HAL
open science

Les oulémas et le droit international. Un aspect de la critique du protectorat par les acteurs religieux du Maroc et de la Tunisie

Antoine Perrier

To cite this version:

Antoine Perrier. Les oulémas et le droit international. Un aspect de la critique du protectorat par les acteurs religieux du Maroc et de la Tunisie. Vincent Flauraud; Ludovic Viallet. De la parole du prédicateur au discours politique. Jalons pour une histoire de la critique religieuse du politique, Presses universitaires Blaise Pascal, pp.219-232, 2022, Histoires croisées, 978-2-38377-059-6. hal-03862149

HAL Id: hal-03862149

https://hal.science/hal-03862149v1

Submitted on 20 Nov 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Antoine Perrier « Les oulémas et le droit international. Un aspect de la critique du protectorat par les acteurs religieux du Maroc et de la Tunisie », in Vincent Flauraud, Ludovic Viallet (dir.), *De la parole du prédicateur au discours politique. Jalons pour une histoire de la critique religieuse du politique*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal, 2022, p. 219-232.

Version pré-print

Les oulémas et le droit international. Un aspect de la critique du protectorat par les acteurs religieux du Maroc et de la Tunisie

Antoine Perrier, **IREMAM, Aix-Marseille Université, CNRS**

Les savants religieux (oulémas[1]) font partie des trois ordres sociaux mentionnés par Abdallah Laroui pour décrire la société politique du Maroc au XIXe siècle, à côté des notables (*a'yān*) ou des descendants de la famille du prophète (*šurafā'*)[2]. Pour autant, les historiens sont prévenus contre toute analogie, suggérée par cette image d'une société d'ordres, entre les oulémas et un clergé organisé : ces médiateurs entre les musulmans et Dieu sont avant tout une classe de savants. Ces lettrés sont versés dans la connaissance d'un corpus de textes fondamentaux (Coran, paroles du prophète…), d'une jurisprudence (le *fiqh*) et d'une tradition scripturaire liée à une école juridique de l'islam. Cette science religieuse (*'ilm*) n'est qu'une des médiations possibles avec le ciel au Maghreb, parmi les saints ou les confréries mystiques[3]. Si les oulémas constituent une part de l'élite urbaine au Maghreb, dont l'éminence sociale se reconnaît à des signes distinctifs vestimentaires ou par le titre de cheikh[4], ce groupe social n'obéit à aucune hiérarchie rigide et les fonctions juridiques, judiciaires et pédagogiques qui leur sont confiées ne les assimilent pas à un corps de fonctionnaires. Ils entretiennent même un rapport ambigu au pouvoir politique, dès l'époque moderne, qu'ils soutiennent, contrôlent et critiquent de l'extérieur : selon l'expression de l'anthropologue marocain Mohammed Tozy, ils

[1] Nom des religieux musulmans, docteurs de la loi. Pluriel arabe (*'ulamā'*) de 'ālim, littéralement celui qui sait.
[2] Abdallah LAROUI, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912),* Paris, Maspero, 1977, p. 111.
[3] Houari TOUATI, *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17e siècle)*, Paris, éditions de l'EHESS, 1994.
[4] Mohamed el Aziz BEN ACHOUR, *Catégories de la société tunisoise dans la deuxième moitié du XIXe siècle*, Tunis, Institut national d'archéologie et d'art, 1989.

sont des « des hommes d'ordre qui doivent maintenir un équilibre précaire entre la soumission nécessaire et la dissidence contrôlée »[5].

Ces prédicateurs, dont le statut procède d'une formation dans une université islamique et la reconnaissance de leurs pairs, entretiennent ainsi un rapport ambigu de participation et de critique avec le pouvoir. Porte-paroles de la tradition religieuse, ils en adaptent les enseignements pour défendre leur vision de la société et leur place dans celle-ci[6]. Ils sont en somme à l'articulation d'un champ profane, parmi lequel on peut ranger les questions d'institutions politiques qui nous intéressent ici, et d'un champ religieux[7] : c'est dans cette interface que nous devons comprendre leur critique du régime de protectorat, instauré en Tunisie en 1881 et en 1912 au Maroc par la France. Ce régime particulier de colonisation place la souveraineté du sultan du Maroc et du bey de Tunis sous la tutelle de la France, en promettant de préserver les institutions religieuses et la pratique du culte musulman. La présence coloniale modifie toutefois la répartition du pouvoir, ôté aux souverains légitimes au profit des résidents généraux représentant la France, en transformant la procédure législative et en affectant, par une nouvelle réglementation, de nombreux aspects de la vie sociale. Ce sont ces aspects, relevant du droit public du Maroc et de la Tunisie, qui font l'objet d'une critique particulière des oulémas qui repose sur l'appropriation de catégories juridiques européennes plutôt que sur la convocation d'un dogme religieux.

Au Maghreb, l'action des figures religieuses sous la colonisation s'est longtemps résumée à deux attitudes possibles : la collaboration avec l'occupant des magistrats ou des chefs de confrérie, notamment au Maroc dans le cadre de « politique musulmane » de Lyautey[8], ou bien la résistance, à la tête de la frange dite « traditionnelle » des partis nationalistes, de grands oulémas comme Abdelaziz Thaalbi ou Allal el-Fassi. Nous voudrions éclairer, à partir des apports de l'historiographie récente du Maghreb et d'une étude de quelques sources originales, d'autres attitudes, moins tranchées, de la critique, par des hommes religieux, du protectorat.

---

[5] Mohammed TOZY, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presses de Sciences Po, 1999, p. 111. Sur cette ambiguïté et l'usage des sources des acteurs religieux, voir aussi Jacques BERQUE, *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb*, Paris, Sindbad, 1982.

[6] Muhammad Qasim ZAMAN, *The Ulama in Contemporary Islam. Custodians of Change*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

[7] L'existence de ce champ profane et de son articulation avec le religieux a été mise en avant par les anthropologues pour ne pas résumer les sociétés du monde arabe à des sociétés animées uniquement par la référence islamique. Pour le politique, voir Jocelyne DAKHLIA, *Le divan des Rois*, Paris, Aubier, 1998.

[8] Celle-ci consistait à se réclamer d'un respect absolu des traditions locales, en particulier du rôle religieux du sultan, commandeur des croyants. Daniel RIVET, *Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc (1912-1925),* Paris, L'Harmattan, 1988. Voir plus généralement Jean-Pierre LUIZARD, *Le choc colonial et l'islam,* Paris, La Découverte, 2006 et Pierre VERMEREN, *La France en terre d'islam. Empire colonial et religions, XIXe-XXe siècles,* Paris, Belin, 2016.

Nous voudrions en souligner seulement un aspect : l'usage, par certains oulémas, des catégories juridiques du droit international pour attaquer le protectorat avec ses propres armes. Nous ne considérerons ici qu'un visage de la colonisation, celui de la transformation des institutions politiques par l'occupant français, en ayant conscience de l'ampleur des autres sujets sociaux sur lesquels interviennent les oulémas. Ce faisant, nous voudrions prolonger les remarques du politologue Youssef Belal, qui a montré la variété des références des acteurs religieux du Maroc sous la colonisation et après, sans que ces références, empruntées au champ profane, ne soient un quelconque indice de la sécularisation des sociétés maghrébines[9].

Cette proposition n'est qu'un aspect d'une question qui mériterait de plus amples enquêtes. Elle est le résultat d'une réflexion menée dans le cadre d'un travail doctoral portant sur les monarchies marocaine et tunisienne sous protectorat[10]. Par définition, l'entrée dans la question du point de vue des oulémas s'est faite latéralement, par l'intermédiaire des questions plus générales de droit public au Maroc et en Tunisie durant la période coloniale, ce qui limitait, dès lors, notre corpus. Nous voudrions toutefois suggérer des pistes de travail, en mettant en relief plusieurs figures possibles du « prédicateur » en contexte musulman, pluralité de pratiques qui se traduisent par une pluralité des sources locales, de langue arabe, recueillies sur le terrain[11]. Nous n'en présentons qu'un exemple à partir de deux sources imprimées consultées dans les bibliothèques nationales de Rabat et de Tunis.

Après un rapide tableau des trajectoires possibles des oulémas sous la colonisation au Maghreb, d'après les nombreux travaux qui leur sont consacrés, nous évoquerons deux cas d'une critique de oulémas qui retourne contre le protectorat, convention de droit international, ses propres armes juridiques. En soulignant l'appropriation, par ces savants, des catégories juridiques européennes au sein de leur discours, nous suggérerons d'autres formes d'action des oulémas, qui sont aussi des prédicateurs, des magistrats et des juristes.

[9] Youssef BELAL, *Le cheikh et le calife. Sociologie religieuse de l'islam politique au Maroc*, Lyon, ENS éditions, 2011.

[10] Antoine Perrier, *La liberté des protégés. Souverains, ministres et serviteurs des monarchies marocaine et tunisienne sous protectorat (1881-1956),* thèse d'histoire, IEP de Paris, 2019.

[11] Augustin JOMIER, Ismaïl WARSCHEID, « Pour une islamologie historienne », *Annales. Histoire, Sciences Sociales,* 73 (2), 2018, p. 311-316.

Collaborations, résignations, réinventions des oulémas face à l'ordre colonial

En choisissant de nous concentrer sur l'histoire des institutions politiques, nous n'évoquons pas les nombreux aspects de la vie sociale où le travail juridique des oulémas se poursuit, en réaction à la colonisation ou bien d'une manière autonome et, pour ainsi dire, indifférente. Pour mieux situer, toutefois, l'intervention des oulémas dans le champ politique, il faut insister sur la discrétion de ces thèmes dans un contexte historiographique qui a plutôt pointé la variété des stratégies des oulémas pour contourner ces questions de droit public ou de politique coloniale au profit de causes plus proches de leurs attributions traditionnelles.

D'une façon générale, les historiens et anthropologues ont voulu expliquer les différentes manifestations de la collaboration des oulémas avec les autorités coloniales en se gardant de reprendre à leur compte une catégorie morale qui dénonce, après l'indépendance, les compromissions des clercs avec l'occupant. Ils cherchent à saisir l'attitude des religieux comme la manifestation habituelle de leur rapport distancié et parfois ambivalent avec les affaires du gouvernement. Une des études historiques les plus complètes sur le rapport des oulémas tunisiens à la colonisation, celle d'Arnold Green, montre qu'en 1881, alors que le protectorat est instauré, certains magistrats religieux ou professeurs démissionnent ou quittent la province ottomane vers la capitale de l'empire, Istanbul[12]. Pourtant, ce n'est pas la majorité des cas : les oulémas transigent avec les nouveaux maîtres de l'heure en se considérant déliés de la contrainte de quitter un pays envahi par les français. Ce territoire n'aurait pas quitté, à leurs yeux le domaine de l'islam (*dār al-islām*) dans la mesure où la souveraineté du bey est maintenue par le protectorat. Cet arrangement dogmatique autorise un investissement parfois actif avec les autorités coloniales en matière d'enseignement, de codification ou d'exercice de la justice. Le cheikh Muḥammad al-Sanūsī est une figure paradigmatique bien connue de cet engagement : au service de l'administration des fondations pieuses tunisiennes (habous) avant le protectorat, il fait partie des savants exilés à Istanbul en 1881 mais qui reviennent, « déçus par la demeure du califat »[13], à Tunis en 1883. Écarté brièvement de l'administration par les Français qui soupçonnent des activités subversives (mal élucidées par les historiens), Sanūsī

[12] Arnold GREEN, *The Tunisian Ulama – 1873-1915, Social Structure and Response to ideological currents*, Leiden, Brill, 1978.

[13] Anne-Laure DUPONT, « De la demeure du califat aux ''découvertes parisiennes''. Muhammad al-Sanûsî, un lettré réformiste tunisien à l'épreuve du Protectorat français », *in* Nathalie CLAYER et Erdal KAYNAR, *Penser, agir et vivre dans l'Empire ottoman et en Turquie.* Paris, Peeters, 2013.

cherche à se faire pardonner et prête le concours de sa science au protectorat. Convaincu de l'utilité, pour la Tunisie, des réformes coloniales, il travaille notamment à des ouvrages érudits qui défendent la comptabilité de la nouvelle législation immobilière de 1888, qui favorise entre autres les desseins de la colonisation européenne, avec l'islam[14].

Cette absence de critique des savants religieux du protectorat ne tient pas uniquement à la défense de privilèges ou de situations personnelles acquises – bien que, dans certains cas, il ne faille pas l'exclure – mais renvoie également à un projet politique. En Tunisie ou au Maroc, les oulémas réformateurs[15] voient dans le protectorat l'occasion propice de vaincre la résistance d'un « fondamentalisme » hostile aux innovations européennes et à une adaptation de leurs pays à une conception nouvelle de leur temps, orientée vers un retour à la pureté religieuse[16]. Une des figures de cette résignation à l'ordre colonial pour défendre un programme réformiste est le *'ālim* et ministre de l'enseignement religieux du Maroc de l'entre-deux-guerres, Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥağwī, auteur d'une relation de voyage en Europe où il témoigne de son intérêt pour la France[17] et surtout d'un ensemble de manuscrits et d'écrits étudiés par l'historienne marocaine Asiya b. 'Addāda. Au départ, Ḥağwī embrasse la cause coloniale pour réformer l'enseignement religieux au Maroc, c'est-à-dire lui redonner vigueur en intégrant des matières étrangères et en réorganisant les études, tout en maintenant l'importance des sciences religieuses et de la langue arabe. Pourtant, l'auteur décrit un tournant dans son attitude avec le protectorat, tournant qu'empruntent en vérité beaucoup d'hommes de religion déçus des promesses du protectorat, au moment de la Seconde Guerre mondiale. Ḥağwī prend conscience que les ardeurs réformistes de la France sont dédiées uniquement à des fins étrangères à l'enseignement religieux, que leur respect du gouvernement du sultan est décoratif et que « le régime de protectorat n'est plus bénéfique (*ṣāliḥ*) au pays »[18]. Cette conversion à la critique de la colonisation montre pourtant le décalage de ces réformateurs déçus du protectorat avec le reste du mouvement nationaliste : Ḥağwī estime l'indépendance, dans les années 1950,

[14] Ali CHENOUFI, *Un savant tunisien du XIXe siècle : Muḥammad As-Sanūsī, sa vie et son œuvre,* Tunis, Publications de l'Université de Tunis, 1977.

[15] La notion de réformisme ou de réformateurs en islam fait l'objet de longs débats et d'une très grande littérature dont nous ne pouvons pas rendre compte ici. Voir Catherine MAYEUR-JAOUEN, « À la poursuite de la réforme : Renouveaux et débats historiographiques de l'histoire religieuse et intellectuelle de l'islam, XVe-XXIe siècle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales,* vol. 73, n°2, 2018 p. 317-358.

[16] En particulier au Maroc, traversé par des mouvements réformateurs, mais moins vifs que dans l'ancienne province de Tunis. Mohammed EL AYADI, « Du fondamentalisme d'État et de la nasiha sultanienne : à propos d'un certain réformisme makhzénien », *Hespéris Tamuda*, vol. 39, n°2, 2001, p. 85-108.

[17] Muhammad Ibn al Hassan AL-HAJWI, *Voyage d'Europe. Le périple d'un réformiste*, Alain Roussillon, Abdellah Saâf (trad.), Casablanca, Afrique Orient, 2001.

[18] Asiyya B. 'ADDADA, *Al-fikr al-iṣlāḥī fī 'ahd al-ḥimāya. Mūḥammad b. al-Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥağwī namūḏajan [La pensée réformiste à l'époque du protectorat. Le modèle de Mūḥammad al-Ḥağwī],* Rabat, al-Markaz al-ṯaqāfī al-'arabī, 2003, p. 206.

beaucoup trop précoce, il juge que la réforme de l'enseignement doit la procéder car le pays n'est pas prêt et il manifeste encore l'espoir qu'une collaboration renouvelée avec le protectorat. Cette prudence ou cette patience l'isolent du sultan et du parti nationaliste de l'Istiqlāl et, alors qu'il s'abîme dans la vieillesse, il est marginalisé, à la manière d'une partie des oulémas marocains, au moment de l'indépendance de mars 1956 qu'il ne connaît que quelques mois puisqu'il meurt en octobre.

D'autres savants religieux, notamment en contexte rural, ont mieux accordé leur attitude attentiste envers le protectorat avec la marche de leur intérêt. En Algérie et en Tunisie, Julia Clancy-Smith souligne une forme de prudence des notables de la confrérie Raḥmaniyya, habituée pourtant à des insurrections millénaristes (violemment réprimées par les Français au XIXe siècle). La nécessité du compromis entre les confréries et la vie coloniale est fondée sur un « pacte implicite » plus complexe qu'une simple collaboration, qu'il faut comprendre comme une adaptation obligée aux circonstances[19]. L'anthropologue Dale Eickelmann note que le prestige des oulémas, utile au pouvoir du sultan marocain comme au pouvoir français, ne décroît pas sous la colonisation au Maroc. À partir des documents d'un cadi (magistrat religieux) de Bzou, petite ville au pied de l'Atlas, il évoque une « dédramatisation » ou une « discrétion » d'une collaboration qui ne se présente jamais en ces termes aux acteurs locaux[20]. La présence de l'ordre colonial n'est pas nécessairement une préoccupation majeure de ces savants qui en sont éloignés, en distance et en esprit. Le soutien politique n'est qu'une option, minoritaire, parmi d'autres comportements possibles face à la nouvelle donne coloniale, comme le notait aussi Paul Rabinow après une enquête ethnologique près de Sefrou, au nord-est du pays[21].

Plus récemment, des travaux en histoire sociale de l'islam ont montré que l'ordre colonial posait moins des problèmes politiques (équations facilement résolues par une attitude de réserve et de méfiance de l'ordre politique, périodiquement réactivée par les oulémas en fonction des circonstances) que des besoins de réponses dans d'autres domaines : la pratique quotidienne du culte, le comportement adéquat face aux nouvelles technologies, l'enseignement, la langue arabe, autrement dit des soucis plus pastoraux que politiques. L'agencement des institutions de l'État ne relevant pas, *stricto sensu*, du droit islamique, les oulémas se sont intéressés, assez

[19] Julia A. CLANCY-SMITH, *Rebel and Saint. Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters*, Berkeley, University of California Press, 1997.
[20] David EICKELMAN, *Knowledge and Power in Morocco*, Princeton, Princeton University Press, 1985, p. 139.
[21] Paul RABINOW, *Symbolic Domination. Cultural Form and Historical Change in Morocco,* Chicago and London, The University of Chicago Press, 1975.

logiquement, à ce qui relevaient habituellement de leur ressort, sans que l'on puisse simplifier leurs débats à une « résistance culturelle » à la « modernité » européenne[22]. Finalement, la période coloniale est enchâssée entre deux séquences où la gamme des attitudes des religieux s'est déployée : une première séquence, avant la conquête, où les grands savants religieux en appellent à la résistance armée face aux occupants européens (le *jihād*)[23], suivie d'une défaite, provoquant l'exil, la résignation, ou un retrait du champ politique face à l'État colonial, avant un dernier moment après l'indépendance, où les oulémas peuvent investir certaines parties du nouvel État algérien[24] ou raffermir leur alliance avec la monarchie marocaine[25]. Entre les deux, la critique ou le discours du prédicateur religieux des institutions politiques coloniales apparaissent discrets sinon inexistants. Il reste quelques attitudes intermédiaires qui diversifient encore la gamme possible des outils des oulémas pour prendre position devant l'ordre colonial.

Une critique fondée sur le droit international : Muḥammad al-Makkī al-Nāṣirī et 'Abd al-'azīz al-Ṯa'ālbī

La présence d'oulémas au sein des mouvements nationalistes est un fait connu, de même que l'association de thèmes religieux avec les thèmes anticoloniaux, comme la protestation contre le dahir berbère de 1930 qui soustrayait les Berbères marocains à la juridiction musulmane[26]. Le contenu même de cette critique des religieux mérite examen car elle témoigne d'une appropriation, par certains savants religieux proches de ces mouvements, des catégories du droit international, dans ses références européennes[27], pour critiquer le protectorat. Nous proposons deux exemples de cette critique de savants musulmans, parmi un corpus plus vaste : celle de l'intellectuel marocain Muḥammad al-Makkī al-Nāṣirī, né en 1906 d'une famille prestigieuse du nord du Maroc, formé en Égypte et au Maroc, engagé dans la lutte pour l'indépendance et soucieux de la cause de l'enseignement. Nous nous pencherons sur un

[22] Augustin JOMIER, « Islam, pureté et modernité. Les « innovations blâmables » en débat au Maghreb, 1920-1950 », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 73, n° 2, 2018, p. 385-410.

[23] Ḥusayn AL-IDRĪSĪ, « Mawqif al-ʿulamāʾ al-muġāriba min ʿaqd al-ḥimāya [position des 'ulamā' marocains sur le traité de protectorat] » *in* 'Allāl Rakūk, Ḥafīẓa al-Hānī, Rašīd Yashūtī (dir), *Al-ḥimāya : al-mafāhīm wa-l-iškāliyyāt al-qānūniyya [Le protectorat : approches et problématiques juridiques],* Rabat, Publications de l'Institut Universitaire de la Recherche scientifique, Université Mohammed V, 2016.

[24] Charlotte COURREYE, *L'Algérie des oulémas. Une histoire de l'Algérie contemporaine (1931-1991),* Paris, Presses de la Sorbonne, 2020.

[25] Mohammed Tozy, *Monarchie et islam politique…, op.cit.*

[26] Gilles LAFUENTE, « Dahir berbère », *Encyclopédie berbère*, 14 | 1994, p. 2178-2192.

[27] Le Maghreb n'a naturellement pas entendu le XXe siècle pour connaître le droit international, mais la référence aux juristes européens est explicite dans nos deux exemples.

manifeste anticolonial, publié en arabe en 1946[28]. L'autre critique est celle du cheikh 'Abd al-'azīz al-Ṯa'ālbī, né en 1876, formé à l'université Zaytūna de Tunis, fondateur du parti nationaliste du Destour en 1920 et rival de Bourguiba au sein du mouvement national tunisien. Une lettre de juin 1943 adressée à un prince de la famille beylicale est reproduite dans un recueil de sources sur la dynastie tunisienne et le mouvement national, publié par le parti du Destour en 1947 (alors que Ṯa'ālbī est mort en 1944)[29]. La critique de ces deux oulémas repose sur une analyse du droit international, discipline née à la fin du XIXe siècle et qui a donné au protectorat colonial son armature théorique.

Celui-ci est une convention diplomatique signée entre deux États : un protégé remet une partie de sa souveraineté dans les mains du protecteur. Le caractère fictif de cet accord, obtenu en 1881 ou en 1912, sous la menace des canons, est dénoncé par les deux religieux qui y voient un mensonge[30], accusation qui ne relève pas d'un registre purement moral mais de celui, plus exact, de l'illégalité. Les deux oulémas emploient ainsi des catégories juridiques comme la souveraineté que le cheikh Ṯa'ālbī entend dans le même sens que les juristes européens : la souveraineté (*siyāda*) est nécessairement unique, consubstantielle avec l'exercice d'un pouvoir, elle est à la réunion de trois éléments (un territoire, des habitants, un gouvernement)[31]. Le même terme de *siyāda* est emprunté par Nāṣirī, qui la rapporte plus spécialement au sultan marocain : elle est la « liberté d'action du Sultan et de l'État qui le représente »[32]. Cette acception reste internationaliste et correspond aux droits des États souverains dans leur rapport avec leurs semblables : ces deux savants s'emparent d'un corpus de juristes européens qui se sont penchés, dans les années 1880 et 1990, sur l'innovation institutionnelle que représentait alors le protectorat[33]. Nāṣirī cite ainsi Frantz Despagnet, auteur d'un des essais les plus importants sur les protectorats[34], dont il dénonce les contradictions afin de montrer l'hypocrisie d'une doctrine juridique mise au service d'un dessein colonialiste.

---

[28] Muḥammad al-Makkī AL-NAṢIRI, *Mawqif al-umma al-maġribiyya min al-ḥimāya al-faransiyya [position de la nation marocaine sur le protectorat français]*, ḥarakat al-waḥda al-maġribiyya (éd.), 1946.

[29] Taqrīr al-Marḥūm al-za'īm 'Abd al-'azīz AL-ṮA'ALBI [Déclaration du défunt leader 'Abd al-'azīz al-Ṯa'ālbī], in *Ma'sat 'arš. Salsala min al-ḥaqā'iq al-tārīḫiyya wa-l-waṯā'iq al-siyāsiya [La tragédie d'un trône. Série d'enquêtes historiques et d'archives politiques]*, Tunis, Commission exécutive du Parti du Destour Tunisie (éd.), 1947.

[30] Muḥammad al-Makkī al-Nāṣirī, *Mawqīf...*, *op.cit.*, p. 135.

[31] Taqrīr al-Marḥūm al-za'īm 'Abd al-'azīz al-Ṯa'ālbī, *op.cit.*, p. 34.

[32] Muḥammad al-Makkī al-Nāṣirī, *Mawqīf...*, *op.cit.,* p. 77.

[33] Farid LEKEAL, « Les juristes et la question du protectorat : les fruits de l'expérience tunisienne et marocaine » in Florence RENUCCI et Sandra GÉRARD-LOISEAU (dir.), *Les discours sur le droit et la justice au Maghreb pendant la période coloniale*, Centre d'histoire judiciaire, 2011, p. 73-93 et Farid LEKÉAL, Annie DEPERCHIN, « Le protectorat, alternative à la colonie ou modalité de colonisation ? Pistes de recherche pour l'histoire du droit », *Clio@Thémis*, *Revue électronique d'histoire du droit*, n°4, mars 2011.

[34] Frantz Despagnet, *Essai sur les protectorats. Étude de droit international*, Paris, Larose, 1896.

Les deux auteurs rentrent dans le détail juridique des opérations de mise sous tutelle d'une souveraineté locale vidée de sa substance effective. Ṯaʿālbī décrit d'abord la théorie du protectorat selon le traité : en droit, la souveraineté tunisienne existe toujours, elle n'a jamais été abdiquée ou annulée. L'État protecteur ne reçoit, à l'origine, pas la moindre « part (*ǧuz'*) de la souveraineté de l'État protégé », puisque le traité est un « accord (*'aqd*) conclu entre deux parties qui sont supposées disposer de leur libre arbitre (*irāda ḥurra*) »[35] : il reprend les mots mêmes de la doctrine en rappelant les obligations qui lient l'État protecteur (*al-dawla al-ḥāmiyya*) et l'État protégé (*al-dawla al-muḥmiyya*). Mais l'application dévoyée du traité aboutit à une création juridiquement monstrueuse, au regard du droit international, celle d' une « souveraineté double (*siyāda muzdawiǧa*) », expression également utilisée par des partis nationalistes qui dénoncent la souveraineté mixte franco-tunisienne dans l'ancienne province ottomane où le bey est censé être le seul souverain.

Les deux auteurs appuient leur démonstration sur des observations politiques : c'est dans la nature des autorités françaises présentes au Maroc et en Tunisie que les deux savants dévoilent la tromperie du protectorat. Ils visent plus spécialement la figure du résident général, représentant de la France auprès du sultan et du bey, dont la duplicité trahit toutes les fautes morales du protectorat. Alors qu'il ne doit être qu'un « ambassadeur (*safīr*) » auprès de monarques demeurés souverains, il est accompagné d'une administration de directeurs, de vrais dirigeants (*mutaṣarrif*)[36] comme en Algérie. Pour le cheikh tunisien, la réalité administrative de la Tunisie la rapproche des trois départements français d'Algérie, en dépit de la fiction juridique du protectorat. Nāṣirī va encore plus loin dans cette critique : l'institution d'une autorité française au Maroc « ne correspond pas aux engagements procédant des traités internationaux *(taʿahhudāt al-dawliyya*) » ni à « l'esprit du protectorat authentique (*rūḥ al-ḥimāya al-ḥaqīqa*)[37] », surtout quand celui-ci met en place un « régime de contrôle arbitraire (*ġāšim*)[38] ». Sous sa plume, le résident apparaît comme le roi Ubu de Jarry, serviteur qui usurpe la place et les titres de son souverain légitime. La dénonciation d'une comédie juridique est animée par des images expressives : l'ambassadeur qui devait représenter, dans son sens le plus simple, la France, est devenu le « sultan véritable du Maroc (*al-sulṭān al-ḥaqīqī li-l-maġrib*), bien qu'il n'en possède pas le titre de sultan chérifien »[39], ce qui fait de lui un « roi sans couronne »[40]. Il

[35] Taqrīr al-Marḥūm al-zaʿīm ʿAbd al-ʿazīz al-Ṯaʿālbī, *op.cit.*, p. 35.
[36] Muḥammad al-Makkī al-Nāṣirī, *Mawqif…*, *op.cit.*, p. 37.
[37] *Ibid.*, p. 71.
[38] *Ibid.*, p. 71.
[39] « *laqab al-sulṭāna al-šarīfa* » *Ibid.*, p. 85.
[40] « *malik ġayr mutawwaǧ* », *ibid.*, p. 136.

ne reste au sultan véritable, ajoute-t-il avec une triste poésie, « que son palais blanc et sa garde noire »[41]. En vérité, par cette rhétorique du traité, qui consiste à mettre en défaut le protectorat par ses propres engagements légaux, les deux acteurs religieux rejoignent une critique d'ensemble du mouvement national : ils mettent au jour l'illégalité du protectorat qui est une « violation (*i'tidā'*) »[42] du droit international, dans des années où les partis nationalistes déposent des plaintes, fondées sur les mêmes arguments, devant la toute nouvelle Organisation des nations unies. Deuxième thème nationaliste partagé, ils accusent le protectorat de dérive d'un contrôle authentique vers une administration directe (lieu commun qui sert à toute l'interprétation de l'histoire administrative du protectorat) et demandent un retour à l'esprit des textes, faute de réclamer encore l'indépendance complète.

Les deux oulémas n'ont pas recours à des arguments fondés sur le droit religieux pour dénoncer, en matière de souveraineté et d'institutions publiques, les atteintes de la colonisation aux atteintes de leur pays. Ils s'appuient sur les mêmes sources et le même univers normatif que leurs ennemis pour le disqualifier : ce faisant, ils font preuve de pragmatisme. Pour contrer l'utilisation de l'islam par la puissance coloniale pour légitimer ses décisions politiques, ils refusent d'entrer dans un débat faussé, à la manière du cheikh 'Allāl el Fāsī, figure religieuse majeure du parti nationaliste marocain. Au moment où le sultan Mohammed ben Youssef est déposé en 1953 par la résidence générale, avec le soutien d'une partie des oulémas et grands chefs du pays dans une parodie de procédure traditionnelle, le grand *'ālim*, dans « l'appel du Caire », dénonce cette manœuvre sans recourir à un registre religieux. Il se réclame du droit et de la justice et dénonce les arguments des oulémas utilisés par la résidence, ce qui est signe, pour Youssef Belal, de l'imprégnation du droit positif par le mouvement national, qui ne suit pas le protectorat sur le terrain d'un référentiel religieux détourné : il s'agit là d'une adresse tactique[43]. Cela ne signifie pas l'abandon d'un discours religieux, dont le recours au droit international n'est qu'un aspect. Nous en trouvons une trace, qui fonde l'originalité de la parole des oulémas, dans la question de la procédure législative.

Perspectives : les oulémas prédicateurs et juristes

[41] *Ibid.,* p. 172.
[42] Taqrīr al-Marḥūm al-za'īm 'Abd al-'azīz al-Ṯa'ālbī, *op.cit.*, p. 38.
[43] Youssef Belal, *Le cheikh et le calife…*, *op.cit.*, p. 31.

Ces deux documents témoignent d'une critique *ad extra* du protectorat, qui vient de ces savants religieux comme d'autres figures nationalistes. Toutefois, il faut aussi considérer les oulémas comme participant, pour certains d'entre eux, à des fonctions politiques d'importance, notamment au sein de la monarchie marocaine. C'est ici que de plus amples études pourraient nous permettre de rendre compte, d'une manière complète, de l'attitude politique des oulémas lors de la période coloniale. Nous donnerons seulement deux pistes marocaines pour une étude qui approfondirait ces questions.

La première concerne le rôle de consultation législative des oulémas, chargés d'harmoniser le corpus religieux avec de nouvelles réglementations prises par le pouvoir politique. Au XIXe siècle, ces savants étaient parfois consultés pour certaines innovations dans les institutions publiques des monarchies, comme la création d'un ministère de la guerre au Maroc après la bataille d'Isly, en 1844, ou pour l'élaboration d'une constitution en Tunisie, en 1863. Muḥammad al-Makkī al-Nāṣirī consacre un passage important à ce dévoiement dans son ouvrage :

> Le gouvernement du protectorat a réuni dans ses mains l'autorité législative de fait (*al-sulṭa al-tašrī'iyya al-fa'īliyya*), bien qu'au Maroc, avant le protectorat, le pouvoir législatif procédât du droit de l'islam (*mustamadd min al-qānūn al-islāmī*) selon des théories dégagées par les juristes musulmans (*al-fuqahā' al-muslimūn*). Il était en effet nécessaire de collaborer avec les autorités publiques islamiques (*al-ta'āwan ma'a al-sulṭāt al-islāmiyya al-'āmma*) pour l'élaboration de la législation afin de tenir au mieux les nécessités induites par l'évolution de la société (*ḍarūrāt al-taṭawwur al-dā'im li-l-muǧtama'*). Cela n'est absolument pas contraire à l'essence de l'islam (*ǧawhar al-islām*), les sultans eux-mêmes ont élaboré ce droit et légiféré en cet esprit (*yaḍa'ūn al-qawānīn wa-l-tašrī'āt bi-fikrihim al-muǧarrad*), mais il était de leur devoir permanent de mettre en application le droit islamique selon sa lettre et selon son esprit (*yunafiḏū al-qānūn al-islāmī wa yaṭbaqūhu bi-rūḥihi wa ḥarfiyyatihi*).[44].

Ici, l'intellectuel nationaliste reprend ses habits de religieux et rappelle le besoin non pas d'une législation dictée par les oulémas mais d'une concertation avec ceux qui peuvent dire la fidélité du droit avec l'esprit de la religion. Le protectorat n'a créé aucune innovation blâmable en instaurant un pouvoir législatif, qui existe depuis toujours, mais il s'est rendu coupable d'avoir évincé les oulémas de leur rôle de consultation. La procédure législative, désormais réunie dans les mains de techniciens à la résidence, ne prend plus la peine de consulter les savants, marginalisés dans les institutions nouvelles des monarchies sous le protectorat. Le sentiment de cette éviction doit encore être renseignée par des enquêtes approfondies, en s'emparant d'objets habituellement connus de la jurisprudence islamique (le droit de la famille, le droit foncier, etc.) et où le protectorat légifère : de quels avis d'oulémas le protectorat peut-il se prévaloir ? quels avis s'opposent à ses initiatives législatives ? Nous sommes encore mal

[44] Muḥammad al-Makkī al-Nāṣirī, *Mawqif..., op.cit.*, p. 171.

renseignés sur le rôle et la fonction exactes « d'oulémas de gouvernement » sous le protectorat, malgré des enquêtes ponctuelles. Il serait également utile de chercher, dans la vaste littérature de conseils juridiques des oulémas[45], les critiques adressées à l'œuvre législative des autorités coloniales.

Un deuxième point mériterait d'autres enquêtes : il s'agit du rôle de prédication de certains oulémas investis de charges publiques, notamment celles de cadis, magistrats religieux connaissant les litiges civils des sujets du sultan et du bey. Nous en trouvons un indice dans la méfiance des autorités coloniales pour leur influence nationaliste après la Seconde guerre mondiale et dans leurs difficultés à démêler tissu des relations entre le palais de Rabat et les cadis dans toute la province, au moment où se généralise la résistance de ces magistrats[46]. Après 1953, à son retour d'exil, le futur Mohammed V protège ses magistrats et suscite la méfiance des autorités coloniales qui assimilent leurs prises de paroles publiques à des actes subversifs. Les contrôleurs coloniaux donnent parfois le sentiment de surdéterminer la portée politique du lien entre les cadis et le souverain, comme pour le cadi de Marchand (aujourd'hui Rommani, à proximité de Rabat).

Ce magistrat est présenté par les notes des contrôleurs comme un « agent du palais » dans une ville où ils surveillent avec attention les sermons d'un juge arrivé tout récemment[47]. Son prêche de la fête religieuse de l'Aïd al-sghir de janvier 1950 a particulièrement préoccupé le contrôleur civil : celui-ci explique dans une note que le cadi a développé « des considérations telles que la nécessité pour l'islam de réaliser son union, la primauté indispensable pour les Marocains du sultan en tant que chef spirituel ». Ces thèmes dans le fond classiques répondent, selon lui, « à des directives politiques » qui sont « inattaquables sur le plan politique mais dont le retentissement dans l'opinion publique n'est pas désirable »[48]. En regardant le texte en arabe du discours de Muḥammad b. Sūdā, les formules du passage incriminé semblent plus inoffensives. Après avoir salué « l'aide et la générosité de Sa Majesté légitime (*šar'iyya*), que Dieu soutienne son pouvoir (*mulkahā*) » il se félicite de son concours avec le représentant de l'État français, l'année passée, pour la réfection des mosquées et la construction d'un minaret,

[45] On peut distinguer les *nawāzil* (successions de réponses à des questions pratiques) des *fatāwā* (raisonnement juridique plus élaboré). Pour un usage de ces sources : Ismaïl Warscheid, *Droit musulman et société au Sahara prémoderne : La justice islamique dans les oasis du Grand Touat (Algérie) aux XVIIe – XIXe siècles,* Leiden, Brill, 2017 .

[46] Dale Eickelmann, *Knowledge and power…*, *op.cit.*, p. 153.

[47] Voir l'ensemble de notes dans le dossier du cadi Muḥammad b. Sūdā, Centre des archives diplomatiques de Nantes (CADN), 16/MA/900/170.

[48] CADN, 16/MA/900/170, Note du contrôleur civil, chef de la région, 25 janvier 1950.

tout cela « en faveur du travail de Notre prince bien aimé (*amīranā al-maḥbūb*) Mohammed V, que Dieu lui prête la victoire et fasse le bonheur de cette nation (*yas'ad hātī al-umma*) ».

En vérité, le champ lexical de la joie, du prince bien aimé ou même de la majesté légitime, somme toute classique, est maintenant interprété par les Français comme des pétitions d'hostilité alors que la présence du maître dans le discours de ses serviteurs est une norme habituelle. La prose religieuse de prières et de supplication devient une antienne politique interprété par les Français et utilisée, à ce titre, par le sultan contre eux. Au-delà des sources coloniales, le recours à des archives locales, comme celles utilisées par les anthropologues pourrait donner lieu à l'étude des critiques en chaire du protectorat, notamment pendant les périodes d'agitation nationaliste.

Les objets d'études ne manquent donc pas pour restituer l'action politique des oulémas et leur critique du pouvoir. Surtout, nous ne sommes pas rentrés ici dans des considérations autrement plus techniques sur l'interprétation dogmatique, par les religieux, de la nouvelle société de la période coloniale, changements polymorphes, parfois contradictoires, appelant l'inventivité juridique des acteurs du Maghreb, déjà dégagée par Jacques Berque, et faisant l'objet d'autres recherches en cours[49]. Au sein de celles-ci, qui s'orientent vers l'islamologie, l'histoire sociale de la religion, l'histoire politique des clercs, nous nous sommes contentés de souligner la souplesse du registre critique des oulémas confrontés au protectorat. L'appropriation du droit international, qui n'est pas exclusive d'un discours religieux déployé en d'autres endroits, montre l'imbrication entre le champ profane et le champ religieux au Maroc et en Tunisie. Les oulémas ne sont pas les tenants d'un ordre ecclésial structuré, qui aurait articulé une seule critique, depuis un champ religieux séparé et autonome, contre les nouvelles institutions politiques instaurées par le protectorat. La variété de leur position montre la grande liberté d'action des clercs dans un contexte musulman. Leur position, qui peut être saisie dans une gamme étendue de sources dont nous n'avons donné ici qu'une mince idée, ne peut être non plus résumée à l'utilisation, par Lyautey, du discours religieux pour entourer son action coloniale du respect apparent de la religion. Il reste que la présence française aura installé définitivement les notions de souveraineté, de droit international et de pouvoir législatif au sein de l'univers théorique des clercs.

[49] On peut penser à la thèse en cours de Ari Schriber, à l'université de Harvard, sur les cadis et les oulémas au Maroc des années 1920 aux années 1970.

Résumé

À partir de l'analyse de sources imprimées de langue arabe, ce chapitre propose de mettre en avant l'assimilation, par les savants religieux (oulémas) marocains et tunisiens des mouvements nationalistes, des catégories du droit international européen pour critiquer le protectorat, qui est une convention diplomatique entre un État protecteur et un État protégé. Cette assimilation n'est qu'une attitude possible des oulémas maghrébins, dans une gamme très vaste, en partie étudiée par l'historiographie, où les questions de droit public n'ont qu'une place mineure. L'utilisation des armes de l'ennemi n'est donc qu'un aspect d'une question qui mérite encore d'autres enquêtes pour saisir toutes les dimensions de la critique religieuse de la colonisation en Afrique du Nord.

Mots clés

Oulémas

Droit international

Maroc

Tunisie

Colonisation