

Le Soufisme Algérien au XVII^e Siècle Entre la Sharī'a et la Haqīqa

Kamel Filali*

Algerian Sufism in the Seventeenth Century: Between *Sharī'a* and *Haqīqa*

The aim of this paper is to show that the seventeenth century Algerian 'ulamas' assumed an almost unanimity between sharī'a and haqīqa. These two, in fact, have been the most difficult aspects of Islam to reconcile since the establishment of the law schools in the Islamic East including the Abbasid era. The seventeenth century, in particular, was unanimously regarded as the century of crisis regarding the relation between mysticism and Islam by the Orientalists, among whom were specialists such as Robert Brunschvicg, Louis Massignon and Jacques Berque. The author of this paper, however, claims that the seventeenth century was, in fact, far from the conflict occurring between Sufism and Sunni Islam, which began in the third century of the Hijra and reached its apogee in the tenth century of the Hijra (16th C.). In Muslim Occident (al-Maghrib al-Islamī), namely in areas such as Constantine, Tlemcen and Buna (high places of Mālikī Islam), sufis and 'ulemas have often happened to be on good terms. In those places one could alter their religious habits or change them totally. Sometimes people would even embrace the khirqā (cardigan) of a Sufi and 'abāa (tunic) of a faqih at once. Thus, Sufism in its quest for divine truth (haqīqa) and Sharī'a in its quest for fairness and justice went well together in seventeenth century North Africa.

Key words: Algeria, Sufism, 'ulama, sharī'a, al-haqīqa.

L'idée générale de cette publication se constitue essentiellement autour de la concomitance presque totale entre la sharī'a et la haqīqa, parmi les rangs des 'ulamā'/s algériens, au XVII^e siècle, qui furent à l'origine deux aspects difficilement réconciliables, depuis la constitution des écoles juridiques en Orient notamment à l'époque abbaside.

En effet, le soufisme dans sa quête de la Vérité divine (al-haqīqa) et l'Orthodoxie (al-sharī'a) dans sa quête de l'équité et de la justice font bon ménage au Maghreb du XVII^e. Ce siècle fut considéré à l'unanimité, par tous les

* Prof., Directeur de Recherche au Labo. de Recherche Socio-historiques et Mouvements Migratoires (al-Rihla wa Hijra), Université de Constantine.

spécialistes: islamologues, arabisants et orientalistes, tels Robert Brunschvig, Louis Massignon et Jacques Berque, entre autres, comme le siècle de la crise de la mystique et de l'ankylose de l'islam d'une manière générale. Pourtant on est loin de la rupture provoquée, en Orient musulman, entre le soufisme et l'orthodoxie depuis le III^e siècle de l'hégire et qui atteint son apogée au X^e siècle de l'hégire (XVI^e). En Occident musulman, en l'occurrence à Constantine, à Tlemcen et Būna (hauts lieux de l'islam malékite), *sūfi* et *‘ālim* se confondent souvent. L'un peut troquer son habit religieux avec l'autre ou le changer. Il arrive aussi qu'un seul personnage endosse la *khir'qa* (bure) de saint-*sūfi* et la *‘abāa* (tunique) de *faqīh*. ‘Abdu-al-karīm al-Faggūn (988/1580-1073/1662) *shaykh al-islam* (doyen de l'islam) à Constantine, grammairien, *khatīb* (prédicateur), *qādī al-jamā’a* (doyen des juges), figure emblématique du *fiqh* était, en même temps, *sūfi* se réclamait d'un rigorisme ardent et s'affichait comme un détracteur de la mystique thaumaturge qu'il considérait comme laxiste à propos du *halāl* et du *harām*.¹

En réalité, l'amour Divin² recherché par les uns ne portera pas ombrage à la justice terrestre et eschatologique tant espérée par les autres. Le *fiqh* et le *taṣawwuf* étaient pratiqués avec la même passion. De ce fait les *majālis al-fuqahā’* (cercles juristes) et les *majālis al-‘ulamā’* (cercles des savants) se confondirent souvent avec les cercles des *sūfi*.

La voie des syncrétistes

Et c'est alors que les *qādī* (juge appliquant la *sharī‘a*) et *‘ālim* (docteurs en théologie), voire parfois toute une lignée d'une école juridique se constituaient autour d'une voie mystique ; la plus favorite parmi les *ulēmas* à cette époque fut la *Zarruqiya*.³ Cette *tarīqa* dérivée de la *shadhūliya*, était en vogue parmi l'élite savante maghrébine. Ah'mad al-Zarrūq (846h-899/1442-1498), dans son guide qu'il intitula «*‘uddat al-murīd al-Sādiq* (le manuel du néophyte sincère)»,⁴ conçut comme garde-fou pour éviter au soufisme exhalé par sa *tarīqa* (confrérie) les déformations et les atteintes à la rigueur du sufisme pur. L'idée principale de cet abrégé tourne autour de la *Bid'a* (innovation) qu'il considère comme la cause principale du mal qui commence à

1 Abd al-Karīm al-Fakkūn, *Manshūr al-hidāyah fī kashf hāl man iddaā al-wilāyah*, Beyrouth: Dar al-gharb al-Islāmī, 1987.

2 *Al-hubb* pour certains *al-‘ishq* pour d'autre.

3 Sheikh Zarrūq dit dans *Qawā'id al-Tasawwuf*: « Le soufisme a été défini, analysé et interprété de plus de deux mille manières, ayant toutes pour dénominateur commun le cheminement sincère vers Dieu, le reste étant des facettes de ce fondement ».

4 Ah'mad al-Zarrūq, *‘Uddat al-murīd al-Sādiq*, publié par al-Sādiq Abd al-Rahman al-Gharyāni, Beyrouth : Dār Ibn Hazm, 2006, p. 361.

infecter le taṣawwuf depuis XV^e siècle. C'est cette pureté recherchée qui attirera les éminents savants juridiques. Le 'Ālim et ṣūfī, 'Abdu-al-karīm al-Faggūn, le grand-père, fondateur de l'école constantinoise du fiqh malikite, adhéra à la Zarrūqiya ; son petit fils, homonyme, 'Abd-al-karīm al-Faggūn (988/ 1580-1073/1662) (savant des savants) était, lui aussi, affilié à la Zarrūqiya. Initié par son père, Muhammad al-Faggūn, il adhère à cette silsila (chaîne initiatique) ainsi que tous ses condisciples, élèves de 'Umar al-Wāzan (mort en 965h/1558), un faqih grammairien qui fut beaucoup plus versé dans l'ésotérisme, «Un océan de science dont personne n'oserait s'aventurer» (Bahr lā yujāra' fī al-^ulūm العلم بحر لا يجارء في) notait le « Manshūr al- hidāya» (le traité de la foi)⁵. C'est son ami Ahmed al-Awrāsī, dit-on, qui l'habilla de la khir'qa, étant lui-même initié par al-Tāhar b. Ziyān.⁶ Son élève grammairien et néophyte, l'algérois, 'Īsā al-Tha'ālibī (1080/1680), « le maître des deux Orients et des deux Occidents »⁷ évoquant sa double qualité de 'Alim al-dāhir et 'alim al-bātin (soufi) disait de lui que: « Dieu L'a doté de science et de pratique et L'embellit par le zuh'd et l'austérité».⁸

A propos de ce phénomène d'adjonction entre l'ésotérisme et l'exotérisme, Muhammad b. Hussayn al-Rifā'ī (mort en 1338h), note que «l'ésotérisme et l'ésotérisme de l'exotérisme, il est sa perle pure».⁹

'Abd-al-karīm al-Faggūn n'avait aucun contact avec la mystique orientale qu'il considérait moins rigoriste voire timorée dans les affaires du halāl et du harām et lui endossa la responsabilité d'avoir rabaisé le soufisme au niveau de pratiques folkloriques de Samā' qu'il qualifiait d'innovatrice et de charlatanesque. Il se blasa contre certaines pratiques soufies, telles la hadra et les protocoles de l'initiation par la délivrance de la 'ijāzah dont il contesta la fiabilité dans ce domaine aussi spiritualiste que le taṣawwuf. Lorsqu'il initia le fameux voyageur de Sijilmasa, le marocain, al-'Ayāshī et l'habilla de la khir'qa, il refusa de lui remettre une ijāza écrite et suffit de lui évoquer un célèbre hadith de l'imām al-Shādhulī: «Tu as ce que nous avons comme service, et la clémence et sur toi comme elle est sur nous».¹⁰ Al-'Ayāshī disait que: «ce mot me satisfait de crainte que je le gêlasse surtout qu'il est un

5 *Manshūr*, p. 35-37.

6 al-Ayyāshī, *al-Rihla*, II, 206.

7 'Īsā al-Tha'ālibī, *Kanz al-ruwwāt*, p. 300 ; Abū al-Qāsim Sa'dallah, *Shaykh al-Islam Abd al-Karīm al-Fekkūn rāyyat al-Salafiyyah* (Beyrouth: Dār al-gharb al-Īslāmī, 1986), p. 113.

8 'Īsā al-Tha'ālibī, *Kanz al-ruwwāt*, m.s., p. 300.

9 Muhammad Ben Husayn al-Rifā'ī, *Qalā'id al zabarjad alā hukm Mawlānā al-ghavth*, Beyrouth: Dār al-Kutub al-ilmiyya, 1971.

10 al-Fakkūn, *Manshūr*, p. 42.

homme d'état mystique (rajul hāl)». ¹¹ A cette ambivalence s'associa, aussi, le fameux historien et voyageur le Tlemcenien Abū al-'Abbās al-Maqqarī (mort en 1041h/1632) et 'Alī al-Ajhūrī (mort en 1066h/1656), une sommité du fiqh malikite à al-Azhar. Le Saharien Sīdī Abdu-al-Qādar dit Abū Smāha, l'aïeul des Ūlād al-Shaykh était zarrūqī de voie mystique avant que son fils sīdī al-Shaykh ne créa, lui-même, la shaykhīya au XVII^e siècle.

Un syncrétisme qui se confond dans les lieux et les personnes,

L'ambivalence canonique se reconnaît aussi bien dans les personnages que dans les lieux et les institutions religieuses. La mixité des lieux de culte Zaouïa, Masjid (mosquée), Djami' (Mosquée/École) et Madrasa (Écoles juridiques) était une chose très courante dans l'Algérie du XVII^e siècle. Ghris, Mascara, Tlemcen, Miliana, Alger, Bejaia Constantine et Būna étaient les plaques tournantes du fiqh maghrébin où se tissaient réseaux de faqīh et s'empilaient les tabāqāt (classification) des oulémas et les silsila (chaines initiatiques) de sūfī.

A l'Est, Constantine, lieu de transit entre l'Atlas et le Sahara, l'Orient et l'Occident, et Bône (Būna, à la frontière tunisienne) lieu de halte de toute sorte de rihla (vers l'Orient), favorisaient ce phénomène de concomitance et de cohabitation de la loi canonique et de la connaissance mystique. La plus ancienne mosquée fondée par Abd al-Malik b. Marwan b. Ali al-Kittānī al-Ishbīlī (mort en 1111) ¹² symbolisait ce fait de jumelage. Elle fut institut de fiqh et un des cercles sūfī les plus exaltés dans la Régence d'Alger. Ahmad al-Būnī (1653-1726) était le personnage qui marqua le plus cette École adjoignant shari'a et haqīqa depuis son aïeul, Abu al-'Abbas Ahmad b. Ali al-Būnī, le fameux auteur de « shams al-ma'ārīf شمس المعارف » (le soleil des connaissances), un ouvrage sur la 'irāfa (la connaissance mystique) le plus édité dans l'histoire de l'Algérie ¹³ et le plus utilisé dans le shr et le tanjim (la sorcellerie et la voyance populaire). Dans sa « Durra al-masūna fī 'ulamā wa awliya' Būnah الدرّة المصونة في علماء و أوليا بونة » (la perle précieuse dans la connaissance des savants et hommes pieux de Būna), Ahmad al-Būnī ¹⁴ certifie que la plupart des 'ulémas, à Bilād al-'Annāb (Annaba: Būna), étaient des hommes pieux et étaient objets de vénération populaire tel le cas du patron de la ville le qotb sīdī Brahīm et Ibn Fadhlin auteur de « Histoire des ulémas de Būnah تاريخ علماء بونة », il enseignait le fiqh malikī et organisait des cercles

11 al-Ayyāshī, *al-Rihla*, II, 390.

12 Babes Leila, *L'intérieur de l'Algérie*, Edition al- Burāq, Beyrouth, 2000, p. 90.

13 L'ouvrage en est à sa 12^{ème} édition, nous disposons de la 4^{ème} édition.

14 Muḥammad al-Ḥafnāwī, *Ta'rif al-khalaf bi rijāl al-salaf* (Damas: Muassasat al-risāla, 1958), II, 532.

mystiques. Abd-al-Karim al-Fakkūn détracteur de Sāsī al-Būni pour ses pratiques thaumaturges, considère, son petit fils, Ahmad al-Būni comme maître incontesté de 'ilm al-dāhir et 'ilm al-bātin. C'est apparemment de son époque que date la renommée de Būna (Annaba) dans le fiqh malikī.

La haqīqa et la sharī'a se confondaient comme se confond le 'ilm (la science) et les karāmāt (prodiges). Quand certains détracteurs de ce panachage, considérant comme affaiblissant l'âme de fiqh, attaquent Ahmad al-Būni pour sa pratique du smā' et ses allures mystiques thaumaturges, il réplique « La conviction est sainteté et la critique est crime ». Ahmad al-Būni voulant emboîter le pas à l'auteur de « Manshūr al-hidāya », 'Abd-al-Karīm al-Faggūn, classait les saints/ savants en « orthodoxes et hétérodoxes » alors que lui-même était sujet de critique et taxé de mubtadi' (hérétique).¹⁵ Plus récemment Abū al-Qasim Sa'dallah commentant une fatwā sur la hadāna (adoption), (Tārīkh al-Jazā'ir al-thaqāfi, I, 419) ne pouvant cacher son parti pris contre Ahmad al-Būni en l'accusant d'être imprégné du rite hanafite et de l'esprit hérétique ; il écrit que ceci « est la preuve que l'esprit d'idjtiḥād et de liberté rationnelle était encore vivant, même chez les semblables de al-Būni qui ont allié le fiqh au soufisme ». « Serait-ce alors son tasawwuf qui a entaché la réputation d'Ahmad al-Būni ? », s'exclama Leila Babès.¹⁶

Hérétique aux yeux de certains, orthodoxe au regard des autres, Ahmad al-Būni défendra son statut de 'ālim et de 'arif et celui de ses aïeux, notamment de son arrière grand père Ali al-Būni, de son grand père, Sāsī, et même de son propre fils et son condisciple qui l'initia après lui avoir octroyé la idjāza, qu'il transmet, à son tour à Husayn al-Wartilāni.¹⁷ Ce faqīh kabyle croyait aux karāmāt et disait que lui-même était imbu de l'esprit saint. Ceci ne l'empêcha pas de marquer son temps par un livre sur l'Histoire.

«L'école constantinoise des Al-Faggūn », haut lieu de jurisprudence, qualifiée de Dār al-Sharī'a (une Maison de loi canonique) spécialisée dans le fiqh malikite et le nah'w, était, comme nous l'avons dit, d'une manière catégorique impliquée dans le zuḥ'd, et ses membres pratiquaient la khul'wa (la retraite mystique), sans pour autant dénier à leurs nombreuses tâches: spirituelles, canoniques et intellectuelles et parfois même politiques. A la mort de son père, Muhammed (1045h/1635) auteur des «Nawāzal», 'Abd al-Karīm

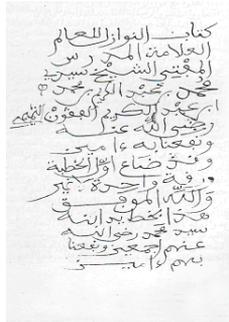
15 Il eut plus de cent ouvrages entre *shūrūh*, *mukhtasarāt*, *tafāsīr* et *manāqib*. Lors de la colonisation, en 1832, les Būni émigrent à Bizerte (Tunis) et emportent avec eux la bibliothèque de la famille. Beaucoup de ses ouvrages furent introuvables.

16 Babès, *L'intérieur*, p. 96.

17 Muḥammad al-Ḥafnāwī, *Ta'rif al-khalaf bī rijāl al-salaf* (Damas: Muassasat al-risāla, 1958), I, 141.

al-Faggūn hérita officiellement de toutes les fonctions nobles de la ville de Constantine, que sa famille occupait déjà depuis trois générations, à savoir le sacerdoce, les fonctions tribunitiennes de khatīb, la gestion des habūs de la Grande Mosquée en plus de sa qualité de maître de la Zarruqiya à Constantine et de Emir rakb al-Hajj (la caravane de la Mecque).

C'est plutôt la synthèse de la shari'a et la haqīqa qu'il consentit, au point que certains de ses disciples confondaient les temps où il fut ceci ou cela.



Comment donc expliquer une telle ambivalence et cet esprit de duplicité presque généralisé au point de devenir une tradition parmi les lettrés maghrébins, un esprit de syncrétisme de la haqīqa mystique et de la shari'a canonique qui marqua la religiosité de cette époque?

Contrairement à Tlemcen, Mazouna, Ghris et Mascara, Alger Constantine et Būna étaient moins acquises au charifisme marqué par la baraka héritée de la généalogie prophétique, elles étaient plutôt imprégnées par le mouvement hilalien qui fut au départ un phénomène bédouin.¹⁸ Mais ceci ne les empêcha pas de devenir des centres de fiqh au XVII^e et XVIII^e siècle, et du réformisme musulman au XIX^e siècle.

A Ghris, l'autre bout de l'Algérie submergé par le mouvement chérifien depuis le XIV^e siècle, où savoir, sainteté et prestige ancestral vont de paire, l'amalgame est presque de taille. Rammāsī, imbu de la théologie ghazalienne, résolument faqīh, adhère à la synthèse.¹⁹ Il n'hésita pas à endosser aussi la khir'qa et organise des hadra. A la fin de son cycle, à Mazouna, l'autre pays des chorfas, son maître, un certain sīdī Hannī, les autorisa, lui et ses disciples, après leur avoir délivré les idjāza, de rentrer chez eux dans la province de Mostaganem. A Rammāsī, il conseilla al-madhhab (le rite) c'est-à-dire le

18 Kamel Filali, *L'Algérie mystique des marabouts fondateurs aux khouans insurgés* (Paris: Publisud, 2002).

19 Houari Touati, *Entre Dieu et les hommes* (Paris: Éditions de l'École de hautes études en sciences sociales, 1994), p. 54.

fiqh malikite, au shaykh Omar b. Dhib, il prescrit la wilāya (la sainteté: le soufisme), à Shaykh al-'Arbī le bendīr (le tambour) sous entendant le maraboutisme. Se félicitant de cette reconnaissance en sciences juridiques, dès son retour à son bourg, Rammāsa (Mostaghanem), al-Rammāsī institua son cercle mystique et s'initia à la Shadhūliya par un certain Sīdī Muhammad al-Sahrawī.

Pourquoi donc cette ambivalence? Rammāsī, ce juriste de renom, qui, entre la shari'a et la haqīqa opta pour leur synthèse, explique ce choix qu': «on ne peut avoir accès à la haqīqa sans avoir une solide connaissance de la ma'rifa, car la shari'a est la science la plus cohérente par son argumentation (al-hujja), la plus claire par sa méthode et la plus noble par ses conclusions. C'est elle qui facilite l'accès à la compréhension de Dieu et de Ses Attributions, Dhāt al-Haqq wa sifātuhu». ²⁰ C'est dans cet esprit de duplicité qu'il considère que « Le fiqh pour lui est divin, parce qu'il consacre la haqīqa sur terre. C'est grâce à lui qu'on peut établir les règles de la shari'a pour distinguer le bien du mal et le licite de l'illicite. Défendre la vérité al-haqq, pour lui, c'est manifester la duplicité » (al-fiqh haqqun insānī yukarrisu al-haqīqa al-rabbāniya 'alā al-Ard الحقیقة الربانية على الأرض «). Se réclamant de l'ésotérisme orthodoxe, Rammāsī comme beaucoup de ses paires vivait en parfaite harmonie son ambivalence religieuse. De ce fait, il se souleva contre les pratiques innovatrices de certains saints de Ghris telle l'initiation des femmes par des hommes, pratique très courante en Oranais à cette époque notamment chez les Béni Zeroual. Comme la plupart des faqīh de son temps, Rammāsī restera un mystique sobre et discret. Quand certains néophytes le sollicitèrent pour intégrer sa chaîne initiatique, il répondit souvent qu'il n'est pas en mesure d'habiller la khir'qa²¹ à quiconque. Dans les Manāqib (biographies de saints) telles les « awliyā' de Ghris », nous pouvons constater que les grands lignages religieux concentrent la synthèse de l'ésotérisme, de l'orthodoxie et du charifisme affairant à la noblesse religieuse, pour associer la Baraka, qui est innée chez les chur'fa (de la généalogie mohammadienne (ص)) et la karama propre aux saints wālīs. Ce genre de synthèse est fréquent surtout chez les fuqahā de Ghris

A Tlemcen, Sa'id b. Ahmad al-Tilamsānī (928-1011h/1520-1603), Doyen de la Mosquée cathédrale (al-djāmi' al-'Adham), monopolisa les fonctions juridiques et canoniques durant des lustres (plus de 45 ans). Il fut guide sacerdotal (imām) et porta la bure mystique (la khirqa) de la main de hajjī

20 Mustafā al-Rammāsī, *Kifāyat al-murīd alā sharhi aqā'id al-tawhīd*, m.s. Rabat n° 2499, f. 1; voir Touati, *Entre Dieu*, p. 5.

21 Ḥafnāwī, *Ta'rīf al-khalaf*, II, p. 541.

Wahrānī (?).²² Il fut l'ennemi juré de la mystique populiste qu'il qualifie «de mystique de tambour». L'autre Ahmad b. 'Isā al-Warnīdī (mort en 1610), de la tribu hilalienne de Beni Warnid, située au sud de Tlemcen, était réputé d'homme des deux sciences: ésotériques et exotériques. Il fut le maître de l'hagiographe Ibn Maryam le fameux auteur de *al-Bustān fi awliyā' Tilamsān* البستان في أوليا تلمسلن (Biographie des saints de Tlemsen).

Pas de soufisme sans la connaissance du fiqh

Le XVII^e siècle fut aussi caractérisé par les voyages d'initiation et de quêtes de voix mystiques notamment vers l'Orient, nous pouvons le considérer comme l'époque de la préformation des ordres notamment algériens, à savoir: la Rahmāniya, la Tijāniya et la Hansāliya. La fameuse voie mystique maghrébine pionnière, la Shadhuliya, et sa dérivée la zarrūqiya fut fondée par Sīdī al-Zarrūq al-Fāsī. Sa devise est « pas de soufisme sans le respect du Droit لا تصوف بدون احترام الشريعة », en faisant en quelques sortes de la shari'a les gardes fous de la haqīqa, cette tariqa par excellence intellectualiste, aux allures de la « franc-maçonnerie » musulmane, draine tous les milieux de savants orthodoxes, et règne, alors, en chef sur les terres maghrébines en dépassant de loin la plus ancienne voie de l'islam,²³ la Qādiriya, de Sīdī 'Abdu-al-Qādir al-Jilānī. Déjà au départ, al-Hasan al Shadhūlī encourage ses adeptes pour la duplicité et une meilleure connaissance du fiqh. Sa'id Qaddura (mort en 1066/1656), le maître du fiqh malikite et mufti d'Alger, qualifié en son temps de shaykh al-mashayikh, s'affilie à la Zarruqiya en (1013h/1604), de même ses néophytes 'Abd-al-karim al-Faggūn, 'Isā al-Tha'ālibī, Ahmad al-Maqarrī (mort en 1080/1669) et Yahya Shāwī et son élève Ahmad al-Būni, comme nous l'avons vu. Tous formaient une classification (tabaqah) de 'Ālim/Ārif, voire de réseau social de fiqh malikite qui eut ses pendants au-delà de l'Orient et de l'Occident musulman pour imprégner le Hedjaz. Évoquant son initiation à Médine par 'Isā al-Tha'ālibī, lors de son deuxième voyage (1069h/1659), Abū Sālam al-'Ayyāshī, note: «Notre shaykh Sīdī 'Isā al-Tha'ālibī, c'est de lui que j'ai reçu le dhikr (le wird: l'invocation); il me serra la main, me donna un chapelet, trois dattes et de l'eau, m'habilla la khirqa et m'octroya la ijāza (le diplôme d'initiation)».²⁴

22 Abd al-Mun'im al-Qāsimī, *Ālām al-tasawwuf*, Bu Saāde: Dār al-Khalil al-Qāsimī, 1427/2007, p. 90.

23 Sur l'importance de la *Zarruqiya* dans le Maghreb, v. Abū Mahalla, *al-salsabil fi qasd al-sabil*, m.s., Rabat, K. 192, ff, 40/42.

24 Abū Sālam al-Ayyāshī, *Iqtifā' al-athar ba'da dhahābi ahl al-athar*, publié par Nafisah Dhahābī (Rabat : Jāmiat Muhammad al-Khāmis, 1996), p.150.

Le mouvement soufi, hiérarchisé en voies mystiques, les turūq, tendait à orienter, pour le moins qu'on puisse dire, le comportement de ses adeptes dans des voies très différentes de fiqh. Ainsi, lors de la brûlante polémique qui opposa Sīdī Būsmāha au marocain Abū-Mahalla, Sa'id Qaddura n'empêche pas à rejoindre le camp des traditionalistes «ahlu al-salaf (les salafistes = anciens)» malgré que les deux algériens étaient affiliés à la Zarruqīya.

Vulnérabilité des 'ulamā' et adjonction de statuts religieux

La vulnérabilité des 'ulamā' et des muftī vis-à-vis du pouvoir turco-ottoman (installé à Alger depuis 1519) et le besoin de protection sont apparemment la cause politique qui poussèrent certains à se renforcer par des titres canoniques et eschatologiques en s'endossant souvent les qualités de ṣūfī ou wālī (ami de Dieu)²⁵ en plus de leurs statuts de faqīh et de muftī.

Il est remarquable que tous les muftī, qu'ils appartiennent à un pouvoir ottoman, à Tunis, à Constantine, à Alger ou à Tlemcen, ou au règne des 'Alāwites, à Fès, à Marrakech ou à Rabat associent à leur statut de faqīh, d'imām ou de khatīb, à la mosquée, une tendance mystique récurrente et protectrice.

A la même époque, au Maroc, la mystique à tendance shadhūlīt joua un rôle capital dans l'apaisement des tensions internes entre les faqīh de Fès²⁶. Comme l'a bien constaté J. Berque²⁷ dans le deuxième tiers du XVII^e siècle, les Dilāites (de la Zāwiya Dilā'iya) maîtrisaient, sous le générique de l'orthodoxie, cette polyvalence, puisque selon lui, la même famille associait les rôles religieux, économiques et administratifs. Al-Iyūsī, né en 1631 à Fezzaz, dans le moyen Atlas, après avoir fréquenté l'école de Fes, fit sa quête de la haqīqa du Sous à Tafilelt à Tamaggrut, avant de se fixer à Dilā'. A Fès, al-Iyūsī fait l'objet d'égarde flatteurs de la part de Moulay al-Rachid et affronte 'Abd-al-Rahmān al-fāsī, un détracteur récurrent du sultan.

Le fiqh, d'autre part, aussi mobilisateur qu'il paraisse, est loin de recouvrir, à lui seul, tous les champs de l'activité socio-humaine de la cité maghrébine et encore moins, quand il s'agit des rapports de forces et des affaires spiritualistes transcendantes relevant des intercessions « entre les hommes et Dieu », titre de l'ouvrage de Houari Touati.²⁸ C'est là que réside, apparemment, la cause, la vraie cause de cette tendance du syncrétisme

25 Touati, *Entre Dieu*, p. 121.

26 Jaques Berque, *Ulamas fondateur insurgés* (Paris : Sindbad, 1982), p. 241.

27 Ibid, p. 242.

28 R. Brunschvig, *Études d'islamologie* (Paris : G.-P. Maisonneuve et Larose, 1976), p. 10.

canonico-mystique. A ceci s'ajoute la popularisation de la mystique et des grandes voies soufies, telle la Qâdiriya, et la « maraboutisation » du soufisme mêlé au charifisme.²⁹

Özet

XVII. Yüzyılda Şeriat ve Hakikat Arasında Cezayir Sûfilîği

Bu makale, XVII. yüzyıl Cezayir âlimleri tarafından şeriat ve hakikat arasında neredeyse tam bir uzlaşî kurulduğunu gösterme amacını taşımaktadır. Şeriat ve hakikat, Abbâsî dönemini de içerecek şekilde Doğu İslâm dünyasındaki fıkıh okullarının kuruluşundan bu yana İslâm'ın uzlaştırılması güç iki ana veçhesi olagelmiştir. Bilhassa XVII. yüzyıl, aralarında Robert Brunschvicg, Louis Massignon ve Jacques Berque gibi müştâriklerin bulunduğu uzmanların görüş birliğiyle tasavvuf ve İslâm arasındaki kaynaşmanın kriz yüzyılı olarak görülmüştür. Oysa bu yüzyıl, Doğu İslâm dünyasında h. üçüncü yüzyılda başlayıp h. onuncu yüzyılda zirvesine ulaşan Sûfilik ve Sünnilik arasındaki gerilimden uzaktır. Konstantin, Tılimsen ve Bune gibi Mâlikîliğin hakim olduğu Batı İslâm dünyasında sûfiler ve ulemâ çoğunlukla uzlaşî içinde olmuştur. Bu bölgelerde bir kimse dinî tutumunu bir diğeriyle takas edebilmiş veya tamamıyla değiştirebilmiştir. Bazen aynı kişi, sûfinin hırkasını ve fakihin abasını benimseyebilmiştir. Böylece sûfilik ilâhî hakikat arayışında, şeriat ise adalet arayışında XVII. yüzyıl Kuzey Afrika'sında el ele vermiştir.

Anahtar kelimeler: Cezayir, sûfilik, ulema, şeriat, hakikat.

29 Filali, *L'Algérie mystique*.