
Ulamas réformistes et religiosité populaire. Approche sociologique d'un différend tuniso-algérien

Abdellatif HERMASSI*

L'objectif de cet article est de mettre à contribution la sociologie historique en vue de comprendre les enjeux d'un Désaccord paradoxal entre des ulamas qui, tout en partageant le même profil culturel et religieux, en particulier l'appartenance à l'orthodoxie sunnite, la référence au Malikisme, une formation de type zaytounien, ainsi que les mêmes préoccupations et les mêmes idéaux réformistes ; ont adopté des attitudes et des démarches différentes à l'égard de la religiosité populaire. Il s'agit plus précisément de fournir des éléments de réponse à la question suivante : qu'est-ce qui explique, d'une part, la lutte acharnée menée par l'Association des Ulamas Musulmans d'Algérie au cours des années Mille neuf cent trente contre les expressions « hétérodoxes » de la piété populaire, d'autre part la prédominance d'une attitude tolérante et modérée à l'égard du même phénomène dans les rangs des ulamas islahistes tunisiens ?

Pour traiter de cette problématique il aurait fallu examiner l'influence de quatre facteurs dont la conjugaison et le mode particulier d'articulation nous semblent être à la base des divergences observées dans les stratégies des composantes de l'élite réformiste. Il s'agit de l'héritage de l'islam maghrébin, de l'impact de la modernité coloniale sur l'institution religieuse, de l'influence du réformisme islamique venu du Machrek, enfin de la position occupée par les acteurs réformistes dans le champ social en général et la scène religieuse en particulier. Or l'analyse de toutes ces dimensions exigerait des développements qui dépassent les limites imparties à cet article. C'est pourquoi il nous a semblé préférable de dissocier l'axe relatif au legs religieux et de faire de sa construction et

* Département de Sociologie Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis.

de son évolution l'objet d'une étude à part**. Nous nous contenterons donc ici d'une présentation succincte et nécessairement schématique de ses résultats.

I. Pesanteurs sociologiques et nouveau contexte socio-historique

1. Le champ religieux traditionnel

Les pesanteurs sociologiques dont il est question ont trait à la place acquise par le sunnisme malikite, aux rapports qu'il a établis avec le soufisme ainsi qu'à l'évolution du poids relatif de l'institution savante et de l'institution confrérique au Maghreb oriental et central.

Le malikisme s'est constitué en rite hégémonique grâce à l'action d'une lignée de ulamas qui ont instrumentalisé leur audience locale et leurs fonctions à la tête de la judicature dans un combat où la victoire du sunnisme sur les « hétérodoxies » ouvrait la voie à celle du malikisme sur les écoles rivales. La domination qui en a résulté a certes été confortée par les besoins politiques de dynasties ayant intérêt à gouverner des populations homogènes en matière de rite. Toutefois cette tendance a été contrecarrée parfois par des gouvernements qui ont combattu le sunnisme (les fatimides) ou le malikisme (les Almohades). L'explication de l'enracinement du malikisme et de sa capacité de résistance doit donc être recherchée dans une certaine homologie entre les valeurs patriarcales dont il est porteur et les structures sociales et culturelles de l'ancienne société maghrébine ainsi que dans la nécessité où s'est trouvée l'institution savante de faire des concessions aux intérêts et aux coutumes des communautés tribales et villageoises. C'est dans ce cadre aussi qu'on peut saisir le processus ayant conduit à la reconnaissance de phénomène maraboutique et confrérique et à la transformation du monopole malikite en duopole.

Il est un fait que des générations d'ulamas ont proclamé leur refus du mysticisme et combattu la croyance aux karamats imputées aux wali-s. Pourtant cette attitude, dont on trouvait des exemples jusqu'à la fin de l'époque hafside en Ifriqiya et zayanide au Maghreb central, ne faisait plus l'unanimité au sein de l'élite savante, et ce depuis la fin du 11^e siècle. Le soufisme s'est imposé en rétablissant la dimension émotionnelle et spirituelle d'une religion que les fouqahas réduisaient pratiquement à ses aspects juridiques. Mais deux facteurs ont contribué à en faire le fondement d'une religiosité populaire : il s'agit de la

** « Institution savante et institution confrérique en Tunisie et en Algérie à l'époque antécoloniale. Ebauche d'une analyse comparative », article en instance de publication.

pénétration de l'islam dans les profondeurs de la société paysanne berbère et de l'accroissement des causes d'instabilité et d'insécurité, depuis les invasions hilaliennes jusqu'aux menées des puissances chrétiennes ; deux phénomènes qui ont suscité une demande massive de protection et d'intercession et une offre correspondante de la part des wali-s et des sheikhs de confréries.

En faisant des marabouts l'objet d'un culte populaire et des lignées maraboutiques et chefferies confrériques les dépositaires d'un nouveau capital religieux, lui-même générateur de capital économique et de considération sociale, cette montée en puissance du soufisme appelait inmanquablement une contre-stratégie de la part des défenseurs de l'orthodoxie. La reconnaissance de la légitimité religieuse de la walaya et de la compatibilité de l'intercession avec la Sunna devenait une condition nécessaire à la sauvegarde des intérêts de l'institution savante elle-même. Toutefois, cette trajectoire traversée en commun par le Maghreb oriental et central donna lieu à une bifurcation observable, sous le règne des deys du Pachalik d'Alger et des beys husseinites de la Régence de Tunis.

En effet, la dynastie husseinite a bâti un Etat centralisé et un régime stable en se rapprochant de l'élément autochtone, notamment ses notabilités. Cette politique s'est traduite sur le plan religieux par la réhabilitation de la Mosquée-université Ezzaytounna, et mieux encore, par le monopole reconnu à cette dernière en matière d'enseignement des sciences sharaïques et par conséquent en matière de production de l'élite religieuse. Ces développements, survenus à partir du règne de Hussein Ben Ali et jusqu'à celui d'Ahmed Bey, ont permis au corps des ulamas d'occuper une position dominante dans le champ religieux et de participer au contrôle de la société confrérique et maraboutique, tout en consacrant la tradition de coexistence et d'entente entre les deux institutions.

En Algérie, par contre, les forces centrifuges l'emportaient sur tous les plans: d'une part la caste ottomane était incapable de mettre fin aux conflits sanglants entre factions militaires et d'assurer une administration centralisée du pays, d'autre part elle s'est toujours comportée comme une classe fermée et étrangère au pays. Cette situation ne manqua pas de se répercuter sur la scène religieuse. L'institution savante, outre sa dispersion entre plusieurs foyers dont aucun ne pouvait prétendre à une situation monopolistique, faisait les frais de l'état d'instabilité et de violence structurelle. En revanche, le pouvoir rampant des confréries et des marabouts se trouvait conforté par les structures d'une société segmentée et l'atrophie de l'Etat. En somme une situation propice, non seulement à la domination de l'institution confrérique mais aussi aux

formes grossières et décadentes souvent prises par cette domination et dénoncées par quelques représentants de l'orthodoxie qui ont fait figure de protoréformistes.

2. Influence du néo-salafisme et impact de la modernité coloniale

L'attitude des élites réformistes tunisiennes et algériennes vis-à-vis de la religiosité populaire procédait d'une position ambivalente à l'égard d'un patrimoine considéré à la fois comme un des fondements d'une identité culturelle et religieuse à sauvegarder et une source d'insatisfaction liée aux formes sclérosées et décadentes qu'il a souvent prises depuis le déclin de la civilisation musulmane. Toutefois, cette perception et l'action réformatrice qui en a découlé n'ont été possibles que dans le nouveau contexte créé par la conjonction de deux faits, d'ailleurs liés, à savoir l'influence de la nouvelle Salafiyya venue d'Orient et le choc de la modernité vécue principalement sous son aspect colonial.

2-1. Le réformisme musulman, dans sa version moderne, est la conséquence de la découverte par le monde musulman du retard accumulé par rapport à une Europe qui s'est assurée la suprématie grâce au progrès scientifique et technique, et qui plus est, était porteuse d'une vision du monde et d'une organisation sociale et politique en rupture avec les conceptions et les institutions qu'il a sacralisées jusqu'alors. C'est ce constat qui a poussé les membres les plus éclairés de l'élite à réfléchir sur les voies d'une renaissance du monde arabo-islamique. R. Tahtaoui et Khérédine ont proposé des formules de compromis entre l'impératif de la modernisation et la tradition musulmane, le premier à partir de l'expérience égyptienne et le second à partir de l'expérience tunisienne et de l'acquis des Tanzimats ottomanes. Toutefois, les deux réformateurs ont justifié l'islah à partir de la sphère du politique et non sur la base d'une vision globalisante et d'une interprétation nouvelle du legs religieux. C'est donc à Jamel ed-Din al-Afghani et particulièrement à son disciple Mohamed Abduh qu'échut la mission de proposer, sinon le modèle, du moins les lignes directrices de l'islahisme islamique moderne. Il s'agit certes d'une réforme globale, mais qui s'attelle en premier lieu aux croyances et aux mentalités par la rationalisation de la religion, la lutte contre le fatalisme, la critique de la soumission aveugle à l'autorité des anciens et la réouverture des portes de l'ijtihad de façon à interpréter les textes sacrés en fonction des nouvelles données.

L'une des caractéristiques de ce courant est qu'il a présenté son effort de rénovation comme un retour à la tradition du Salaf -a-Salih- les pieux devanciers. Cette tentative de légitimation, source de malentendus, nous

semble être à la base des divergences relevées chez les néo-salafis, notamment en ce qui concerne la question du soufisme. En effet l'unitarisme de M. Abduh implique le refus des médiations et la démarcation par rapport aux confréries, considérées à l'origine de maintes innovations blâmables. Toutefois M. Abduh s'est bien gardé de condamner le soufisme qu'il a d'ailleurs pratiqué et fait l'éloge de ses vertus éducatives. Sur ce point on peut observer une discontinuité entre sa pensée et celle de son « successeur » Rachid Rida qui s'est rapproché de plus en plus de la vision rigoriste du courant wahhâbite¹. Différence significative et importante pour notre propos quand on sait que les ulamas réformistes tunisiens ont refusé pour la plupart de suivre R. Rida sur cette voie, contrairement à leurs émules algériens.

2-2. Cette dernière remarque, quoi qu'elle anticipe sur l'analyse qui va suivre, conforte notre hypothèse selon laquelle les différentes manières dont les élites des deux pays ont reçu le message néo-salafi n'étaient pas indépendantes des conditions de réception. En clair, tout système doctrinal ou idéologique est reçu, interprété et par conséquent reformulé en fonction des conditions sociales et du contexte politique et culturel dans lequel interviennent les acteurs. Parmi ces conditions, l'impact de la colonisation sur les institutions musulmanes occupe une place primordiale.

On sait que les deux pays ont subi une colonisation de peuplement, ce qui explique certains traits communs comme la spoliation des terres au profit des colons, l'implantation de l'Ecole française et de la culture qu'elle véhiculait ou l'introduction du droit et du système judiciaire français. Pourtant il y avait une différence de taille en rapport avec les conditions dans lesquelles se sont effectués l'occupation et le statut « juridique » des deux entités : le régime du Protectorat a évité à la Tunisie le sort de l'« Algérie française » où la destruction de l'appareil d'Etat a été suivie par la Désorganisation du système d'enseignement arabo-islamique et une quasi-annexion des institutions sharaïques. Dans ce dernier cas, il faut mentionner la réduction sévère des prérogatives des cadis, limitées au statut personnel et à l'héritage, et le statut spécial réservé à l'importante région Kabyle où le Orf remplace la Sharia. En revanche les affaires pénales, commerciales, civiles et immobilières sont devenues du ressort des tribunaux français, habilités de surcroît à appliquer le droit musulman ! Ces mesures se sont traduites, entre autres,

¹ Marrakchi, Mohamed- Salah, *Tafkir Rachid Rida min Khilal Majallat al-Manar*, Tunis, M.T.L., 1985, pp.159-162.

par la réduction du nombre de juges musulmans et n'ont pas manqué de susciter la résistance de la communauté musulmane².

D'un autre côté, l'étape ouverte par la III^{ème} République a inauguré une politique de limitation du nombre d'écoles coraniques et de contrôle tatillon des zaouias, avec des conséquences néfastes sur la formation des mouderrès et des ulamas ainsi que sur l'usage de l'arabe littéraire. Il est vrai qu'une option différente défendue auparavant par Napoléon III avait permis la sauvegarde du corps sharaïque par la création de trois écoles destinées à la formation des fonctionnaires du culte et de la justice³ ; mais cet acquis était vicié par deux graves défauts : l'effectif des diplômés était très en deçà des besoins religieux et l'institution sharaïque devait subir la tutelle de l'administration coloniale. La loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat ne fut jamais appliquée en Algérie⁴.

Concernant les confréries, celles-ci ont été suspectées de nourrir des sentiments anti-français, d'où les mesures répressives tendant à contrôler leurs activités et à limiter leurs ressources, à l'exception des Tijaniyya et Issawiyya qui ont montré leurs bonnes dispositions à l'égard de la présence française. Ce n'est qu'au tournant du vingtième siècle que s'est dessinée une politique différente, alliant contrôle, division des rangs et recherche des allégeances. Mais en obtenant l'arrêt du djihad contre l'occupant et en s'ingérant dans les affaires des confréries, cette politique prépara ce que Ch.-R. Ageron qualifie de « décadence » ; étape où le zèle mis dans le service de l'administration et la recherche des pré-Bendes l'emportaient sur les principes doctrinaux⁵. Le crédit de la société confrérique et maraboutique ne tarda pas à s'effriter.

En Tunisie, l'institution sharaïque, quoique diminuée, a pu garder une indépendance, relative cela s'entend, vis-à-vis de l'administration du protectorat. Certes, la Grande-Mosquée et ses annexes tout comme les tribunaux sharaïques subissaient un processus de marginalisation, et les autorités coloniales ont exercé des pressions en vue d'influer sur la marche de ces institutions et les attitudes de leurs représentants ; il n'en reste pas moins qu'elles dépendaient du Bey et de son Grand Ministre et jouissaient d'une autonomie formelle, contrastant avec ce qui se passait en Algérie. Ainsi les deux pays vivaient des situations spécifiques qui

² Ageron, Charles-Robert, *Les Algériens musulmans et la France*, Paris, P.U.F., 1968, T1, pp.201- 204, 216.

³ Ageron, Charles-Robert, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, Paris, P.U.F., 1964, pp.62-63.

⁴ Ibid, p.63

⁵ *Les Algériens musulmans et la France*, Op. cit., T1, pp.299-300, 309-313, T2, pp.900-903.

n'ont pas manqué de produire des effets spécifiques sur les rapports au sein de l'institution savante ainsi que sur les orientations du courant réformateur.

II. Genèse et profil du réformisme islamique

1. Tunisie : enjeux institutionnels et divisions des réformistes

La mouvance réformiste en Tunisie s'est constituée au tournant du vingtième siècle sous l'effet d'une triple influence : celle de l'école de Khérédine, celle du courant néo-salafi et celle de la culture française. Au niveau de sa composition sociale, elle englobait au départ le noyau d'ulamas zaytouniens qui ont participé à l'élaboration et l'application du projet khérédine, à l'instar de Salem Bouhajeb et Mohamed Essounoussi ; ainsi que des éléments ayant reçu une formation mixte, moderne et traditionnelle à la Sadiqiya, et au premier rang desquels figurent Béchir Sfar et Ali Bouchoucha. Déjà sensibilisé à une problématique de l'islah et de la nahda posée à l'échelle panislamique, ce groupe a fait un accueil chaleureux aux idées de M. Abduh et s'est dépensé pour les mettre en œuvre. C'est dans ce cadre qu'il faut situer l'apparition précoce d'une bifurcation au sein de la mouvance réformiste islamique, donnant lieu à deux branches distinctes, soit : un premier courant réformiste radical d'obédience néo-salafie, et un second courant qui a trouvé ses soutiens dans les rangs des ulamas moyennant un compromis entre le sunnisme traditionnel et les thèses de la nouvelle Salafīyya.

En effet nous proposons de distinguer deux types fondamentaux de réformateurs qui ont marqué la scène tunisienne. Le premier est représenté par la figure de l'intellectuel réformiste néo-salafi, ayant reçu une formation zaytounienne mais sans appartenir généralement au corps des enseignants ou à celui des cadis et muftis, et par conséquent, sans bénéficier de la reconnaissance institutionnelle de ses qualifications religieuses. Cependant, ce type est au fait des courants idéologiques et des réalités contemporaines. Souvent publiciste de « profession », libre des contraintes qui pourraient découler de l'appartenance au corps sharaïque; il se pose en militant actif de la cause du réformisme islamique et fait du journalisme son principal instrument de combat contre les ulamas conservateurs, les confréries et les « déviations » caractéristiques de la religiosité populaire et pour la défense du Progrès. Salem Ben Hmida, Mohamed J. aïbi, fondateur de la revue « Khérédine » et du journal « As-Sawab », Taïeb Ben Issa, fondateur du journal « al-Moushir », Hammadi al-Jaziri, fondateur du journal « a-Nadim », Slimane al-Jadaoui, fondateur de « Morshid al-Oumma » et d'autres,

appartiennent à cette catégorie d'intellectuel, défenseur de la doctrine néo-salafie, que ce soit dans le cadre d'entreprises journalistiques personnelles et indépendantes ou en collaborant aux publications du Parti Libéral Constitutionnel Dès sa création. Cependant c'est Abdelaziz Thaâlbi qui représente incontestablement le principal inspirateur et la figure de proue de ce courant.

Révolté par le conservatisme qui régnait à la Grande- Mosquée et son enseignement Dèsuet, ce fils de famille algérienne récemment installée à Tunis quitte la Zaytouna avant d'en obtenir le diplôme et déclenche sa première bataille contre les autorités savantes sur les colonnes de son journal « Sabil-ar-Rached ». Avec la suspension de celui-ci, Thaâlbi quitte le pays pour l'Orient où il entre en contact avec les ténors du courant néo-salafi. Dès son retour, il reprend la lutte et suscite la colère du milieu traditionaliste en s'en prenant violemment aux marabouts et aux croyances populaires en leur pouvoir. Sauvé de la vindicte du tribunal sharaïque par les autorités françaises qui le font passer devant un tribunal civil, il publie Dès sa sortie de prison une sorte de manifeste réformiste, critiquant sévèrement aussi bien les sheikhs de confréries, coupables à ses yeux de sorcellerie, d'imposture, et de réintroduction de l'idolâtrie en islam, que les simples gens enclins à prendre les superstitions pour de la religion ; et s'en prenant également au sort de la femme et à l'étroitesse d'esprit des fouqahas qui ont justifié une claustration et défendu un voile étrangers à l'islam des pieux devanciers⁶. Le jeune Thaâlbi défendait ainsi une interprétation du Coran qui se voulait « libérale, humaine et sociale », mais qui n'était pas dénuée de naïveté puisqu'elle postulait l'identité entre les Principes de la Révolution française et ceux du Coran ⁷ et se fondait sur la croyance à la « mission civilisatrice » de la France. Cependant la dure réalité de la colonisation, l'expérience dans les rangs des « Jeunes tunisiens » et le leadership qu'il assumait à la tête du Parti Libéral Constitutionnel finirent par mûrir ses idées, de sorte que ses écrits des années vingt-trente reflètent une démarche plus sereine et un langage plus mesuré dans la critique des ulamas, des traditions et de la « mentalité mythique ».

Le second type de réformateur est, avons-nous dit, celui du alim éclairé, à la recherche d'un compromis entre le sunnisme traditionnel et la nouvelle Salafiyya. Exerçant ses fonctions sociales dans le cadre des institutions sharaïques, il subissait les contraintes découlant de cette appartenance. Sur le plan de l'extraction sociale, ce alim peut appartenir

⁶ *L'esprit libéral du Coran*, Beyrouth, Dar al-Gharb-al-Islami, 1985, pp.10-17, 50-56.

⁷ Ibid, p.82

au milieu « afaqi », intéressé par une ouverture de l'institution sharaïque aux ulamas provinciaux. C'est le cas notamment de Mohamed An-Nakhli et de Mohamed al-Khidhr Ben H'sine. Il peut appartenir aussi à des familles hanafites qui n'avaient pas à défendre un monopole héréditaire des fonctions sharaïques suprêmes. C'est le cas de Othman Ben al-Khodja, Mokhtar Ben Mahmoud et des frères Chedli et Hédi Ben al-Cadi. Enfin il peut provenir des familles malikites de la capitale, en particulier celles dont la réussite sociale remonte au milieu du 19^e s. Il s'agit dans ce cas essentiellement de familles qui ont cumulé les hautes charges religieuses et les hautes fonctions politico-administratives au lendemain de l'occupation française. A ce noyau appartiennent les deux principales personnalités religieuses de la Tunisie au 20^e s., à savoir le Sheikh-al-Islam malikite Mohamed Tahar Ben Achour dont le grand père paternel était cadî, mufti et Naqîb des Chérifs et le grand père maternel, Mohamed al-Aziz Bouattour, alim, administrateur proche de Khéridine et Grand Ministre aux débuts du Protectorat- ainsi que le Shaikh al-Islam malikite Mohamed al-Aziz Djaït, appartenant aussi à une famille de ulamas et fils du Grand Ministre Youssef Djaït. Dès lors on comprend que ce milieu ait donné son appui aux tentatives de modernisation de l'institution religieuse par les premiers responsables du Protectorat et constitué en outre un élément modérateur au sein de la mouvance réformiste.

Le réformisme de cette génération d'ulamas est largement redevable à la doctrine de la nouvelle Salafiyya, y compris son refus du cloisonnement des écoles de fiqh et sa critique des pratiques liées au maraboutisme. Mais cette influence s'est trouvée contrebalancée par deux facteurs de poids : à savoir l'appartenance à une culture où le sunnisme malikite a fini par vivre en symbiose avec les croyances populaires et l'appartenance à une institution sharaïque dont la structure bicéphale entretenait le clivage entre le rite hanafite et le rite malikite. La résultante en a été un réformisme prudent, dans la ligne du sheikh Salem Bouhajib qui a prôné la modération dans l'acceptation des miracles et la croyance aux karamats des wali-s⁸.

2. Algérie : l'union sous la bannière de la Salafiyya

Selon Ali Merad « l'islam avait besoin en Algérie d'une impulsion historique pour sortir de la somnolence et s'adapter au monde nouveau »; or M. Abduh fut l'homme qui « fit sentir (aux Algériens) le rythme de

⁸ Ben Achour, Mohamed al-Fadhil, *Al-Haraka al-Adabiyya wal-Fikriyya-fi-Tounis*, Tunis, M.T.E., 1972, p.73.

l'Orient musulman et les aida à prendre conscience de l'orientation réformiste de l'islam contemporain »⁹.

Parmi la minorité de lettrés partisans de l'islah il faut mentionner deux ulamas : Abdelhalim Ben Smaya dont le grand père, le mufti Al-Kbabi fut exilé en Egypte par les autorités de l'occupation et qui regagna son pays d'origine où il fit connaître les idées de M. Abduh ; et Abdelkader el-Madjaoui qui se distingua à Constantine et eut pour disciple Hamdane Lounissi, l'un des maîtres spirituels d'Abdelhamid Ben Badis¹⁰. A côté de ces éléments qui ont prôné l'attachement aux fondements arabo-islamiques de la personnalité algérienne et la rigueur morale à travers les prêches et l'enseignement, il faut citer deux intellectuels, Omar Racem et Ben Kaddour qui ont fait de leurs journaux « Dhou-l-Faqar » et « Al-Farouk », au cours des années précédant la première guerre, des tribunes consacrées à la défense de la Sunna, la dénonciation des bida-s— particulièrement les associations confrériques— et la critique de la francisation d'une fraction de l'élite¹¹.

Comment le réformisme néo-salafi s'est transmué d'une idée isolée en un courant puissant, véhiculé par un groupe organisé et prétendant à la direction spirituelle et morale de la société algérienne ? Deux éléments permettent de répondre à cette question.

D'abord la rihla, émigration de l'Algérie en quête de savoir, phénomène ancien en soi mais devenu Dès le début du 20^e s. le fait de jeunes à la recherche d'une formation que le pays ne pouvait plus assurer. D'ailleurs cette émigration a très vite pris l'aspect d'une opération organisée dans le but de former de futurs cadres réformistes. De fait, la plupart des dirigeants de l'Association des Ulamas Musulmans d'Algérie (A.U.M.A.), avaient fait leurs études en Tunisie et en Orient. C'est le cas notamment d'Abdelhamid Ben Badis, Moubarek al-Mîli, Larbi Tebessi, Mohamed al-Id Al-Khalifa qui ont suivi le cursus traditionnel de la Zaytouna et se sont liés au milieu réformiste tunisien. Ahmed Taoufik-el-Madani, lui, est natif de Tunis et s'est distingué par son activisme dans les instances dirigeantes du parti Libéral Constitutionnel, tandis que Béchir Ibrahim et Taïeb el Okbi ont reçu leur formation en Orient, plus précisément à Médine, tout près des bastions du wahâbisme, le premier y ajoutant un séjour fructueux en Syrie où il a côtoyé les partisans de Rachid Rida.

⁹ *Le réformisme musulman en Algérie*, Paris, La Haye, Mouton, 1967, pp. 32-33.

¹⁰ Dabbouz, Mohamed-Ali, *Nahdât al-Jazâir al-Haditha*, Damas, Imprimerie Coopérative, sans date d'édition, T1, pp.109-123, 138-140.

¹¹ Al-Jabiri, Mohamed-Salah, *an-Nachat al-Ilmi wa-l-Fikri lil-Mouhajirin al-Jazâiriyyine bi Tunis 1900-1962*, Tunis, Maison Arabe du Livre, 1973, pp.256-264.

L'examen des trajectoires individuelles qui ont amené ces ulamas à devenir des figures de l'islamisme salafite est fort instructif mais ne peut trouver sa place dans ce papier. Nous devons donc nous limiter au cas du leader du mouvement, le sheikh Ben Badis. Celui-ci, issu d'une grande famille ayant cumulé le savoir sharafite, la propriété foncière et le service de la puissance coloniale, a fait ses premières études à Constantine d'où il garda un profond attachement à son maître Lounissi. A Tunis, il suivit l'enseignement supérieur zaytounien qu'il termina brillamment, mais non sans un sentiment de frustration et de révolte à l'égard d'un système défiant tout esprit critique. Cependant l'alternative n'était pas loin. Il la trouva en effet chez les représentants les plus éminents de la mouvance réformatrice ; Béchir Sfar à qui il doit sa prise de conscience des problèmes de l'Afrique du Nord et deux de ses M'sheikhs : Mohamed an-Nakhli qui l'a encouragé à user du raisonnement et du libre arbitre vis-à-vis du legs religieux, et Tahar Ben Achour duquel il garda jusqu'aux années trente l'image d'un alim compétent et novateur¹² et cela avant d'en faire la cible de ses critiques lors de la controverse à propos de la récitation du Coran sur les morts.

Pourtant l'influence des réformatrices tunisiennes ne suffit pas à expliquer le profil intellectuel qui sera le sien, en particulier le combat qu'il allait diriger contre l'islam confrérique et la doctrine qu'il allait mobiliser dans cette bataille idéologique.

Ali Merad, grand spécialiste du réformatrice algérien a insisté sur le rôle des sources de la Salafite, ancienne et nouvelle, dans la formation de la pensée d'ibn Badis. Il n'a pas manqué d'observer que celui-ci, en tant que produit de l'enseignement zaytounien, ne pouvait qu'être un savant nourri de sunnisme, et en tant qu'algérien, ne pouvait qu'être familier avec l'école malikite, ce qui explique d'ailleurs la présence de Malik et des fouqahas malikites en tête de ses références et de celles de ses compagnons. On est donc en droit de s'étonner de leur engouement pour le néo-hanbalisme d'ibn Taymiyya, et surtout de leur sympathie pour la théologie wahhâbite¹³.

Comment expliquer ce paradoxe ?

Si l'on ne peut qu'être d'accord avec Ali Merad quand il impute cette dernière influence à l'impact des idées de Rachid Rida, qui a puisé dans la doctrine d'ibn Taymiyya plus que son maître M. Abduh, et a pris la défense du wahhâbisme, il reste à comprendre pourquoi justement le

¹² Al-Jabiri, M.S., *an-Nachat al-Ilmi...*, Op.cit., p.65.

¹³ *Le réformatrice musulman....*, Op.cit., p.214, 217.

salafisme néo-hanbalite a eu une telle influence sur les ulamas réformistes algériens alors que leurs homologues tunisiens l'ont accueilli pour la plupart avec beaucoup de réserve, sinon avec suspicion ? Question qui nous ramène aux conditions spécifiques ayant gouverné l'évolution de l'institution religieuse dans les deux pays et les rapports entre ses composantes.

Un autre contraste mérite d'être relevé : c'est que le mouvement réformiste islamique en Tunisie s'est constitué Dès le départ en tant que mouvement pluriel et fractionné, alors qu'en Algérie une unité idéologique substantielle s'est réalisée dans le creuset d'une action militante encadrée par une organisation unique.

La fondation de l'A.U.M.A. en 1931 traduisait la conscience de l'élite réformiste de la nécessité d'une action éducative, doctrinale et culturelle organisée, seule susceptible de sauvegarder et de reconstruire les fondements de la personnalité gravement menacés par la politique coloniale d'assimilation, mais elle découlait aussi du besoin d'organisation autonome des lettrés qui refusaient les pratiques confrériques et n'avaient pas leur place dans le corps officiel affecté au culte musulman. Ben Badis avait exprimé ce besoin dès le milieu des années vingt en appelant à la constitution d'un « parti strictement religieux ». Devant les réserves émises par ceux qui penchaient pour le compromis entre réformisme et soufisme, les Statuts de l'A.U.M.A. se sont limités à quelques généralités telles que la lutte contre les pratiques contraires au Shar et à la raison¹⁴, mais c'était là le prix à payer pour constituer une association rassemblant les différentes parties : réformistes, sheikhs de confréries, chefs de zaouias indépendantes, fonctionnaires de l'administration religieuse ainsi que l'aile réformiste de la communauté ibâdite. Toutefois ce compromis n'a pas tardé à voler en éclats : les calculs tactiques de Ibn Badis n'ont pu triompher des forces centrifuges, notamment les deux extrêmes représentés d'un côté par Mouloud Hafizi, diplômé d'al-Azhar, croyant aux vertus des wali-s, et du côté opposé par les défenseurs du wahhâbisme tels que Taïeb Okbi, déterminés à en finir avec les tenants d'une conception qu'ils assimilent à l'idolâtrie. Le choc qui s'ensuivit s'est traduit par la mise à l'écart des partisans du soufisme et une lutte féroce dans les rangs des forces religieuses tout le long des années mille neuf cent trente, mais il réalisa aussi les conditions d'une unité, certes relative, des réformistes autour d'une plateforme qui se démarquait de l'acception héritée du sunnisme et

¹⁴ Al-Khatib, Ahmed, *Jamiat – al – Ulamas al-Muslimin al-Jazâiriyyin*, Alger, E.N.L., 1985, p.265.

se proposait d'articuler le Malikisme au Wahhâbisme et à la nouvelle Salafiyya. Le document rédigé par Ibn Badis sur « La prédication de l'A.U.M.A. et ses sources » constituait un véritable manifeste d'unitarisme rigoriste et consacrait l'hégémonie de la référence salafie¹⁵.

III. Ulamas réformistes et religiosité populaire : Le pourquoi d'un Dèssaccord

1. Tunisie : une approche « réaliste » au secours de l'islam populaire

L'affaire Thaâlbi et l'affaire Mohamed Chaker survenues à l'aube du 20^e s. ont montré qu'on ne pouvait s'attaquer impunément à des croyances bien établies et des forces encore influentes, et leur exemple a dû dissuader d'autres critiques potentiels. Mais pas pour longtemps. En effet, avec le tournant des années mille neuf cent vingt, le nationalisme vient épauler le réformisme dans la lutte contre l'adversaire commun. Dès lors, les intellectuels néo-salafis, activistes au sein du parti destourien ou sympathisants, reviennent à la charge. Les tribunes réformistes attaquent sans relâche les bida s, qualifiant les chefs de confréries d'imposteurs et de profiteurs, fustigeant les pratiques hétérodoxes pendant les fêtes religieuses et les rites funéraires et stigmatisant les ulamas qui ont « failli » à leur devoir de « commanderie du bien et de pourchas du mal »¹⁶.

Faut-il en conclure que les ulamas, plus qualifiés en sciences sharaïques, avaient abdiqué leur mission ? En tout cas les réformistes parmi eux n'ont pas gardé le silence, mais leur position divergeait de celle des publicistes néo-salafis sur le fond comme sur la manière.

D'abord au niveau de l'enjeu : à l'exception d'une minorité fort bien représentée par le sheikh Othman Ben el-Mekki, les ulamas islahistes ne partageaient pas la vision de la Salafiyya concernant le monde des saints, des confréries et de la religiosité populaire en général, considéré comme un univers de superstitions, d'ignorance et de paganisme. Ils ne refusaient pas a priori le principe de la walaya, évitaient le débat sur les vrais et les faux saints et n'appréciaient guère la condamnation en bloc des cheikhs soufis. A l'instar de Khidhr Ben H'sine, ils optaient pour un bilan équilibré qui reconnaît les mérites des zaouias tels que l'enseignement du Coran, l'édification aux vertus, le secours des nécessiteux tout en se

¹⁵ *Registre du congrès de l'A.U.M.A. de 1935. cité par A.al-Khatib in « Jamiat al-Ulamas... », Op.cit, pp.114-115.*

¹⁶ *« al-Wazir » du 23 janvier 1922, et « an-Nadim » du 19 octobre 1920.*

démarquant des doctrines étrangères à la sharia et des pratiques douteuses de certains éléments affiliés aux confréries¹⁷. Prudents sur les questions de la baraka, ils se sont par contre prononcés sur le sujet de l'intercession, s'opposant à toute idée qui ferait des marabouts des intermédiaires auprès de Dieu, ou pis encore, ses associés et ses égaux en puissance¹⁸.

Plus généralement, les ulamas réformistes tunisiens ont œuvré dans leurs fetwas, prônes ou articles à expurger nombre de croyances qui leur paraissaient contraires à la saine doctrine et à l'orthodoxie en matière de culte, comme l'attestent les consultations publiées par « As-Saâda-al Odhma » lors de sa brève parution ou « al-Majalla az-Zaytouniyya » dans les années trente. En revanche ils ont refusé de suivre les intellectuels néo-salafis dans leurs campagnes violentes contre les formes de piété populaire.

A cette prudence il y avait deux raisons. En premier lieu ce que nous avons avancé à propos du poids de la tradition et qui exige néanmoins quelques précisions. Certes il existe un legs commun aux pays du Maghreb résultant de l'évolution du sunnisme malikite vers la coexistence avec le confrérisme, le maraboutisme et le charifisme. Pourtant les 18^e-19^e s ont vu les pays du Maghreb évoluer différemment sous cet angle. Au Maroc, les prétentions des grandes confréries et des Etats-zaouias ont créé chez les sultans alauites et leurs alliés, les ulamas, des dispositions positives à l'égard de la doctrine salafie, susceptible d'affaiblir leurs adversaires. En Algérie, où les turcs étaient préoccupés seulement par leurs luttes intestines et les recettes des impôts, l'institution savante, déjà amoindrie par l'absence d'un centre religieux unificateur, ne pouvait, dans le meilleur des cas, que condamner le développement anarchique du pouvoir des marabouts et des confréries. En Tunisie, par contre, la tradition de coexistence s'est trouvée renforcée par la capacité du pouvoir central de contrôler une société maraboutique et confrérique ayant somme toute peu d'envergure. Du coup l'obtention d'un consensus anti-wahhâbite ne posait aucun problème sérieux. La seconde raison réside dans l'appartenance des ulamas réformistes à l'institution sharaïque qui s'est portée garante de cette tradition, tout en exerçant dans le champ religieux une domination de plus en plus affirmée. Cette situation avait pour effet à la fois de réduire les risques de conflit d'autorité avec l'institution confrérique et d'engager les ulamas islahistes à une attitude modérée.

¹⁷ « Touroq as-Soufiya wa-l-Islah », cité par Mowaâda, Mohamed, in « *H'sine, Mohamed al-Khidhr, Hayatouhou wa Atharouhou* ». Tunis, M.T.E., 1974.

¹⁸ « *al-Majalla az-Zaytouniyya* ». V. 6, t. 1, octobre 1940, pp. 21-22.

Néanmoins, l'influence de ce legs sur les ulamas réformistes ne s'est pas exercée dans le sens d'une justification pure et simple des croyances populaires, mais plutôt au niveau de la démarche suivie pour les corriger : une démarche progressive et « réaliste », comptant sur la bonne parole et l'effet d'une action à long terme sur les mentalités. Stratégie formulée explicitement par le sheikh M.Chadli Ben al-Cadi qui, en se démarquant de la salafiyya tunisienne, et probablement aussi algérienne, dont les méthodes « ont donné des résultats contraires à ceux excomptés », posa clairement la question de la pédagogie réformiste. Face à des croyances fortement enracinées et à « des gens qui assimilent la lutte contre les bidas à l'apostasie », soutient-il, deux impératifs s'imposent : « appeler à l'islah avec sagesse et s'armer de patience »¹⁹.

Il importe d'ajouter que ce souci de prendre en compte les pesanteurs sociologiques n'était pas sans avoir des conséquences au niveau doctrinal. Cela ressort des divergences exprimées par les ulamas réformistes tunisiens avec M. Abduh au sujet de la foi du mukallid – conformiste. D'accord avec le Maître pour privilégier une conviction fondée sur la réflexion et la méditation personnelle du Coran sur la croyance reçue en héritage, ils s'écartent toutefois d'un rationalisme qui lui fait dire que le musulman ne mérite le qualificatif de croyant que dans la mesure où son acte est fondé en raison²⁰. M. Abduh, insistant sur la responsabilité de l'individu dans la l'acquisition de la foi, est allé jusqu'au bout de son raisonnement, mais ses conclusions ne pouvaient recevoir l'aval d'une élite partagée entre ses penchants réformistes et sa position sociale, c'est-à-dire son appartenance à une institution gestionnaire du sacré et devant tenir compte du vécu des gens.

2. Algérie : la lutte pour la domination dans le champ religieux

Le conflit qui a opposé les islahistes algériens aux forces confrériques et aux ulamas officiels ne peut être réduit à ses dimensions doctrinales, souvent invoquées ou exagérées dans le cadre de stratégies de domination ou de lutte pour le leadership. En fait, il exprime une profonde scission du champ religieux, effet cumulatif des contradictions de l'époque précoloniale et de la situation exceptionnelle vécue par l'islam algérien sous la colonisation.

Selon notre hypothèse, l'impact du réformisme salafî sur les ulamas formés à l'extérieur du pays a été facilité par leur position marginale par rapport à l'institution officielle et l'impossibilité où ils se trouvaient de

¹⁹ « *al-Majalla az-Zaytouniyya* », V.1, T.1, septembre 1936, pp. 28-29.

²⁰ Rachid, Rida, « *Tafsir al-Manar* ». Imprimerie al-Manar, 1325 de l'Hégire, p. 102.

rejoindre cette administration réduite à sa plus simple expression. Ces lettrés n'avaient donc rien à perdre et tout à gagner de la constitution de l'A.U.M.A., puisqu'elle offrait en même temps un cadre de lutte contre l'influence confrérique et un instrument de délégitimation d'un corps transformé en auxillaire de l'administration coloniale. Pourtant l'offensive réformiste prit pour principale cible le système confrérique. Ce choix découlait d'une donnée objective et d'une appréciation subjective : d'une part le fait de l'hégémonie exercée par le réseau confrérique sur la vie religieuse, d'autre part, le bilan établi par les islahistes au sujet de cette hégémonie, considérée comme la source de tous les « maux » et toutes les « catastrophes » qui ont atteint la communauté algérienne²¹.

En fait l'édifice confrérique était en train de se lézarder suite à une série de mutations liées à l'exode rural, à l'immigration et à l'influence de l'école française et de la culture européenne ; mutations qui se sont traduites par la diffusion de l'esprit positif dans les milieux francisés, l'affirmation d'une morale individualiste peu encline à accepter la tutelle spirituelle exercée par les moqaddems de confréries, ainsi que par le rétrécissement de la base sociale de ces dernières et l'affaiblissement de leur capacité à assurer leurs fonctions habituelles en matière d'enseignement et d'assistance aux pauvres²². Autrement dit, au moment où la plupart des confréries passaient à la collaboration, leur base matérielle et leur pouvoir spirituel et social déclinaient. Ce contexte a certainement servi le mouvement réformiste et renforcé sa doctrine salafie par un contenu nationaliste et une critique des incidences sociales de la domination confrérique ; mais il n'est pas étranger au paradoxe d'un discours alliant la défense de l'islam algérien contre les menées coloniales et la critique radicale de cet islam contaminé par les manifestations d'idolâtrie. C'est que l'A.U.M.A. combattait sur deux fronts : celui du réformisme et celui du nationalisme culturel. Obligée d'admettre que « l'islam hérité » est un élément de sauvegarde de la personnalité algérienne, elle ne le considérait pas moins comme un facteur de stagnation et un handicap à la nahda²³.

Ainsi les réformistes algériens ont agi comme s'ils n'avaient aucun intérêt à composer durablement avec les confréries et les ordres maraboutiques, ni même à user d'une démarche progressive et modérée

²¹ Al-Imam, Athâr, Al-Ibrahimi, Mohamed Béchir, Beyrou, Dar al-Gharb al-Islami, 1997, T.1, pp. 119- 121.

²² Merad, Ali, *Le réformisme musulman*, Op.cit., pp.62-75.

²³ Al-Imam, Athâr, Ben Badis, Abdelahamid, Alger, Ministère des Affaires Religieuses, 1985, T.4, pp. 65-66, 123-125.

pour soustraire la société à leur influence. Seule la doctrine néo-hanbalite pouvait fournir l'arme idéologique en mesure de miner la domination du groupe qu'ils rendaient responsable de la décadence du pays et de sa « colonisation », et ce, en le présentant sous l'aspect d'une congrégation hérétique.

3. Ben Achour et Ben Badis : la controverse entre deux autorités légitimes

La polarisation de la scène religieuse algérienne consécutive à la prise du contrôle exclusif de l'A.U.M.A. par les réformistes et la constitution par leurs adversaires d'une organisation rivale, la Jamiat Ulama as-Sunna, s'effectua sur la base de deux positions contradictoires à propos des *bida* -s – innovations. Les salafis qualifiaient par ce terme tout acte culturel qui ne procède pas de la Sunna authentifiée, mais par cela même, ils prêtaient le flanc aux critiques des soufis et des *fouqahas* malikites. Pour ces derniers il était facile de démontrer que les réformistes s'attaquaient à des croyances ayant leurs sources dans le Livre et la Sunna, comme c'est le cas pour la thérapeutique par le Coran, les vertus du *dhikr*-litanies, et l'intercession. Du coup les salafis se voyaient accuser à leur tour d'être de dangereux innovateurs et qualifiés de néo-wahhâbites, une manière de signifier leur intolérance et leur incapacité à parler au nom de l'islam et des musulmans.

D'ailleurs ce conflit d'autorité n'a pas manqué de déborder le cadre algérien pour atteindre le corps des ulamas tunisiens en la personne du Sheikh al-Islam Tahar Ben Achour. Nous avons mentionné le rôle essentiel de la Zaytouna et du milieu tunisien dans la formation des cadres de l'A.U.M.A. Ce rôle explique l'intérêt soutenu des dirigeants de cette association pour ce qui se passait en Tunisie et à la Grande-Mosquée et leur mécontentement devant la « lenteur » des réformes chez le voisin. Ben Badis avait critiqué en particulier le silence de ses confrères zaytouniens sur les innovations blâmables des adeptes des confréries, faisant observer que les plaintes exprimées dans les journaux à propos de leur conduite et les demandes de *fetwa* sur ce sujet n'ont pas eu de suite, « les ulamas, les sheikhs de la *fetwa* et en particulier les deux Sheikh-al-Islam restant impassibles, comme si la question ne les concernait point »²⁴. Du côté tunisien, il semble que les ulamas réformistes avaient aussi des réserves sur la démarche de leurs homologues de l'ouest. C'est dans ce contexte qu'éclata la querelle au sujet des *bidas*.

²⁴ Al-Imam, Athâr, Badis, A.b., Op.cit, T.3, p.92, 268.

La cause immédiate du conflit était une fetwa publiée par Tahar Ben Achour en avril 1936 en réponse à une question provenant de l'Algérie sur le statut sharaïque de la récitation du Coran sur les morts ainsi que des actes visant à empêcher les proches du mort d'accompagner les cérémonies funèbres par le même rituel. Il faut préciser à ce sujet que la récitation du Coran et de la Borda dans les cortèges funèbres était une pratique répandue en Algérie, et que des incidents ont eu lieu entre les réformistes qui tentaient de l'empêcher et les tenants de la tradition. En répondant, Ben Achour savait sûrement que sa fetwa revêtira la plus haute importance pour les deux parties en conflit.

Il serait fastidieux d'entrer dans le détail de l'argumentaire accompagnant la consultation produite par Ben Achour et de la réponse rédigée par Ben Badis. Nous nous en tiendrons donc à l'essentiel.

Ben Achour commence par admettre que la Sunna en ce qui concerne l'accompagnement du mort et son enterrement est le silence et la médiation, la récitation du Coran étant inconnue du temps du Prophète. Il expose ensuite l'opinion de Malik sur le caractère blâmable (*karaha*, *makrouh*) de cette pratique et le Désaccord exprimé par des malikites célèbres à l'instar d'Ibn al-Hajib et Ibn Arafâ avec leur Imam : en effet ils ont accordé à la dite récitation le statut de Moustahab-Louable, si l'intention est d'en faire bénéficier le mort. Or cette position est partagée totalement par Ibn Hanifa et partiellement par Chafî î et Ibn Hanbal. Ben Achour estime donc qu'aucune autorité n'a assimilé la récitation du Coran ou du dhikr lors des enterrements à un acte condamnable, donc justifiant l'interdiction par la parole ou les actes, et que son statut limite est d'être un *makrouh*, or celui-ci, à la différence du *haram-interdit*, ne peut faire l'objet d'une censure. En conclusion il considère que les parents du mort ont le choix entre suivre la Sunna ou suivre le Louable, qu'aucune partie n'a le droit de s'immiscer dans cette affaire d'ordre privé, et qu'il appartient aux gouvernants d'empêcher quiconque prétendant changer le mal sans posséder la qualification religieuse requise pour le faire²⁵.

La réponse d'Ibn Badis se fit dure et pleine de sarcasmes. Dans une série d'articles portant le titre : « Sheikh-al-Islam de Tunis s'oppose à la Sunna, encourage la bida et monte les autorités contre les musulmans », il défend son idée maîtresse : « Si s'abstenir de la récitation (du Coran) relève de la Sunna, sa pratique ne peut être que de l'ordre de la bida ».

²⁵ Souissi, Mohamed- Ben Younès, *Al-Fatâwa at-Tounissiyya fi-l-Qarn ar-Rabi Ashar Higri*, Thèse de Doctorat d'Etat. Tunis. Faculté de Théologie, 1986, Voir texte de la fatwa: p.501-502 et argumentaire. pp. 511-528.

Vouloir faire plus que le Prophète revient à légiférer après lui et prétendre lui être supérieur. Ben Badis refuse l'interprétation faite par Ben Achour de l'usage du terme « karaha » chez Malik. Pour lui, l'Imam entendait bien signifier le blâmable-interdit (karaht tahrim) et non le makrouh selon l'usage des fouqahas. Dans ce cas l'innovation est signe de déperdition (dhalâla) et mérite d'être changée conformément à l'échelle stipulée par la sharia. Autrement dit, si un musulman est en mesure d'user de moyens physiques pour la combattre, il n'a pas le droit d'en rester au degré inférieur, celui du blâme oral. Prétendre le contraire revient à encourager la corruption (fasad)²⁶.

Au-delà de l'aspect canonique de cette confrontation, c'est sa dimension sociologique qui nous intéresse en premier lieu. Sur ce plan, la position occupée par les deux protagonistes dans le champ religieux revêt une importance capitale. Ben Achour, avons-nous remarqué, était à la tête d'un corps officiel gérant le sacré tel qu'il est vécu par la majorité de la population tout en veillant à ce qu'il ne s'écarte pas trop de l'orthodoxie. Son réformisme et celui de ses pairs ne pouvait aller jusqu'à l'affrontement avec sa base sociale. En revanche Ben Badis a créé avec ses collègues un corps parallèle à l'institution officielle, une organisation qui a édifié sa légitimité en édifiant les masses musulmanes sur la religion débarrassée de tous les ajouts et en cherchant à rompre les liens qui les attachaient au système confrérique. Différence de taille qui est à l'origine d'attitudes opposées. En effet dans cette affaire, Ben Achour refuse de voir dans la fidélité à la Sunna du Prophète un critère de séparation entre l'islam et la déperdition : les bidas ne se ressemblent pas et la bida dans le cas d'espèce ne relève pas de l'Interdit. Le faqih est donc appelé à une attitude souple et tolérante, c'est-à-dire à laisser une marge de liberté aux gens et chercher une issue sharaïque à leurs us et coutumes. Ben Badis, au contraire, perçoit dans la récitation du Coran sur les morts un élément d'un système religieux auquel la raison salafite dénie toute légitimité, surtout qu'il est à la base de l'instrumentalisation de la religion à des fins utilitaires. Cette conviction le pousse vers une attitude intransigeante : le rôle du faqih n'est pas d'adapter les normes sharaïques aux croyances et aux habitudes des gens, mais plutôt d'appeler à leur stricte observance, et, le cas échéant, les imposer par la contrainte. La bataille pour un islam purifié et la conquête de la domination religieuse légitime ne faisaient qu'un.

²⁶ « *Athâr al-Imam A .b.Badis* », Op.cit, T3, pp. 273-302.