

Historiographie algérienne du XVIII^e siècle : Savoir historique et mode de légitimation politique

Mohammed GHALEM*

Dans cet exposé, j'essaierai - dans un premier temps - d'analyser les causes qui ont incité des «savants» algériens du XVIII^e siècle, à s'intéresser à l'histoire. Je ne m'attarderai pas sur les motifs conjoncturels qui ont fait l'objet d'autres études. J'essaierai surtout de mettre en relation la renaissance de l'historiographie à partir de la deuxième moitié du XVIII^e siècle avec la nécessité pour un Etat en crise de recourir à des lettrés afin qu'ils lui construisent une «idéologie» qui légitime son pouvoir et assure sa continuité.

J'aborderai, ensuite, le contenu de cette «légitimité» en montrant le lien qui existe entre la formation foncièrement théologique des historiens et leur idéologie politique. C'est à partir d'un savoir religieux ambiant qu'ils tentent de justifier le pouvoir ottoman en place depuis le début du XVI^e siècle. Un savoir religieux politisé car adapté aux conditions politiques servira à produire une idéologie politique reposant sur trois fondements : *jihâd*, *'adl* et pouvoir centralisé.

Puis, j'examinerai la conception de l'histoire telle qu'elle se dégage des œuvres historiographiques. Les perspectives antérieures ne sont pas toutes oubliées. Les historiens entendent toujours donner un récit narratif détaillé et chronologique. Même s'ils ne disent rien de neuf par rapport à leurs prédécesseurs ziyânîdes ou hafside, ils proclament que l'histoire a pour but de dire la vérité, et surtout de donner des leçons et des exemples.

I. Culture sacrée, culture profane

Durant les XVI^e et XVII^e siècles, chroniques, annales et autres genres historiographiques sont rares. A part quelques écrits hagiographiques consacrés à des saints connus, il n'existe pas d'œuvres historiques intéressantes. Il est indéniable que la tradition historiographique ziyânîde ou hafside s'est perdue à travers les siècles.

Les savants algériens du XVIII^e siècle ont remarqué ce manque d'intérêt pour l'histoire malgré l'importance des événements qui ont marqué la mise en place du pouvoir ottoman. Muhammad Abû Râs, un érudit de grande valeur, notait : «*Nous vivons des temps où le savoir et ses institutions périssent. L'histoire, la littérature, la généalogie, les chroniques ont disparu. Les savants ne s'intéressent plus à ces genres historiques comme par le passé*»¹. Ibn Muftî, autre lettré connu, soulignait

* Université d'Oran - Chercheur associé au Centre National de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle (Oran).

¹ Abû Râs, M., *'Ajâ'ib al-asfâr ...* manuscrit n° 1633, Bibliothèque Nationale (Alger).

quant à lui, l'absence d'un enseignement de l'histoire dans les grandes mosquées d'Alger, de Tlemcen et de Bougie¹. Nous terminons par le témoignage de H. Al-Warhîlânî qui laissera un récit de voyage : la *Nuzhâ*². «L'histoire - disait-il - n'intéresse personne. Les savants versés dans la théologie la dédaignent. Plus grave, certains érudits la considèrent antinomique à la morale religieuse. Ils la bannissent parce qu'elle s'intéresse aux choses de la vie et détourne les gens de la prière et de la piété».

Tous ces témoignages montrent que les institutions éducatives n'enseignent plus l'histoire et les sciences rationnelles, telles que la philosophie, la médecine, la mathématique... Les programmes des grandes écoles - mosquées et zaouïas - portent sur l'enseignement du Coran, de la tradition et du droit religieux (*fiqh*). Même l'enseignement de la langue arabe est lié aux objectifs de l'enseignement religieux. Ni la littérature, ni la poésie ne figurent dans les cursus scolaires.

En fait depuis la crise du XIV^e siècle, le savoir au Maghreb baigne dans une atmosphère religieuse et mystique. Une analyse des diplômés délivrés par les savants à leurs disciples (*yâzâ*) montre clairement que le contenu des enseignements porte essentiellement sur la lecture des commentaires des œuvres des grands docteurs religieux. Les sciences rationnelles qui s'appuient sur l'observation et l'analyse sont minorées; elles ne provoquent aucun intérêt. En fait, la culture sacrée prend le pas sur la culture profane.

E. Lévi-Provençal et A. Saadallah⁴, qui ont étudié l'historiographie maghrébine à l'époque moderne s'accordent à souligner que les Maghrébins s'intéressent peu à l'histoire. Ils mettent ce fait sur le compte de l'esprit religieux - voire mystique - qui règne sur le monde du savoir au Maghreb. Depuis la fin du XIV^e siècle, l'ankylose culturelle se traduit par un recul des sciences rationnelles au profit des sciences religieuses. Sans ignorer ces causes, Delphin⁵ propose une explication pédagogique. Le savoir religieux - dit-il - dont l'enseignement s'appuie sur la mémorisation et l'oralité, reste prépondérant parce que les disciplines intellectuelles telles que l'histoire ou la géographie ne peuvent pas être enseignées suivant les méthodes mnémotechniques. La mémorisation qui est la pédagogie fondamentale de l'enseignement s'applique à tous les niveaux : primaire, secondaire et supérieur. Elle s'appuie sur deux techniques : la *rimâya* (transmission orale) et le *samâ'* (audition). Les enseignants émérites mémorisaient tout (Coran, *hadîth*, exégèse, grammaire...) et appelaient leurs étudiants à en faire autant. La mémorisation est déterminante pour la culture maghrébine de l'époque.

¹ Tiré de l'ouvrage de Abdelqâder, N., *safahât ...* Alger, 1964.

² Al-Warhîlânî, H., *Nuzhat al-'anzâr...*, manuscrit n° 597, B.N.A. Ce texte a été publié une première fois à Tunis, en 1903, puis une seconde fois à Alger en 1908 par Bencheneb, M., chez Fontana, et une troisième fois à Beyrouth en 1973.

⁴ Provençal, L., *Les Historiens des Chorfas*, Paris, 1927 ; Saadallah, A., *Histoire culturelle de l'Algérie* (en arabe), t. 2, Alger, 1981.

⁵ Delphin, *Bulletin de la Société de Géographie d'Oran*, année 1888.

II. Etat et société : vers l'intégration sociale

On ne saurait réduire l'absence d'une historiographie tout au moins officielle aux seules causes culturelles. Au Maghreb, l'Etat ne s'appuie pas exclusivement sur la force pour imposer son pouvoir à la société. Il recourt souvent à une doctrine religieuse ou laïque pour légitimer son autorité. Le Maroc qui a échappé à la conquête ottomane, a vu naître, à partir du XVI^e siècle, une idéologie - le sharifisme - qui a été sans conteste, l'œuvre des historiens saadiens et alaouites.

En Algérie, les Turcs ont réussi à donner à la partie centrale du Maghreb, une autonomie géopolitique suffisante pour la différencier des pays voisins. Les frontières de l'Est et de l'Ouest ont perdu de leur imprécision de naguère. Celles du Sud demeurent floues (désert) mais sans conséquence pour l'unité territoriale cependant. A cette délimitation géographique, s'ajoute une gravitation économique d'ordre essentiellement fiscal. L'Etat algérien est une entité indépendante et souveraine, répondant aux définitions courantes du droit international. Les conditions classiques (territoire, collectivité humaine, autorité publique, indépendance effective, reconnaissance internationale) sont largement réunies.

Néanmoins, la caste turque au pouvoir compte sur l'*Odjâq* (l'armée) et la course pour affermir son autorité et consolider son emprise sur le pays. Au XVIII^e siècle, la course, source principale des revenus de l'Etat, tarit sensiblement. Le pouvoir se tourne, malgré lui, vers l'intérieur pour inaugurer une politique fiscale excessive. Enclins à une utilisation abusive de la force, les deys allument révoltes sur révoltes. Mais les mouvements les plus violents qui ont failli jeter à bas le régime furent ceux des confréries religieuses : les Darqâwa et les Tijâniyya. Etat et société sont en rupture et une réforme politique semble nécessaire.

Elle se traduit par un processus de déturquisation qui va jouer le rôle de force de cohésion sociale et politique. Les deys finiront par diriger seuls les affaires de la Régence en écartant la milice turque. Le mouvement commence à se dessiner à partir du XVIII^e siècle. La minorité turque marginalisée, le pouvoir opère un rapprochement avec les élites autochtones. A Alger, l'aristocratie citadine détient la judicature, l'administration des biens *hubus* et autres fonctions civiles... Mais le mouvement est prévisible surtout au niveau des provinces. Là, l'administration fait appel à des cadres non turcs. La police est assurée par certaines tribus (Makhzen) sous le contrôle de leurs propres chefs. Les beys - gouverneurs des provinces - s'allient plus volontiers à des familles importantes. Ils favorisent les Kûrûghlî-s - issus des mariages entre turcs et algériennes - pour faire pièce aux Turcs. Ils mènent l'intégration sociale à un point important. La puissance politique des Kûrûghlî-s, arrachée après de longues luttes, est établie dans des villes comme Annaba, Constantine, Blida, Médéa, Mascara, Oran et Tlemcen. Les exemples des beys, Muhammad al-Kabîr et Ahmed Bey laissent penser que ce groupe social représentait l'idéal de l'assimilation des Turcs au milieu algérien.

III. Le savant au service du prince : élaboration de la légitimité politique

C'est seulement au XVIII^e siècle qu'apparaissent des œuvres historiques dont l'objectif est de mémoriser les grands événements, de glorifier les illustres hommes (deys et beys) qui ont marqué de leur empreinte l'histoire de la Régence d'Alger. L'idée directrice qui a présidé à leur élaboration est la défense du régime turc. «J'ai voulu relater soigneusement les hauts faits qui ont marqué le règne d'un prince qui a su réprimer les forces du mal et liquider la dissidence. Il assura l'ordre, défendit les pauvres et veilla à la sécurité des routes et du commerce»⁶.

Toutes ces œuvres, qu'il s'agisse de chroniques dynastiques ou locales, de biographies ou de récits de voyage ont été écrites par des lettrés plus au moins liés au pouvoir en place. Docteurs légistes (*fuqahâ*) et secrétaires au service de l'administration beylicale, vont s'attacher à construire une idéologie politique qui servira à légitimer l'institution étatique ottomane. L'argumentation centrale est puisée dans les principes de la pensée politique de l'Islam classique. Ibn Zarfa - secrétaire du bey Muhammad al-Kabîr - va rédiger un opuscule *al-Iktifâ* où il regroupe des textes juridiques classiques qui serviront - disait-il - «à réfuter les prétentions des confréries religieuses en lutte contre le régime»⁷. Ce texte allait être une référence fondamentale pour les historiens qui l'utiliseront pour combattre la dissidence tribale et maraboutique.

Avant d'analyser le contenu de cette idéologie, il faut rappeler que nos ulémas soutiennent par leurs écrits l'autorité étatique et affirment sa légalité mais ils condamnent les exactions des gouverneurs enclins à utiliser abusivement la force contre leurs administrés et les princes coupables de mauvaise gestion⁸. Ils ne sont pas mus par un désir de promotion sociale, et leurs œuvres, si elles fonctionnent comme discours de légitimité, ne sont pas pour autant une simple défense et illustration des gouvernants. Pour eux, l'Etat turc est légal, la collectivité lui doit obéissance et l'élite doit le soutenir parce qu'il répond à la conception politique de l'Islam. Une conception qui repose sur trois fondements : *jihâd*, *'adl* et pouvoir centralisé.

1. *Jihâd*

Le *jihâd* est un concept polysémique. Lorsqu'on le traduit par guerre sainte sans tenir compte des circonstances réelles, on en transforme le sens que lui donnent les *fuqahâ* algériens du XVIII^e siècle. Dans son acception religieuse, il constitue une obligation de l'Etat et de la communauté des musulmans et semble plutôt lié à l'ordre public et à la paix civile. Il n'y a pas de pratique réelle de l'Islam si l'Etat et la société sont traversés par l'instabilité et l'insécurité. Le

⁶ Ibn Hattâl, *Rihla...*, Le Caire, 1969.

⁷ *Al-iktifâ' fî hukm jawâ' iz al-'umarâ wa al-khulafâ*, in *Recueil des Notes et Mémoires*, Constantine, 1898.

⁸ Ibn Sahnûn dans le *Thaghr* critique le bey Bouchelegham coupable de violence envers ses administrés. Ibn Muslim dans son *Anîs* lie la chute de la Régence d'Alger en 1830 à l'incapacité des derniers deys qui ont gouverné le pays.

jibād est la guerre défensive contre toute atteinte à l'ordre, la justice, et la sécurité. Parce qu'il est un devoir commun, le *jibād* assure la cohésion entre le pouvoir et la collectivité.

Toute autorité est légale - selon les *fuqahâ* - si elle applique et fait appliquer l'obligation du *jibād*. En protégeant les frontières, en luttant contre le désordre et la sédition (*fitna*), l'Etat crée les conditions nécessaires à la vie islamique de la communauté.

Les historiens ont relaté les campagnes militaires contre les révoltes maraboutiques avec force détails parce que celles-ci tendent à réhabiliter l'autorité légale : symbole de l'unité politique de la collectivité. Le savant - comme le politique - cherche toujours à affermir la présence de l'institution étatique et son rayonnement sur toutes les parties du territoire. Les révoltes maraboutiques visent non seulement à déstabiliser l'autorité politique, mais plus grave encore, elles remettent en cause l'unité doctrinale de la communauté des musulmans. Ce qui explique les violentes critiques d'Abû Râs contre la confrérie Darqâwa. Il a laissé une chronique, *Fitnat Darqâwa*, dans la quelle il condamne ses chefs et stigmatise les bouleversements qu'elle a engendrés⁹.

La *fitna* réfère au trouble, au schisme et à l'anarchie. Elle est un dérèglement général qui justifie le pouvoir comme coercition nécessaire. Raconter les révoltes impose de réduire leur image à ce qui justifie juridiquement leur répression et d'occulter leurs causes sociales et politiques.

La notion de *jibād* permet donc de comprendre comment une histoire agitée prend l'aspect d'une histoire valorisante puisqu'elle nous décrit des gouvernants reproduisant la geste prophétique (*maghâzî al-rasûl*) et faisant sortir la communauté de l'épreuve de désordre. Ibn Zarfa commence sa *Rihla qamariyya* consacrée à l'histoire du bey Muhammad al-Kabîr, par la relation de la vie du prophète et de ses expéditions contre les infidèles.

2. *Al-'adl (Justice et honorabilité)*

Dans l'esprit des *fuqahâ*, *al-'adl* est une condition de la *siyâsa shar'îyya* (politique légale). Il ne prend pas le sens de justice sociale puisqu'il signifie surtout le juste milieu dans la gestion des affaires de la collectivité et la préservation de l'équilibre entre les intérêts de l'élite et ceux de la masse. *Al-'adl* constitue un facteur de cohésion sociale et l'élément essentiel à la stabilité de l'Etat. Ibn Sahnûn soutient cette vision lorsqu'il souligne «*al-'adl est l'exercice du pouvoir selon la loi révélée et non selon les passions humaines. Il fait régner la concorde civile qui est une marque de la félicité divine*»¹⁰.

Al-'adl prend aussi un sens éthique puisqu'il signifie l'honorabilité. Le prince doit être clément, tolérant, généreux envers ses sujets. Il doit protéger les hommes de science. Il doit combler de donations les nécessiteux et l'élite

⁹ Abû Râs, *Dar' al-shaqâwa fî fitnat Darqâwa*, manuscrit de la zaouïa de Bethioua (Oran). L'historien Ibn Hattâl fut tué à Fortassa (Oued al-abtal) dans un combat où les insurgés Darqâwa écrasèrent la mahalla turque.

¹⁰ *Al-Taghr...*, *op. cit.*

savante, supprimer les taxes illégales, réprimer les actes illicites (corruptions...). A ces mesures, répond la bonne augure accordée par le ciel : pluies bienfaitrices, prix en baisse, sécurité des routes, tranquillité publique. La force coercitive – seule - ne suffit pas dans la gestion des affaires publiques. Elle doit s'appuyer sur la sagesse. Les ulémas doivent conseiller le prince parce qu'ils détiennent le savoir (religieux surtout) qui légitime l'autorité politique. Ce pouvoir d'admonestation, Ibn Maymûn entend l'utiliser quand il s'adresse au dey Muhammad Bakdâsh :

*Ô monarque, nous souhaitons que tu gouvernes par al-'adl
Il est le moyen qui protège le riche et le pauvre
Je t'adresse mes conseils car conseiller est le propre de l'Islam
Il faut que tu les acceptes puisqu'ils viennent d'un homme de savoir.¹¹*

La fin suprême du pouvoir, c'est l'auto perpétuation, c'est pour cette raison que le prince doit associer les hommes de religion à la politique. Conseiller et adresser des remontrances, quand il le faut, au pouvoir a un support culturel : les gouvernants musulmans sont tenus d'appliquer les directives des oulémas. Aux excès du sultan, le clerc oppose son devoir d'admonestation.

3. Pouvoir centralisé

La solution à la crise politique de la Régence réside, selon nos lettrés, dans la mise en place d'un pouvoir centralisé pour neutraliser les vellétés des forces centrifuges et garantir l'unité politique. Le développement des activités économiques, le progrès du commerce, le maintien de la vie sociale et culturelle ne sont pas concevables si l'autorité de l'Etat est contestée par les chefferies tribales et maraboutiques.

Le pouvoir centralisé représente l'idéal politique de l'aristocratie traditionnelle parce qu'il est à même de garantir ses intérêts économiques et son prestige social. Les oulémas - segment de cette aristocratie - ne peuvent supporter un pouvoir faible qui n'assure pas l'ordre et la sécurité. La loi révélée ne peut s'appliquer dans un pays marqué par l'anarchie. C'est pour cette raison qu'Ibn Sahnûn voit dans les révoltes tribales un reniement de la loi révélée et de l'autorité alors qu'Ibn Muslim considère la confrérie Darqâwa comme le symbole du mal¹².

Un pouvoir fort et juste constitue l'idéal-type et raconter sa montée, c'est forcément illustrer les bienfaits de la justice.

IV. Conception de l'histoire

Vers le milieu du XVIII^e siècle, des oulémas vont renouveler les études historiques. Chroniques locales ou dynastiques, biographies et récits de voyage

¹¹ Ibn Maymûn, *Al-tuhfa al-murdhiyya fi al-dawla al-bakdâshiyya*, Alger, 1972.

¹² Ibn Sahnûn, *Al-Thaghr...*, *op.cit.* ; Ibn Muslim, *Anîs...*, *op. cit.*

sont écrits pour relater les grands événements du passé et du présent. Deys et beys encouragent cette entreprise.

L'histoire est une science qui mérite d'occuper une place importante dans le monde du savoir. Son but est essentiellement moral car elle rend compte des expériences du passé, donne des leçons et des exemples aux gouvernants et à l'élite et apprend à mieux vivre¹³. Elle contribue à élargir la culture des savants¹⁴.

La plupart des œuvres historiques ont du mal à se dégager du cadre dynastique ou continuent d'une certaine manière à privilégier l'histoire locale. Néanmoins elles cherchent toutes à rappeler les principaux faits qui ont jalonné l'histoire du Maghreb central depuis la conquête musulmane. Les chroniqueurs - tels Abû Râs, Ibn Sahnûn et autres - semblent acquis à l'idée d'une certaine continuité entre l'histoire médiévale et l'histoire moderne (musulmane et ottomane). Ils sont convaincus de la nécessité d'inscrire les événements qu'ils relatent dans une certaine durée et de les placer dans un cadre qui puisse leur donner une certaine épaisseur historique (Maghreb central parfois...).

On a l'impression que les historiens du XVIII^e siècle avaient le sentiment d'appartenir à une entité géopolitique et de s'inscrire dans une histoire qui, à travers ses remous et ses bouleversements, avait depuis la conquête musulmane gardé une certaine continuité.

Dans leur discours, l'Algérie apparaissait déjà, même d'une manière floue, comme une entité qui s'est forgée et façonnée par une longue histoire qui a acquis depuis des siècles, une certaine individualité. Toutefois, il est à remarquer que toutes ces chroniques ne s'intéressent en fait qu'à la période musulmane. Aucun de ces historiens ne cherche à relater l'histoire du pays avant l'Islam. Cela tient probablement au fait qu'ils ne voyaient aucune continuité entre la période médiévale et la période antique - anté-islamique - qui renvoyait bien entendu à la *jâbiliyya*, c'est-à-dire une sorte de «non temps» lointain, insignifiant et voué au mépris et à l'oubli.

Chroniques et biographies, ne donnaient qu'un récit narratif et ne se risquaient que rarement à un récit explicatif. L'ambition des chroniqueurs s'arrêtait à l'exposé détaillé et chronologique des faits, même s'il est entouré - quelques fois - par un souci de vérification des sources¹⁵.

¹³ Abû Râs et Ibn Sahnûn, *Op.cit.*

¹⁴ Ibn Hattâl, *Op. cit.*

¹⁵ Ibn Sahnûn rappelle que l'historien doit vérifier ses sources alors qu'Abû Râs écarte plusieurs sources généalogiques «apocryphes» dans ses écrits.

Bibliographie

Sources historiographiques

- Abù Râs, M., *'Ajâ'ib al asfâr wa latâ'if al-akbbâr*, manuscrit n° 1633, Bibliothèque Nationale (Alger) (B.N.A), chronique traduite par L. Arnaud in *Revue Africaine (RA)* 1878-1884.

- Idem, *Fath al-ilâh wa minnatih fî al-tabadduth bifadhl rabbî wa ni'matih*, Alger, 1990, autobiographie traduite par le G^L Faure-Biguet, in *Revue Asiatique*, 1900.

- Idem, *Dar' al-shaqâwa fî fitnat Darqâwa*, manuscrit de la zaouïa de Bethioua (Oran).

- Al-Gharîsî, T. M., *Al-qawl al-a'amm fî bayân ansâb âl bâsham*, Tlemcen, 1961.

- Al-Mashrafî, A., *Bahjat al-nâzir fî akbbâr al-dâkhlîn tahta wilâyat al-îsbân min a'râb banî 'Amir*, Beyrouth, s. d., traduite par Bodin, M., in *RA*, 1924.

- Al-Tijânî, A., *Iqd al-jumân al-nafîs fî dbiker al-a`yân min ashrâf ghrîs*, manuscrit de la zaouïa de Bethioua (Oran), traduite par Guin, L., in, *RA*, 1891.

- Al-Warthîlânî, H., *Nuzhat al-anzâr fî fadhl 'ilm al-târikh wa al-akbbâr*, manuscrit n° 597, B.N.A. Ce texte a été publié une première fois à Tunis, en 1903 puis une seconde fois à Alger en 1908 par Bencheneb, M., chez Fontana, et une troisième fois à Beyrouth en 1973.

- Al-Zâ'irî, M., *Anîs al-gharîb wa al-musâfir fî al-akbbâr wa al-nawâdir*, Alger, 1974, traduite par Delpech, A., in *RA*, 1974.

- Ibn Hattâl, A., *Rihlat al-bây Muhammad al-Kabîr*, Le Caire, 1969, traduite par Gorguou, A., in *RA*, 1858.

- Ibn Maymûn, M., *Al-tuhfa al-murdhîyya fî al-dawla al-bakdâshîyya*, Alger, 1972.

- Ibn Sahnûn, A., *Al-thaghr al-jumânî fî ibtisâm al-thaghr al-wahrânî*, Constantine, 1973.

- Ibn Zarfa, M., *Al-iktifâ fî hukm jawâ'iz al-'umarâ wa al-khulafâ*, in, *Recueil des notes et mémoires*, Constantine, 1898.

- Idem, *Al-rihla al-qamariyya fî al-sîra al-muhammadiyya*, manuscrit n° 3322, BNA.

Ouvrages

- Abd al-Qâdir, N., *Safahât min târikh madînat al-jazâ'ir*, Alger, 1964.

- Laroui, A., *Mafhûm al-dawla*, Casablanca, 1981.

- Lévi-Provençal, E., *Les Historiens des Chorfus*, Paris, 1927.

- Saadallah, A., *Târikh al-jazâ'ir al-thaqâfî*, 2 t., Alger, 1981.

- Saidouni, N., *Dirâsât wa abbâth fî târikh al-jazâ'ir*, Alger, 1970.