



Bettina Dennerlein.- *Religion als Reform. Iṣlāḥ und Gesellschaft in Marokko, 1830-1912* (Berlin: Klaus Schwarz, 2018), 276p.

Bettina Dennerlein,- (*La Religion en tant que Réforme. Iṣlāḥ et société au Maroc, 1830-1912* (Berlin: Klaus Schwarz, 2018), 276p.

Par cette récente publication, l’auteure, depuis mars 2009 professeur en *Gender Studies* et islamologie à l’Université de Zurich, donne une nouvelle preuve de sa qualification en tant qu’experte en islamologie et sociologie du Maghreb moderne. L’ouvrage, édité par le prestigieux Centre Leibnitz des Études sur l’Orient moderne (Berlin), s’entend d’abord comme “une contribution à l’étude des traditions réformistes musulmanes au Maroc.” On peut le voir alors en étroite relation avec l’un des thèmes majeurs de recherche de Bettina Dennerlein: “État et religion au Maroc depuis le XIX^{ème} siècle.”

La rétrospective XIX^{ème}iste de l’ouvrage se fonde toutefois sur une constatation d’actualité: Le Maroc, tout en étant “la plus vieille monarchie” dans le monde arabomusulman, se présente à l’auteure tout à la fois comme étant, “depuis plus de deux décennies, un modèle réussi de politique de réformes dans la région.” Cet état de fait est dès lors mis en relation avec le thème, inhérent à l’étude de la monarchie marocaine, de “la politique de (Re)Traditionalisation,” abordé par la recherche qui s’y rapporte dans son étendue “au moins jusque dans l’époque coloniale.” Cette même recherche, constate l’auteure, a cependant négligé l’analyse systématique de la question: “à quelle tradition, historiquement institutionnalisée, la politique de (Re) Traditionalisation se rattachait et faisait écho, et de quelle manière elle en effectuait la ré-organisation?” C’est là l’une des lacunes à laquelle la présente étude se propose de remédier. Le concept de *Réforme*, d’*iṣlāḥ*, utilisé se réfère essentiellement au contexte historique marocain, en qualité de “figure du discours (*Diskursfigur*) religio-juridique dans une *moral polity* globale.” Il s’agit dès lors pour l’auteure avant tout “d’avoir accès, sur la base de sources primaires et dans une approche historisante, aux modes de fonctionnement de l’*iṣlāḥ* en tant que “*figure du discours*,” et de mettre en exergue les différentes interprétations et articulations de l’objectif *iṣlāḥ*, “allant de l’initiation dogmatique et rituelle, à l’appel au maintien de l’ordre publique, y compris par l’usage de la force.”

Aux travaux de recherche sur le thème en général, Dennerlein reproche le manque d’approfondissement et d’historicité dans le recours au concept ‘Réforme.’ Et tout en relevant par contraste l’approche de Susan Miller, qui rejette “la thèse de l’échec des réformes” avant le protectorat et constate “une adaptation sélective des nouvelles idées et institutions,” Dennerlein émet le vœu d’une “investigation de tels processus d’adaptation de manière précise et à l’appui des documents-sources (34).”

Elle réitère son intention d'adopter une notion de *Réforme* historiquement fondée et adéquatement mise dans son contexte.

Le traitement du sujet est réparti sur cinq grands chapitres, intitulés (dans une traduction littérale): 1. Le XIX^{ème} siècle marocain. Perspectives historiographiques (31-56); 2. Droit musulman et pouvoir transmis (57-90); 3. *Iṣlāḥ* en tant que prérogative des Sultans. De la discursivité et performance de la légitimation religieuse du pouvoir (91-126); 4. *Iṣlāḥ* dans la culture citadine d'érudition religieuse. Ahmad b. Khalid an-Nāṣirī et Muḥammad b. Ja'far al-Kattāni (127-186); 5. *Iṣlāḥ* dans le Soufisme organisé. *Nāsiriyya* et *Darqāwiyya* (187-234).

Le 1^{er} chapitre remet en question la thèse, encore répandue, faisant de l'établissement du protectorat au Maroc la fin d'une période (du milieu du XIX^{ème} siècle à 1912) de stagnation et de non-réformes, et le début de l'entrée du pays dans le réformisme et son ouverture sur la modernisation. La recherche y afférente est passée succinctement en revue de manière critique. Et s'il est constaté l'émergence, 'entre-temps,' d'une tendance à y mieux scruter les évolutions socio-économiques, politiques et religieuses, et mieux nuancer les analyses, mais sans déboucher, 'jusque-là,' sur "une critique globale du modernisme méthodique et du nationalisme des modèles explicatifs historiques," il est reproché aux "débats actuels de l'historiographie marocaine nationale en faveur d'une révision critique de l'époque du protectorat" de courir le risque d'instituer le XIX^{ème} siècle comme étant le déclencheur, "le point de départ de la politique réformiste coloniale." La constatation que cette historiographie reste majoritairement empreinte de l'hypothèse d'un "blocage de la modernisation" à l'époque précoloniale est mise en rapport –tout en soulignant la complexité des raisons– essentiellement avec "l'héritage scientifique de la colonisation" et le débat qu'elle mène avec (ou plutôt contre) lui depuis les années 1960 (G. Ayache, A. Laroui).

Le 2^{ème} chapitre traite du rôle politique du *fiqh* et de la théologie dans le Maroc précolonial, et s'enquiert de la relation entre ce domaine, compris en tant que "moyen de la communication publique," et le pouvoir souverain transmis. L'auteure réfute le point de vue (de Laroui 'et autres') qui réduit le *fiqh* dans la période étudiée, en sa qualité de "système référentiel," à la question sur son applicabilité. Pour elle, il est à considérer de la perspective de son application concrète dans les débats, les consultations juridiques et autres formes d'échanges entre acteurs politiques (59)." Deux cas historiques de "conflits politiques" sont présentés comme exemples: l'un de 1830, relatif au sondage déclenché par la prise d'Alger, sur l'obligation du musulman au *jihād*; l'autre de 1907/08, concernant la destitution du Sultan au pouvoir sous l'influence des puissances coloniales. Se déclarant d'accord avec D. McAdam et ses coauteurs, Dennerlein voit en ces conflits des "formes structurées d'action politique à travers lesquelles la légitimité d'acteurs et d'intérêts, tout comme les limites du politique, fut négociée et réajustée."

Le 3^{ème} chapitre commence par relever la fonction de la religion en tant qu'"importante ressource de légitimation" pour la royauté, et son rôle dans la formation et le soutien de l'État, dans le présent comme dans le passé, au fil des dynasties. L'accent est mis sur les trois éléments constitutifs récurrents dans la

légitimation du pouvoir dynastique: *Iṣlāḥ*, *jihād* et la réclamation de la descendance du prophète. La référence à la recherche (M. Kably; J. Dakhliā...), en fait dégager les insuffisances, que Dennerlein se propose de combler. Il en va particulièrement de l'élément *iṣlāḥ*, qui, dans ce contexte géo-historique de légitimation du pouvoir, "fut à peine pris en considération," si ce n'est dans une approche plus étique, donc de l'extérieur, qu'émique (94). De nouveau l'auteure se sert de deux exemples concrets pour soumettre à l'analyse critique "l'éventail des interprétations et des applications dans le recours des souverains à l'*iṣlāḥ*, sur la base de textes issus de l'époque concernée (95)." Le premier exemple concerne les épîtres religieuses d'avertissement ou de conseil (*naṣīḥa*), émis au nom du souverain; pour le second, il s'agit de comptes-rendus des expéditions militaires (*ḥarka*) dans les territoires de souveraineté. Dans les deux cas, l'auteure trouve dans les textes "des références explicites à l'*iṣlāḥ*, qui, dans leur globalité, dégagent l'étendue d'éventuelles actualisations, vues de la perspective des souverains (95)." L'auteure relève le peu d'intérêt que la recherche accorde à l'institution de *naṣīḥa*, marginalisée par rapport à la *choura* (104). Les textes étudiés, dont la *risāla* d'al-Ḥasan al-Yūsi au Sultan Mawlāy Ismā'īl, lui permirent de constater des chevauchements et des transitions fluides entre les deux concepts. La consultation des théologiens, sollicitée par le sultan, entraîne la *naṣīḥa* qui, religieusement fondée, se permute en critique du souverain et son admonestation selon les normes religio-juridiques de la *charī'a*, tout en lui assurant la loyauté des auteurs.

Dans le 4^{ème} chapitre, Dennerlein aborde le thème de l'*iṣlāḥ* dans ses manifestations pratiques dans les milieux citadins d'érudition religieuses, dans la période étudiée. L'étude se concentre sur deux cas à tendances opposées, sur deux figures représentatives et le traité majeur de chacun: Aḥmad b. Khālid an-Nāsirī et son *Kitāb al-istiṣā*, et Muḥammad b. Ja'far al-Kittānī et son ouvrage *Salwat al-anfās*. Dennerlein réfute que les différences tendanciennes, relevées par la recherche entre les deux, se confinent tout juste dans la contraposition entre partisans de la modernisation prônée par le régime en place, et opposants traditionalistes. L'analyse perspicace, mettant minutieusement à contribution la biographie de chacun et son œuvre, en relation avec leur époque et ses diverses spécificités, s'applique à démontrer la complexité qui régit la dite différence, et dégage les caractéristiques, ou 'points de cristallisation,' qui confèrent aux autorités religieuses la légitimité sociale et politique pour s'arroger le privilège d'exhorter au *ṣalāḥ* et dénigrer la déviation (*fasād*) et ses risques, à savoir: la généalogie (*sharīf*), l'érudition (déclarée 'déjà en soi une source d'autorité religieuse,' en tant que '*ālim* ou *faqīh*), la dévotion et l'exemplarité morale, susceptibles d'habiliter au statut de Saint: *ṣāliḥ* (160).

Comme le titre l'indique, le 5^{ème} grand chapitre s'enquiert des tendances et manifestations réformistes dans le soufisme marocain de la période déterminée, où l'on décèle des "approches de rénovation," dont notamment une revitalisation du culte du prophète Mohammed, qui entraînait un regain d'intérêt pour la science du *ḥadīth*. Un autre 'élément caractéristique' relevé par l'auteure fut "la consolidation du pouvoir d'organisation des confréries religieuses." Dépasant les constatations voyant dans ces vellités à la revitalisation et la réorientation une "réaction aux tendances à la désagrégation des grands empires pré-modernes et aux processus

de réorganisation politique et sociale qui en résultaient,” l’auteure met en doute qu’il s’agit-là de “phénomènes cohérents,” et opte pour “une lecture plus ouverte qui interprète ces développements comme affiliés aux processus constants de changement et de reconfiguration, inhérents à une tradition de pensée réformiste dans le soufisme (188).” Notant que les études précédentes, passées en revue, avaient négligé de recourir directement aux écrits des soufis pour y détecter leur positionnement politique et religieux, l’auteure s’attèle à “mettre l’accent sur une scrutation de l’intérieur des représentants du soufisme, pour mettre en lumière des significations et des applications en matière d’*iṣlāḥ* y compris dans ce contexte (190).” Le choix tombe sur deux traités polémiques ‘volumineux’ émanant de représentants des deux grandes confréries marocaines, la *Nāṣiriyya* et la *Darqāwiyya*: Muhammed b. Abī Bakr b. Nāsir (*Fahrasat Muḥammad b. Abī Bakr*) et Idrīs b. Alī as-Sanānī (*Nuzhat al-a’yān*). De l’analyse pertinente des deux documents, Dennerlein tire des conclusions sur des similitudes et des différences entre les deux mouvements dans leurs approches socioreligieuses.

La conclusion (235-241) met au point les déductions principales et évalue l’impact des traditions réformistes religieuses étudiées sur ‘la longue durée.’ Il y va aussi de l’acquis ou l’influence de ces traditions sur la pensée réformiste politique des générations marocaines suivantes, dont celle du mouvement national des années 1930-1950, où aux ressources islamiques se greffent les influences d’idéologies européennes. L’analyse des textes référentiels permirent à l’auteure de constater que “nonobstant toute la variabilité de la dite tradition, ils documentent dans l’ensemble une conception fondamentale d’*iṣlāḥ*, dans laquelle l’entretien du ‘soi interne’ était indissolublement lié à l’intégration dans un ordre moral de la communauté, et à la reproduction d’un savoir autorisé et autorisant.” De ce fait, l’*iṣlāḥ* n’était pas encore à même d’être détaché, en tant que ‘concept clé idéologique,’ du contexte normatif et cognitif dominant. Selon l’auteure, le changement dans le sens et la fonction de la ‘figure du discours’ *iṣlāḥ* se révéla dans les débats marocains sur les réformes à partir des années 1930: “Dès lors, *iṣlāḥ* fut détaché de son ancienne forme relationnelle ou interactionnelle, et put ainsi devenir un concept clé pour des projets concurrentiels politico-idéologiques (240).”

L’étude s’arrête sur la question prospective de “l’évolution de la dimension discursive et communicative de l’*iṣlāḥ* au Maroc, dans le contexte de ‘politique musulmane’ d’État national après l’époque coloniale.” L’auteure se déclare optimiste quand au bon épanouissement de ce champ de recherche, vu les prémices observées dans la mise en valeur des sources marocaines et leur exploitation critique, “en dehors de tentatives d’accaparement historiographique nationaliste,” ainsi que “l’ouverture fulgurante et l’évolution continue de l’histoire moderne et contemporaine du Maroc (241).”

Mounir Fendri

Chercheur Germaniste, Tunis