Confluent*, dossier « L'Algérie après un an d'indépendance. Réalisations et problèmes », n°32-33, juin-juillet 1963, Rabat, pp. 596-646.
- MERDADI Abdelmadjid, « « Djam'iyat ettarbiya oua etta'lim » (1930-1957). Au carrefour des enjeux identitaires », *Insaniyat*, 35-36, 2007, pp. 97-107.
- PERVILLÉ Guy, *Les étudiants musulmans algériens de l'université française : 1880-1962. Populisme et nationalisme chez les étudiants et intellectuels musulmans de formation française*, Paris, CNRS, 1984.
- PROST Antoine, *Regards historiques sur l'éducation en France, XIXe-XXe siècles*, Belin, 2007.
- RAINEAU Thomas, « Des tableaux noirs à l'ombre du minbar », *Cahiers de la Méditerranée*, n° 75, 2007, pp. 90-104.
- REMAOUN Hassan, « Les historiens algériens issus du mouvement national », *Insaniyat*, n° 25-26, juillet – décembre 2004, pp. 225-238.
- SLIMANI-DIRECHE Karima, *Chrétiens de Kabylie, 1873-1954: une action missionnaire dans l'Algérie coloniale*, Saint-Denis, Bouchene, 2004.
- SRAÏEB Noureddine, « Le collège Sadiki de Tunis et les nouvelles élites », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°72, 1994, pp. 37-52.
- SRAÏEB Noureddine, *Le Collège Sadiki de Tunis, 1875-1956 : enseignement et nationalisme*, CNRS, Paris, 1995
- VERDEIL Chantal, *La mission jésuite du Mont-Liban et de Syrie. (1830-1864)*, Paris, Les Indes savantes, 2011.

Enseignement en Algérie postcoloniale

- ABDELLILAH Abdelkader, *Place et problèmes du livre, des bibliothèques et des bibliothécaires en Algérie*, mémoire de fin d'études, École nationale supérieure du livre de Villeurbanne, 1986.
- ARIBA Mahmoud, *L'enseignement originel en Algérie*, thèse sous la direction de MM. Claustre et Andrey, Université des Sciences sociales de Grenoble, 1977, n. p..
- Collectif, *L'école en débat en Algérie*, Casbah éditions, Alger, 1998.
- DJEBBAR Ahmed, « Le système éducatif algérien : miroir d'une société en crise et en mutation » (chap. 8), in CHENNTOUF Tayeb (dir.), *L'Algérie face à la mondialisation*, Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique, COPESSIA, Dakar, 2008, pp. 174-207.
- EL-MESTARI Djilali, « Le discours religieux des manuels scolaires algériens de l'éducation islamique dans le cycle secondaire », *Tréma*, n° 35-36, 2011, pp. 70-80.
- GHALEM Mohamed et REMAOUN Hassan (dir.), *Comment on enseigne l'histoire en Algérie*, Oran, Éditions CRASC, 1995.
- HADDAB Mustapha, « Les moniteurs de l'enseignement primaire en Algérie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 30, novembre 1979, pp. 19-30.
- HADDAB Mustapha, *Éducation et changements socio-culturels : les moniteurs de l'enseignement élémentaire en Algérie*, Alger, OPU, 1975.
- JOMIER Augustin, « L'éducation islamique dans le système éducatif public algérien depuis l'indépendance : quelques éclairages », in AVON Dominique, Actes du colloque international « Le fait religieux dans les manuels d'histoire de fin de cycle scolaire. Autour et au-delà du Bassin méditerranéen », organisé dans le cadre du projet Institut du Pluralisme Religieux et de l'Athéisme (IPRA), Le Mans, 2-4 décembre 2015, à paraître.
- KADRI Aïssa (dir.), *Instituteurs et enseignants en Algérie, 1945-1975*, Paris, Karthala, 2014.
- KADRI Aïssa, « Histoire du système d'enseignement colonial en Algérie », in ABÉCASSIS Frédéric, BOYER Gilles, FALAIZE Benoît, MEYNIER Gilbert et ZANCARINI-FOURNEL Michelle (dir.), *La France et l'Algérie : leçons d'histoire. De l'école en situation coloniale à l'enseignement du fait colonial*, Lyon, ENS Éditions, 2007, pp. 19-39.
- KRICK Geneviève, REICHSTADT Janine, TERRAIL Jean-Pierre., *Apprendre à lire – La querelle des méthodes*, Paris, Gallimard, 2007.
- SIMON Catherine, *Les Années pieds-rouges, Des rêves de l'indépendance au désenchantement (1962-1969)*, Paris, La Découverte, 2011 (2009).
- UNESCO, *Annuaire international de l'Éducation*, vol. XXII, 1960, Bureau international d'éducation, Genève.

Histoire contemporaine du Moyen-Orient

- AL-ṬĀHIR Muḥammad 'Alī, *Hamsūna 'āman fī l-qaḍāya al-'arabiyya* (Cinquante ans de politique arabe), Beyrouth, Mu'assasat Dār al-Riḥānī, 1978.
- BINDER Leonard, *Religion and Politics in Pakistan*, Berkeley / Los Angeles, University of California Press, 1961.
- CHAGNOLLAUD Jean-Paul, *Maghreb et Palestine*, Paris, Sindbad, 1977.
- CLEVELAND William L., *A History of the Modern Middle East*, Boulder, Westview Press, 2004.
- COLOMBE Marcel, *L'Évolution de l'Égypte (1924-1950)*, Paris, G.-P. Maisonneuve, 1951, pp. 265-267.
- DE GAYFFIER-BONNEVILLE Anne-Claire, *L'échec de la monarchie égyptienne 1942-1952*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2010.

DUPONT Anne-Laure et de GAYFFIER-BONNEVILLE Anne-Claire, « Un discours islamique officiel en Égypte », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 29, 1997, pp. 37-81.

LAURENS Henry, *L'Orient arabe*, Paris, Armand Colin, 1993.

LAURENS Henry, *La Question de Palestine*, Paris, Fayard, vol. 3 (1947-1967), 2007, 838 pages, et vol. 4 (1967-1982), 2011.

LAURENS Henry, *Paix et guerre au Moyen-Orient*, Paris, Armand Colin, 2005 (1999).

NAYPAUL V. S., *Beyond Belief: Islamic Excursions Among the Converted Peoples*, New-York, Random House, 1998, pp. 251-252.

ROULEAU Éric, *Dans les coulisses du Proche-Orient*, Paris, Fayard, 2012.

SALAMA Ben, *Au nom de l'islam*, Paris, Éditions de l'Atelier / Éditions Ouvrières, 2009.

TAHA Zakaria, *Le problème de la laïcité à travers l'expérience du parti Baath en Syrie*, thèse sous la direction de Olivier Roy et Tayyeb Tizini, EHESS, 2012, n. p.,

TROIN Jean-François (dir.), *Maghreb-Moyen-Orient. Mutations*, Paris, SEDES, 1995.

Vie politique et mouvements islamistes en Algérie indépendante

ADDI Lahouari, « Les partis politiques en Algérie », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 111-112, mars 2006, pp. 139-162.

ADDI Lahouari, *L'Algérie et la démocratie: pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Ed. la Découverte, coll. « Textes à l'appui », 1994.

ADDI Lahouari, *L'impasse du populisme : l'Algérie, collectivité politique et État en construction*, Alger, Entreprise nationale du livre, 1990.

AL-AHNAF Mustafa, BOTIVEAU Bernard, FREGOSI Franck, *L'Algérie par ses islamistes*, Paris, Karthala, 1991.

AMARI Malek, *Le père et le FIS: le FLN, le FIS, et après ?*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1996.

CARLIER Omar, « Guerre civile, violence intime et socialisation culturelle », in HANNOYER Jean (dir.), *Guerres civiles. Économies de la violence, dimensions de la civilité*, Paris / Beyrouth, Karthala / CERMOC, 1999, pp. 69-104.

CARLIER Omar, *Entre nation et jihad, Histoire sociale des radicalismes algériens*, Paris, Presses de Sciences Po, 1995.

COLONNA Fanny, *Algérie, la fin de l'unanimité: débats et combats des années 80 et 90*, Paris, France, La Documentation française, coll. « Monde arabe, Maghreb, Machrek », n° 154, 1996.

DAGORN Jean-Baptiste, *Le Mouvement Culturel Berbère de Kabylie. Savoir-dire, savoir-faire d'une revendication linguistique, culturelle et sociale et l'État nation*, mémoire de Master, sous la direction d'Alain Mahé, EHESS, 2015.

FREGOSI Franck, « Islam et État en Algérie. Du gallicanisme au fondamentalisme d'État », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n° 65, 1992, pp. 61-76.

GUENOUN Ali, *Chronologie du mouvement berbère*, Alger, Casbah éditions, 1999.

HADJERES Sadek, *Quand une nation s'éveille. Mémoires, tome 1 (1928-1949)*, Alger, Inas Éditions, 2014.

HARICHANE Abdelkader, *Le FIS et le pouvoir*, Alger, Ed. Lalla Sakina, 2001.

HENRY Jean-Robert et MAHIOU Ahmed (dir.), *Où va l'Algérie ?*, Karthala / IREMAM, Paris / Aix en Provence, 2001.

LAMCHICHI Abderrahim, *L'Algérie en crise: crise économique et changements politiques*, Paris, l'Harmattan, 1991.

MAKREROUGRASS Abdallah, *L'extrémisme pluriel: le cas de l'Algérie*, Paris, France, L'Harmattan, coll. « Histoire et perspectives méditerranéennes, 2001.

- MOHAND-AMER Amar et BENZENINE Belkacem, *Le Maghreb et l'indépendance de l'Algérie*, Oran Tunis Paris, CRASC IRMC Karthala, coll. « Hommes et sociétés », 2012.
- SANTISO Javier (dir.), *À la recherche de la démocratie: mélanges offerts à Guy Hermet*, Paris, Éd. Karthala, coll. « Recherches internationales », 2002.
- SA'ŪD al-Ṭāhir, *Al-Ḥarakāt al-islāmiyya fī l-Ġazā'ir, al-ğuzūr al-tāriḥiyya wa-l-fikriyya (Les mouvements islamiques en Algérie, les racines historiques et intellectuelles)*, Dubaï, Al-Mesbar, 2012.
- SEMIANE Sid Ahmed, *Octobre, ils parlent*, Alger, Éditions Le Matin, 1998.
- SERRES Thomas, « La « jeunesse algérienne » en lutte. Du rôle politique conflictuel d'une catégorie sociale hétérogène », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 17 décembre 2013, n° 134, pp. 213-230.
- SERRES Thomas, *Le cartel pendant la crise : violences et perpétuation de l'ordre dans l'Algérie contemporaine*, thèse sous la direction de Hamit Bozarslan, EHESS, 2013, n.p.
- TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *De la décolonisation à la révolution culturelle (1962-1972)*, Alger, Société nationale d'édition et de diffusion, 1973.
- TALEB-IBRAHIMI Ahmed, *De la décolonisation à la révolution culturelle (1962-1972)*, Alger, SNED, 1973.
- TLEMSANI Sihem, *Le Pouvoir algérien et le Front Islamique du Salut*, mémoire de DEA, 1992, Université Paris 1, n. p.

Vie culturelle de l'Algérie indépendante

- ABDELFFETTAH LALMI Nedjma, « Du mythe de l'isolat kabyle », *Cahiers d'études africaines*, n°175, 2004, pp. 507-531.
- ABDELLILAH Abdelkader, *Place et problèmes du livre, des bibliothèques et des bibliothécaires en Algérie*, mémoire de fin d'études, École Nationale Supérieure du Livre de Villeurbanne, 1986, n. p.
- BENKHEIRA Mohammed Hocine, « De la musique avant toute chose : Remarques sur le raï », *Peuples méditerranéens*, n° 35-36, 1986, pp. 173-177.
- Bibliothèque nationale, *L'Édition en Algérie depuis l'indépendance 1962-1980 (catalogue de l'exposition organisée à Alger, 1980)*, Alger, ANEP, coll. « Publications de la Bibliothèque nationale », 1980.
- BOIS Marcel, « Au fil des années soixante dix : émergence du roman algérien d'expression arabe », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 26, 1978, pp. 13-34.
- BOUZAR Wadi, *La culture en question*, Alger, ENAL, 1984 (1982).
- CARLIER Omar, « La production sociale de l'image de soi. Notes sur la "crise berbériste" de 1949 », in HENRY Jean-Robert (dir.), *Nouveaux enjeux culturels au Maghreb*, Paris, Éditions du CNRS, 1986, pp. 347-371.
- CHAKER Salem, *Imazighen Ass-a*, Alger, Bouchène, 1990 (première édition chez L'Harmattan en 1989).
- CHEURFI Achour, *Dictionnaire des musiciens et interprètes algériens*, Alger, ANEP, 1997.
- DÉJEUX Jean, *Dictionnaire des auteurs maghrébins de langue française*, Paris, Karthala, 1984.
- HAMM Roberto, *Pour une typographie arabe : contribution technique à la démocratisation de la culture arabe*, Paris, Sindbad, 1975.

Identités algériennes

- LE PAPE Loïc, « Les hittistes algériens » in BONNEFOY Laurent et CATUSSE Myriam (dir.), *Jeunesses arabes*, Paris, La Découverte, 2013, pp. 42-52.

- LEPERLIER Tristan, *Une guerre des langues ? Le champ littéraire algérien pendant la « décennie noire » (1988-2003), Crise politique et consécration transnationales*, thèse sous la direction de Gisèle Sapiro, EHESS, 2015, n. p.
- LORCIN Patricia M.E., *Kabyles, Arabes, Français : identités coloniales*, trad. de Loïc Thommeret, Limoges, PULIM, 2005.
- MAJDALANI Cherif et MERMIER Franck, *Regards sur l'édition dans le monde arabe*, Paris, Karthala, 2016.
- MATOUB Lounes, *Mon nom est combat. Chants amazighs d'Algérie*, La Découverte, Paris, 2003.
- McDOUGALL James, « Culture as War by Other Means : Community, Conflict, and Cultural Revolution, 1967–1981 » in AÏSSAOUI Rabah et ELDRIDGE Claire (dir.), *Algeria Revisited: Contested Identities in the Colonial and Postcolonial Periods*, Londres, Bloomsbury Academic, à paraître en 2017.
- MERDADI Abdelmadjid, *Dictionnaire des musiques citadines de Constantine*, Constantine, Éditions du champ libre, 2009.
- MERMIER Franck, *Le Livre et la Ville, Beyrouth et l'édition arabe*, Arles, Actes Sud / Sindbad, 2005.
- ROLLINDE Marguerite, « Le mouvement amazighe au Maroc : défense d'une identité culturelle, revendication du droit des minorités ou alternative politique ? », *Insaniyat*, n° 8, 1999, pp. 63-70.
- SANSAL Boualem, « Conversation avec Éric Fottorino », *Le Un*, mercredi 1^{er} juillet 2015, dossier L'Algérie et ses fantômes, p. 2.
- SA'DALLĀH Abū l-Qāsim, *Tārīḥ al-Ġazā'ir al-taqāfi*, 10 vol., Alger, Dār al-Baṣā'ir, 2007.
- SCHADE-POULSEN Marc, *Men and Popular Music in Algeria. The Social Significance of Rai*, Austin, University of Texas Press, 1999.
- VIROLLE Marie, *La chanson raï*, Paris, Karthala, 1995.
- WAṬṬĀR al-Tāhir, *Al-Zilzāl (Le séisme)*, Alger, SNED, 1976 (1974).

Immigration et exode rural

- AGERON Charles-Robert, « L'immigration maghrébine en France », *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, n° 7, juillet-septembre 1985, pp. 59-70.
- BOURDIEU Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Librairie Droz, 1972.
- BOURDIEU Pierre, *Le déracinement*, Paris, Éditions de Minuit, 1964.
- CHABANE Mohamed, *Heurs et malheurs du secteur agricole en Algérie : 1962-2012*, Paris, l'Harmattan, 2013.
- DERDER Peggy, *Immigration algérienne et guerre d'indépendance*, Paris, Cité nationale de l'histoire de l'immigration / Documentation française, 2012.
- GASTAUT Yvan, « La flambée raciste de 1973 en France », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 9, n° 2, 1993.
- GILLETTE Alain et SAYAD Abdelmalek, *L'immigration algérienne en France*, Paris, Éditions Entente, 1984 (1976).
- HERSI Abdurahman, *Les Mutations des structures agraires en Algérie depuis 1962*, Alger, Office des publications universitaires, 1981.
- SAYAD Abdelmalek, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Le Seuil, 1999.
- SCAGNETTI Jean-Charles, « Identité ou personnalité algérienne ? L'édification d'une algérianité (1962-1988) », *Cahiers de la Méditerranée*, n° 66, 2003, pp. 367-384. En ligne depuis le 21 juillet 2005, consulté le 26 mai 2016. URL : <http://cdlm.revues.org/113>
- STORA Benjamin, *Les immigrés algériens en France, Une histoire politique, 1912-1962*, Paris, Hachette, 2009.

Langue arabe et arabisation

- COURREYE Charlotte, « Une défense de la langue arabe dialectale dans un journal de l'Association des Oulémas algériens en 1936 : démontrer l'unicité de la langue arabe par la richesse de ses parlers », *Arabica*, vol. 63, n° 5-6, 2016, pp. 494-531.
- GRANDGUILLAUME Gilbert, « Les débats et les enjeux linguistiques », in MAHIOU Ahmed et HENRY Jean-Robert, *Où va l'Algérie*, IREMAM / Karthala, Aix-en-Provence / Paris, 2001.
- GRANDGUILLAUME Gilbert, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983.
- GRANGUILLAUME Gilbert, « L'arabisation au Maghreb », *Revue d'Aménagement linguistique*, Office Québécois de la langue française, n° 107, hiver 2004, pp.15-40.
- IBN NU'MĀN Aḥmad (BENAMANE Ahmed), *Al-ta' rīb bayna l-mabda' wa l-taṭbīq (L'arabisation, entre le principe et l'application)*, Alger, SNED, 1981.
- McDOUGALL James, « Dream of Exile, Promise of Home : Language, Education and Arabism in Algeria », *Journal of Middle East Studies*, n° 43, 2011, pp. 251-270.
- McDOUGALL James, « État, société et culture chez les intellectuels de l'*islāh* maghrébin (Algérie et Tunisie, 1890-1940) ou la Réforme comme apprentissage de "l'arriération" », in MOREAU Odile (dir.), *Réforme de l'État et réformismes au Maghreb*, Paris, L'Harmattan-IRMC, 2009, pp. 281-306.
- McDOUGALL James, « La mosquée et le cimetière. Espaces du sacré et pouvoir symbolique à Constantine en 1936 », *Insaniyat*, n° 39-40, 2008, pp. 79-96.
- MESSAOUDI Alain, *Les arabisants et la France coloniale. Savants, conseillers, médiateurs (1780-1930)*, Lyon, ENS Éditions, coll. « Sociétés, espaces, temps », 2015.
- SOURIAU Christiane, « La politique algérienne de l'arabisation », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, année 1975, vol. 14, Paris, Éditions du CNRS, 1976, pp. 363-401.
- TALEB-IBRAHIMI Khaoula, « Entre toponymie et langage, balades dans l'Alger plurilingue. Les enseignes des rues de notre ville », *Insaniyat* n° 17-18, 2002, pp. 9-15.
- TALEB-IBRAHIMI Khaoula, « L'Algérie : coexistence et concurrence des langues », *L'Année du Maghreb*, I, 2006.
- TALEB-IBRAHIMI Khaoula, *Les Algériens et leur(s) langue(s): éléments pour une approche sociolinguistique de la société algérienne*, 2e éd., Alger, Ed. El-Hikma, 1997.

Langue arabe et études sociolinguistiques

- Académie de la langue arabe, *Les parlers (lahjāt) arabes, la langue éloquente (al-fuṣḥā) et le dialecte (al-`āmmiyya)*, Le Caire, République arabe d'Égypte, 2006.
- BENKHEIRA Mohammed Hocine, « L'absolu de la langue. Critique d'un discours berbériste », *Maghreb-Machrek*, octobre 1996, pp. 68-79.
- BENMAYOUF Yamina-Chafia, *La question linguistique en Algérie: enjeux et perspectives*, Biarritz Paris, Atlantica-Séguier, 2009.
- BERQUE Jacques, *Langages arabes du présent*, Éd. revue et augmentée., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1980.
- BLAU Joshua, *Studies in Middle Arabic and its Judaeo-Arabic variety*, Jerusalem, Magnes press Hebrew university, 1988.
- BLAU Joshua, The State of research in the field of the linguistic study of Middle Arabic, Extrait de *Arabica*, XXVIII, 2/3, 1981, pp. 187-203.
- COSTET-TARDIEU Francine, Un réformiste à l'Université al-Azhar: œuvre et pensée de Mustafâ al-Marâghi (1881-1945), Le Caire / Paris, CEDJ / Karthala, 2005.

- DAKHLIA Jocelyne, *Lingua franca*, Arles, Actes Sud, 2008.
- DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.
- DERRIDA Jacques, *Le monolinguisme de l'autre: ou la prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996.
- DICHY Joseph, « La pluriglossie de l'arabe », *Bulletin d'Études Orientales de l'Institut Français d'Études Arabes de Damas*, 1994, XLVI, pp. 19-42.
- GANDON Francis, « Arabisation et symbole collectif en Algérie », *Communication et langages*, 4e trimestre 1978, n° 40, pp. 15-27.
- GRANDGUILLAUME Gilbert, « Une médina de l'Ouest algérien : Nédroma », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 10, 1971, pp. 55-80.
- GRANDGUILLAUME Gilbert, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983.
- HAERI Niloufar, *Sacred language, ordinary people: dilemmas of culture and politics in Egypt*, New York, Palgrave Macmillan, 2003.
- Henry Jean-Robert et Mahiou Ahmed (dir.), *Où va l'Algérie ?*, Aix en Provence / Paris, Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman / Karthala, 2001.
- LANASRI Ahmed, *La littérature algérienne de l'entre-deux-guerres : genèse et fonctionnement*, Paris, Publisud, 1990.
- LARCHER Pierre, « Al-lugha al-fuṣḥā : archéologie d'un concept « idéolinguistique » », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 28 novembre 2008, n° 124, pp. 263-278.
- LAROUI Fouad, *Le drame linguistique marocain*, Léchelle, Zellige, 2011.
- LAROUCSI Foued, « La diglossie arabe revisitée. Quelques réflexions à propos de la situation », *Insaniyat*, 31 décembre 2002, n° 17-18, pp. 129-153.
- Orfali Bilal (dir.), *In the shadow of Arabic: the centrality of language to Arabic culture studies presented to Ramzi Baalbaki on the occasion of his sixtieth birthday*, Leiden Boston, Brill, coll. « Studies in Semitic languages and linguistics », 2011.
- PETERS J.R.T.M., « La théologie musulmane et l'étude du langage », *Histoire Épistémologie Langage*, 1980, vol. 2, n° 1, pp. 9-19.
- SULEIMAN Yasir (dir.), *Language and identity in the Middle East and North Africa*, Richmond, G.B, Curzon Press, 1996.
- SULEIMAN Yasir, *A War of Words: Language and Conflict in the Middle East*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Cambridge Middle East studies », n° 19, 2004.
- SULEIMAN Yasir, *The Arabic Language and National Identity: a study in ideology*, Washington (D.C.), Georgetown University Press, 2003.
- TALEB-IBRAHIMI Khaoula, *Les Algériens et leur(s) langue(s): éléments pour une approche sociolinguistique de la société algérienne*, 2e éd., Alger, Ed. el Hikma, 1997.
- VERSTEEGH Cornelis Henricus Maria, *Pidginization and creolization: the case of Arabic*, Amsterdam; Philadelphia, J. Benjamins, coll. « Amsterdam studies in the theory and history of linguistic science. Series IV, Current issues in linguistic theory », n° 33, 1984.
- VERSTEEGH Cornelis Henricus Maria, *The Arabic language*, Edinburgh, Edinburgh university press, 2001.
- ZACK Elisabeth, « Vernacular versus Classical Arabic: A 17th Century Scholar's View on the Egyptian Arabic Dialect », in LENTIN Jérôme et GRAND'HENRY Jacques (dir.), *Moyen-arabe et variétés mixtes de l'arabe à travers l'Histoire. Actes du Premier colloque international, 10-14 Mai 2004*, Université Catholique de Louvain., Louvain la Neuve, 2008, pp. 489-504.

Islam d'État en Algérie

BRAS Jean-Philippe, « L'islam administré : illustrations tunisiennes », in KERROU Mohamed (dir.), *Public et privé en Islam : Espaces, autorités et libertés*, Rabat, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 2002, pp. 225-244.

CARRÉ Olivier, *La légitimation islamique des socialismes arabes*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences Politiques, 1979.

CHALABI El-Hadi, *Islam et État en Algérie dans les textes officiels, 1962-2002*, Lyon, Instances éditions, 2004.

DEHEUVELS Luc-Willy, *Islam et pensée contemporaine en Algérie, La revue Al-Așâla (1971-1981)*, Paris, Éditions du CNRS, 1991

DU PASQUIER Roger, *L'islam entre tradition et révolution*, Paris, Éditions Tougui, 1987.

SANSON Henri, « En Islam », *Cahiers de la Méditerranée*, dossier « Intellectuels et militants dans le monde islamique, Actes du colloque de Grasse en mai 1986 », n° 37, 1, 1988, pp. 291-310.

SANSON Henri, « Statut de l'islam en Algérie », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Paris, éd. du CNRS, 1980, pp. 95-109.

SANSON Henri, *Laïcité islamique en Algérie*, Paris, Ed. du CNRS, 1983.

SELLAM Sadek, *La France et ses musulmans*, Paris, Arthème Fayard, Le Grand Livre du Mois, 2006.

SENHADJI KHIAT Dalila, « Les mosquées en Algérie ou l'espace reconquis : l'exemple d'Oran », *L'Année du Maghreb*, n° VI, 2010, pp. 291-303.

TĀĤĪ Ismā'īl, *Mūlūd Qāsim Nāyat Bulqāsim, niḍāluhu al-siyyāsī wa nazaratuhu li-l-hawīyya al-ğazā'iriyya, 1927-1992 (Mūlūd Qāsim Nāyat Balqāsim, son combat politique et sa vision de l'identité algérienne, 1927-1992)*, Alger, Dār Hūmah (éditions Houma), 2014.

TURIN Yvonne, « La culture dans "l'authenticité et l'ouverture" au ministère de l'enseignement originel et des affaires religieuses », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, vol. 12, Paris, Éditions du CNRS, 1974, pp. 97-105.

Islamisme, islam politique en Algérie et au Maghreb

ADDI Lahouari, *L'Algérie et la démocratie : pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine*, Paris, La Découverte, 1994.

AÏT-AOUDIA Myriam, « La naissance du Front islamique du salut : une politisation conflictuelle (1988-1989) », *Critique internationale*, n° 30, 1/2006, pp. 129-144.

AÏT-AOUDIA Myriam, *L'apprentissage de la démocratie en Algérie*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2015.

AMRANI Fayçal, « Le mouvement islamique Ennahdha au défi du pouvoir », mémoire de master en sciences politiques, sous la direction de Jacques Chevallier, Université Paris II, 2012, n. p..

BELAL Yousef, *Le cheikh et le calife. Sociologie religieuse de l'islam politique au Maroc*, ENS Éditions, 2011.

BELKAÏD Akram, *Un regard calme sur l'Algérie*, Paris, Seuil, 2005.

BENAMARA Abderrahman (éd.), *Colonisabilité, articles de presse de Malek Bennabi*, Alger, Dar El-Hadhara, 2003.

BENNABI Malek, *Le phénomène coranique*, Alger, El Borhane, 2008 (1947), 400 p.

BOUAMAMA Saïd, *Algérie: les racines de l'intégrisme*, Éditions Aden (EPO), 2000, 356 p.

BOUDJENOUN Messaoud, *Les années fastes et néfastes de l'islamisme algérien*, publication à compte d'auteur, M. Boudjenoun, 2000.

BRAHAMI Mostafa, « Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions », mars 2004, en ligne sur le site internet *Algeria Watch*.

BURGAT François, « Les mobilisations politiques à référent islamique » in PICARD Élisabeth (dir.), *La politique dans le monde arabe*, Paris, Armand Colin, 2006, pp. 79-100.

- BURGAT François, *L'islamisme au Maghreb: la voix du Sud*, Paris, Payot et Rivages, 1995 (1988).
- BURGAT François, *L'islamisme en face*, Paris, la Découverte, 2007.
- CARLIER Omar, « De l'islamisme à l'islamisme : la thérapie politico-religieuse du FIS », *Cahiers d'études africaines*, vol. 32, n°126, 1992, pp. 185-219.
- CLÉMENT Jean-François, « Journalistes et chercheurs des sciences sociales face aux mouvements islamistes », *Archives de sciences sociales des religions*, 1983, vol. 55, n° 1, pp. 85-104.
- DENAUD Patrick, *Algérie. Le FIS : sa direction parle*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- DIALMY Abdessamad, « L'Islamisme marocain : entre révolution et intégration », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 110, avril-juin 2000, pp. 5-27.
- HARICHANE Abdelkader, *Le FIS et le pouvoir*, éditions Lalla Sakina, n. d. (après 1994).
- HERMASSI Mohamed Elbaki, « La société tunisienne au miroir islamiste », *Maghreb-Mashrek*, janvier-mars 1984, pp. 39-55.
- KHELLADI Aïssa, *Les islamistes algériens face au pouvoir*, Alger, Éditions Alfa, 1992.
- LABAT Séverine, *Les islamistes algériens, entre les urnes et le maquis*, Paris, Seuil, 1995.
- LAMCHICHI Abderrahim et DRAÏ Raphaël, *L'Algérie en crise: crise économique et changements politiques*, Paris, l'Harmattan, 1991.
- MARINARO Claudia, *L'associazione algerina Al-Qiyam al-Islâmiyya (I valori islamici) dalla sua fondazione al suo scioglimento ufficiale (1963-1970) : Analisi di contenuto del suo organo di stampa: Humanisme Musulman /al-Tahdhîb al-Islâmî (1965-1966)*, mémoire de master, sous la direction d'Anna Bozzo, soutenu à l'Istituto Universitario Orientale (IUO), Naples, 1999 (en italien).
- MARTINEZ Luis, *La guerre civile en Algérie*, Paris, Karthala, 1998.
- MONDOT Jean-François, *Imams de France*, Paris, Éditions Stock, 2009.
- POUSSON-PETIT Jacqueline, *Les droits maghrébins des personnes et de la famille à l'épreuve du droit français*, Editions L'Harmattan, 2009.
- ROBERTS Hugh, « Radical Islamism and the Dilemma of Algerian Nationalism: The Embattled Arians of Algiers », *Third World Quarterly*, vol. 10, n° 2, avril 1988, pp. 556-589.
- ROUADJIA Ahmed, *Les frères et la mosquée*, Paris, Karthala, 1990.
- STORA Benjamin, *La guerre invisible : Algérie, années 90*, Paris, Presses de Sciences Po, 2001.
- TOZY Mohamed, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presses de Sciences Politiques, 1998.
- ZEGHAL Malika, *Les islamistes marocains: le défi à la monarchie*, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres », 2005.

Islamisme, islam politique dans les mondes musulmans

- ACLIMANDOS Tewfik, « Officiers et Frères musulmans : 1945-1948 », *Égypte/Monde arabe*, deuxième série, n° 4-5, 2001, pp. 255-306.
- AL-NADWĪ Mas'ūd, *Tārīḥ al-da'wa al-islâmiyya fī l-Hind*, Beyrouth, Dār al-'Arabiyya, n.d.
- AMGHAR Samir, *Le salafisme d'aujourd'hui, mouvements sectaires en Occident*, Paris, Michalon, 2011.
- BENZENINE Belkacem, « État et religion dans le monde arabe : les représentations politiques de l'expérience algérienne », *Journal d'étude des relations internationales au Moyen-Orient*, vol. 1, n° 1, juillet 2006.
- BIANCHI Enzo et KEPEL Gilles, *Au cœur du fondamentalisme*, Montrouge, Bayard, 2009 (version originale en italien, 2008).
- BINDER Leonard, *Religion and Politics in Pakistan*, Berkeley / Los Angeles, University of California Press, 1961.
- BOIVIN Michel, « L'islam, l'État et les ulémas dans la république islamique du Pakistan. Un bras de fer de plus d'un demi-siècle », in JAFFRELOT Christophe et MOHAMMAD-ARIF Aminah,

- Politique et religions en Asie du sud. Le sécularisme dans tous ses états ?* Paris, Éditions de l'EHESS, 2012, pp. 69-92.
- BOIVIN Michel, *Le Pakistan et l'Islam*, Paris, Téraèdre, 2015.
- BURGAT François, « Veils and Obscuring lenses », in ESPOSITO John L. & BURGAT François, *Modernizing Islam. Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East*, Londres, Hurst & Company, 2003, pp. 17-41.
- BURGAT François, *L'islamisme au Maghreb*, Paris, Bibliothèque Payot, 2008 (1988),
- BURGAT François, *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte, 1995.
- BURGAT, François, « Les mobilisations politiques à référent islamique » in PICARD Élisabeth, *La politique dans le monde arabe*, Armand Colin, 2006, pp. 79-100.
- CARRÉ Olivier et MICHAUD Gérard, *Les Frères musulmans (1928-1982)*, Paris, Gallimard, 1983.
- CARRÉ Olivier, *Mystique et politique*, Paris, Éditions du Cerf / Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1984.
- CLEVELAND William, *Islam Against the West: Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism*. Austin, University of Texas Press, 1985.
- DUDOIGNON Stéphane « Djadidisme, mirasisme, islamisme » *Cahiers du Monde russe*, vol. 37, n° 1-2, dossier « Le réformisme musulman en Asie centrale: Du "Premier renouveau" à la soviétisation, 1788-1937 » janvier-juin 1996, pp. 12-40.
- ÉTIENNE Bruno, *L'Islamisme radical*, Paris, Hachette, 1987.
- GAYFFIER-BONNEVILLE Anne-Claire de, « Renaissance arabe et solidarité musulmane dans La Nation arabe », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 95-98, avril 2002, pp. 71-93.
- HASSAN II, *La Mémoire d'un roi, entretiens avec Éric Laurent*, Paris, Plon, 1993.
- HATINA Meir, *Identity Politics in the Middle East: Liberal Discourse and Islamic Challenge in Egypt*, Londres / New-York I.B. Tauris, 2007, pp. 22-25.
- ISMAIL Salwa, « The Paradox of Islamist Politics », *Middle East Report*, n° 221, 2001, pp. 34-39.
- JAFFRELOT Christophe et MOHAMMAD-ARIF Aminah, *Politique et religions en Asie du sud. Le sécularisme dans tous ses états ?* Paris, Éditions de l'EHESS, 2012.
- KEPEL Gilles et RICHARD Yann (dir.), *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, Paris, Seuil, 1990.
- KEPEL Gilles, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2000, 460 p.
- KEPEL Gilles, *Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, Paris, La Découverte, 1984.
- KRÄMER Gudrun, « La politique morale ou bien gouverner à l'islamique », *Vingtième Siècle*, n° 82, 2/2004, pp. 131-143.
- KRAMER Martin « Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists? », *Middle East Quarterly*, Printemps 2003, pp. 65-77.
- KRAMER Martin, *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses*, New York, Columbia University Press, 1986.
- LACROIX Stéphane, *Les islamistes saoudiens. Une insurrection manquée*, Paris, Presses universitaires de France, 2010.
- MADINIER Rémy, « Le Masjumi, parti des milieux d'affaires musulmans ? » *Archipel*, volume 57, 1999, pp. 177-189.
- MADINIER Rémy, *L'Indonésie entre démocratie musulmane et islam intégral. Histoire du parti Masjumi (1945-1960)*, Paris, IISMM / Karthala, 2012.
- MASUD Muhammad Khalid, MESSICK Brinkley, POWERS David S., (dir.), *Islamic Legal Interpretation. Muftis and their Fatwas*, Cambridge / Londres, Harvard University Press, 1996.

- MAYEUR-JAOUEN Catherine, « Les débuts d'une revue néo-salafiste : Muhibb al-Dîn al-Khatîb et *Al-Fath* de 1926 à 1928 », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 95-98, avril 2002, pp. 227-255.
- MEJER Roel (dir.), *Global Salafism*, Columbia, Colombia University Press, 2009.
- MOUSSA Mohammed, *Politics of the Islamic Tradition: The Thought of Muhammad Al-Ghazali*, New-York, Routledge, 2016, pp. 16-17.
- RABEL Lucas, *Les Frères Musulmans et les diplomates français et anglais au Proche-Orient de 1945 à 1954*, mémoire de M2, Université de la Sorbonne - Paris IV, juin 2013.
- RONDOT Pierre, « Les partis dans le monde musulman », *Pouvoirs*, n° 12, 1983, pp. 71-91.
- ROUGIER Bernard, *Qu'est-ce que le salafisme ?*, Paris, PUF, 2008.
- ROUSSILLON Alain, « Les islamologues dans l'impasse », *Esprit*, n° 277 (8/9), août-septembre 2001, pp. 93-115.
- ROY Olivier (dir.), Dossier « Le post-islamisme », dans la *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 85-86, 1999.
- ROY Olivier, « Les islamologues ont-ils inventé l'islamisme ? », *Esprit*, n° 277 (8/9), août-septembre 2001, pp. 116-138.
- ROY Olivier, *L'échec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992.
- SEIDENSTICKER Tilman, *Islamismus, Geschichte, Vordenker, Organisationen*, Munich, Beck, 2014.
- SELLAM Sadek, « La route qui mène vers l'Algérie, à propos des mémoires de Tewfiq Al-Shaoui », 8 juin 2005, <http://oumma.com/Tewfiq-Al-Shaoui>
- SKOVGAARD-PETERSEN Jakob, *Defining Islam for the Egyptian State*, Leyde, Brill, 1997.
- ZEGHAL Malika (dir.), Dossier « Intellectuels de l'islam contemporain », REMMM, n° 128, juillet 2008.
- ZEMNI Sami, « 9/11 : the End of Islamism ? Islamism : a Concept in Need of a Definition or the Hermeneutical Fight over an Object of Study ? », Middle-East and North-Africa Research Group, Working Paper, n° 2, juillet 2007.
- ZOLLNER Barbara H.E, *The Muslim Brotherhood: Hasan al-Hudaybi and Ideology*, Londres / New-York, Routledge, 2009.

Étude de l'islam

- BONNER Michael, *Le Jihad. Origines, interprétations, combats*, Paris, Téraèdre, 2004.
- CHERIF Mustapha, *Le principe du juste milieu*, Beyrouth, Dar al-Bouraq, 2014.
- ENDE Werner, *Sunniten und Schiiten im 20. Jahrhundert. Saeculum*, XXXVI, 2-3, 1985, Verlag Karl Alber Freiburg, Munich, pp. 187-200.
- GARDET Louis, *Les hommes de l'Islam*, Paris, Hachette, 1977.
- IBN KAṬĪR Ismā'īl b. 'Umar, *Al-Bidāya wa l-nihāya fī l-tārīḥ* (*Le début et la fin en histoire*), Le Caire, Maṭba'at al-Sa'āda, 1932.
- LAOUST Henri, *Les Schismes dans l'Islam : introduction à une étude de la religion musulmane*, Paris, Payot, 1965.
- MASSIGNON Louis, « Documents sur certains waqfs des lieux saints de l'islam », *Revue des études islamiques*, 1951, t. XIX, pp. 73-120.
- MÉRAD Ali, *L'Exégèse coranique*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », n° 3406, 1998.
- MERVIN Sabrina, « Quelques jalons pour une histoire du rapprochement (*taqrīb*) des alaouites vers le chiisme », in BRUNNER Rainer, GRONKE Monika, LAUT Jens Peter et REBSTOCK Ulrich (dir.),

Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag, Würzburg, Ergon, 2002, pp. 281-288.

PETERS J. R. T. M., « La théologie musulmane et l'étude du langage », *Histoire Épistémologie Langage*, 1980, vol. 2, n° 1, pp. 9-19.

Iṣlāḥ, salafīyya, « réformisme musulman »

DUPONT Anne-Laure et MAYEUR-JAOUEN Catherine, « Monde nouveau, voix nouvelles : États, sociétés, islam dans l'entre-deux-guerres », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 95-98, avril 2002, pp. 9-39.

GARDET Louis, « Réforme et révolution (*al-iṣlāḥ wa l-tawra*) », *Bulletin d'études orientales*, t. 29, vol. 1, 1977, pp. 145-156.

HADDAD Mahmoud, « Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashīd Riḍā's Ideas on the Caliphate », *Journal of the American Oriental Society*, vol. 117, n° 2, avr-juin 1997, pp. 253-277.

HADDAD Mohamed, « 'Abduh et ses lecteurs : Pour une histoire critique des "lectures" de M. 'Abduh », *Arabica*, t. 45, fasc. 1, 1998, pp. 22-49.

HAMZAH Dyala, *L'intérêt général (maslaha 'amma) ou le triomphe de l'opinion : fondation délibératoire (et esquisses délibératives) dans les écrits du publiciste syro-égyptien Muhammad Rashīd Ridā (1865-1935)*, Thèse de doctorat en sciences sociales, EHESS, Freie Universität, Paris, Berlin, 2008, n. p.

HERMASSI **Abdellatif**, « Ulamas réformistes et religiosité populaire. Approche sociologique d'un différend tuniso-algérien », *Insaniyat*, n° 31, 2006, pp. 13-31.

JOMIER Augustin, « Iṣlāḥ ibāḍite et intégration nationale : vers une communauté mozabite ? (1925-1964) », *REMMM*, 2012, no 132, p. 175-195.

LAOUST Henri, « Le Réformisme orthodoxe des *Salafīya* et les caractères généraux de son orientation actuelle », in *Revue d'Études Islamiques*, tome VI, 2, 1932, pp. 175-224.

LAUZIÈRE Henri, « The Construction of Salafīyya : Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History », *IJMES*, vol. 42, août 2010, pp. 369-389.

LAUZIÈRE Henri, *The Making of Salafism*, New-York, Columbia University Press, 2015.

McDOUGALL James, « État, société et culture chez les intellectuels de l'islām maghrébin (Algérie et Tunisie, 1890-1940) ou la Réforme comme apprentissage de "l'arriération" », in MOREAU Odile, *Réforme de l'État et réformismes au Maghreb (XIXe-XXe siècles)*, Paris, IRMC / L'Harmattan, 2009, pp. 281-306.

McDOUGALL James, « La mosquée et le cimetière. Espaces du sacré et pouvoir symbolique à Constantine en 1936 », *Insaniyat*, n° 39-40, 2008, pp. 79-96.

MÉRAD Ali, « Origines et voies du réformisme en Islām », *Annales de l'Institut des Études Orientales*, 1961, XVIII-XIX, pp. 359-402.

NADVĪ Mas'ūd 'Alam, *Mohammad bin Abdul Wahhab, a slandered reformer*, Varanasi, Idaratul Buhoosil Islamia, 1983.

SALHI Mohamed Brahim, « Confrérie religieuse et champ religieux en Grande-Kabylie au milieu du XXe siècle : la *Rahmāniyya* », in *L'Islam pluriel au Maghreb*, CNRS Éditions, Paris, 1996, pp. 253-270.

SALHI Mohammed Brahim, *Étude d'une confrérie religieuse algérienne : la Rahmania à la fin du XIXème siècle et dans la première moitié du XXème siècle*, thèse de 3^e cycle, sous la direction de Camille Lacoste-Dujardin, Paris, EHESS, 1979, n. p.

ŪLMĀN Sūmiyya, *Dawr al-ṣayḥ 'Abd al-Qādir al-Mağğāwī wa kitābihi Irṣād al-muta'allimīn fī l-ṣumūd al-fikrī bi-l-Ġazā'ir*, Alger, ONDA, 2013.

YASUSHI Kosugi, « Al-Manār Revisited », in HISAO Komatsu, YASUSHI Kosugi, DUDOIGNON Stéphane, *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, transformation, communication*, Londres / Cambridge, Routledge / Cambridge University Press, 2006.

Saints et confréries

- ANDEZIAN Sossie, *Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine: adeptes des saints dans la région de Tlemcen*, Paris, CNRS éd, coll. « CNRS ethnologie », 2001.
- ASAD Talal, « The Idea of an Anthropology of Islam », Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, « Occasional Papers Series », Washington, mars 1986, 23 p.
- BELAL Youssef, « Mystique et politique chez Abdessalam Yassine et ses adeptes », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 135, 2006, pp. 165-184.
- BENTOUNÈS Khaled, *La Fraternité en héritage*, Paris, Albin Michel, 2009.
- BERQUE Augustin, « Un mystique moderniste : le cheikh Benalioua », *Revue Africaine*, vol. LXXIX, II, 1936, pp. 691-776.
- BOISSEVAIN Katia, *Sainte parmi les saints, Sayyda Mannûbiya ou les recompositions culturelles dans la Tunisie contemporaine*, Paris, Maisonneuve et Larose / IRMC, 2006, 261 p.
- BROWN Peter, *Le culte des saints*, Ed. du Cerf, 1984 (1981).
- CHANFI Ahmed, « Introduction : le renouveau de l'islam soufi », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 135, 2006, pp. 9-15.
- CHIH Rachida et MAYEUR-JAOUEN Catherine (dir.), *Le Soufisme à l'époque ottomane, XVI^{ème}-XVIII^{ème} siècle*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale (IFAO), Cahier des Annales Islamologiques, n° 29, 2010.
- CHODKIEWICZ Michel, « Le procès posthume d'Ibn 'Arabī », in DE JONG Frederick et RADTKE Bernd (dir.), *Islamic Mysticism Contested*, Leyde / Boston / Cologne, Brill, 1999, pp. 93-123.
- DAKHLIA Jocelyne, *Islamicités*, Paris, PUF, 2005.
- DERMENGHEM Émile, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Gallimard, 1954.
- ELBOUDRARI Hassan, « Transmission du charisme et institutionnalisation : le cas de la zāwiya d'Ouezzane, Maroc XVII^e-XIX^e siècles », *QANT*, n° 12, 2, 1991, pp. 523-536.
- FERHAT Halima, *Le soufisme et les zaouyas au Maghreb : mérite individuel et patrimoine sacré*, Casablanca, Toubkal, 2003.
- GELLNER Ernest, *Saints of the Atlas*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1969.
- GEOFFROY Éric, *Le soufisme*, Paris, Fayard, 2009.
- GEOFFROY Éric, *Le soufisme*, Paris, Fayard, 2009.
- HOBBSBAWM Eric et RANGER Terence (dir.), *The Invention of Tradition*. New-York, Cambridge University Press, 1983.
- KERROU Mohamed, *L'autorité des saints : Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, Études et Recherche sur les Civilisations, 1998.
- KHELIFA Salah, *Alawisme et madanisme des origines immédiates aux années 50*, thèse sous la direction de Roger Deladrière, soutenue à l'Université Jean Moulin Lyon III, n.p., 1987,
- LEVZION Nehemiah et VOLL John (dir.), *Eighteenth Century Revival and Reform in Islam*, New-York, Syracuse University Press, 1987.
- LUIZARD Pierre-Jean « Le soufisme réformiste : l'exemple de trois confréries », in FARAG Iman (dir.), *Modernisation et nouvelles formes de mobilisation sociale. Volume II : Égypte-Turquie*, Centre d'études et de documentation économiques, juridiques et sociales (CEDEJ), pp. 91-106.
- LUIZARD Pierre-Jean, « Le soufisme égyptien contemporain », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 2, 1990, pp. 36-94.

- MASUD Muhammad Khalid, SALVATORE Armando et VAN BRUINESSEN Martin. *Islam and Modernity. Key Issues and Debates*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2009.
- MAYEUR-JAOUEN Catherine, « "Aufklärung islamique", "néo-soufisme", "réformisme musulman", "islamismes". Nouveaux historiographiques de l'histoire de l'islam moderne et contemporain depuis les années 1960 », novembre 2009, conférence donnée à l'Association des Historiens Contemporanéistes de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche.
Url : <https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/870/files/2016/04/AHCESR-nov-2009.pdf>
- MAYEUR-JAOUEN Catherine, « Le saint et la sainteté comme objets des sciences de l'homme : quelques réflexions à propos du colloque de Carthage », in AMRI Nelly et GRILL Denis, *Saints et sainteté dans le christianisme et l'islam*, Maisonneuve et Larose, 2007, pp. 353-370.
- MAYEUR-JAOUEN Catherine, « Le saint musulman en père de famille », in AMRI Nelly et GRILL Denis, *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam, Le regard des Sciences de l'homme*, Maisonneuve et Larose, 2007, pp. 249-268.
- MAYEUR-JAOUEN Catherine, *Histoire d'un pèlerinage légendaire en islam. Le mouled de Tantâ du XIIIe siècle à nos jours*, Aubier, 2004.
- MEZZINE Mohamed et VIGNET-ZUNZ Jacques/Jawhar, « Retour sur les sociétés de montagne au Maghreb : *fuqahā'* et soufis du Bilād Ghumāra (XI^e-XVII^e siècles) à l'épreuve des réformes de la pratique religieuse », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°135, juillet 2014, pp. 77-98.
- MOKRETAR Dalila, *La Zaouia de Sidi Abdelbaqi*, mémoire de maîtrise, sous la direction de M. Carlier et M. Rivet, Université Paris 1, septembre 2003, n. p.
- O'FAHEY Sean et RADTKE Bernd, « Neo-Sufism reconsidered, » *Der Islam*, n° 70, 1993, pp. 52-87.
- POWERS David S., *Law, Society and Culture in the Maghrib, 1300-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- RADTKE Bernd, « Kritik am Neo-Sufismus », in DE JONG Frederick et RADTKE Bernd (éd.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden, Brill, 1999, p. 162-173.
- REICHMUTH Stefan et SCHWARZ Florian, *Zwischen Alltag und Schriftkultur Horizonte des Individuellen in der Arabischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts*, Beyrouth / Würzburg, Ergon Verlag, 2008.
- REICHMUTH Stefan, *The World of Murtada al-Zabidi (1732-91), Life, Networks and Writings*, Londres, Gibb Memorial Trust, 2009.
- SCHEELE Judith, « Recycling "Baraka": Knowledge, Politics, and Religion in Contemporary Algeria », *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 49, No. 2 (Apr., 2007), pp. 304-328.
- SCHULZE Reinhard, « Was ist die islamische Aufklärung? », *Die Welt des Islams*, n° 36-3, novembre 1996, pp. 276-325.
- SEDGWICK Mark, « Sufis as Good Muslims : Sufism in the Battle against Jihadi Salafism », in RIDGEON Lloyd (dir.), *Sufis and Salafis in the Contemporary Age*, Londres, Bloomsbury, 2015, pp. 105-118.
- TOTTOLI Roberto (dir.) *Islam*, vol. III : FILORAMO Giovanni (dir.), *Le religioni e il mondo moderno*, Turin, Einaudi, 2009.
- TOUATI Houari, *Entre Dieu et les Hommes, Lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17e siècle)*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1994.
- VIMERCATI SANSEVERINO Ruggero, *Fès et sainteté, de la fondation à l'avènement du Protectorat (808-1912)*, Rabat / Paris, Centre Jacques Berque / CNRS, 2014.
- VIMERCATI SANSEVERINO Ruggero, *Fès et sainteté, de la fondation à l'avènement du Protectorat (808-1912)*, Rabat / Paris, Centre Jacques Berque / CNRS, 2014. Particulièrement le

chapitre « La fondation des grands ordres et le renouveau du soufisme : entre les influences extérieures et la réforme interne (fin XII^e-XIII^e/XVIII^e-XIX^e siècles) », pp. 391-427.

VIMERCATI SANSEVERINO Ruggero, *La sainteté à Fès de la fondation au Protectorat (808-1912) : hagiographie, tradition spirituelle et héritage prophétique dans la ville de Mawlāy Idrīs*, Rabat / Paris, Centre Jacques Berque / CNRS, 2014.

VOLL John Obert, « Renewal and Reform in Islamic History: Tajdīd and Iṣlāh », in ESPOSITO John L., *Voices of Resurgent Islam*, New York, Oxford University Press, 1983, pp. 32-47.

ZAMAN Muhammad Qasim, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*, Princeton, Princeton University Press, 2002, 294 p.

Élites religieuses : oulémas et intellectuels musulmans

ABBÈS Makram, *Islam et politique à l'âge classique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.

BENDA Julien, *La trahison des clercs*, Paris, Grasset, 1927.

BENNABI Malek, *Le problème des idées dans le monde musulman*, Alger, El Bay'yinate, 1990 (1970).

BERQUE Jacques, *Oulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb, XVII^e siècle*, Arles, Sindbad Actes Sud, 1998 (1982).

CHIH Rachida et MAYEUR-JAOUEN Catherine, « Le cheikh Sha'rāwī et la télévision, l'homme qui a donné un visage au Coran », in MAYEUR-JAOUEN Catherine (dir.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, pp. 189-209.

CHRISTELOW Allan, « Massignon et les intellectuels musulmans algériens. Domination coloniale et absence de confiance » in KERYELL Jacques (dir.), *Louis Massignon, au cœur de notre temps*, Paris, Karthala, 1999, pp. 195-209.

COLONNA Fanny, *Les versets de l'invincibilité: permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1995.

COSTET-TARDIEU Francine, *Un réformiste à l'Université al-Azhar: œuvre et pensée de Mustafā al-Marāghī (1881-1945)*, Le Caire Paris, CEDJ Karthala, coll. « Collection Kalam », 2005, 303 p.

DAKHLIA Jocelyne, « Les Miroirs des princes islamiques : une modernité sourde ? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 5, 2002. pp. 1191-1206.

DELANOUE Gilbert, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^e siècle (1798-1882)*, Institut Français D'Archéologie Orientale du Caire, 2 vol., 1982.

EICKELMAN Dale, *Moroccan Islam : Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, Austin, University of Texas Press, 1976, pp. 155-182.

GILLIOT Claude, « In consilium tuum deduces me : le genre du "Conseil", naṣīḥa, waṣīyya dans la littérature arabo-musulmane. In memoriam Père Louis Pouzet (1928-2002), s.j. », *Arabica*, LIV (2007/4), pp. 466-499.

HADAB Mustapha, « Cadres et intellectuels religieux en Algérie », in KOUVOUAMA Abel, GUEYE Abdoulaye, PIRIOU Anne, WAGNER Anne-Catherine (dir.), *Figures croisées d'intellectuels: trajectoires, modes d'action, productions*, Paris, Karthala, 2007.

IQBAL Muḥammad, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955.

JOMIER Augustin, « Iṣlāḥ ibāḍite et intégration nationale : vers une communauté mozabite ? (1925-1964) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 3 décembre 2012, n° 132, pp. 175-195.

KHIARI Farid, *Licite ou illicite ? Qui dit le droit en islam ? L'arrivée du café dans le monde arabe : une affaire d'État en 1511*, Aix-en-Provence, Édisud, 2005.

LABDAOUI Abdellah, *Intellectuels d'Orient, intellectuels d'Occident*, Paris, L'Harmattan, coll. « Histoire et perspectives méditerranéennes », 1996.

- Lacroix Stéphane, « Les nouveaux intellectuels religieux saoudiens : le Wahhabisme en question », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 4 juillet 2008, n° 123, pp. 141-159.
- MOULINE Nabil, « Les oulémas du palais », *Archives de sciences sociales des religions*, 31 mars 2010, n° 149, pp. 229-253.
- MOULINE Nabil, *Les Clercs de l'islam. Autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite, XVIII^e-XXI^e siècle*, Paris, PUF, 2011.
- NOUSCHI André, « Qu'est-ce qu'un bourgeois, qu'est-ce qu'un notable ? », *Cahiers de la Méditerranée*, n°45, 1, 1992, pp. 229-247.
- PIERRET Thomas, *Baas et islam en Syrie: la dynastie Assad face aux Oulémas*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Proche-Orient », 2011.
- SABARI Simha, *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque 'abasside: IX-XI siècles*, Paris, Maisonneuve / Librairie d'Amérique et d'Orient, coll. « Études de civilisation et d'histoire islamiques », 1981.
- SCHULZE Reinhard, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert: Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga*, Brill, Leiden, 1990.
- TALEB-IBRAHIMI Khaoula, HADDAB Mustapha, LARDJANE Omar (et al.), *Élites et questions identitaires en Algérie*, Alger, Casbah éd, coll. « Réflexions », 1997.
- TOZY Mohamed, « Représentation / Intercession. Les enjeux de pouvoir au Maroc dans les "champs politiques désamorçés" au Maroc », in CAMAU Michel (dir), *Changements politiques au Maghreb*, Paris, Éditions du CNRS, 1989, pp. 153-168.
- VERMEREN Pierre, *La formation des élites marocaines et tunisiennes: des nationalistes aux islamistes, 1920-2000*, Paris, la Découverte, 2002.
- WINOCK Michel, *Le siècle des intellectuels*, Paris, Seuil, 1997.
- ZAMAN Muhammad Qasim, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
- ZEGHAL Malika, *Gardiens de l'islam: les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996.

Justice et « droit musulman »

- BENCHENEB Ali, *Introduction générale à la règle de droit en Algérie*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, publication en partenariat avec l'AJED en Algérie, 2012.
- BENKHEIRA Mohammed Hocine, *L'amour de la Loi : essai sur la normativité en islam*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.
- BERNARD-MAUGIRON Nathalie et BRAS Jean-Philippe, *La Charia*, Paris, Dalloz, 2015.
- BESSADI Nouredine, « Le droit en Algérie entre héritage colonial et tentative(s) d'algérianisation », in MOHAND-AMER Amar et BENZENINE Belkacem (dir), *Le Maghreb et l'indépendance de l'Algérie*, Oran / Tunis / Paris, CRASC / IRMC / Karthala, 2012, pp. 23-38.
- BLEUCHOT Hervé, *Droit musulman : essai d'approche anthropologique, Tome 1 : Histoire*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2000.
- BRAS Jean-Philippe (dir.), *Faire l'histoire du droit colonial. Cinquante ans après l'indépendance de l'Algérie*, Paris, Karthala, 2015.
- BUSKENS Leon et DUPRET Baudouin, « L'invention du droit musulman : Genèse et diffusion du positivisme juridique dans le contexte normatif islamique », in POUILLON François et VATIN Jean-Claude (dir.), *L'Orient créé par l'Orient*, Karthala, 2011, pp. 71-92.
- CHALABI El-Hadi, « Droit, État et pouvoir de l'Algérie coloniale à l'Algérie indépendante », *Naqd*, juin-nov. 1992, pp. 35-47.

CLEMENT Larissa, *L'utilisation des références dans les fatwas contemporaines sur la musique et la danse*, mémoire de M1, sous la direction de Catherine Mayeur-Jaouen, INALCO, 2016, n.p.

DUPRET Baudouin, *La charia. Des sources à la pratique, un concept pluriel*, Paris, La Découverte, 2014.

LAGARDÈRE Vincent, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi'yâr d'Al-Wansharîsî*, Madrid, Casa de Velasquez, 1995.

LAPASSAT Étienne-Jean, *La Justice en Algérie, 1962-1968*, Paris, Fondation nationale des sciences politiques, 1968.

POWERS David S., *Law, Society and Culture in the Maghrib, 1300-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002

VOGUET Élise, *Le monde rural du Maghreb central, XIVe-XVe siècles : réalités sociales et constructions juridiques d'après les "Nawāzil Māzūna"*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014.

WARSCHEID Ismail, *Traduire le social en normatif : la justice islamique dans le grand Touat (Sahara algérien) au XVIIIe*, thèse sous la direction de Houari Touati, EHESS, 2014, n. p.

Vie économique

BENAMROUCHE Amar, *Grèves et conflits politiques en Algérie*, Paris, Karthala, 2000.

BESANÇON Jacques, « Revenu national et niveaux de vie égyptiens », *Revue de géographie alpine*, 1957, tome 45, n° 4, pp. 685- 710.

CLARK Janine A., *Islam, Social Welfare, and the Middle Class: Networks, Activism, and Charity in Egypt, Yemen and Jordan*, Bloomington, Indiana University Press, 2004.

DAHMANI Ahmed, *L'Algérie à l'épreuve : économie politique des réformes, 1980-1997*, Paris, L'Harmattan, 1999.

TALAHITE Fatiha, « Introduction », *Revue Tiers-Monde*, n° 210, 2/2012, pp. 7-12.

TROIN Jean-François (dir.), *Maghreb-Moyen-Orient. Mutations*, Paris, SEDES, 1995.

Statut personnel, famille et démographie

AL-FĀSĪ 'Allāl, *al-Naqd al-dātī (L'Autocritique)*, Le Caire, al-Maṭba'a al-'ālamīyya, 1952.

AL-ḤADDĀD al-Ṭāhīr, *Imra'atunā fī l-šarī'a wa l-muḡtama' (Notre femme dans la šarī'a et la société)*, Tunis, al-Maṭba'a al-fanniyya, 1930.

BARON Beth, *Egypt as a Woman*, Berkeley, University of California Press, 2007.

BENKHEIRA Mohammed-Hocine, GILADI Avner, MAYEUR-JAOUEN Catherine et SUBLET Jacqueline, *La Famille en islam d'après les sources arabes*, Paris, Les Indes Savantes, 2013.

BENRAMDANE Farid, « Qui es-tu ? J'ai été dit. De la destruction de la filiation dans l'État civil d'Algérie ou éléments d'un onomacide sémantique », *Insaniyat*, n° 10, 2000, pp. 79-87.

BORRMANS Maurice, *Statut personnel et famille au Maghreb : de 1940 à nos jours*, Mouton et Cie, Paris / La Haye, 1977.

CHARNAY Jean-Paul, *La vie musulmane en Algérie d'après la jurisprudence de la première moitié du XXe s.*, Paris, PUF, 1965.

DAOUD Zakya, *Féminisme et politique au Maghreb*, Casablanca, éditions Eddif, 1966 (1^{ère} édition Paris, Maisonneuve et Larose, 1993), pp. 169-186.

FARGUES Philippe, « Un siècle de transition démographique en Afrique méditerranéenne, 1885-1985 », *Population*, 41^{ème} année, n° 2, 1986, p. 227. DAOUD Zakya, *Féminisme et politique au Maghreb, soixante ans de lutte*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1993.

FARGUES Philippe, *Génération arabes, l'alchimie du nombre*, Paris, Fayard, 2000.

- GADANT Monique, « Quelques réflexions sur le mouvement des femmes en Algérie. Nationalismes et luttes féminines », *Journal des anthropologues*, n° 42, décembre 1990, pp. 109-116.
- GADANT Monique, *Le nationalisme algérien et les femmes*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- GELLNER Ernest, *Saints of the Atlas*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1969.
- HADDAD Zoubida, « En Algérie », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 9, 1999, <https://clio.revues.org/639>, consulté le 6 juin 2016.
- KATEB Kamel, « Transition démographique en Algérie et marché du travail », *Confluences Méditerranée*, 1/2010, n° 72, pp. 155-172.
- KATEB Kamel, *École, population et société en Algérie*, Paris, L'Harmattan, coll. « Histoire et perspectives méditerranéennes », 2005.
- KATEB Kamel, *Européens, « indigènes » et juifs en Algérie (1830-1962): représentations et réalités des populations*, Paris, INED, 2001.
- KATEB Kamel, *Le système éducatif dans l'Algérie coloniale (1833-1962)*, Alger, APIC éditions, 2014.
- LACOSTE-DUJARDIN Camille, *Des mères contre les femmes*, Paris, La Découverte, 1985.
- LALAMI Feriel, *Les Algériennes contre le code de la famille - La lutte pour l'égalité*, Presses de Sciences Po., coll. « Académique », 2013.
- LE TOURNEAU Roger, *La vie quotidienne à Fès en 1900*, Paris, Hachette, 1965, 320 p.
- M'RABET Fadela, *La femme algérienne*, Paris, Maspero, 1964.
- McMAHON Lawrence W., « Woman, man and nationality in the writings of the Algerian reformist 'ulama », *The Journal of North African Studies*, vol. 17, n° 1, 2012, pp. 113-124.
- McMASTER Neil, « The Role of European Women and the question of Mixed Couples in the Algerian Nationalist Movement in France, 1918-1962 », *French Historical Studies* 34, n° 2, mai 1990, pp. 357-386.
- MICHOT Yahya, « Un célibataire endurci et sa maman : Ibn Taymiyya (m. 728/1328) et les femmes », *Acta Orientalia Belgica*, « La femme dans les civilisations orientales », 2001, pp. 165-190.
- PAPI Stéphane, *L'influence juridique islamique au Maghreb*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- REMAOUN Malika, « Les associations féminines pour les droits des femmes », *Insaniyat*, n° 8, 1999, pp. 129-143.
- SUBLET Jacqueline, *Le voile du nom*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.
- TILLON Germaine, *Le Harem et les cousins*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.
- VALENSI Lucette, *Fellahs Tunisiens. L'Économie rurale et la vie des campagnes aux 18^{ème} et 19^{ème} siècles*, Paris, La Haye, éd. Mouton, 1977.

Associations et sociabilités de l'Algérie coloniale

- AMOUCHE Si Brahim, *Mémoires d'un éducateur de la jeunesse, 1903-1990*, Publications des archives de la Wilaya de Constantine, 1991.
- BENATIA Farouk, *Si Mohammed Khattab, précurseur du Maghreb*, Alger, Office des publications universitaires, 1991.
- BOULEBIER Djamel Masri, « Constantine, fait colonial et pionniers musulmans du sport », *Insaniyat*, n° 35-36, 2007, pp. 21-61.
- CARLIER Omar, « Le café maure. Sociabilité masculine et effervescence citoyenne (Algérie XVIIIe-XXe siècles) », *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, 45^e année, n° 4, 1990, pp. 975-1003.
- MIMOUNI Ahmida, « Les éditions algériennes Ennahdha », Café Littéraire du Salon International du Livre d'Alger, Alger, 2006, mis en ligne sur le site Sidi El-Hadj Aissa le 26 septembre 2011. Url : <http://www.sidielhadjaissa.com/article-les-editions-algeriennes-en-annahdha-essai-de-genese-par-ahmida-mimouni-85219224.html> Consulté le 9 mai 2015.

Associations, scoutisme et partis politiques

BANCEL Nicolas, « Scoutisme catholique contre scoutisme laïc ? Les activités physiques dans le développement comparé de deux mouvements de jeunesse en AOF (1947-1960) », *Outre-mers*, tome 96, n° 364-365, 2° semestre 2009, pp. 143-161.

BOUAMRANE Cheikh et DJIDJELLI Mohammed, *Scouts Musulmans Algériens (1935-1955)*, Dar al-Oumma, 2000.

GAXIE Daniel, « Économie des partis et rétributions du militantisme », *Revue française de science politique*, vol. 27, no 1, 1977, pp. 123-154.

THIEUX Laurence, « Le secteur associatif en Algérie : la difficile émergence d'un espace de contestation politique », *L'Année du Maghreb*, n° 5, 2009, pp. 129-144.

WATANABE Shoko, « Organizational Changes in the Algerian National Movement as Seen through the Muslim Boy Scouts in the 1930s and 1940s : The Struggle for Influence between the Association of Ulama and the PPA-MTLD », *The Journal of Sophia Asian Studies*, n° 30, 2012, pp. 41-69.

Reproduction sociale

BOURDIEU Pierre, « Stratégies de reproduction et modes de domination », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 105, décembre 1994, pp. 3-12.

JAQUET Chantal, *Les Transclasses ou la non-reproduction*, Paris, PUF, 2014.

LAHIRE Bernard, *La Culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris, La Découverte, 2004.

Prosopographie

BECKER Howard S., « Biographie et mosaïque scientifique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 62/63, juin 1986, pp. 105- 110

BOUQUET Olivier, *Les Pachas du sultan: essai sur les agents supérieurs de l'État ottoman, 1839-1909*, Paris / Louvain / Dudley, Peeters, 2007.

BOURDIEU Pierre, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 62/63, juin 1986, pp. 69-72.

CHARLE Christophe, « Prosopography (collective biography) », *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Oxford, Elsevier Science Ltd, 2001, vol. 18, p.12236-12241.

DUBAR Claude, « Trajectoires sociales et formes identitaires », *Sociétés Contemporaines*, 1998, n° 29, pp. 73-85.

FERRAROTTI Franco, *Histoire et histoires de vie: la méthode biographique dans les sciences sociales*, traduit par Marianne Modak, Paris, Méridiens, coll. « Sociologies au quotidien », 1990.

LEMERCIER Claire et PICARD Emmanuelle, « Quelle approche prosopographique ? », in ROLLET Laurent, NABONNAND Philippe, *Les uns et les autres... Biographies et prosopographies en histoire des sciences*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 2012, pp. 605-633.

PASSERON Jean-Claude, « Biographies, flux, itinéraires, trajectoires », *Revue française de sociologie*, 1990, 31-1, pp. 3-22.

Réseaux sociaux et méthodes quantitatives

BAJOIT Guy et BELIN Emmanuel, *Contributions à une sociologie du sujet*, Paris Montréal, Éd. l'Harmattan, coll. « Logiques sociales », 1997.

- CHANLAT Jean-François, *L'Individu dans l'organisation: les dimensions oubliées*, Presses Université Laval, 1990.
- DEDIEU Jean Pierre et CHAPARRO Álvaro, « De la base au réseau. L'apport des bases de données à l'étude des réseaux », *Les Cahiers de Framespa. Nouveaux champs de l'histoire sociale*, 1 février 2013, n° 12, en ligne : <http://framespa.revues.org/2173>, consulté le 6 juin 2016.
- HALPERN Catherine, *Identité(s): l'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Éd. « Sciences humaines », 2009..
- LAZEGA Emmanuel, *Réseaux sociaux et structures relationnelles*, 2 éd. mise à jour., Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », n° 3399, 2007.
- LEMERCIER Claire et ZALC Claire, *Méthodes quantitatives pour l'historien*, Paris, France, La Découverte, 2007.
- LEMERCIER Claire, « Analyse de réseaux et histoire », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, avril-juin 2005, p.88-112.
- MERCKLÉ Pierre, *La sociologie des réseaux sociaux*, Paris, France, la Découverte, DL 2011, 2011.
- PADGETT John F. et ANSELL Christopher K., « Robust action and the rise of the Medici, 1400-1434 », *The American Journal of Sociology*, Chicago, mai 1993, vol. 98, n° 6, pp. 1259-1319.
- RIHOUX Benoît, DE MEUR Gisèle, MARX Axel, VAN HOOTEGEM Geert, BURSENS Peter, « Une “ troisième voie ” entre approches qualitative et quantitative ? : “l'analyse comparée systématique de cas” : ouvrir le(s) débat(s) », *Revue internationale de politique comparée*, janvier 2004, vol. 11, pp. 117-153.
- VANNETZEL Marie, « Secret public, réseaux sociaux et morale politique. Les Frères musulmans et la société égyptienne », *Politix*, avril 2010, n° 92, pp. 77-97.

Histoire et sciences sociales : outils et ressources

- BECKER Howard, *Écrire les sciences sociales. Commencer et terminer son article, sa thèse ou son livre*. Paris, Economica, 2004 (1986).
- BERLIÈRE Jean-Marc, « Archives de police/historiens policés ? », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2001, n°48-48bis, pp. 57-68.
- BERQUE Jacques, *Les Arabes d'hier et de demain*, 3ème édition revue et augmentée, Paris, Seuil, 1969.
- BLOCH Maurice, « Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné », *Enquête*, en ligne, 2, 1995, mis en ligne le 10 juillet 2013.
URL : <http://enquete.revues.org/309> Consulté le 01 août 2016.
- BOURDIEU Pierre, « Le capital social, notes provisoires », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 31, janvier 1980.
- BOURDIEU Pierre, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979.
- BOURDIEU Pierre, *Science de la science et réflexivité, Cours du Collège de France 2000-2001*, Paris, Raisons d'agir, 2001.
- CERUTTI Simona et GRANGAUD Isabelle, « Sources et mises en contexte. Quelques réflexions autour des conditions de la comparaison », in BRAYARD Florent, *Des contextes en histoire, Actes du Forum du CRH*, 2011, Centre de Recherches Historiques, 2014, pp. 96-97.
- CORMANN Grégory, LAOUREUX Sébastien, PIERON Julien (dir), *Différence et identité, Les enjeux phénoménologiques du pli*, Hildesheim, Zürich, New-York, Georg Olms Verlag, 2006, 208 p.
- ELIADE Mircea, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963.
- GRUZINSKI Serge, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 2012 (1999), 342 pages.

JUAN Salvador, « La sociologie des associations », in HOARAU Christian et LAVILLE Jean-Louis, *La gouvernance des associations : économie, sociologie, gestion*, Toulouse, Érès, 2013 (2008), pp. 86-114.

LE GOFF Jacques, *Histoire et Mémoire*, Paris, Gallimard, 1988 (1977).

MARROU Henri-Irénée, *De la connaissance historique*, Paris, Éditions du Seuil, 1954, 300 p.

MAUGER Gérard, *Âges et générations*, Paris, La Découverte, coll. Repères, 2015.

REVEL Jacques (dir.), *Jeux d'échelles*, Paris, Gallimard, 1996.

SPIVAK Gayatri Chakravorty, « Can the Subaltern Speak ? », in NELSON Cary, and GROSSBERG Lawrence, *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago, University of Illinois Press, 1988.

WACHTEL Nathan, « L'acculturation », in LE GOFF Jacques et NORA Pierre (dir.), *Faire de l'histoire*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1974, pp. 124-146.

Outils

Encyclopédie de l'Islam, deuxième édition, Leiden, Brill, 1954-2005.

POUILLON François (dir.), *Dictionnaire des Orientalistes de langue française*, Paris, Karthala, 2012.

SOURDEL-THOMINE Janine et SOURDEL Dominique, *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, Presses universitaires de France, 1996, 1010 p.

Ressources audiovisuelles

Documentaire sur l'Association des Oulémas musulmans algériens, en deux parties, diffuse sur France 2 dans l'émission "Vivre l'islam".

Mis en ligne par Mosquée Antony en novembre 2012 :

<https://www.youtube.com/watch?v=WT3dQfbFHSw>

<https://www.youtube.com/watch?v=s8e02nPyEFA>

Table des matières

REMERCIEMENTS	3
REMARQUES LIMINAIRES	6
INTRODUCTION	9
<hr/>	
<u>PARTIE I. DE LA FONDATION DE L'AOMA À LA GUERRE D'INDÉPENDANCE : L'ÉVOLUTION D'UN MOUVEMENT RELIGIEUX, ÉDUCATIF ET POLITIQUE (1931-1954)</u>	<u>55</u>
CHAPITRE 1. LA PRÉSIDENTE D'IBN BĀDĪS (1931-1940) : UN « ÂGE D'OR » DE L'AOMA À LA PÉRIODE COLONIALE	57
I. LA NAISSANCE DE L'AOMA SELON SES ACTEURS	58
II. LE DÉVELOPPEMENT DES FILIALES ASSOCIATIVES ET DES ÉCOLES DE L'AOMA : FORMER LA <i>UMMA</i>	83
III. HEURS ET MALHEURS DE L'INTÉGRATION DES OULÉMAS DANS LE CHAMP POLITIQUE	98
CHAPITRE 2. LA PRÉSIDENTE D'AL-IBRĀHĪMĪ, UN REDÉPLOIEMENT DE L'ASSOCIATION	109
I. AL-IBRĀHĪMĪ À LA DIRECTION DE L'ASSOCIATION : UNE RESTRUCTURATION DE L'AOMA	110
II. LE DÉVELOPPEMENT DE L'ENSEIGNEMENT, UNE PRIORITÉ DE LA PRÉSIDENTE D'AL-IBRĀHĪMĪ	143
CHAPITRE 3. LE CHEIKH AL-IBRĀHĪMĪ AU MOYEN-ORIENT : LE PRÉSIDENT DE L'AOMA EN REPRÉSENTANT DE L'ALGÉRIE DANS LE MONDE ARABE ET MUSULMAN	171
I. LE MAGHREB ET LE MOYEN-ORIENT À L'HEURE DU NATIONALISME ARABE	173
II. LES MISSIONS D'ÉTUDIANTS DE L'AOMA	204
III. EN L'ABSENCE DU CHEIKH AL-IBRĀHĪMĪ : DIFFICULTÉS PERSONNELLES ET RIVALITÉS, UNE RESTRUCTURATION DU CHAMP POLITIQUE EN ALGÉRIE	229
CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE	249
<hr/>	
<u>PARTIE II. DE LA GUERRE D'INDÉPENDANCE AU NOUVEL ÉTAT INDÉPENDANT : LA DÉFENSE DE L'ISLAM ET DE LA LANGUE ARABE, UNE CONSTANTE</u>	<u>251</u>
CHAPITRE 4. L'ASSOCIATION DES OULÉMAS DANS LA GUERRE D'INDÉPENDANCE : ENGAGEMENTS INDIVIDUELS, PRUDENCE COLLECTIVE	253
I. L'AOMA DANS LA GUERRE D'INDÉPENDANCE : UN ENGAGEMENT PROGRESSIF FACE À DES ENJEUX DE POUVOIRS	256
II. JANVIER 1956 : LA DÉCLARATION OFFICIELLE DE SOUTIEN AU FLN ET SES CONSÉQUENCES	300
CHAPITRE 5. TERRITOIRES ET FAMILLES D'OULÉMAS, L'AOMA COMME DEUXIÈME FAMILLE	333
I. LES IDENTITÉS LOCALES DES OULÉMAS ALGÉRIENS (1931-1991)	336
II. LES OULÉMAS ET LA FAMILLE SUR TROIS GÉNÉRATIONS	361

CHAPITRE 6. DÉFENDRE LA PERSONNALITÉ ARABE ET MUSULMANE DANS L'ÉTAT INDÉPENDANT : CONTRE LE FLN, « TOUT CONTRE »	399
I. CONSTRUIRE L'ALGÉRIE INDÉPENDANTE : LE POUVOIR ET L'IDENTITÉ NATIONALE EN QUESTION	402
II. LA FIN D'UNE ASSOCIATION, L'AVENIR DEVANT SOI	424
CHAPITRE 7. LES OULÉMAS À L'INDÉPENDANCE DE L'ALGÉRIE : DOMINANTS DU CHAMP RELIGIEUX, DOMINÉS DU CHAMP POLITIQUE (1962-1978)	443
I. LES OULÉMAS, « GARDIENS DE L'ISLAM » DANS L'ALGÉRIE INDÉPENDANTE	446
II. S'ÉMANCIPER DU CADRE ÉTATIQUE : <i>NAṢĪḤA</i> (CONSEIL) ET RAPPORT DE FORCE AVEC LE POUVOIR AUTORITAIRE	467
III. S'ÉMANCIPER DANS LE CADRE ÉTATIQUE	495
CHAPITRE 8. LES OULÉMAS, DES ENSEIGNANTS COMME LES AUTRES ?	531
I. DANS L'ÉDUCATION NATIONALE, FAIRE CORPS : L'HABITUS CLIVÉ DES ENSEIGNANTS DE L'AOMA	533
II. HORS DE L'ÉCOLE ET DE LA MOSQUÉE, POINT DE SALUT ? DES PARCOURS DIVERSIFIÉS PARMIS LES MEMBRES DU DERNIER COMITÉ DIRECTEUR DE L'AOMA	563
CHAPITRE 9 : « L'IDÉOLOGIE DE LA SURENCHÈRE », ENJEUX ET CAPITAL DE LA LANGUE ARABE EN ALGÉRIE INDÉPENDANTE	577
I. L'ARABISATION : L'ŒUVRE DES OULÉMAS ?	583
II. UNE « GUERRE DES LANGUES » PROPRE À L'ALGÉRIE ?	613
III. FILS ET FILLES DE CHEIKHS DE L'AOMA : LA TRANSMISSION D'UN CAPITAL SOCIAL	629
<u>PARTIE III. LES OULÉMAS À L'ÈRE DE L'ISLAMISME, UN HÉRITAGE EN DÉBAT (ANNÉES 1980-1990)</u>	645
À PROPOS DE « L'ISLAMISME »	647
CHAPITRE 10 : LÉGITIMITÉS ET APPROPRIATIONS, SE REVENDIQUER DE L'HÉRITAGE DE L'AOMA DANS UNE ALGÉRIE FRAGMENTÉE (ANNÉES 1980-90)	661
I. LA RÉALISATION D'UNE ALGÉRIE ARABE ET MUSULMANE : UNE ALGÉRIE ARABISÉE ET ISLAMISÉE ?	666
II. LA MONTÉE DE LA CONTESTATION DU RÉGIME DANS LES ANNÉES 1980 : DE LA MOBILISATION UNIVERSITAIRE AUX MOUVEMENTS ISLAMISTES	687
CHAPITRE 11 : VERS UNE NOUVELLE ASSOCIATION DES OULÉMAS MUSULMANS ALGÉRIENS (1980-1991)	719
I. LES ANNÉES 1980, UNE RÉACTIVATION SYMBOLIQUE ET EFFECTIVE DE L'AOMA	722
II. L'OUVERTURE À LA LIBERTÉ D'ASSOCIATION ET AU MULTIPARTISME APRÈS OCTOBRE 1988 : REFORMER L'ASSOCIATION EN 1991, OBJECTIFS ET RÉALISATION	752
LES OULÉMAS ENTRE 1931 ET 1991 : D'UNE DÉFINITION DE LA NATION PAR L'ISLAM, À LA DÉFINITION DE L'ISLAM POUR LA NATION	783

INDEX	791
ANNEXES	801
BIBLIOGRAPHIE	807
SOURCES	807
PUBLICATIONS	807
ARCHIVES NATIONALES	813
ARCHIVES PRIVÉES	815
ENTRETIENS	816
BIBLIOGRAPHIE (LITTÉRATURE SECONDAIRE)	817

Charlotte COURREYE

L'Association des Oulémas Musulmans Algériens et la construction de l'État algérien indépendant : fondation, héritages, réappropriations et antagonismes (1931-1991)

Cette thèse retrace l'histoire de l'Association des Oulémas Musulmans Algériens (AOMA), de sa fondation en contexte colonial (1931) à sa réactivation dans l'Algérie des années 1990. Par sa définition de l'identité arabe et musulmane de l'Algérie, l'AOMA a joué un rôle fondamental dans la construction de l'État algérien, malgré la disparition de sa structure formelle entre 1962 et 1991. Les activités éducatives et religieuses de l'Association, son positionnement dans la guerre d'indépendance ont conditionné l'insertion de ses membres dans l'Algérie postcoloniale. L'étude des parcours des membres dirigeants de l'AOMA donne à voir les adaptations et les stratégies d'appropriation de l'héritage de l'Association. Si certains cadres de l'AOMA participèrent au gouvernement du parti unique FLN et construisirent les bases de l'islam d'État, d'autres furent des figures de la contestation du pouvoir socialiste au nom de l'islam, qui fut reprise par les mouvements islamistes naissants des années 1980.

Fondée sur des sources en langues arabe et française, qui vont des archives étatiques de la période coloniale aux mémoires d'acteurs de l'AOMA, des journaux de l'Association aux revues du Ministère des Affaires Religieuses en passant par des entretiens, et sur un important travail de terrain, cette thèse se propose de questionner les clichés courants sur l'Algérie contemporaine liés à l'héritage de l'AOMA. À travers la définition de la nation et de l'islam par les Oulémas, les enjeux culturels, politiques et sociaux, l'arabisation, la définition de l'islam et de sa place dans l'Algérie postcoloniale sont étudiés dans un souci constant de les resituer par rapport à l'histoire du monde arabe et musulman.

Mots-clés : Algérie ; Association des Oulémas Musulmans Algériens (AOMA) ; islam ; oulémas ; arabisation ; islamisme ; sécularisation ; colonial ; postcolonial ; réformisme musulman.

This dissertation recounts the history of the Association of the Algerian Muslim Ulama (AAMU), from its birth in a colonial context (1931) until its reactivation in the 1990's. By its definition of the Arab and Muslim identity of Algeria, the AAMU played a crucial role in the construction of the Algerian state, despite the disappearing of its formal structure as an organization between 1962 and 1991. The educative and religious activities of the Association, its position during the War for Independence, conditioned the integration of its members in postcolonial Algeria. The study of the AAMU executive members' paths in the aftermath of the Independence shows the adaptations and strategies to claim for the legacy of the Association. If some of the executive members of the Association got involved in the FLN-ruled state and built the cornerstone of State Islam, some others became prominent figures of the opposition to the socialist state in the name of Islam, that the growing Islamist movement took over in the 1980's.

Based on various primary sources, both in Arabic and French languages, from archives of the colonial state to memoirs of AAMU members, from the Association's newspapers to the journal of the Ministry of Religious Affairs, including oral sources, this dissertation offers to question the widespread clichés on contemporary Algeria linked to the AAMU. Through the Ulama's definition of the nation and Islam, it is the history of postcolonial Algeria that is at stake. We study cultural, political and social issues, arabization, definition of Islam and its place in the society in a constant concern of contextualising through the frame of the wider Arab and Muslim world.

Keywords : Algeria ; Association of the Algerian Muslim Ulama (AAMU) ; Islam ; ulama ; arabization ; Islamism ; secularization ; colonial ; postcolonial ; Islamic Modernism.