



N° 93/08-09 - août-septembre 1993

TENDANCES ET COURANTS DANS L'ISLAM ALGERIEN

Lucie PRUVOST¹

La pénétration musulmane en Algérie commence vers 672 et le pays est complètement soumis à l'autorité califale au cours de la première décennie du 8ème siècle. Aujourd'hui, elle est membre de l'Organisation de la Conférence Islamique. Sur le plan national, les trois Constitutions qui s'y sont succédé depuis l'Indépendance en 1962 (1) déclarent l'Islam religion d'Etat. La Constitution de 1989 précise que la morale islamique est le fondement des valeurs sociales (2).

L'Islam vécu et pensé n'y est cependant pas monolithique, même si les Algériens revendiquent dans leur ensemble un type commun de valeurs, une identité musulmane spécifique, dont les composantes dépassent amplement les stéréotypes officiels (3).

Stimulée par la montée islamiste, la recherche d'un islam pour aujourd'hui prend des formes très différenciées. Elle témoigne d'un éventail très large de manière de penser la foi et de la vivre. Des courants divers peuvent être détectés à travers déclarations, articles, ouvrages, manifestations culturelles, opinions de lecteurs, etc... Mais il reste cependant difficile de mesurer objectivement l'influence réelle de chacun de ces courants, à l'exception du raz-de-marée islamiste que les élections de juin 1990 puis de décembre 1991 ont permis de quantifier d'une certaine manière.

Diversité, antagonisme parfois, ne sont pas des phénomènes nouveaux dans l'Algérie contemporaine (19ème, 20ème s.). La fin du 19ème voit déjà s'affronter deux courants importants dans la vie tant intellectuelle que quotidienne des Algériens. Il y a déjà, comme aujourd'hui encore ce que l'on a pu appeler "la religion des gens" (4), à la fois populaire et savante, et "la religion des savants", *%lama'* réformateurs qui ne cessent de lutter pour remplacer la religion de "l'être" par celle du "devoir être", pour reprendre l'expression d'une universitaire algérienne (5).

Déjà, un observateur attentif de l'islam en Algérie, Augustin BERQUE (1884-1946), relevait ce conflit quasi-continu à l'intérieur de la pensée religieuse algérienne. Vers 1945, il note ceci: "Ne perdons jamais de vue, quand nous étudions la pensée religieuse algérienne, qu'elle semble soumise à un phénomène cyclique: il rythme toute l'histoire de ce pays. L'islam maghrébin, desséché par le malékisme officiel, déformé par le maraboutisme, suscite périodiquement un mouvement d'épuration, de rénovation, de rajeunissement..." (6). Dans une recherche de typologie, BERQUE distingue trois aspects dans cette pensée religieuse: "l'islam officiel", malékisme rigoureux "de plus en plus étroit",

¹ Lucie PRUVOST, Sœur de N.D. d'Afrique, Docteur en droit, Membre du Centre d'Etudes Diocésain d'Alger ("Glycines"), professeur invité au P.I.S.A.I. (Droit musulman), consultant à la Commission pour les Relations Religieuses avec les Musulmans.

avec des "accointances rituelles, sans cesse accrues, avec le hanbalisme" (p. 86) ; "l'islam maraboutique" qui, alors, informe profondément les milieux ruraux; "l'islam des *°ulamâ'* " qui se développe à partir de 1930 et que A. BERQUE rattache au "mouvement de modernisme islamique" (p. 94), celui que l'on nomme aujourd'hui *islâh* (réformisme).

Vingt ans plus tard, un sociologue tunisien, Abdelwahab BOUHDIBA, sensibilisé de l'intérieur au rapport de l'islam avec la modernité, affine cette typologie (7). Il distingue cinq "courants" dans l'islam algérien: islam citadin malékite, islam rural maraboutique, courant soufi, réformisme réactionnaire, réformisme révolutionnaire. En 1990, Henri SANSON détecte, lui, quatre formes dans l'islam algérien (8), qui complètent les conclusions de A. BERQUE et de A. BOUHDIBA, en y apportant les éléments correspondants aux évolutions de ces dernières années. Il distingue "l'islam de la *shari°a*", celui des mouvements islamistes, "fondamentaliste et de stricte observance mais aussi politiquement militant et même syndicalement"; "l'islam de l'*ijtihad* ou de l'interprétation", "celui de nombreux responsables politiques économiques, culturels", qui se veulent "en adaptation continue" par rapport à la modernité ; "l'islam du paradigme" dont "les partisans tiennent à l'islam de façon critique plus que fidéiste, avec fidélité, mais sans servilité ni subtilité... en politique, ils prônent la démocratie et la laïcité", modernistes déclarés comme ceux de l' "islam de l'*ijtihad* " mais autrement qu'eux; "l'islam populaire ou socio-culturel", sur le fond de la scène "d'observance mitigée", "fait ancestral de société".

Ces typologies qui se recoupent sur bien des points, manifestent bien la complexité, le pluralisme de l'islam algérien. Elles permettent de mettre en lumière des constantes (le conflit ancestral %/amilVconfréries) en même temps qu'une ouverture pas toujours facile sur la modernité, "la difficile émergence de l'Algérie moderne" (9). Ces typologies permettent également de démasquer certaines idées reçues sur le lien religion/politique, religion/pouvoir, des amalgames même, dénoncés par une partie de l'intelligentsia algérienne: "manié et exploité à l'infini, l'islam est présent à toutes les luttes pour le pouvoir entre les différents clans qui ont constitué l'oligarchie gouvernementale depuis 1962" (10).

Une attention à la réflexion algérienne actuelle en matière de foi et de religion musulmane permet de constater que cette réflexion se développe autour de quatre points: le rapport à l'héritage culturel (*turâth*) ou l'authenticité (*aseda*) ; le rapport au monde moderne ; le rapport arx autres différents ; les valeurs et objectifs ressentis comme essentiels. Mais il faudrait aussi connaître l'itinéraire intellectuel des personnes qui s'expriment, pour ne pas se méprendre sur le sens véritable de leurs interventions. Il faudrait en particulier préciser leur filiation scolaire par rapports aux deux courants majeurs que sont encore l'islam des *zâwiya(s)* et l'islam des *Ulama'*. Il reste néanmoins possible de distinguer dans l'islam algérien deux séries de courants ou tendances qui paraissent rendre compte des réalités socio-religieuses d'aujourd'hui.

La première série peut être regroupée autour de l'idée des "constantes de l'identité algérienne". On y retrouve le courant *d'islâh* qui conserve de nombreux adeptes aujourd'hui encore, ainsi qu'une pensée plus spirituelle, elle-même diversifiée. La seconde série est délibérément moderniste et sans doute plus homogène. Non pas que les penseurs que l'on peut y regrouper repoussent les constantes de la tradition. Mais ils ont une manière totalement nouvelle de les aborder.

I. RESTAURER UN ISLAM FIDELE AUX CONSTANTES ALGERIENNES.

Les courants et tendances qui illustrent la volonté de restauration de l'islam en Algérie se retrouvent sur une idée fondamentale: l'Algérie s'est forgée une identité musulmane spécifique, mise mal par l'invasion culturelle occidentale. Il faut retrouver cette identité et s'y maintenir.

Les musulmans qui peuvent être rattachés à cette volonté de restauration, prennent acte de la décadence du monde musulman en général et de l'Algérie musulmane en particulier. Il faut, pour s'en sortir et faire face à la modernité, retrouver l'identité algérienne "authentique" par un "retour aux sources" de la foi - Coran et Sunna - ou par une remise en valeur du patrimoine spirituel algérien.

1.1. "Retour aux sources" : les ulamâ' et leurs avatars.

Entendue dans sa généralité, l'expression "retour aux sources" signifie un retour aux textes fondateurs de l'islam, tels qu'ils ont été recueillis, commentés, compris et retransmis par les deux premières générations de la Communauté musulmane. En pratique, spécialement pour ce qui concerne

les *%lande* algériens, cette retransmission passe par l'Ecole Malikite reçue très tôt en Ifriqiya, dès le 2ème/8ème siècle, du vivant même de Mâlik, par ses disciples Asad b. Furât et le Vie Sahnûn. Or le malikisme algérien est considéré comme austère, à coloration hanbalite inspirée d'Ibn Taymiyya (mort en 1328), fortement accentuée aujourd'hui par le wahhabisme des islamistes.

Deux *islâh* se disputent le terrain de la réforme aujourd'hui en Algérie: celui des *Ulamâ'* badisien et celui des islamistes.

I.1.1. L' *islâh* badisien.

L'*islâh* badisien remonte à la doctrine professée par "l'Association des '*ulamâ'* Algériens" fondée en 1931 par le *Shaykh* °Abd al-Hamîd Ibn Bâdîs et quelques autres "savants" dont les *Shaykh* Al-Bashîr al-Ibrâhîmî, Tayyib Al-Uqbî, etc... Après des études en Algérie et parfois à la Zaytûna de Tunis, ces fondateurs sont passés par l'une ou l'autre école du Moyen-Orient où ils ont rencontré la pensée d'Ibn Taymiyya. Cette rencontre est importante car elle explique, au moins pour une part, leur refus de l'islam confrérique fort bien implanté en Algérie. Passant par l'Égypte, Ibn Bâdîs a également rencontré le réformisme de Muhammad °ABDU et celui de Rashîd RIDA.

L'objectif est donc de "réformer" la société algérienne en lui faisant retrouver "l'islam authentique", en restaurant les valeurs islamiques dans le monde moderne. L'accent doit alors être mis sur l'enseignement de cet islam authentique par le moyen d'institutions scolaires, en marge de l'enseignement officiel d'une part (l'école française de l'époque), en concurrence avec l'enseignement traditionnel des *zâwiya(s)* d'autre part. Ces "écoles libres" disséminées sur le territoire algérien ont permis à la pensée *Ulama* une diffusion importante. Cette pensée a marqué profondément ceux qui, à partir de l'Indépendance, devaient diriger et animer le Ministère chargé des Affaires Religieuses (11).

L'*islâh* badisien est sunnite. Il se veut fidèle aux "vertueux ancêtres", ainsi que compatible avec la vie et l'intelligence moderne. Ce sunnisme se manifeste dans le refus des "innovations" qui ont défigurés l'islam, notamment le "maraboutisme", confondu avec l'irrationnel et accusé de charlatanisme (12). C'est un réformisme à base malikite, qui s'inspire cependant largement d'Ibn Taymiyya considéré comme le second maître de l'*islâh* algérien. Cette double filiation, malikite-hanbalite, explique le rigorisme doctrinal du courant badisien. C'est enfin un *islâh* nationaliste qui s'inspire de l'histoire algérienne. Il entend dépasser les différences ethniques par la revalorisation de la langue arabe et la mise en valeur de tout ce qui est facteur d'unité.

Le rejet du *taqlîd* (imitation "servile" des prédécesseurs) est utilisé non contre l'école malikite mais pour combattre le maraboutisme et les confréries qui auraient perverti l'islam "authentique", c'est-à-dire le malikisme des premiers siècles. C'est sous cet angle qu'il convient de considérer la condamnation de la *bid'a* "toute innovation en matière de culte et de pratiques religieuses; tout ce qui est contraire aux actes du Prophète. Toute *bid'a* de ce genre est une hérésie" (13). Confrérisme et maraboutisme sont donc une hérésie pour les badisiens. Plus profondément, la *bid'a* est réprouvée parce qu'elle est dangereuse pour l'unité de la Communauté musulmane. La volonté de renouvellement (*tajdîd*) se manifeste à travers la réhabilitation de l'*ijtihâd*, non point libre, mais soumis au critère du "retour aux sources". On ne sort donc pas de la problématique traditionnelle du *taqlîd* à l'intérieur de l'Ecole de référence, ici l'Ecole malikite.

Les *Ulamâ'* veulent un *credo* dépouillé de tout appareil spéculatif. Bien qu'ils invoquent volontiers l'argument de raison, ils en restent cependant au niveau d'une approche littéraliste des données de la révélation coranique. La langue arabe doit être revalorisée en tant que langue du Coran, support de la foi musulmane.

La doctrine badisienne a permis de faire redécouvrir au peuple algérien son identité en regroupant les énergies éparses, grâce à la fondation de l'Association des °*Ulamâ* et à la mise en place d'un système éducatif fondé sur la langue arabe et intégrant une certaine formation aux sciences modernes. La faiblesse de sa doctrine sociale a cependant été soulignée par la Charte Nationale algérienne de 1976. "Concentrer ses attaques sur ces pratiques aberrantes (celles du maraboutisme) et en négliger le conditionnement social, c'est tomber dans un moralisme inopérant. En fait, pour se régénérer, le monde musulman n'a qu'une issue: dépasser le réformisme et s'engager dans la voie de la révolution sociale" (14), cette révolution que seul, selon les rédacteurs de la Charte, le socialisme pouvait réaliser. Mais, danger plus grave, par ses méthodes mêmes, le réformisme badisien s'enferme dans une vision "religieuse" du monde qui ne correspond plus du tout à la pensée "moderne" où la

raison revendique une pleine autonomie par rapport à l'argument d'autorité qu'implique le "retour aux sources" selon la méthode badisienne.

En dépit des critiques officielles de 1976, le courant badisien conserve une large obédience. C'est lui qui imprègne les programmes de formation islamique de l'école algérienne. C'est sur les données essentielles de cette pensée que se sont appuyés les doctrinaires du F.L.N. à partir de 1980 pour tenter d'élaborer ce que l'on pourrait appeler une "orthodoxie religieuse nationale" (15). La célébration annuelle de la "Journée de la Science" (*yawm al-ilm*) le 16 avril, correspond à l'anniversaire de la mort d'Ibn Badis en 1940. C'est une occasion pour rappeler l'action du *Shaykh* et de l'Association des *Ulamâ'* pour la réforme de l'islam et le rejet de "l'obscurantisme" des marabouts; pour insister également sur la valeur actuelle de cette action. Le mois de Ramadhan est lui aussi, chaque année, une occasion de publier des articles de coloration *Ulamâ'* dans les "pages spéciales ramadhan" de tous les quotidiens. Parmi les auteurs de "bonnes feuilles" ainsi publiées, se trouvent des hommes comme l'ancien diplomate Tahar GAID ou le Professeur Rabah STAMBOULI dont la pensée s'apparente à cette veine réformiste (16).

Peut-on rattacher au courant réformiste algérien Malek BENNABI (1905-1973) (17) et par lui, ses disciples actuels ? De fait certains des hommes qui ont fidèlement fréquenté son cercle d'études à la fin des années 60, comme le Docteur Ahmed AROUA par exemple, montrent par leurs écrits qu'il y a un lien à établir entre BENNABI et les badisiens (18).

Le "retour aux sources" est pour lui comme pour tout ce mouvement, fondamental. Comme les badisiens, il rejette le maraboutisme qui est, selon lui, la cause de la décadence de l'islam nord-africain à partir du 13^{ème} s. (fin de l'empire almohade). Il exprime lui-même ses affinités avec un autre grand réformiste, le *Shaykh* Muhammad °ABDU, ainsi qu'avec Hassan AL-BANNA, fondateur des Frères Musulmans (19). Pendant un temps, il milite même dans l'Association des *'ulamâ'* et considère l'islahisme comme "le nouveau baptême de l'âme musulmane à la source de la foi" (20).

Mais Malek BENNABI se démarque rapidement des *Ulamâ'*. Il leur reproche d'avoir manqué à leur vocation en se mettant sous la coupe des politiciens avec le Congrès musulman de 1936 (21). "On oublia que le droit est un simple corollaire du devoir, qu'un peuple crée sa charte, son nouveau statut social et politique en modifiant le comportement de son âme" (22).

Il se démarque également des *Ulamâ'* dans son rapport à la langue arabe. BENNABI, excellent francisant, semble avoir eu une connaissance plutôt rudimentaire de l'arabe littéraire, au dire de témoins sans mauvaise foi. Mais il aime cette langue. "Le génie arabe a inventé la plus belle des langues", écrit-il. Mais on a "divinisé" cette langue en l'empêchant d'évoluer, ajoute-t-il. "L'enseignement libre musulman", celui des écoles badisiennes, n'a pas réussi à transformer les mentalités forgées par "la passion du verbe". On y a appliqué des principes révolus, qui font que "les activités restent au diapason et au rythme d'un monde révolu" (23).

Plus profondément, BENNABI se démarque des *Ulamâ'* par son approche du Coran qu'il considère, lui, dans la fulgurance de la révélation initiale et non dans sa lettre intangible. C'est sous cet angle qu'il rejoint Hassan AL-BANNA. Il veut retrouver "l'énergie morale" condensée en Moïse, Jésus et Mohammed, et communiquée par eux à des âmes simples.

Cette "fonction sociale" de la religion, BENNABI ne l'entend nullement au sens de la reconstitution d'un Califat ou de l'établissement d'un quelconque pouvoir politique musulman, même s'il pense que l'islam est un chemin de démocratisation. Ce qu'il faut, c'est faire retrouver à la religion sa dynamique fondatrice pour construire "un homme intégral, adaptant constamment son effort à son idéal et à ses besoins, et accomplissant dans une société sa double mission d'acteur et de témoin" (24). Alors, l'homme musulman cessera d'être un "homme colonisable", cet homme secrété par la période de décadence post-almohadienne, cet homme qu'il appelle l' "homme post-almohadien".

BENNABI s'est donc certainement détaché du courant badisien. Peut-on le rapprocher des "modernistes" ? En 1954, il se montre extrêmement sévère à l'égard de ce courant, tout en lui reconnaissant l'un ou l'autre point positif, dont l'ouverture à une autre culture, avec ainsi, les moyens de remettre en question les critères traditionnels (25). Il adresse aux "modernistes" issus de l'école "indigène" (26) le même reproche qu'aux "réformistes" issus de l'école badisienne.

BENNABI est pourtant un penseur musulman acquis à la modernité en ce qu'elle réhabilite l'autonomie de la raison, représentant "le versant laïque du nationalisme" (27). "Tant que (notre

société) n'aura pas (...) renouvelé l'homme conformément à la véritable tradition islamique et à l'expérience cartésienne, elle cherchera en vain l'équilibre nécessaire à une nouvelle synthèse de son histoire" (28). Malek BENNABI est en réalité un penseur difficilement classable, peut-être apparenté au réformisme musulman indo-pakistanaïse - il fait souvent référence à M. IQBAL - , un "humaniste islamique" dont les disciples s'efforcent aujourd'hui de faire connaître l'œuvre en Algérie .

1.1.2. Projet de société islamiste.

Certains avancent de M. BENNABI, qu'il est à l'origine du courant islamiste algérien (29). Il serait plus exact de préciser que le mouvement islamiste s'est développé en partie du moins, autour de la mosquée de la faculté centrale d'Alger, mosquée ouverte en 1968, effectivement sous l'impulsion de BENNABI .

Actuellement, on rattache plus souvent l'islamisme algérien au mouvement *'ulamâ'* dont il serait un avatar. "Il est né en 1936 avec l'imâm BEN BADIS et il n'a pris corps qu'à la fin des années 70", s'exclame un imam de Tlemcen en 1991 (30). 1936, c'est la date du Congrès musulman à partir duquel les badisiens se placent sur le terrain politique . En fait, l'islamisme algérien développe largement la tendance hanbalite des badisiens, en la radicalisant sous sa forme wahhabite. C'est pourquoi ses adversaires l'accusent d'avoir abandonné le malikisme nord-africain pour le remplacer par des apports étrangers qui n'ont rien à voir avec l'identité algérienne (31).

Mais contrairement à ce que risquerait de laisser croire l'actualité, les islamistes algériens ne s'engagent pas tous dans la violence politique. Certains, profondément croyants, universitaires parfois formés aux sciences islamiques dans les universités séoudiennes, pourraient être classés dans une tendance piétiste en même temps que légaliste. Très attachés à un retour aux sources authentiques, ils entendent observer scrupuleusement la *shari'a*, seule voie possible pour celui qui veut être "soumis" (*mus/im*) à Dieu. Leur stricte observance ne les détourne cependant pas du dialogue avec les non-musulmans, comme le prouve leur participation, aux rencontres des religions pour la paix, inaugurées à Assise en 1987.

Une autre tendance se dessine avec ceux qui, sans entrer dans la violence armée, ne cessent de dénoncer par leurs écrits un "complot" permanent de l'Occident contre l'Islam, un "Islam agressé", pour reprendre le titre d'un livre récent (32). La virulence apologétique de ces écrits ne masque pas l'indigence doctrinale de leur contenu. Elle apparente plutôt leurs auteurs à une autre partie du flot islamiste, son courant politique qui y trouve un support idéologique.

Ce Courant politique cherche à conquérir le pouvoir par la violence, avec pour objectif, la restauration d'une "société islamique". Les luttes autour des mosquées en 1990 et 1991 ainsi que la constitution de divers partis politiques, ont montré l'existence de tendances parfois fortement divergentes à l'intérieur du courant. Leur point commun reste un objectif d'origine badisienne: la promotion d'un "islam authentique" par le "retour aux sources". Mais leurs représentants s'écartent des badisiens sur les moyens de ce retour. Ils privilégient la "Commanderie du bien" (Coran 3,104, etc...) qui fait une obligation au bon musulman de réprouver le mal, au besoin par la force précise un hadith. Ce bien, c'est tout ce que prescrit la *shari'a* dans tous les domaines de la vie tant publique que privée du musulman. Ce précepte devient le support de leur violence physique contre tout ce qui ressemble à la *bid'a* (innovation blâmable) depuis les manifestations de culte "maraboutique", jusqu'aux symboles de la modernité, comme l'antenne parabolique si largement appréciée des Algériens.

Ils considèrent l'islam comme la solution totale et appellent à une nouvelle *hijra* (exode) en rompant avec la société moderne assimilée à la *jâhiliyya* (période anté-islamique "de l'ignorance"), y compris le socialisme pourtant légitimé par l'islam spécialement à partir de 1976, ce socialisme qu'un islamiste passionné, le *Shaykh* Abdellatif Ben Ali AL-SOLTANI fustige sous le titre infamant de "mazdakisme", du nom d'une hérésie "libertine" et "communiste" dans la Perse sassanide du 5ème s. P.C. (33), ce socialisme qui serait à l'origine de la corruption des mœurs algériennes, engendrée dans le pays par la mixité, l'alcool et l'impunité de certains écrivains comme Kateb Yacine.

En fait, la pauvreté doctrinale de ce courant est manifeste. Son véritable objectif est plus politique - prendre le pouvoir même par la violence - que "religieux". Il n'a pas encore trouvé son Sayyid QUTB dont le commentaire coranique est certainement un apport d'une autre portée que, par exemple la thèse ou les interventions de ABASSI Madani (34). Il ressort du discours religieux de ce leader du Front Islamique du Salut dissous depuis début 1992, que "la religion doit empiéter sur tous les domaines de la vie, les soumettre à son interprétation et les orienter conformément aux lois qui lui

sont immanentes". Il faut donc revenir à la vérité inscrite dans le Coran, retrouver les modèles oubliés de la culture islamique, revenir au *fiqh* et rompre avec la laïcité et avec l'Occident. Car c'est à l'invasion culturelle occidentale, thème favori des représentants de la "thèse" du "complot contre l'islam", qu'est dû le déclin de la pensée et de la civilisation islamique, invasion favorisée de l'intérieur par des hommes comme Taha HUSSEIN et Tawfiq AL-HAKIM, acquis à la laïcité occidentale.

Comme l'ont prouvé les consultations électorales de 1990 et 1991 ainsi que les manifestations de rue de 1991, le mouvement islamiste algérien a une assise populaire et jeune très large. Sa violence puritaine et sa recherche primordiale du pouvoir ne disqualifient-elles pas ce mouvement en tant que quête d'identité religieuse (35)? Est-il encore possible de classer dans ces courants "religieux" les divers groupes armés qui, aujourd'hui, au nom de l'islam, sèment la mort et la *fitna* parmi leurs frères pour qui l'islam est une religion de paix et de tolérance ?

1.2. Pour une religion "spirituelle".

Un certain nombre de sociologues algériens de la religion constatent qu'il y a aujourd'hui "crise du champ religieux en Algérie" et que cette crise a pour origine le bouleversement des institutions religieuses traditionnelles, confréries et *zâwiya(s)*. Celles-ci constituaient la trame solide de la société algérienne surtout rurale. Elles étaient comme "l'antithèse" de *tisk&* et de l'islamisme (36). Nombreux sont aujourd'hui les musulmans algériens qui, lassés de l'idéologisation de la religion, recherchent une autre dimension pour leur foi vécue et pensée.

Un premier courant est aisément discernable à travers la revivification visible des confréries et de leurs institutions que sont les *zâwiya(s)*. Un second courant, une tendance plutôt, plus diffuse, pourrait être caractérisée par la recherche d'un "juste milieu" entre spirituel et temporel, sans exclure une ouverture sur la mystique.

1.2.1. Renouveau des *turuq*.

Le courant spirituel qui s'exprime actuellement dans le renouveau des *turuq* (confréries ou confraternités) se situe dans la continuité de l'histoire religieuse algérienne. C'est par les écoles de *zâwiya(s)* que l'islam a pénétré les pratiques et les traditions culturelles anciennes. Un grand nombre d'Algériens y trouve un élément d'identification de l'islam, élément qui a subi une véritable répression de la part tant des '*ulane*' que de l'islam officiel. Le "maraboutisme", amalgame entre *turuq* et "culte des saints", représentent à leurs yeux une survivance féodale, héritée du Moyen-Age. En réalité, c'est grâce à l'islam reçu des confréries que l'Algérie semble avoir le mieux résisté à la colonisation culturelle. Cet islam a gardé droit de cité en dépit des nombreux éléments de modernité introduits dans le monde rural (37).

Les adversaires des *turuq* et de leurs membres leur reprochent en particulier d'avoir favorisé et même amplifié le culte des saints locaux fondateurs de *zâwiya(s)* et dépositaire d'une *baraka* (bénédiction) retransmise de génération en génération. C'est pourquoi on les accuse d'hétérodoxie et de "charlatanisme", l'ironie étant l'un des moyens de la disqualification. On reprochait également aux écoles de *zâwiya(s)*, ou *kuttâb*, le caractère désuet de leur enseignement et leur inaptitude à former de vrais savants en sciences islamiques. Autre accusation: la fonction "prédatrice" des marabouts qui prélevaient une sorte d'impôt sur les fidèles, et qui s'enrichissaient à leurs dépens. Enfin l'idée était largement reçue de leur collusion avec le colonisateur, idée dont on s'emploie à démontrer qu'elle ne correspondait pas totalement à la réalité puisque c'est justement grâce à l'impact des confréries que les masses ont pu résister à la colonisation.

Les conséquences de cette disqualification sont aujourd'hui soulignées par la plupart des observateurs qui s'interrogent sur les raisons de la montée islamiste. Ils constatent généralement que là où le confrérisme a conservé sa vigueur, le Front Islamique de Salut (F.I.S.) n'a pas réussi à prendre pied (38). Pour eux, c'est l'action conjuguée des '*ulamâ*' et du pouvoir qui jusqu'en 1979 tout au moins, a eu pour effet de déstructurer la société algérienne rurale. On date de l'avènement du Président Chedli BENDJEDID, en 1979, les tentatives de récupération politique du mouvement confrérique. Cette récupération politique, certains chefs de *zâwiya(s)* la refusent explicitement (39).

Classer ce courant dans la "religion populaire" risque aussi de le disqualifier sur le plan intellectuel. Or il a une relation privilégiée avec la source de la connaissance par excellence (*am*) qu'est le Coran, autant que les '*ulamâ*' mais d'une manière différente. Cet "islam des gens" a un double

enracinement. Le Coran tout d'abord, c'est donc un islam "scripturaire", et en second lieu, l'histoire spirituelle de l'Algérie, et ses liens avec plusieurs grandes confréries soufis de l'Orient musulman.

L'école coranique de *zâwiya* ou *kuttâb*, est le lieu privilégié de l'enseignement du Coran. Fondée sur la mémorisation, l'inculcation du Coran s'inscrit dans l'acquisition de tout un ensemble de techniques propres à la vie paysanne, elles aussi fondées sur "l'art de la mémoire" (40). Le *kuttâb* participe donc à la formation d'une identité culturelle et religieuse. Après une période d'éclipse et de disqualification, ce *kuttâb* paraît retrouver un certain droit de cité depuis qu'un texte de 1992 autorise les responsables de *zâwiya* à ouvrir des classes de formation préparatoire pour les "maîtres de l'enseignement coranique" (41). Ceux-ci ont pour mission d'alphabétiser adultes et enfants en leur faisant apprendre le Coran, conservant ainsi les anciennes méthodes fondées sur la mémorisation. L'ouverture de ces nouvelles "écoles coraniques" est cependant soumise à l'accord du Ministère des Affaires religieuses. Elles sont également placées sous la tutelle pédagogique des Instituts islamiques.

La vitalité actuelle de ce courant spirituel prouve un certain échec de l'islam officiel réformiste en Algérie. Elle se manifeste de diverses manières: rassemblements festifs autour des grands lieux maraboutiques du pays, répercutés par tous les médias: biographies et portraits de "saints" algériens dans la presse écrite; recherches universitaires; édition de poèmes mystiques en langue populaire; séminaires; etc... Ce renouveau représente plus qu'un retour au passé algérien. Il indique un désir de renouvellement spirituel et intellectuel dans la recherche d'une religion libérée du politique. Un désir analogue ne transparait-il pas dans d'autres manifestations de bon sens suscitées par les violences islamistes et que l'on pourrait regrouper sous l'étiquette de "juste milieu"?

1.2.1. Un courant de "juste milieu" (*wasatiyya*)

Plutôt que d'un "courant", c'est d'une "tendance" qu'il vaudrait mieux parler à propos de la recherche d'un "juste milieu". Cette tendance s'exprime plus particulièrement depuis 1988 et l'apparition des expressions violentes d'intolérance. On peut en détecter la présence dans les courriers de lecteurs ou opinions publiés par la presse francophone, les appels à la tolérance, etc... L'identité des signataires témoigne d'échantillons très diversifiés de la société algérienne.

Agressés par la montée de la violence au nom de l'islam, des hommes et des femmes veulent exprimer une autre manière d'être croyants. Leurs écrits commencent généralement par une profession de foi musulmane et expriment le désir de reconstituer un climat de tolérance séculaire, caractéristique, dit-on, de l'islam algérien traditionnel. Ils soulignent le rapport nécessaire entre la pratique culturelle et le comportement social, tout en exprimant le désir d'une ouverture judicieuse à la modernité.

Une seconde approche du même ordre, plus systématique, mais isolée dans son expression ressort des articles et opuscules publiés entre 1988 et 1991 par Mustapha CHERIF ainsi que sa thèse pour un doctorat d'Etat es-lettres, *Islam et société* (42).

La notion de juste milieu est considérée par ceux qui s'y réfèrent comme une caractéristique de l'islam. "Nous avons fait de vous une communauté éloignée des extrêmes (*ummata wasatatan*) pour que vous soyez témoins contre les hommes et que le Prophète soit témoin contre vous" (Cor. 2,143). Dieu a voulu l'équilibre du cosmos dont l'homme est un élément. L'homme créé de matière et d'esprit, de nature à la fois individuelle et sociale, est appelé à entrer dans la voie divine - *al-wasatiyya* - qui conduit au juste équilibre entre le spirituel et le physique. Le juste équilibre n'étant jamais atteint, cette *wasatiyya* est à rechercher continuellement.

La tendance "juste milieu" se défie donc et de l'islamisme pour qui l'islam est religion et gouvernement (*al-islam dîn wa dawla*) et du laïcisme avec sa formule inverse *al-isletm dîn wa têt dawla* (l'islam est religion et non gouvernement). Mais elle appelle à l'équilibre entre religion et monde (*al-islam dîn wa dunya*), spirituel et temporel.

Le Coran ne propose aucun système politique, économique ou législatif, ni modèle de pouvoir. Mais il insiste plutôt sur la responsabilité de l'homme "mis à l'épreuve", dans la recherche des voies et des moyens qui lui permettront de constituer une collectivité politique viable.

Bien qu'elle s'écarte de l'islam '*ulamâ*' sur bon nombre de points, cette tendance pourrait s'en rapprocher déjà par l'usage du terme "juste milieu". Elle cherche aussi à régénérer l'islam en retrouvant

ses sources et en réintégrant son patrimoine. Mais elle s'en écarte par la nature du patrimoine de référence.

Le soufisme est, pour M. CHERIF, une voie privilégiée dans la recherche du 'juste milieu'. Des hommes comme le Shaykh Ahmed Ibn Yusilf (1435-1524) et l'Emir °Abd Al-Qâdir (1807-1883) sont, pour lui, le type du soufi engagé.

Si la tendance se distingue du courant °*ulamâ'* par la place faite à la dimension spirituelle et à la recherche philosophico-théologique, elle se distingue aussi des modernistes laïcistes qui, eux veulent séparer spirituel et temporel, séparer dîn et *dunya*. Or les deux sont aussi fondamentaux en islam, à la condition cependant de ne pas confondre "temporel" et "politique". Ainsi par rapport à la compréhension du Coran, l'utilisation des sciences humaines, préconisée par Mohammed ARKOUN, peut certes aider à "déchiffrer" le Coran. Mais, si l'on veut renouveler les sociétés musulmanes, c'est d'autre chose qu'il s'agit: "s'ouvrir au sens du Message et examiner sa prétention à orienter les hommes dans la vie concrète". Le "sens", c'est-à-dire "ce qui ne figure pas d'emblée dans le texte, mais vers quoi le texte veut conduire à travers ce qu'il dit, ce qu'il suggère ou ce qu'il tait..." (43).

II. ENTRER DANS LA MODERNITE : REVOLUTION DANS LES MODES DE PENSER.

"La modernité, un choix obligé", titrait peu après l'assassinat du Président BOUDIAF un quotidien algérien (44). Le courant moderniste n'est cependant pas une nouveauté en Algérie. Mais on est loin des modernistes sortis de "l'école indigène", si sévèrement traités par M. BENNABI. De nouvelles générations d'intellectuels se sont formés depuis 1954, qui n'ont pas grand chose de commun, semble-t-il tant avec le "savant", *c'eltim*, formé par l'enseignement traditionnel qu'avec le moderniste dont parle BENNABI.

La réflexion "moderniste" s'intensifie depuis octobre 1988, stimulée à la fois par le climat nouveau de liberté d'expression et par le défi que représente l'emprise islamiste sur une partie de la société algérienne, notamment les jeunes générations. La diversification qui se manifeste à l'intérieur de ce courant paraît naître essentiellement du rapport établi par chacun entre "religieux" et "temporel". Certains recherchent une "laïcité" à la française, pourrait-on dire, tandis que d'autres veulent conserver à la foi musulmane un certain caractère public, identitaire, qui fait dit-on, son originalité par rapport aux autres religions abrahamiques, judaïsme et christianisme. Mais tous refusent absolument l'identité islam dîn wa *dawla*. Tous, ils combattent pour promouvoir la séparation entre religion et politique mais pas nécessairement entre spirituel et temporel.

Le courant moderniste algérien s'exprime à une double niveau, politique et culturel. Au niveau politique, il transparait dans le programme de certains partis ou associations plus engagées dans la revendication d'un nouveau statut pour la femme. Certains n'hésitent pas à réclamer la "laïcité" en tant que partie intégrante des pratiques sociales algériennes (45). Le contenu des statuts des Ligues de Défense des Droits de la personne, en est également un témoignage. Au niveau culturel, on le retrouve à travers articles, interviews, "opinions de lecteurs", caricature même, dans la presse quotidienne ou hebdomadaire, ou dans les revues spécialisées (46). Des éditeurs algériens publient des ouvrages d'auteurs modernistes, algériens ou étrangers, égyptiens notamment dont certains sont interdits dans leur propre pays. Citons par exemple Fouad ZAKARIYYAH, Mohammed AL-ASHMAWY ou Farag FAWDA, édités en français et en arabe (47).

Ce courant est porté par une intelligentsia diversifiée, universitaires, historiens, juristes, médecins... où quelques noms émergent. Des hommes comme Redha MALEK, Mostefa LACHERAF, Djamel Eddine BENCHEIKH, font des émules, comme le prouvent les pages d'Opinions dans la presse (48). S'ils veulent voir la modernité intégrée par les sociétés musulmanes, c'est en ce qu'elle apparaît porteuse de valeurs universelles. Ces sont un produit de l'histoire de l'humanité qui, en soi, ne s'oppose pas à l'islam. Il faut plutôt en accepter le défi pour trouver place dans le monde moderne.

Une caractéristique essentielle des modernistes est de vouloir rompre avec les modes traditionnels de penser, mais nullement avec la foi musulmane: rompre avec les conceptions "médiévales" de la religion, elles-mêmes "en rupture avec la raison critique". Comme l'écrit un de ses représentants, "il y aura à fournir un grand effort - *ljihâd kabîr* - pour re-crée et pour repenser les concepts de modernité sur la base du patrimoine historique, car il est vrai que les concepts ont été importés à la faveur de l'expansion de l'Europe coloniale au 19ème s. (...) Ce qui pose

problème, ce n'est pas le caractère universel des catégories de la modernité, c'est plutôt leur formulation dans la culture occidentale. "Devrions-nous, pour être modernes, renoncer, en tant que groupe humain, à notre culture, à nos valeurs, à notre patrimoine historique ?" (49).

On assiste ici à une rupture méthodologique fondamentale qui fait passer de la clôture sur sa spécificité à l'ouverture à l'universel. Le "savant" traditionnel, *°âlim*, aussi ouvert qu'il se veuille à la modernité, reste enfermé dans la problématique "retour aux sources-argument d'autorité". L'intellectuel "moderne" soumet toute sa réflexion à la raison autonome, dès lors qu'il s'agit d'intégrer les acquis de la modernité; une modernité qui n'est pas nécessairement a- ou immorale, ni anti-religieuse, mais qui, par souci d'universalité, ne s'enferme pas dans une problématique "religieuse", limitée par ses méthodes même. Pour "l'intellectuel moderne", la modernité n'est pas qu'une question de contenu. C'est aussi, et sans doute bien davantage, un problème de méthode. "La tradition scolastique musulmane ne renie pas la raison; mais l'esprit rationnel, tenu en laisse, s'y fourvoie, victime de la glose et du formalisme" écrit une personnalité algérienne bien connue, Redha MALEK (50).

La doctrine des droits de l'homme, symbole de modernité, dont on peut dire qu'elle est l'aboutissement d'une réflexion multi-séculaire de type "humaniste", offre un exemple significatif de ce passage. Il suffit de comparer le texte d'une "Déclaration Universelle des Droits de l'Homme dans l'Islam" et celui d'une constitution moderne de pays musulman, l'Algérie par exemple.

En 1981, un groupe de *Ulamâ'* produit une "Déclaration Universelle des Droits de l'Homme dans l'Islam" dans laquelle est retenue la quasi-totalité des droits et libertés reconnus comme fondamentaux par la Communauté internationale (51). Ils demeurent cependant enfermés dans la problématique traditionnelle du "retour aux sources", non seulement dans l'interprétation de ces droits, avec l'introduction du concept de *shari`a*, mais encore par la technique de justification par des citations répétées du Coran et de la Sunna, toutes justifications complètement éliminées des traductions en langue européenne diffusées par l'organisme tuteur de l'opération (52). La technique utilisée par les trois constitutions algériennes promulguées depuis l'Indépendance est totalement différente. Aucune justification par "retour aux sources" n'y est inscrite. La modernité tant du contenu que de la formulation de cette liste, correspond bien à tout un courant de pensée moderniste qui s'exprime aussi bien dans des articles que dans des ouvrages édités ou lus en Algérie.

Redha MALEK illustre bien cette "rupture méthodologique" lorsqu'il examine l'approche réformiste *salai* à laquelle il reproche de ne pas faire les distinctions qui s'imposent entre le dogme et son interprétation historique. Les *salafiyya* confondent les deux plans. Or, il faut "sortir de ce cercle (ce qui) implique une disjonction du dogme comme essence intemporelle et de l'historicité comme processus régi par des lois immanentes. De cela, il s'ensuit une rupture méthodologique avec le réformisme pris ici dans sa version la plus représentative, le salafisme...". "Révolution copernicienne, ajoute R. MALEK, où le mot d'ordre réformiste retour aux sources - Coran, Hadith - a pour pendant le retour à l'homme, comme être rationnel. Où la raison, se ressourçant à ses propres origines, retrouve pleinement sa force comme lumière naturelle..." (53).

C'est là un exemple de recherche d'un "islam des lumières", qui n'est pas isolé comme le montrent bien d'autres représentants du courant moderniste, à propos par exemple, du rapport entre modernité et héritage spirituel. "La modernité n'est pas la rupture avec l'héritage spirituel que nous ont légué les ancêtres; elle est l'adaptation de cet héritage aux nouvelles conditions historiques d'où ont émergé les libertés publiques et individuelles" (54). Or Muhammad °ABDU, aussi grand réformiste fût-il, n'a pas réellement réalisé cette rupture méthodologique. C'est ce qui explique sans doute l'échec de son réformisme moderniste qui a finalement abouti, grâce au filtre de Rashid RIDA son disciple, à la naissance des mouvements islamistes, les Frères Musulmans notamment, qui se réclament de *l'islâh salce*.

Autre point en débat, majeur, il faut le souligner, le rapport entre Etat et religion. Le contenu et l'emploi du terme "laïcité" y sont en jeu. Les modernistes algériens expriment de plus en plus haut leur désir de voir séparer Etat et religion, sans pour autant chercher à marginaliser la foi musulmane et les valeurs dont elle est porteuse. "La vocation de l'Algérie (est) de vivre un Islam ouvert, animé par une mentalité moderne, privilégiant la spiritualité sur des dispositions juridiques qui sont devenues obsolètes. Il faut poser le problème des rapports de la religion et de la politique" (55). La laïcité ? Peut-être, mais jusqu'à quel point? Ne risque-t-on pas de prêter le flanc à l'accusation d'athéisme ? Ce risque représente un véritable défi pour la pensée moderniste algérienne (56).

Pour certains, la séparation entre Etat et religion, expression de laïcité, doit être totale: espace public d'une part, géré en dehors de toute idéologie religieuse; sphère privée d'autre part où chacun reste pleinement libre de ses choix. Cette option se réfère à la disposition classique entre *°ibâctat* (culte) et *mu°amalât* (relations entre les personnes) lesquelles doivent être réglées par d'autres normes que "religieuses". En pratique, cela devrait aboutir à la séparation complète entre pouvoir politique et pouvoir religieux, ce qui correspond bien, affirme un "jeune loup" du modernisme, à la réalité sociale algérienne: "La laïcité n'est pas une hérésie dans les données historiques du Maghreb, c'est une réalité, à chaque fois bien sûr que les populations ont la possibilité d'organiser librement l'exercice du culte..." Une laïcité qui n'est donc pas importée dont "certains diront que c'est un faux Islam. Mais l'Islam, lui aussi, a besoin d'être interprété" (57). Une laïcité ressentie même comme indispensable pour la vie de l'Islam. "L'Islam comme religion d'Etat a plus perdu que gagné. Il est souvent utilisé pour justifier des politiques totalitaires ou carrément la prise du pouvoir. L'Etat ne doit pas s'ingérer dans l'administration des âmes. L'acte religieux est une finalité. Il ne peut donc être un instrument politique" (58).

Pour d'autres, la modernité politique n'est pas nécessairement incompatible avec la religion, du fait du caractère manifestement politique de l'Islam "pour des raisons tenant à la structure de son dogme... "Ce à quoi la modernité s'oppose, c'est à l'usage "pratique" de la religion. "Le débat public autour des notions d'autonomie individuelle (...) serait faussé si un protagoniste y intervient en utilisant l'argument de l'autorité divine..." (59).

La place de la *shari`a* est un troisième point en débat. La position des modernistes algériens est ici, significative d'une analyse "moderne" où la raison critique prend toute son autonomie. La *shari`a* disent-ils, est composée de deux parties. Les relations avec Dieu, *°ibâdât*, régies par la Loi divine, appartiennent néanmoins à la "sphère privée" où la personne jouit de la liberté de conscience. Dieu est seul juge de l'obéissance à cette partie de la Loi ou de la désobéissance qui est le péché. Il n'en va pas de même des *m`amalât*. C'est l'effort (*ijtihâd*) des juristes (*fuqahâ`*) qui en a produit les règles, compte tenu des nécessités de la pratique propre à chaque région de l'Empire musulman, en même temps que des principes généraux de la morale musulmane. Les *mu`amalât* doivent donc être régies par un droit positif qui relève de la seule compétence de l'Etat. Mais l'Etat n'a pas compétence pour imposer ce qui regarde la foi personnelle et les rapports de chacun avec son Seigneur. On ne peut plus, aujourd'hui se contenter de la *shari`a* "codifiée" en quelque sorte par les *fuqahâ*. Il faut un *ijtihâd* courageux, inventif et fondé sur la raison.

La notion de "droits de la personne" est elle aussi au cœur du débat sur la modernité. Son contenu "moderne" - libertés publiques diverses, démocratie -est considéré comme un acquis universel qui dépasse les frontières de l'Occident. C'est un élément incontournable de la modernité que les sociétés musulmanes sont tenues d'intégrer. "L'Islam n'en sera que grand quand il sera pratiqué dans une société moderne, par des croyants émancipés, cultivés et libres politiquement" (60). Parmi ces droits, deux notamment sont revendiqués, concernant l'un la liberté de conscience, l'autre le statut de la femme.

Le débat public sur la liberté de conscience est récent. Cette liberté de croire, de ne pas croire ou d'adhérer librement à la religion de son choix, est clairement revendiquée par les modernistes algériens. Fidèles à leur méthode de raisonnement, ils ne s'appuient nullement sur le verset coranique bien connu "pas de contrainte en religion" (Cor 2,256), mais sur la raison et le Droit naturel, comme le montre bien cet extrait d'une page d' "Opinion". "La liberté de conscience est essentiellement une liberté interne, c'est-à-dire une démarche strictement personnelle qui assure à l'individu le droit de se situer en dehors du champ religieux..." Elle suppose "un climat social de tolérance où les individus s'accordent et se respectent en tant qu'être différents et non comme la simple reproduction d'un même et unique modèle...". Et l'auteur poursuit en démontant le raisonnement traditionnel qui conduit à considérer l'apostat de l'Islam comme un traître méritant la mort (61).

Proche par sa problématique du débat sur la liberté de conscience le combat pour l'égalité de l'homme et de la femme dans le droit et la société est soutenu par des associations dont les membres utilisent des arguments modernistes, sans pour autant apostasier leur foi musulmane. Ce point est souvent affirmé par les représentantes les plus qualifiées du mouvement (62).

Conclusion

Il est difficile de mesurer le poids véritable de chacun des courants et tendances repérables dans l'islam algérien. Les résultats électoraux des scrutins de juin 1990 et décembre 1991 n'y suffisent nullement. Les points remportés par le parti islamiste indiquent non pas tant une adhésion à l'islam politique que la répugnance d'un assez grand nombre de croyants à voter contre le "parti de Dieu". Mais il est certain que les courants fidèles aux constantes algériennes de "retour aux sources" pèsent beaucoup plus lourd que ceux qui ne supportent plus des modes de pensée de type scolastique.

Par ailleurs, comparée à la réflexion théologique et philosophique occidentale, la pensée des modernistes algériens risque de paraître dépassée dans sa formulation qui rappelle celle des philosophes des Lumières du 18^{ème} s. européen. Ceux-ci militaient à leur manière pour faire sortir l'Europe d'une confusion archaïque entre religieux et politique, favorisée par une société "de chrétienté" aujourd'hui disparue. C'est le même type de combat qu'ont à mener aujourd'hui les modernistes musulmans. Ils rencontrent les mêmes types de résistance que leurs prédécesseurs occidentaux. Mais, à la différence des philosophes des Lumières, ils n'hésitent pas à s'affirmer croyants. N'ouvrent-ils pas des voies nouvelles à une réflexion humaniste sur le rapport des personnes avec Dieu dans une modernité pluraliste qui devrait permettre toujours davantage un dialogue authentique entre croyants de diverses traditions ?

NOTES

1. En 1964, avec Ahmed BEN BELLA ; sous la présidence de Haouri BOUMEDIENE en 1989, sous celle de Chedli BENDJEDID.
2. Art 9. Dans son serment, le Président de la République s'engage à "respecter et glorifier la religion islamique" (art 73).
3. Voir notamment les "Chartes nationales" de 1976 et 1986.
4. Fanny COLONNA "En Algérie, l'islam des gens", Projet, 1992, n° 231, p. 18-24.
5. Leila BABES "Passion et ironie dans la cité. Annaba: du *ribat* au réformisme", Monde arabe Maghreb Machrek, n° 135, 1992, p. 39. Voir aussi Fanny COLONNA "Présence des ordres mystiques dans l'Aurès aux XIX^o et XX^o s. Contribution à une histoire sociale des forces religieuses en Algérie" in POPOVIC et VEINSTEIN Les ordres mystiques dans l'Islam. Cheminements et situation actuelle, Paris, Ed. EHESS, 1985, p. 245-265 ; Savants paysans. Eléments d'histoire sociale sur l'Algérie rurale, Alger, O.P.U. 1987. 356 p.
6. Augustin BERQUE "Les intellectuels algériens" Revue Africaine, 91, 1947, p. 123; réédité in Ecrits d'Afrique, Aix en Provence, Edisud, 1986, p. 85.
7. Abdelwahab BOUHDIBA "L'islam maghrébin, essai de typologie", Revue Tunisienne des Sciences Sociales, Déc 1965 (II,4) p. 3-30.
8. Henri SANSON "Algérie: islam et politique", Cahiers pour croire aujourd'hui, n°65, t^{er} octobre 1990, p. 26-27.
9. El Watan (quotidien en langue française), 17 février 1992.
10. Mohamed BRAHIMI "La 'loi fondamentale' de 1989: la constitutionnalisation des silences", Revue Algérienne des Sciences Juridiques, Economiques et Politiques, 1992 n° 1-2, p. 126.
11. Ahmed ROUADJIA Les Frères et la mosquée. Enquête sur le mouvement islamiste en Algérie, Paris, Karthala, p. 144-146.
12. Abdelhamid BENBADIS "Bases fondamentales de la Doctrine de l'Association des Oulémas d'Algérie", in Statuts et bases fondamentales de la Doctrine de l'Association des Oulémas d'Algérie", Constantine, Imp., Algérienne, s.d. (vers 1930) p. 9 à 14. Sur Ibn Bâdîs et l'Association des %lama', voir Ali MERAD, Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940. Essai d'histoire religieuse et sociale, Paris-La Haye, Mouton, 1967, 472 p. ; Ibn Badis, commentateur du Coran, Paris, Geuthner, 1971, 268 p.
13. BENBADIS, eod. loc.
14. Charte Nationale 1976, Ed. populaires de l'Armée, p. 21.
15. Cf "Conférence sur l'orientation religieuse et la dimension spirituelle du Parti F.L.N., 29-30 nov 1987, analysée sous cet angle in Dossiers d'islamologie, "L'islam dans la presse aujourd'hui" Alger, Centre d'Etudes Diocésain, 1987-1988 (dossier n°3).
16. Cf Tahar GAID Dictionnaire élémentaire de l'Islam, Alger, O.P.U., 1984, 417 p. ; Religion et politique

- en Islam, Alger, Bouchène, 1991, 333 p.
17. ROUADJIA Les Frères et la mosquée... op. cit. p 142 s. Sur M. BENNABI, voir aussi Allan CHRISTELOW "An islamic humanist in the 20th century, Malik Bennabi" The Maghreb Review, 17, 1-2, 1992, p. 69-83.
 18. Aïssa KHELLADI établit ce lien in Les islamistes algériens... op. cit. p. 41-42. Comparer Ahmed AROUA Islam et Démocratie, Alger, Maison des Livres, 1990, 123 p. et Malek BENNABI "De la démocratie en islam" in Les grands thèmes, [préf. et](#) annotations Nour-Eddine BOUKROUH, Alger, 1976, p. 98 à 130 : les deux auteurs utilisent la même méthode de référence aux sources scripturaires, Coran et hadith.
 19. Cf Malek BENNABI, Vocation de l'islam, Tipaza, 1991, p. 35 et 111-112 (1ère éd. Paris, Le Seuil, 1954).
 20. M. BENNABI, Les conditions de la renaissance algérienne, Alger, Ed. alg. En-Nanda, 1949, p. 40.
 21. Sur ce Congrès destiné à organiser l'opposition musulmane à la colonisation française, voir Charles-Robert AGÉRON Histoire de l'Algérie contemporaine T. II. De l'insurrection de 1871 au déclenchement de la guerre de libération (1954), Paris, PUF, 1979, p. 433-443.
 22. M. BENNABI, Le problème des idées dans le monde musulman, Alger, ElBay'yinate, 1990 (1ère éd. en 1970), p. 83.
 23. M. BENNABI Vocation... op. cit., p. 39-40.
 24. M. BENNABI Vocation... p.20.
 25. M. BENNABI Vocation... p. 20.
 26. Il s'agit des écoles françaises réservées aux "indigènes", diffusant néanmoins un enseignement français.
 27. H. BENKHEIRA " 'Machisme', nationalisme et religion", Peuples Méditerranéens, n° 52-53, juil-déc 1990, p. 129.
 28. M. BENNABI Vocation...p. 23 ; voir dans ce sens H. BENKHEIRA "'Machisme'..." loc. cit. p. 140.
 29. Cf Mehdi EL YOUSOUF "La longue marche du mouvement islamiste", L'Observateur (Hebdomadaire de langue française) 2-9 avril 1991, p. 6-7. Sur l'islamisme algérien, plus spécialement celui du F.I.S. (parti dissous le 29 av 1992, ar. Cour Suprême confirmant ar. Cour d'appel d'Alger, Ch. administrative, du 4 mars 1992) voir le recueil de textes édités et présentés par M. AL-AHNAF, B. BOTIVEAU et F. FRECOSI, L'Algérie par ses islamistes, Paris, Karthala, 1991, 328 p.
 30. Cf Smaïl HADJ ALI " Algérie : le premier séminaire national des zaouïas ", Monde arabe Maghreb-Machrek, n° 135, 1992, p 62.
 31. Voir par exemple Mostefa LACHERAF " Des mosquées et des hommes. De l'anti-Etat à l'anti-nation ", Algérie-Actualité n°1375, 20-26 fév 1992, repris in El Watan, 13-14, 15, 16, 17, 18 et 19 mars 1992 " Religion ancestrale et religiosité calculée "; Djamel BENCHEIKH " Il y a urgence d'un pacte national ", El-Watan 18 oct 1992, p. 2.
 32. Hadroug MIMOUNI, L'islam agressé, Alger, ENAL, 1990, 213 p. qui n'est pas isolé, comme on peut le constater en lisant la presse arabophone et, parfois, francophone.
 33. Abdellatif Ben Ali AL-SOLTANI Al-mazdaqiyya hiya asl al-ishtirakiyya (Le mazdaqisme est à l'origine du socialisme) publié au Maroc en 1974. Cf une présentation de l'ouvrage in Sou'Al n° 5 1985 p. 135 s.
 34. Sayvid QUTB Fî zilal al-Qur'ân, voir O. CARRE Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayvid Qutb, Frère musulman radical, Paris, Cerf 1984, 248 p. Sur ABASSI Madani voir Ahmed ROUADJIA "Doctrines et discours du Cheikh Abassi" Peuples Méditerranéens 1990 n° 52-53. p. 167-180.
 35. Cf Mohammed HARBI L'islamisme dans tous ses états, Alger, Rahma, 1992, 221 p. réédition de "L'islamisme aujourd'hui", Sou'âl, n°5, 1985, 221 p. Olivier ROY L'échec de l'islam politique, Paris, Le Seuil, 1992, 249 p.
 36. Cf Leïla BABES " Passion et ironie dans la cité..." loc. cit.
 37. Youssef NACIB Chants religieux du Djurdjura, Paris, Sindbad, 1988. p 5 : édition algérienne augmentée de 94 p. (textes en langue kabyle) Poésies mystiques kabyles, Alger, Ed Andalouses, s.d. (1991 ?) 275 p.
 38. Cf Hocine BENKHEIRA "Algérie vers l'Etat islamique ?" "Présentation" Peuples Méditerranéens n° 52-53, 1990 p. 3.
 39. S. HADJ ALI "Algérie : le premier séminaire..." loc. cit. p. 66.
 40. F COLONNA "La répétition. Les Tolba dans une commune rurale de l'Aurès" Annuaire d'Afrique du

Nord 1979, p. 190.

41. Déc. exéc. n° 92-124 du 28 mars 1992 portant régime des études dans les instituts islamiques pour la formation des cadres du culte, J.O.R.A. 1992 p. 572. Déc. exéc. n°91-111 du 27 av 1991 portant statut particulier des travailleurs du secteur des affaires religieuses. J.O.R.A. 1991, p. 548.
42. Mustapha CHERIF Islam et choix de société, Thèse d'Etat es-Lettres (Philosophie, Politique). Toulouse, Univ. Toulouse Le Mirail, 1988, 2 vol. 662 p.
43. M CHERIF, Islam... thèse cit. p. 236.
44. H ZERROUKY "H.C.E. l'Algérie avant tout. La modernité, un choix obligé". Le Matin (quotidien de langue française) 15 juil 1992 p. 3.
45. Saki SAADI "La laïcité n'est pas une hérésie au Maghreb" Algérie-Actualité n° 1265, 11-17 janv 1990, p. 6-7.
46. Par exemple la Revue Algérienne des Sciences juridiques, économiques et politiques publiée à Alger, Dirassat Magharibia Revue Mghrebine d'Etudes Politiques et Religieuses, publiée à Oran.
47. Fouad ZAKARIYA Les Arabes à l'heure du choix. Laïcité ou islamisme, Alger, Bouchène, 1991, 167 p. Muhammad-Saïd AL-ASHMAWY L'islam politique, Alger, Bouchène et Laphomic, 1990, 106 p. éd. arabe M.S. AL-°ASHMAWI Al-islâm al-siyâsi, Alger, Mûfim lil-nashr. 1990, 266 p.; Farag FAWDA Qabla l-suqût (avant la chute), Alger, Dâr al-ijtihâd, s.d ; etc...
48. Par exemple Mohammed FARHI "Pour une conception plénière de la raison" El Watan 11,12 et 13 fév 1992. Ahmed SAIAH " La liberté de conscience " El Moudjahid 3 janv 1993 : Slimane HARBI "Religion/Conscience et liberté" El Watan 21 février 1993.
49. Lahouari ADDI "L'Algérie, la démocratie et la question du politique" Le Nouvel Hebdo n° 19, 31 oct - 6 nov 1990 p.25
50. Redha MALEK Tradition et Révolution. Le véritable enjeu, Alger, Bouchène 1991, p. 109. Sur cet auteur et d'autres, tunisiens et égyptiens, cf Henri TEISSIER " Nouveaux courants dans l'islam ", Etudes avril 1992 p. 447-456.
51. Conseil Islamique de l'Europe "Déclaration Islamique Universelle des Droits de l'homme" texte original en arabe, [trad. angl. et franc.](#) littérales, Islamochristiana 1983 (9) : voir aussi Lucie PRUVÔST, "Déclaration universelle des droits de l'homme en Islam et Charte internationale des droits de l'homme", eod. loc. p. 141-159.
52. Il s'agit du Conseil Islamique d'Europe ayant son siège à Londres.
53. R. MALEK Tradition... op. cit. p. 104 et 105.
54. L. ADDI "La modernité en Algérie. Entre les nécessités terrestres et les exigences célestes" El Moudjahid 16-17 mars 1990.
55. D.E. BENCHEIK " Il y a urgence " loc. cit.
56. M.FARHI " Pour une conception plénière de la raison " El Watan 12 févr 1992.
57. S. SAADI "La laïcité n'est pas une hérésie..." loc. cit. p. 7.
58. Cf "Résolutions du Premier Congrès R.C.D. 15-16 déc 1989" L'Avenir n° 4, janv 1990, encart p. 12.
59. L. ADDI "La construction démocratique/Entre l'utopie islamiste et la 'société fraternelle" El Watan des 9, 10, 11 et 12 mars 1992.
60. L. ADDI "La modernité en Algérie..." loc. cit. p. 10.
61. A SAIAH "La liberté de conscience" loc. cit.
62. Rabia ABDELKRIM-CHIKH "Les enjeux politiques et symboliques de la lutte des femmes pour l'égalité entre les sexes en Algérie", in "Femmes et pouvoir", Peuples Méditerranéens, n° 48-49, 1989, p. 276-277 ; Khalida MESSAOUDI "En termes de justice" El Moudjahid 4 janv 1989, p. 24.; etc...

